

**КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ**

**ТЕРНОПІЛЬСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ
УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ВОЛОДИМИРА ГНАТЮКА
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ**

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

КАГАМЛИК СВІТЛАНА РОМАНІВНА

УДК 94(477): 271.2–472: 130.122] “16/17” (043.3)

ДИСЕРТАЦІЯ

**УКРАЇНСЬКА ПРАВОСЛАВНА ІЄРАРХІЯ РАНЬМОДЕРНОГО
ЧАСУ: ІНТЕЛЕКТУАЛЬНИЙ ТА ДУХОВНИЙ ВИМІРИ**

07.00.01 – історія України

03 – Гуманітарні науки

Подається на здобуття наукового ступеня доктора історичних наук

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

_____ С. Р. Кагамлик

Науковий консультант: **Мордвінцев В'ячеслав Михайлович**, доктор історичних наук, професор

Київ –2021
Тернопіль –2021

АНОТАЦІЯ

Кагамлик С.Р. Українська православна ієрархія ранньомодерного часу: інтелектуальний та духовний виміри. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора історичних наук за спеціальністю 07.00.01 – історія України. – Тернопільський національний педагогічний університет імені Володимира Гнатюка. – Тернопіль, 2021.

В роботі на основі комплексного аналізу опублікованих та нововиявлених архівних матеріалів уперше розкрито освітньо-інтелектуальний рівень та духовні цінності українських православних архієреїв ранньомодерного часу.

Актуальність дисертаційної роботи визначена потребою комплексного і об'єктивного висвітлення діяльності української православної ієрархії ранньомодерного часу та переосмислення її місця і ролі в усіх сферах життя суспільства.

Одним із важливих чинників, які мотивують необхідність даного дослідження, є відсутність цілісної картини діяльності українських православних ієрархів ранньомодерного часу. Висновки про роль проводу Православної Церкви як правило базувалися на прикладах лише найвідоміших постатей, переважно Петра Могили, Феофана Прокоповича і Стефана Яворського, причому палітра оцінок їх діяльності доволі суперечлива. Поодинокі і узагальнюючі праці церковно-історичного характеру обмежувалися лише короткими біографіями ієрархів. У працях із історії української культури творчість письменників-ієрархів здебільшого розглядалася без згадки про їх духовний сан. Водночас історики Церкви часто обходили увагою сферу богословської та літературної творчості як важливої складової діяльності церковних ієрархів.

Сучасна російська церковно-історична традиція у світлі ідеології «русского мира» трактує діяльність переважної частини українських ієрархів XVII–XVIII ст. виключно під кутом зору неоімперського централізму. Це

пов'язано з тим, що вся «руська ієрархія» з легкої руки російських ідеологів ототожнюється з ієрархією Російської Православної Церкви. Тому існує нагальна потреба виокремлення ієрархів-українців із загальноросійського історичного контексту.

Мета дослідження – проаналізувати інтелектуальний та духовний виміри української православної ієрархії ранньомодерного часу.

Робота складається з вступу, шістьох розділів, 24 підрозділів, висновків, списку використаних джерел і літератури (1223 найменування) та 5 додатків. Загальний обсяг тексту дисертації складає 882 с., з них основний текст – 368 с.

Наукові результати дослідження знайшли відображення у 62 публікаціях, з них: 45 наукових праць, у яких опубліковані основні результати дисертації (3 монографії, з них 1 авторська; 37 статей у фахових виданнях, з них 10 індексуються у наукометричних базах, у тому числі 3 – Web of Science; 5 статей в іноземних виданнях); 11 публікацій, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації; 6 публікацій, які додатково відображають основні результати дисертації (2 авторські монографії, 2 довідкові видання, 20 біографічних статей у двох енциклопедичних виданнях).

В даному дослідженні українська православна ієрархія розглядається як церковна еліта з високим освітньо-інтелектуальним рівнем, когорта провідників українського суспільства ранньомодерної доби у сфері духовного та культурного життя. У контексті дослідження відрізняється українська православна ієрархія від ієрархії Православної Церкви в Україні, до якої можуть відноситися лише ієрархи, які очолювали єпархії на теренах українських земель. У рамках зазначеного періоду аналізується діяльність зверхників Київської митрополії та українських єпархій (Чернігівської, Белгородської та Переяславської), а також архієреїв українського походження, які масово очолювали єпархії в Російській імперії, проте не втрачали зв'язку з українськими землями (щодо них вжито термін «архієрей-українець» або «архієрей українського походження»).

Практичне значення роботи знайшло своє відображення в публікації біографічних довідок про українських православних ієрархів у низці енциклопедичних видань. Матеріали дисертації можуть знайти практичне застосування у підготовці посібників, навчальних курсів та спецкурсів, інших наукових і навчально-методичних праць з історії України ранньомодерного часу, історії Православної Церкви, української філософії, різного роду культурологічних досліджень. Положення та висновки роботи стануть в нагоді сучасним церковним діячам у науковій і практичній діяльності, духовному вихованні вірних.

Основні висновки дисертаційного дослідження, що мають наукову новизну, є такими:

Життя і творчий доробок українських православних ієрархів XVII–XVIII ст. неодноразово поставали предметом наукових зацікавлень дослідників різних галузей – світських і церковних істориків, філософів, релігієзнавців та літературознавців. Проте біографічні розвідки, присвячені окремим церковним діячам, які досягли архієрейського сану, відрізнялися крайньою нерівномірністю, існуючим дослідженням бракувало комплексності, а на деяких позначилися оціночні стереотипи. Це обумовило необхідність синтетичного наукового дослідження на міждисциплінарних засадах, яке б містило цілісний аналіз внеску українських ієрархів в українську і світову культурну спадщину.

Встановлено, що освітньо-інтелектуальний рівень українських архієреїв ранньомодерного часу відповідав високим європейським критеріям. Основою формування майбутніх ієрархів як високоосвіченої еліти тогочасного типу послужила система освіти Київської Академії з її особливостями викладання навчальних дисциплін. Інтелектуальному вдосконаленню майбутніх преосвящених сприяло навчання в європейських освітніх закладах, яке налаштовувало на новий тип світогляду.

Досліджено освітні стратегії майбутніх архієреїв, сфери їхньої інтелектуальної самореалізації до архієрейської хіротонії, коло читацьких інтересів та склад приватних книгозбірень.

Змодельовано загальну картину освітнього рівня українських православних ієрархів, яка засвідчує, що переважна частина українських ієрархів (83 із 101) здобула освіту в Київській Академії (включно з етапами її функціонування як братської школи і колегіуму), не менше 20 вдосконалювало свій освітній рівень в католицьких навчальних закладах Європи (єзуїтських колегіумах і академіях Речі Посполитої та Італії, протестантських закладах Німеччини), 5 навчалось в Московській академії, 4 – в Харківському колегіумі й 3 – в Чернігівському.

Визначено характерні освітні стратегії майбутніх ієрархів: у першій половині XVII ст. вони здобували освіту переважно в братських школах, у середині – другій половині XVII ст. спочатку навчалися у Київському колегіумі, а далі вдосконалювали свій освітній рівень у Речі Посполитій, причому з кінця XVII ст. напрям їхніх освітніх мандрівок спрямувався в бік західноєвропейських навчальних закладів (Італії та Німеччини) у намаганні знайти більш продуктивні способи наукової освіченості. На початку XVIII ст. освітні стратегії майбутніх ієрархів кардинально змінилися у напрямку на Схід у зв'язку із запровадженням на українських землях у складі Російської імперії православних колегіумів та реорганізацією у 1700 р. місцеблюстителем патріаршого престолу Стефаном Яворським Московської слов'яно-греко-латинської академії за київським зразком.

Розкрито щаблі ієрархічного та інтелектуального зростання майбутніх ієрархів. З'ясовано, що внутрішній устрій Київської Академії, її навчальний і виховний процес, система й характер освіти значною мірою налаштовували її вихованців на чернече подвижницьке життя в монастирській обителі та духовне служіння на рівні, яке відповідало їхній різносторонній освіченості.

Аналіз діяльності українських церковних діячів на шляху до архієрейської хіротонії визначив головні сфери їхньої інтелектуальної самореалізації: викладання, проповідництво, літературна праця, переклад та правлення книг. Найпривабливішим для майбутніх ієрархів було викладання у Київській Академії: понад чверть із них (28 осіб) займалися у ній педагогічною діяльністю, 9 досягло посади ректора і 14 – префекта.

Аналіз бібліотечних реєстрів українських архієреїв переконливо засвідчує, що попри наявність богослужбових книг слов'янською мовою, значну їх масу становили польсько-латиномовні книги переважно західноєвропейських і польських католицьких авторів. Особливо потужними за кількістю латиномовних видань були зібрання ієрархів українського походження, які перебували на духовній службі в Росії: Феофана Прокоповича, Феофілакта Лопатинського, Симона Тодорського, Стефана Яворського, Кирила Ляшевецького, Лаврентія Горки та ін. Склад бібліотек відображав творчі зацікавлення та потреби їх власників, передусім як письменників та перекладачів. Особливістю книжкових колекцій української церковної еліти також була наявність у них значної кількості творів праць світського характеру, зокрема античних та італійських мислителів-гуманістів.

Розкрито мотивацію обрання майбутніми ієрархами сфери духовного служіння, їх власне бачення свого архієрейського покликання. Здійснена на документальній основі історико-філософська реконструкцію духовного світу українських ієрархів окреслила програму їх архіпастирської діяльності та систему ціннісних пріоритетів. Визначено, що основні світоглядно-філософські орієнтири українських ієрархів базувалися на орієнтації на досконалу особистість і трактувалися ними відповідно до належності до «науково-освітнього» чи «етико-антропософського» світоглядних напрямів. Важливим доробком української церковної еліти було вчення про інтелект, взаємозалежність розуму та духовного вдосконалення людини, яким вони додатково ствердили усвідомлення себе як інтелектуальної еліти суспільства.

З'ясовано, що місійна діяльність українських преосвящених як керівників посольств серед народів Сибіру, Поволжя, Камчатки а також Монголії і Китаю носила масштабний характер. Архієреї з київських академістів започаткували місійну справу в Російській імперії, реалізуючи програму Петра наставити в християнську віру і зробити вірнопідданими численні народи колонізованих земель. Українські місіонери діяли в напружених умовах ворожнечі корінного населення, нестачі кадрів і коштів, водночас докладали зусиль для повноцінної діяльності місій, розвитку шкільництва, створювали проекти церковно-просвітницьких центрів для новонавернених народів.

Встановлено, що проповідь була однією із найважливіших сфер реалізації інтелектуального потенціалу української церковної еліти. Українські архієреї створили і розвинули на українських, білоруських і російських теренах школу церковного проповідництва, яка в процесі своєї еволюції виявила головні напрями ораторського мистецтва ранньомодерної доби. З'ясовано, що у своїй просвітницькій діяльності українські архієреї діяли згідно з стійкими установками, сформованими у Київській Академії. Діяльність українських архієреїв служила чинником консолідації українського народу, яка набирала особливої ваги за недієздатності національної еліти в умовах російського централізму.

Визначено, що на теренах духовного служіння у складі ієрархії Російської Православної Церкви від часів Петра I представники української церковної еліти були носіями західної, європейської цивілізації. Резиденції українських архієреїв в Росії, як і на українських землях, служили осередками згуртування української еліти і центрами впливу на тогочасне російське суспільство. Водночас, змушені піднімати культурний рівень Російської держави за рахунок українських освічених кадрів, українські архієреї об'єктивно сприяли інтелектуальному знекровленню України.

З'ясовано, що українські архієреї були головними авторами церковно-історичних та суспільно-політичних концепцій, які упродовж доби суттєво еволюціонували. Концепції багатоступінчатого хрещення Русі спрямовувалася на підсилення культу українських святих, зростання інтересу до Києва як історичного центру руського християнства. Внаслідок літературної діяльності київських православних ідеологів Іова Борецького, Ісайї Копинського та Іезекіїля Курцевича постала концепція «руського народу», що стало яскравим виявом етнічної і конфесійної самосвідомості української церковної еліти. Водночас патріотичні за своїм характером державницькі ідеї українських ієрархів 20-х років XVII ст. в умовах російського централізованого режиму початку XVIII ст. поступово переросли в монархічно-абсолютистську теорію освіченого абсолютизму у версії її головного теоретика Феофана Прокоповича, який, на відміну від більшості українських ієрархів, виходив з позицій верховенства світської влади над церковною.

Зауважено, що у пошуках своєї ролі в Російській імперії українська церковна еліта демонструвала неоднозначність позицій, що знайшло відображення в авторській типології ідентичності церковної ієрархії (архієреї-реформатори і архієреї-консерватори), в основу якої закладено установки головних ідеологів кожної із груп на характер взаємовідносин зі світською владою, місця в імперії, визначення церковного устрою і т. і. Запропоновано певні маркери ідентичності, які вказують не лише на етнічну і конфесійну належність ієрархів до православної української спільноти ієрархів, але й визначають рівень їх українськості.

Епістолярна спадщина українських архієреїв окреслила особливості функціонування «могилянського інтелектуального простору», який формувався вихованцями Київської Академії різних рівнів і поколінь.

Встановлено, що творча спадщина українських православних ієрархів демонструє багатогранність їх інтересів, яка виявилася у різноманітних за обсягом, жанром і тематикою творах. Їм належать головні богослужбові праці,

яких вимагало зміцнення основ православ'я. У них ставилися актуальні питання богословського, догматичного і обрядового характеру, що виникали в процесі міжконфесійної полеміки. Церковні письменники – архієреї створили важливі агіографічні твори, які піднімали престиж київських святинь і авторитет українського православ'я загалом.

Доведено, що українська православна ієрархія, сформована Київською Академією, стала яскравим феноменом в історії України ранньомодерного часу.

Ключові слова: Православна Церква, українська православна ієрархія, Київська Академія, освітньо-інтелектуальний рівень, духовні цінності, культурно-просвітницька діяльність, соціально-релігійні практики, творча спадщина.

ANNOTATION

Kagamlyk S.R. Ukrainian Orthodox hierarchy of the early modern times: intellectual and spiritual dimension. – Qualifying scientific work as a manuscript.

Thesis for a Doctor's Degree in History sciences in specialty 07.00.01 – History of Ukraine. – Ternopil Volodymyr Hnatyuk National Pedagogical University, Ternopil, 2021.

In the work on the basis of integrated analysis of the published and newly discovered archive materials the educative and intellectual level and spiritual values of Ukrainian Orthodox archiereuses of the Early modern period was exposed for the first time.

Actuality of the dissertation is determined by a necessity of integrated and objective explanation of activity of Ukrainian Orthodox hierarchy of the Early modern period and reinterpretation of its place and role in all life fields of the society.

One of the important factors that motivate the need for this study is the lack of a coherent picture of the activities of Ukrainian Orthodox hierarchs of the early modern age. The conclusions about the role of the leadership of the Orthodox Church were usually based on examples of only the most famous figures, mostly Peter the

Grave, Theophanes Prokopovich and Stefan Yavorskyi, and the palette of assessments of their activities is rather controversial. The isolated generalizations of church-historical works were confined to short biograms of the hierarchs. In writings on the history of Ukrainian culture, the work of writers-hierarchs was largely considered without mentioning their spiritual authority. At the same time, historians of the Church often ignored the sphere of theological and literary work as an important part of the activity of church hierarchs.

Modern Russian Church-historical tradition in the light of the ideology of the "Russian world" interprets the work of the vast majority of Ukrainian hierarchs of the sixteenth and eighteenth centuries. exclusively from the perspective of neo – imperial centralism. This is due to the fact that the entire "Russian hierarchy" is identified with the hand of Russian ideologists with the hierarchy of the Russian Orthodox Church. Therefore, there is an urgent need for the separation of Ukrainian hierarchs from the all-Russian historical context.

The purpose of the study is to determine the educational and intellectual level and spiritual values of the Ukrainian Orthodox hierarchy of the early modern times.

The work consists of an introduction, six sections, 24 subdivisions, conclusions, list of sources used and literature (1223 items) and five annexes. The total volume of the text of the dissertation is 882 p., of which the main text is 368 p.

The scientific results of the study are reflected in 62 publications, including: 45 scientific papers, which published the main results of the dissertation (3 monographs, including 1 author's; 37 articles in professional journals, 10 of which are indexed in scientometric databases, including 3 - Web of Science; 5 articles in foreign publications); 11 publications certifying the approbation of the dissertation materials; 6 publications, which additionally reflect the main results of the dissertation (2 author's monographs, 2 reference editions, 20 biographical articles in two encyclopedic editions).

In this study, the Ukrainian Orthodox hierarchy is seen as a church elite with a high educational and intellectual level, a cohort of leaders of the Ukrainian society

of the early modern age in the sphere of spiritual and cultural life. In the context of the study, the Ukrainian Orthodox hierarchy differs from the hierarchy of the Orthodox Church in Ukraine, which can include only the hierarchs who headed the dioceses in the Ukrainian lands. Within this period, the activities of the heads of the Kyiv metropolitanate and Ukrainian dioceses (Chernihiv, Belgorod and Pereyaslav), as well as bishops of Ukrainian origin, who massively headed the dioceses in the Russian Empire, but did not lose contact with Ukrainian lands (the term "archives" - Ukrainian "or" bishop of Ukrainian origin ").

The practical significance of the work was reflected in the publication of biographical information about the Ukrainian Orthodox hierarchs in a number of encyclopaedic editions. The materials of the dissertation can find practical application in the preparation of manuals, training courses and special courses, other scientific and educational works on the history of Ukraine of early modern time, the history of the Orthodox Church, Ukrainian philosophy, various kinds of cultural studies. The situation and conclusions of the work will be useful to modern church figures in the scientific and practical activities, the spiritual upbringing of the faithful.

The main conclusions of the dissertation research, which have a scientific novelty, are as follows:

Time and again, life and creative legacy of Ukrainian Orthodox Church hierarchs of the 17th and 18th centuries have been the subject of scientific interests of researchers from different fields – secular and clerical historians, philosophers, hierologists and literary scholars. However, the historiographical discourse on the topic, although all-round and rather comprehensive, has often been inconsistent. Biographical research into lives of some church leaders who wore pontifical vestments is extremely disjointed, the existing studies lack comprehensiveness, and some of them rely on stereotypic preconceptions. This has brought about the need to do a synthetic interdisciplinary scientific research that would include a thorough analysis of the contribution made by the Ukrainian church hierarchs to Ukrainian and world heritage.

It has been established that educational and intellectual level of the Ukrainian archiereuses of the Early modern period met high European criteria. A system of education and particulars of teaching of subject matters in Kyiv Academy served as a platform to formation of future Ukrainian archiereuses as highly educated elite of that time. Education in the European educational institutions directed to a new type of worldview and contributed to intellectual improvement of future archiereuses.

The educational strategies of the future archiereuses, fields of realization of their intellectual potential to bishopric cheirotonia, range of interests of the readers and content of private libraries were investigated.

The educational strategies of future bishops, the spheres of their intellectual self-realization to the episcopal ordination, the range of readers' interests and the composition of private book collections are studied. The general picture of the educational level of Ukrainian Orthodox hierarchs is modeled, which testifies that the majority of Ukrainian hierarchs (83 out of 101) were educated at the Kyiv Academy (including the stages of its functioning as a fraternal school and college), at least 20 improved their educational level in Catholic educational institutions in Europe (Jesuit colleges and academies of the Commonwealth and Italy, Protestant institutions in Germany), 5 studied at the Moscow Academy, 4 – in the Kharkiv Collegium and 3 – in Chernihiv.

The characteristic educational strategies of future hierarchs are determined: in the first half of the XVII century they were educated mainly in fraternal schools; in the middle – the second half of the XVII century they were studied at the Kiev Collegium, and then improved their educational level in the Commonwealth; from the end of the XVII century the direction of their educational journeys was directed towards Western European educational institutions (Italy and Germany) in an attempt to find more productive ways of scientific education. At the beginning of the XVIII century the educational strategies of the future hierarchs changed dramatically to the East due to the introduction of Orthodox colleges in the Ukrainian lands as part of the Russian Empire and the reorganization in 1700 of the Moscow Slavic-Greek-Latin

Academy according to the Kyiv model by the Viceroy of the Patriarchal Throne Stefan Yavorskyi.

The stages of hierarchical and intellectual growth of future hierarchs are revealed. It was found that the internal structure of the Kyiv Academy, its educational process, system and nature of education largely adjusted its pupils to monastic ascetic life in the monastery and spiritual service at a level that corresponded to their diverse education.

Analysis of the Ukrainian church hierarchs' activities on their way to the pontifical office revealed the main areas where they put their intellectual potential to use: teaching, preaching, literary work, translation, book proofreading and editing. For the would-be hierarchs the most attractive and promising occupation was teaching at the Kyiv Academy: more than one fourth of them (28 persons) worked there as teachers, 9 made it to the position of Principal and 14 – to the position of Prefect. Teaching activity and preaching were leading fields of realization of intellectual potential to bishopric cheirotonia.

Analysis of library registers of the Ukrainian archiereuses convincingly witnesses that regardless of existence of liturgical books in Slavonic, much of their mass comprised books in Polish and Latin mainly of Western European and Polish Catholic authors. Especially impressive, as far as the number of books in Latin is concerned, were collections of the hierarchs of Ukrainian origin who were conducting their ecclesiastical activities in Russia: Feofan Prokopovych, Feofilact Lopatynskyi, Symon Todorskyi, Stefan Yavorskyi, Kyrylo Liashevetskyi, Lavrentii Gorka and others. Contents of the libraries reflected creative interests and needs of their owners, first of all as authors and translators. Book collections of the Ukrainian church elite included a large number of works which were secular by nature, in particular works by ancient historians and Italian humanist thinkers.

The motivation of choosing a field of spiritual service by future hierarchs, their personal vision of their bishopric calling are revealed. The documentary-based historical and philosophical reconstruction of spiritual world of the Ukrainian

hierarchs outlined the program of their archpastoral activity and the system of value priorities. It has been determined that the main worldview philosophical orienting points of the Ukrainian hierarchs were based on orientation on perfect personality and were interpreted by them according to belonging to «research and educational» or «ethic and anthroposophic» worldview directions. An important contribution of the Ukrainian clerical elite was the teaching about intellect.

It was cleared up that missionary activity of the Ukrainian Right Reverends as the heads of the embassies among peoples of Syberia, Volga territory, Kamchatka and also Mongolia and China was of a massive nature. Archiereuses from Kyiv Scholastics began missionary work in the Russian Empire, realizing the program of Peter to convert to Christian faith and to make numerous people of colonized lands true believers. The Ukrainian missionaries acted in strenuous conditions of animosity of indigenous population, shortage of personnel and funds, at the same time have made efforts for fully-fledged activity of missions, development of schoolboyish behavior, created projects of church and educational centers for the newly converted people.

It has been established that a sermon was one of the most important fields of realization of intellectual potential of the Ukrainian church elite. The Ukrainian archiereuses created and developed school of church preaching on the Ukrainian, Belorussian and Russian territories that in the process of its evolution had determined main directions of public speaking of the Early modern period.

It was cleared up that in their educational activity the Ukrainian archiereuses acted according to persistent attitudes, formed in Kyiv Academy. The activity of the Ukrainian archiereuses served as factor of consolidation of the Ukrainian people that gained special weight during incapability of national elite in the conditions of the Russian centralism.

It has been established that on the territories of the spiritual service in composition of hierarchy of the Russian Orthodox Church since Peter I the representatives of the Ukrainian church elite were the holders of the Western

European civilization. The palaces of the Ukrainian archiereuses both in Russia as well as on the Ukrainian lands served as a core of unification of the Ukrainian elite and centers of influence on the Russian society of that time. At the same time, they were forced to raise cultural level of the Russian state at the expense of educated Ukrainian personnel, the Ukrainian archiereuses objectively contributed to intellectual rendering lifeless of Ukraine.

It was cleared up that the Ukrainian archiereuses were the main authors of church and historical and social and political concepts, which within twenty four hours has essentially evolved. Prominent religious scholars from Petro Mohyla's circle and his followers have developed the concepts of multistage christianization of Russia which were aimed at augmenting the cults of Ukrainian saints, promoting Kyiv as the historical center of Christianity in Rus. Owing to literary activities of Kyiv-based orthodox ideologists Job Boretskyi, Isaia Kopynskyi and Iezekiil Kurtsevych, there appeared the notion of "Russion people", which became a powerful manifestation of ethnic and confessional identification of the Ukrainian clerical elite. At the same time, it should be noted that the statist ideas of the Ukrainian hierarchs promoted in the 1720-s, although patriotic by nature, in conditions of the Russian centralized regime have gradually become a monarchist – absolutist theory of enlightened absolutism, as it was seen by its main theoretician Feofan Prokopovych who, unlike the major part of the Ukrainian hierarchs, based his teaching upon supremacy of secular authority over clerical authority.

It is noted that in search of their role in the Russian Empire, the Ukrainian church elite demonstrated the ambiguity of positions, which was reflected in the author's typology of the identity of the church hierarchy (reformist bishops and conservative bishops), which is based on secular power, places in the empire, the definition of the church system, etc. Certain markers of identity have been proposed, which indicate not only the ethnic and confessional affiliation of hierarchs to the Orthodox Ukrainian community of hierarchs, but also determine the level of their Ukrainianness.

The Ukrainian bishops' epistolary legacy defined characteristic features of the Kyiv Academy's intellectual space which was created by generations of the Academy alumni.

It has been established that creative heritage of the Ukrainian Orthodox hierarchs demonstrates a diversity of their interests that was manifested in different by volume, genre and themes works. They were authors of the main liturgical books which were necessary to consolidate the foundation of Christian Orthodox culture. These books addressed theological, dogmatic and ritual issues which were raised in the process of interconfessional debates. The bishops created important hagiographic works which augmented prestige of Kyiv shrines and standing of the Ukrainian Orthodox Church as a whole.

It was proved that the Ukrainian Orthodox hierarchy, formed by Kyiv Academy, became sparkling phenomenon in the history of Ukraine of the Early modern period.

Key words: Ukrainian Orthodox Church, Ukrainian Orthodox hierarchy, Kyiv Academy, educative-intellectual level, spiritual dimensions, cultural-educational activity, social-religious practices, creative heritage.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

I. Наукові праці, у яких опубліковані основні результати дисертації

Монографії

1. Кагамлик С. Р. Українська православна ієрархія XVII–XVIII ст.: інтелектуальний та духовний виміри. К., 2018. 776 с.

Рецензія: Радишевський Р. П. Рецензія на монографію: Світлана Кагамлик. Українська православна ієрархія XVII–XVIII ст.: інтелектуальний та духовний виміри. К.: Корвус-Прінт, 2018. 776 с. // Гілея: Науковий вісник. Збірник наукових праць. 2018. Випуск 133 (6). С. 316.

2. Кагамлик С. Р. Культурно-просвітницька діяльність українців – ієрархів Російської Православної Церкви // Соціокультурний поступ українства: цивілізаційний контекст. К., 2015. С. 151–174.

3. Kagamlyk S. Магілёў у кантэксце літаратурна-выдавецкай дзейнасці ўкраінскіх архірэяў XVII–XVIII ст. // Спірыдон Собаль і вытокі магілёўскага кнігадруку = Spiridon Sobal and the origins of Mahilioŭ book-printing. Мінск, 2016. S. 172–180.

Публікації у фахових виданнях

4. Кагамлик С. Р. Релігійний чинник інтеграції українського суспільства в оцінці В. Липинського та сучасних дослідників // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія: Українознавство. 2008. Випуск 12. С. 36–38.

5. Кагамлик С. Р. Інтелектуальний потенціал та читацькі інтереси вищого українського духовенства ранньомодерного часу: характеристика маловідомих джерел дослідження // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія: Українознавство. 2010. Випуск 14. С. 24–26.

6. Кагамлик С. Р. В обороні давніх прав і вольностей Української Церкви в часи Руїни (Київський митрополит Діонісій Балабан) // Дрогобицький краєзнавчий збірник. 2011. Випуск XIV–XV. С. 198–202.
7. Кагамлик С. Р. Освітній рівень та духовно-інтелектуальне становлення української православної церковної еліти XVII–XVIII ст. // Українознавчий альманах. 2011. Випуск 5. С. 124–128.
8. Кагамлик С. Р. Жіночий фактор у формуванні української еліти XVII–XVIII ст. // Українознавчий альманах. 2011. Випуск 6. С. 21–24.
9. Кагамлик С. Р. Галицька складова київської церковної ієрархії XVII–XVIII ст. // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія: Українознавство. 2011. Випуск 15. С. 13–17.
10. Кагамлик С. Р. Харківський культурно-просвітницький осередок у контексті діяльності українських архієреїв (XVIII ст.). // Вісник Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут». Тематичний випуск: Історія науки і техніки. 2011. № 64. С. 63–71.
11. Кагамлик С. Р. Українські церковно-просвітницькі осередки в Росії другої половини XVII–XVIII ст. // Українознавчий альманах. 2012. Випуск 7. С. 123–126.
12. Кагамлик С. Р. Інтелектуальний потенціал української церковної еліти ранньомодерного часу за свідченнями сучасників // Українознавчий альманах. 2012. Випуск 8. С. 214–217.
13. Кагамлик С. Р. Постаті українських ієрархів у творчості І. Огієнка крізь призму сучасних досліджень // Українознавчий альманах. 2012. Випуск 10. С. 61–66.
14. Кагамлик С. Р. Українці чи росіяни? (До питання про ідентичність церковних ієрархів українського походження на службі в Російській імперії XVIII ст.). // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія: Українознавство. 2012. Випуск 16. С. 28–32.

15. Кагамлик С. Р. Українська православна ієрархія ранньомодерного часу в європейському контексті // Українознавчий альманах. 2013. Випуск 11. С. 195–199.
16. Кагамлик С. Р. Українська церковна еліта ранньомодерного часу: нові аспекти дослідження // Українознавчий альманах. 2013. Випуск 14. С. 157–161.
17. Кагамлик С. Р. Архієрей з козацького роду Сильвестр Кулябка. // Українознавчий альманах. 2014. Випуск 16. С. 29–32.
18. Кагамлик С. Р. Діяльність української церковної еліти ранньомодерного часу як цивілізаційний чинник розвитку Російської імперії // Українознавчий альманах. 2014. Випуск 17. С. 77–80.
19. Кагамлик С. Р. Книжкові зібрання українських православних ієрархів ранньомодерного часу в європейському культурному контексті // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія: Українознавство. 2014. Випуск 17. С. 32–36.
20. Кагамлик С. Р. Становлення та діяльність української православної ієрархії ранньомодерного часу в цивілізаційному контексті // Українознавчий альманах. 2015. Випуск 18. С. 156–160.
21. Кагамлик С. Р. Творча спадщина українських православних ієрархів XVII–XVIII ст. в європейському культурному процесі // Етнічна історія народів Європи. 2016. Випуск 49. С. 34–44.
22. Кагамлик С. Р. Гомілетичні твори українських православних ієрархів XVII–XVIII ст. // Гілея: Науковий вісник. Збірник наукових праць. 2016. Випуск 111 (№ 8). С. 11–15.
23. Кагамлик С. Р. Культурно-просвітницькі осередки українських православних ієрархів ранньомодерного часу як чинник консолідації українського народу // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія: Українознавство. 2016. Випуск 18. С. 22–26.

24. Кагамлик С. Р. Доброчинна діяльність українських православних архієреїв ранньомодерного часу // Гілея: Науковий вісник. Збірник наукових праць. 2016. Випуск 112 (№ 9). С. 12–16.
25. Кагамлик С. Р. Діяльність української православної ієрархії як консолідаційний чинник українського суспільства (від імперії до сучасності) // Українознавчий альманах. 2016. Випуск 19. С. 126–129.
26. Кагамлик С. Р. Київська митрополія проти Печерської Лаври: спір за монополію на київське друкарство як деструктивний чинник консолідації української церковної еліти ранньомодерної доби // Гілея: Науковий вісник. Збірник наукових праць. 2017. Випуск 125. С. 7–9.
27. Кагамлик С. Р. Могильов як центр консолідації української церковної еліти та ширення київських культурних традицій (до 750-річчя Могильова і 300-річчя з дня народження архієпископа Георгія Кониського) // Етнічна історія народів Європи. 2017. Випуск 53. С. 48–53.
28. Кагамлик С. Р. Українська церковна еліта у захисті інтересів Православної Церкви в умовах російського централізму (друга половина XVII – початок XVIII ст.) // Гілея: Науковий вісник. Збірник наукових праць. 2017. Випуск 126. С. 7–10.
29. Кагамлик С. Р. Чинники консолідації української церковної еліти: паралелі між ранньомодерною і сучасною добою // Українознавчий альманах. 2017. Випуск 21. С. 52–56.
30. Кагамлик С. Р. Українська церковна еліта в умовах російського централізму. Спроби відновлення давніх прав Православної Церкви за часів Петра II (1727–1730) // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Історія. 2017. Випуск 3 (134). С. 17–20.
31. Кагамлик С. Р. Творча спадщина церковних ієрархів України ранньомодерного часу як консолідуєчий чинник українського православ'я (на матеріалах богослужбових і агіографічних творів) // Українознавчий альманах. 2017. Випуск 22. С. 120–125.

32. Кагамлик С. Р. Українська церковна еліта у захисті інтересів Православної Церкви проти російського централізму часів Катерини II // Емінак. 2018. № 21. Т. 1. С. 15–20.
33. Кагамлик С. Р. Православна Церква в Україні: від колоніального стану до автокефалії // Українознавчий альманах. 2018. Випуск 23. С. 55–59.
34. Кагамлик С. Р. Етносоціальний портрет українських православних ієрархів на тлі епохи Просвітництва // Етнічна історія народів Європи. 2018. Випуск 54. С. 73–81.
35. Kagamlyk S. “Kyiv-Mohyla Academy Intellectual Space” as a Manifestation of Intercultural Communications (on the Basis of the Ukrainian Hierarchs’ Epistolary Legacy) // Kyiv-Mohyla Humanities Journal. 2018. № 5. S. 61–82 (Web of Science).
36. Кагамлик С. Р. Українська церковна еліта і російський централізм: протистояння Синодального періоду // Українознавчий альманах. 2019. Випуск 24. С. 78–84.
37. Кагамлик С. Р. Divide at impera. Російський централізм як конфліктизаційний чинник для українського православ’я в ретроспективі та сучасних реаліях // Українознавчий альманах. 2019. Випуск 25. С. 77–83.
38. Kagamlyk S. How Moscow colonized Kyiv-Pechersk Lavra. New pages to the history of the ukrainian printing of the second half of the XVIII th century // East European historical bulletin. 2020. № 15. S. 54–64 (Web of Science).
39. Кагамлик С. Р. Постаті очільників Української Церкви у творчій спадщині діячів Кирило-Мефодіївського братства // Українознавчий альманах. 2020. Випуск 26. С. 65–71.
40. Кагамлик С. Р. Єпископ Веніамін (Сахновський): духовно-релігійна та культурно-просвітницька діяльність // Український історичний журнал. 2020. № 5. С. 191–203 (Web of Science).

Публікації в іноземних виданнях

41. Kahamlyk S. Polskie wpływy na powstawanie i działalność ukraińskiej prawosławnej elity cerkiewnej czasow nowożytnych // Bibliotekarz Podlaski. 2015. № 2 (XXXI). S. 144–154.
42. Kagamlyk S. Phenomenon of the Ukrainian orthodox church hierarchy of the 17th and 18th centuries // Modern Science – Moderní věda. 2018. № 5. S. 118–124.
43. Кагамлик С. Р. Приватні бібліотеки українських православних ієрархів XVII–XVIII ст.: формування та використання колекцій // Virtus: Scientific Journal. 2019. № 39. С. 94–98.
44. Kagamlyk S. Ukrainian Orthodox Hierarchy in the 18th century: place and role in the Russian empire // Modern Science – Moderní věda. 2019. № 6. 139–145.
45. Kagamlyk S. The reading interests of Ukrainian church elite of the XVIII century // Modern Science – Moderní věda. 2020. № 2. 146–151.

II. Наукові публікації, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації

46. Кагамлик С. Р. Українська церковна еліта доби гетьмана Івана Мазепи: окремі аспекти співпраці церкви і держави // Труди Київської Духовної Академії. К., 2009. С. 50–53.
47. Кагамлык С. Р. Книжные интересы и среда использования библиотечных собраний украинских церковных иерархов XVII–XVIII вв.: анализ малоизвестных источников // Книжная культура. Опыт прошлого и проблемы современности: К 90-летию Научно-исследовательского института книговедения в Петрограде: Материалы IV международной научной конференции (Москва, 24–25 ноября 2010 г.). Москва, 2010. С. 145–149.
48. Кагамлик С. Р. Київські ієрархи – ктитори Києво-Могилянської академії // Православ'я в Україні: Збірник за матеріалами II Всеукраїнської наукової

конференції [під ред. єп. Переяслав-Хмельницького і Бориспільського Епіфанія (Думенка) та прот. Віталія Клоса]. К., 2012. С. 210–219.

49. Кагамлик С. Р. Еволюція концепції хрещення Русі в історичних творах української церковної еліти XVII–XVIII ст. // Православ'я в Україні: Збірник за матеріалами III Всеукраїнської наукової конференції [під ред. єп. Переяслав-Хмельницького і Бориспільського Епіфанія (Думенка) та прот. Віталія Клоса]. К., 2013. С. 59–66.
50. Кагамлик С. Р. Українське духовенство в церковній ієрархії Російської імперії (на матеріалах XVIII ст.) // Православ'я в Україні. Збірник за матеріалами IV Всеукраїнської наукової конференції [під ред. єп. Переяслав-Хмельницького і Бориспільського Епіфанія (Думенка) та прот. Віталія Клоса]. К., 2014. С. 375–384.
51. Кагамлик С. Р. Постаць св. князя Володимира у творах української церковної еліти XVII – початку XVIII ст. // Збірник матеріалів Міжнародної наукової конференції «Святий рівноапостольний Володимир – творець Української Держави», присвяченої 1000-літтю упокоєння святого рівноапостольного великого князя Київського Володимира, Хрестителя Руси-України. (Київ. 13–14 червня 2015 р.). К., 2015. С. 416–424.
52. Кагамлик С. Р. Феномен української православної ієрархії з вихованців Київської Академії // Православ'я в Україні. Збірник за матеріалами V Міжнародної наукової конференції [під ред. єп. Переяслав-Хмельницького і Бориспільського Епіфанія (Думенка) та прот. Віталія Клоса]. К., 2015. Ч. 2. С. 275–283.
53. Кагамлык С. Р. Украинские архиереи во главе Могилевской епархии (XVII – XVIII вв.) // Гісторыя Магілева: мінулае і сучаснасць. Зборнік навуковых прац удзельнікаў IX Міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі. (Магілеу, 20-21 маія 2015 г.). Магілеу, 2015. С. 336–344.
54. Кагамлик С. Р. Києво-Могилянська академія як центр формування української православної ієрархії: освітні та інтелектуальні стратегії майбутніх

преосвященних // Шлях у чотири століття: Матеріали Міжнародної наукової конференції «Ad fontes – до джерел» (до 400-ї річниці заснування Києво-Могилянської академії) (Київ, 12–14 жовтня 2015 р.). К., 2016. С. 128–140.

55. Кагамлик С. Р. Українська церковна еліта у захисті прав Київської митрополії в умовах російського централізму кінця XVII – XVIII ст. // 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.]. К., 2017. Ч. 1. С. 241–249.
56. Кагамлик С. Р. Могильов як осередок українсько-білоруської духовної взаємодії (на матеріалах діяльності архієпископа Георгія Кониського) // Гісторыя Магілева: Мінулае і сучаснасць. Зборнік навуковых прац удзельнікаў X Міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі (Магілеу, 25–26 маія 2017 г.). Магілеу, 2017. С. 292–298.

III. Наукові праці, які додатково відображають основні результати дисертації

Монографії

57. Кагамлик С. Р. Церковні адвокати України кінця XVII–XVIII ст. у захисті Православної Церкви в умовах російського централізму. К., 2017. 548 с.
58. Кагамлик С. Р. Століття протистояння. Українська церковна еліта і російський централізм. 1686–1786. Lambert Academic Publishing, 2018. 110 с.

Довідкові видання

59. Архів Києво-Печерської лаври. Вип. 1. Фонд Києво-Печерської лаври. Предметно-тематичний покажчик / передм. і упоряд. С. Р. Кагамлик. К., 2008. 352 с.

60. Архів Києво-Печерської лаври. Вип. 1. Фонд Києво-Печерської лаври. Іменний покажчик / упоряд. С. Р. Кагамлик. К., 2007. 270 с.

Енциклопедичні видання

61. Києво-Могилянська академія в іменах. XVII – XVIII ст. [енциклопедичне видання / відп. ред. В.С. Брюховецький; наук. ред., упоряд. З.І. Хижняк. К., 2001. 736 с. [9 біографічних статей, з них 8 – у співавт.]

62. Українці Санкт-Петербурга, Петрограда, Ленінграда / Упоряд. В. І. Сергійчук, І.В. Пасько. Вишгород, 2013. 710 с. [11 біографічних статей].

ПЕРЕЛІК УМОВНИХ ПОЗНАЧЕНЬ

1. IP НБУВ – Інститут рукопису Національної бібліотеки імені В.І. Вернадського
2. Київська академія – Києво-Могилянська академія
3. КПБА – Київська православна богословська академія
4. Московська академія – Московська слов'яно-греко-латинська академія
5. НАУКМА – Національний університет України «Києво-Могилянська Академія»
6. Оп. – опис (опись)
7. ОР РНБ – Отдел рукописей Российской национальной библиотеки
8. РГАДА - Российский государственный архив древних актов
9. РГИА – Российский государственный исторический архив
- 10.РПЦ – Російська Православна Церква
- 11.Спр. – справа
- 12.УПЦ – Українська Православна Церква
- 13.Ф. – фонд
- 14.ЦДІАК України – Центральний державний історичний архів України в м. Києві

ЗМІСТ

Анотація	2
Перелік умовних позначень	26
Вступ	29
Розділ 1. Історіографія, джерельна база та теоретико-методологічні засади дослідження	37
1.1. Полідисциплінарний дискурс розробки проблеми	37
1.2. Аналіз джерельної бази дисертації	57
1.3. Теоретико-методологічні засади дослідження	64
Розділ 2. Освітньо-інтелектуальний рівень української православної ієрархії	143
2.1. Освітні стратегії майбутніх архієреїв	143
2.2. Сфери інтелектуальної самореалізації до архієрейської хіротонії	160
2.3. Читацькі інтереси за фондами архієрейських книгозбірень	176
2.4. Інтелектуальний потенціал української церковної еліти в оцінці сучасників	191
Розділ 3. Духовні цінності українських православних ієрархів	223
3.1. Архієреї як суспільна еліта	223
3.2. Інтелектуальні та духовні пріоритети українських ієрархів	236
3.3. Світоглядні орієнтири української церковної еліти	261
Розділ 4. Соціально-релігійні практики українських архіпастирів	289
4.1. Проповідництво як вияв інтелектуального потенціалу вищого українського духовенства	289

4.2. Місійна діяльність українських преосвящених на теренах Росії, Монголії та Китаю	305
4.3. Доброчинність як необхідна складова архіпастирського служіння	329

Розділ 5. Форми і засоби інтелектуальної діяльності українських архієреїв

366

5.1. Патронатство над Київською Академією	366
5.2. Творення культурно-просвітницьких осередків на українських землях	375
5.3. Відтік в Росію носіїв «київської вченості»	385
5.4. Розробка церковно- історичних та суспільно-політичних концепцій	398
5.5. Мовні засоби інтелектуальної діяльності	411
5.6. Українські архієреї в «могилянському інтелектуальному просторі»	424

Розділ 6. Творча спадщина українських ієрархів та її вплив на російську і європейську культуру

464

6.1. Богослужбові, агіографічні та полемічні твори	464
6.2. Церковно-історичні праці і роботи автобіографічного характеру	477
6.3. Поетичні і драматичні твори	486
6.4. Дидактичні праці, навчальні видання і переклади	498
6.5. Вплив творчості українських ієрархів на російську та європейську культуру	509

Висновки

534

Список використаних джерел

540

Додатки

656

ВСТУП

Актуальність дослідження. Актуальність дисертаційної роботи визначена потребою системного вивчення української православної ієрархії ранньомодерного часу та переосмислення її місця і ролі в усіх сферах життя суспільства, що на етапі сьогодення посилюється низкою обставин наукового та суспільно-політичного характеру.

Одним із важливих чинників, які мотивують необхідність даного дослідження, є відсутність цілісної картини діяльності українських православних ієрархів ранньомодерної доби. Недостатня вивченість проблеми обумовила її спрощене чи однобічне бачення: висновки про роль церковного проводу базувалися переважно на прикладах найвідоміших постатей – Петра Могили, Феофана Прокоповича і Стефана Яворського, а вибіркового підходу до публікації окремих праць цих діячів мав наслідком викривлене уявлення про їхню творчість та суперечливу палітру оцінок діяльності.

Поодинокі узагальнюючі праці церковно-історичного характеру обмежувалися лише короткими біографіями архіпастирів. У працях із історії української культури творчість церковних письменників здебільшого розглядалася без згадки про їх духовний сан. Водночас історики Церкви часто обходили увагою сферу богословської та літературної творчості як важливої складової діяльності церковних ієрархів.

Ідеологічні конструкції, які домінують в російській сучасній історичній літературі і частково присутні в українській науці, трактують діяльність переважної частини ієрархів-українців виключно під кутом зору неоімперського централізму – в світлі ідеології «русского мира». Як наслідок, вся «руська ієрархія» ототожнюється з ієрархією Російської Православної Церкви. Тому існує нагальна необхідність виокремлення ієрархів українського походження із загальноросійського історичного контексту.

Сучасна російська церковно-історична традиція неправомірно применшує значення української православної ієрархії зазначеного періоду в історії

східного слов'янства. Діяльність в Росії і Білорусі ієрархів українського походження сучасними російськими дослідниками подається значною мірою тенденційно, що видно на прикладі матеріалів, розміщених на сайтах «Русское православие» та «Православная энциклопедия», яка видається під редакцією Патріарха Московського і всієї Русі Кирила. На противагу працям XIX початку XX ст. у дослідженнях окремих сучасних російських учених, яким не імпонує факт монополії українських ієрархів у Російській імперії першої половини XVIII ст., відчутна тенденція запламувати їх внесок у розбудову російської культури та Церкви.

Особливої гостроти досліджувана тематика набирає в умовах надання Синодом Вселенського Патріархату Православній Церкві України Томосу про автокефалію. Звідси випливає безпосередня практична цінність пропонованої праці для сучасної української православної ієрархії з метою вирішення її важливих проблем (внутрішньої консолідації, відносин зі світською владою, піднесення рівня духовно-релігійної та культурно-просвітницької діяльності та ін.), подолання яких сприятиме зростанню авторитету Церкви в очах суспільства.

Досліджуючи українську православну ієрархію ранньомодерного часу в інтелектуальному та духовному вимірах, варто зауважити на її відкритості до навколишнього середовища та тісний зв'язок з тогочасними суспільно-політичними процесами, які знаходили своє відповідне відображення у творчій (передусім літературній) діяльності преосвящених. Головним чином це позначилося на таких сферах їхньої інтелектуальної самореалізації як проповідництво та розробка церковно-історичних і суспільно-політичних концепцій, які помітно еволюціонували.

Державотворчі процеси на землях України у складі Речі Посполитої та Російської імперії безпосередньо впливали на взаємовідносини між українською світською та церковною елітами і обумовлювали їх діяльність у тому чи іншому руслі. Досвід цих взаємовідносин, певною мірою розкритий у

працях сучасних істориків, продемонстрував характерну особливість: діяльність церковної еліти в церковно-політичній і культурно-просвітницькій сферах була особливо плідною і ефективною для українського соціуму в умовах тісної співпраці світських і церковних властей, найбільший злет якої спостерігався за часів правління гетьмана Івана Мазепи. І навпаки, різка поляризація інтересів у суспільстві за часів Руїни та неминуча інкорпорація Гетьманщини в Російську імперію мали однозначно негативні наслідки для Православної Церкви і культури України, одним із яких стала нівеляція її власних інтелектуальних ресурсів.

Зв'язок роботи з науковими програмами, темами. Дисертаційне дослідження виконане в рамках науково-дослідних тем Центру українознавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка: «Дослідження соціокультурних перетворень в історичному досвіді та сьогоденні української спільноти» (номер державної реєстрації 06 БФ034-01) і «Українство у світовому цивілізаційному процесі: історичний досвід та перспективи» (номер державної реєстрації 11БФ041-02).

Мета дослідження – проаналізувати інтелектуальний та духовний виміри української православної ієрархії ранньомодерного часу.

Для досягнення поставленої мети окреслено низку **дослідницьких завдань**:

- з'ясувати стан розробки проблеми в науковій літературі, проаналізувати джерельну базу і охарактеризувати методологічні засади дослідження;
- визначити освітній рівень та сфери інтелектуальної самореалізації української церковної еліти до архієрейської хіротонії;
- проаналізувати читацькі інтереси українських православних ієрархів, склад приватних архієрейських книгозбірень, їх формування й використання;
- розкрити мотивацію обрання майбутніми ієрархами сфери духовного служіння, їхнє бачення свого архієрейського покликання;

- реконструювати ціннісні пріоритети та філософсько-світоглядні орієнтири українських архієреїв;
- висвітлити особливості місійної діяльності ієрархів українського походження як керівників православних духовних місій на теренах Російської імперії, Монголії та Китаю;
- простежити тематику гомілетичних творів архієреїв-українців та їхні заходи для розвитку проповідництва в українських та російських єпархіях;
- охарактеризувати форми і засоби інтелектуальної активності православних ієрархів;
- виявити особливості духовного служіння архієреїв-українців у складі Російської Православної Церкви та його наслідки для українського інтелектуального потенціалу;
- обґрунтувати сутність розроблених православними ієрархами церковно-історичних та суспільно-політичних концепцій;
- проаналізувати епістолярну спадщину архієреїв-українців;
- дослідити вплив творчої спадщини українських православних ієрархів на культуру народів Центральної та Східної Європи.

Об'єкт дослідження – українська православна ієрархія в контексті духовно-релігійних, культурно-освітніх та суспільно-політичних процесів у ранньомодерній Україні та Російській імперії.

Предмет дослідження – особливості інтелектуального та духовного вимірів української православної ієрархії ранньомодерного часу.

Хронологічні рамки роботи обмежені ранньомодерною епохою в історії України. Нижня межа дисертації пов'язана з відновленням православної ієрархії в Україні 1620 р. Верхня – доведена до секуляризаційної реформи Катерини II 1786 р., яка нівелювала церковну самобутність України та унеможливила діяльність її православної ієрархії в національному руслі.

Територіальні межі дослідження охоплюють територію Київської митрополії, а також Чернігівської, Переяславської (до і після виходу з

юрисдикції Київського митрополита) та Белгородської єпархій. Водночас географія духовного служіння архієреїв-українців у Російській імперії мотивувала вихід тематики роботи поза рамки тогочасної України – на терени Росії, Білорусі, Монголії, Китаю. У рамки дослідження не включено єпархії Правобережної України під владою Речі Посполитої, які мають іншу специфіку і потребують окремого дослідження.

Наукова новизна дисертаційного дослідження:

Вперше:

- здійснено системне дослідження української православної ієрархії в інтелектуальному і духовному вимірах;
- застосовано міждисциплінарний аналіз до вивчення діяльності української церковної еліти із застосуванням широкого спектру сучасних наукових методів дослідження;
- наведено критерії характеристики української православної ієрархії ранньомодерного часу;
- реконструйовано систему ціннісних пріоритетів ієрархів-українців, їхнє бачення свого архіпастирського покликання;
- концептуалізовано термін «могилянський інтелектуальний простір», визначено форми його структурування на матеріалах епістолярної спадщини архієреїв;
- запропоновано маркери ідентичності для визначення рівня українськості архієреїв українського походження на духовній службі в Російській імперії;
- проаналізовано епістолярні комунікації українських православних ієрархів як засіб їхньої культурно-просвітницької діяльності;
- обґрунтовано принцип функціональної багатомовності церковних письменників як вияв поліморфності української ранньомодерної культури;
- виявлено та проаналізовано невідомі в історіографії твори українських православних ієрархів;

- визначено типологічні спільності, які дозволяють охарактеризувати діяльність української православної ієрархії як соціальний феномен.

Удосконалено:

- типологію ідентичності архієреїв-українців в умовах духовного служіння в Російській імперії;
- формулювання терміну «українська церковна еліта» у дисертаційному контексті;
- інформацію щодо освітньо-інтелектуального рівня української православної ієрархії, систематизовано її у вигляді просопографічної бази даних;

Отримало подальший розвиток:

- дослідження історії Київської Академії крізь призму її вихованців, які досягли архієрейського сану;
- вивчення культурно-просвітницької діяльності українських ієрархів на теренах України, Росії та Білорусі;
- систематизація творчої спадщини українських ієрархів та визначення її впливу на українську, російську і європейську культури;
- персоналізація складу української православної ієрархії шляхом укладання біо-бібліографічного словника-довідника українських ієрархів;
- з'ясування рівня самоідентифікації української церковної еліти.

Апробація дисертаційного дослідження. Матеріали дисертації пройшли апробацію в рамках гранту Канадського інституту українських студій (2004–2005 рр.), виступів на науково-методологічних семінарах Центру українознавства філософського факультету (2007–2015 рр.) і кафедри історії Національного університету «Києво-Могилянська академія» (2003–2004 рр.) та особистої участі авторки в 65 міжнародних та всеукраїнських конференціях.

Із них закордонні: Международная научно-практическая конференция «Федоровские чтения-2007» (Москва, 25–27 мая 2007 г.); IV Международная научная конференция «Книжная культура. Опыт прошлого и проблемы современности: К 90-летию Научно-исследовательского института

книговеденья в Петрограді» (Москва, 24–25 листопада 2010 г.); ІХ Міжнародна науково-практична конференція «Гісторія Магілева: минуле і сучасність» (Магілеу, 20–21 травня 2015 г.); Х Міжнародна науково-практична конференція «Гісторія Магілева: минуле і сучасність» (Магілеу, 25–26 травня 2017 г.);

міжнародні в Україні: Міжнародна науково-практична конференція «Ad fontes – до джерел» (до 390-ї річниці заснування Києво-Могилянської академії) (Київ, НаУКМА, 12–14 жовтня 2010 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Ad fontes – до джерел» (до 400-ї річниці заснування Києво-Могилянської академії) (Київ, НаУКМА, 12–14 жовтня 2015 р.); Міжнародна наукова конференція «Святий рівноапостольний Володимир – творець Української Держави», присвячена 1000-літтю упокоєння святого рівноапостольного великого князя Київського Володимира, Хрестителя Руси-України (Київ, КПБА, 13–14 червня 2015 р.); V Міжнародна наукова конференція «Православ'я в Україні» (Київ, КПБА, 19 листопада 2015 р.); Міжнародна наукова конференція «Бібліотека. Наука. Комунікація: формування національного інформаційного простору» (Київ, НБУВ, 4–6 жовтня 2016 р.); Міжнародна наукова конференція «Суспільства давньої, середньовічної і ранньомодерної доби та їх цивілізаційна спадщина» (Київ, КНУТШ, 1 грудня 2017 р.); VII Міжнародна наукова конференція «Православ'я в Україні», присвячена 25-літтю відновлення Київської православної богословської академії (1992–2017) (Київ, КПБА, 21 листопада 2017 р.).

Публікації. Наукові результати дослідження знайшли відображення у 62 публікаціях, з них: 45 наукових праць, у яких опубліковані основні результати дисертації (3 монографії, з них 1 авторська; 37 статей у фахових виданнях, з них 10 індексуються у наукометричних базах, у тому числі 3 – Web of Science; 5 статей в іноземних виданнях); 11 публікацій, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації; 6 публікацій, які додатково відображають основні результати дисертації (2 авторські монографії, 2 довідкові видання, 2 біографічних статей у двох енциклопедичних виданнях).

Структура дисертації. Робота складається з анотації, вступу, шістьох розділів, 24 підрозділів, висновків, списку використаних джерел (1223 найменування), 5 додатків. Загальний обсяг тексту дисертації складає 882 с., з них основний текст – 368 с.

Додаток А, «Переліки українських архієреїв за єпархіями», призначений створити загальну картину посідання архієреями-українцями православних кафедр в Україні, Росії та Білорусі у XVII–XVIII ст. Додаток Б, «Склад архієрейських книгозбірень», у формі таблиці представляє кількісний і якісний склад найбільших архієрейських приватних книгозбірень. Основою Додатку В, «Зведені дані щодо освітньо-інтелектуального рівня українських ієрархів», є просопографічна база даних, яка дозволяє з'ясувати освітній рівень преосвящених, динаміку інтелектуального й ієрархічного зростання та пріоритетні напрямки духовно-просвітницької діяльності. У Додатку Г, «Біо-бібліографічний словник-довідник українських архієреїв» (101 постать), окрім власне їхніх біограм, представлено індивідуальний творчий доробок кожного з ієрархів, а також повні бібліографічні та архівні відомості, які можуть бути корисними при глибшому дослідженні життя й діяльності того чи іншого церковного діяча.

З метою уніфікації різних назв Києво-Могилянської академії в роботі вжито її найпоширенішу історичну назву – Київська Академія.

РОЗДІЛ 1

ІСТОРИОГРАФІЯ, ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ТА ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Полідисциплінарний дискурс розробки проблеми

Багатоаспектність дослідження, пов'язана з різноплановою діяльністю і творчою активністю українських православних ієрархів, виокремила коло наукових зацікавлень дослідників різних галузей – церковних та світських істориків, філософів та літературознавців, та обумовила полідисциплінарний дискурс вивчення проблеми. Водночас аналіз стану її розробки в науковій літературі потребує врахування сучасних теоретико-методологічних підходів до біографічних досліджень, які передбачають колективний та індивідуальний виміри [1; 2; 3]. З мотивів найповніше охарактеризувати розмаїття праць із заявленої тематики за основу взято жанрово-тематичний принцип, який передбачає декілька рівнів їх систематизації – узагальнюючі, регіональні, біографічні, спеціальні, та визначає основні напрацювання учених різних галузей в межах цих груп. Варто зазначити певну схематичність цього поділу через те, що деякі аналізовані праці можна віднести не лише до однієї, а й декількох груп.

Узагальнюючі дослідження з даної тематики – праці з історії Православної Церкви та роботи загальноісторичного характеру українських та російських учених. Важливу роль для започаткування таких церковно-історичних досліджень відіграли новостворені наукові установи – Київська археографічна комісія, Історичне товариство Нестора-Літописця, гурток видавництва «Київська старовина» та ін., які започаткували серійні видання документів з історії Церкви та культури в Україні й створили базу для подальших напрацювань у цій царині.

Засновником дослідження української православної ієрархії XVII–XVIII ст. по праву можна вважати митрополита Євгенія Болховітінова, який в

історичному огляді київської ієрархії послідовно виклав відомості про зверхників Київської митрополії від початку її заснування у контексті суспільно-історичного становища та міжконфесійних стосунків на українських землях [4; 5]. Водночас учений розглядав діяльність київських та інших ієрархів не лише як єпархіальних адміністраторів, а й церковних письменників і науковців-богословів, присвятивши цьому питанню окрему роботу енциклопедично-довідкового та бібліографічного характеру [6]. Важливим доробком митрополита Євгенія стало широке застосування зібраних ним історичних джерел, водночас йому, як і іншим історикам кінця XVIII – початку XIX ст., не вдалося вийти на рівень систематизації і глибшого аналізу накопиченого фактичного матеріалу.

Вивчення історії Православної Церкви на теренах України системно постало в Київській духовній академії, де у XIX ст. сформувалася Київська церковно-історична школа. Її представниками були професори академічної корпорації в духовному сані – С. Голубєв, Ф. Терновський і Ф. Титов [7; 8; 9], які відповідно до офіційних стандартів тогочасної церковної науки створили загальні праці з історії Православної Церкви, де певною мірою фігурувала інформація про її очільників. Пізніше зазначені автори виокремили для себе пріоритетні постаті ієрархів, яким присвятили спеціальні біографічні розвідки.

Прикметна різноманітність оцінок церковними авторами суспільно-політичних процесів в Київській митрополії та діяльності окремих архієреїв, зокрема митрополита Гедеона Святополка-Четвертинського, з яким пов'язаний акт приєднання Київської митрополії до Московського патріархату. Якщо Євгеній Болховітінов у своєму огляді київської ієрархії доволі нейтрально характерзував ієрарха [4, с. 197–208], то Ф. Титов позитивно оцінив цю особистість, зазначаючи його «відданість православ'ю і російській владі, організаторський талант і твердий характер» [9, с. 300–305]. Прикладом об'єктивного представлення історичної інформації може служити праця Ф. Терновського, який на базі архіву Синоду висвітлив важливі події, що

відбувалися в Київській єпархії XVIII ст. на матеріалах синодального архіву, у тому числі спроби Київського архієпископа Варлаама Ванатовича та київської церковної еліти повернути Київській митрополії втрачений статус [8, с. 13].

Іншим осередком історико-церковних досліджень став Київський університет Св. Володимира, в якому було започатковано світську історіографію історії Церкви. Визначні історики й літературознавці романтично-народницького спрямування (М. Максимович, М. Костомаров, П. Куліш та В. Антонович) у контексті загальноукраїнської церковної історії аналізували й діяльність української церковної еліти.

Особлива роль у цьому належить М. Костомарову, який став першим світським дослідником, котрий створив цілісну і послідовну концепцію історії Церкви в Україні. У започаткованій М. Костомаровим науково-популярній серії «Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей» [10; 11] особливе місце належить митрополиту Петру Могилі [10, с. 193–234]. Аналізуючи суспільне і релігійне становище в Україні після прийняття унії, М. Костомаров підкреслив велике значення започаткування Петром Могилою Київської колегії, завданням якої було «виховати покоління оборонців української віри і української народності» [10, с. 230]. Водночас М. Костомаров охарактеризував і літературний доробок митрополита, зокрема, догмати та устрій Православної Церкви, а також уніфікацію обрядовості в Требнику і Служебнику.

У галереї визначних особистостей М. Костомарова постали й інші церковні діячі домогилянської і могилянської епох. Так, він позитивно охарактеризував діяльність Іова Борецького, а також літературну працю письменників-полемістів Мелетія Смотрицького, Ісайї Копинського [10, с. 200–209]. Водночас збірники проповідей архієпископа Чернігівського і Новгород-Сіверського Лазаря Барановича «Трубы словес» і «Меч духовный» М. Костомаров оцінив неоднозначно: «Дивачність і шумність, – при скупости мисли, недостачі уяви і щирого чувства, – се визначні черти проповідей Лазаревих» [10, с. 384], – так досить критично визначає учений особливості

праць чернігівського архієрея. Серед українських просвітників, які творили на зламі XVII–XVIII ст., М. Костомаров найвище оцінював Ростовського митрополита Димитрія Туптала, зокрема його фундаментальну 4-томну агіографічну працю «Четьї-Мінеї»: «Св. Дмитро займає одно з найсвітліших місць між київськими ученими, що ширили по українській землі українську просвіту, котру підняв Петро Могила» [10, с. 433].

На противагу М. Костомарову у працях П. Куліша проблеми історії Церкви та її очільників досліджувалися в досить характерному ключі. Якщо у своїх ранніх працях, зокрема в історичному романі «Чорна рада», П. Куліш увиразнив роль духовенства в історії як важливого чинника українських культурних і державотворчих процесів, то з часом еволюція поглядів привела його до ідеї двоєдиної Русі, у світлі якої позитивну оцінку письменника головним чином отримали ті церковні діячі, які сприяли союзу з Московщиною. Зокрема, діяльність Іова Борецького, спрямована на пошуки російських контактів, Куліш характеризував як таку, що забезпечила «шлях до руської єдності», водночас він критично підійшов до оцінки Петра Могили і Лазаря Барановича, закидаючи їм «польщизну» [12, с. 67–68].

Неоднозначність поглядів на українську церковну еліту характерна і для М. Грушевського. Прикметна у цьому зв'язку його оцінка діяльності Петра Могили. З одного боку, за словами історика, «Могилі вдалося поставити православну церкву досить високо», «ім'я Могили стало провідним гаслом для організованої ним церкви на добрих двоє століть». Водночас «діяльність Могили і з релігійного, і з національно-культурного становища, поруч сторін позитивних мала й величезні хиби <...> Замкнувшись у своїх канонічних привілеях, зреформована ним церква в усім мусила шукати помочі та підпори у влади чужородної: польської та московської; тому так легко потім і змосковщилась та збюрократизувалась – стала простою галуззю царської адміністрації» [13, с. 76–77].

Окремий напрям досліджень із зазначеної тематики започаткувала офіційна російська церковна історіографія. Її специфікою стали узагальнюючі праці з історії Православної Церкви, подані у виключно загальноросійському контексті. Авторами цих робіт були переважно в духовному сані – Амвросій Орнатський, Макарій Булгаков, Філарет Гумільовський та ін. [14; 15; 16; 17; 18]. Їхні студії супроводжувалися хронологічними списками зверхників єпархій і митрополій, у тому числі й архієреїв українського походження. Так, єпископ Амвросій Орнатський у першому томі «Истории российской иерархии» представив короткі біографічні відомості про всіх православних ієрархів Російської Церкви (у тому числі 92-х єпископів-українців XVII–XVIII ст.), причому до них неправомірно відносив ієрархів Київської митрополії та інших єпархій на території України з часів Київської Русі і до кінця XVII ст.

Подібний підхід характерний і для довідкових праць – окремих переліків архієреїв за єпархіями П. Строева, Ю. Толстого, М. Дурново, а пізніше і Мануїла Лемешевського й інших [19; 20; 21; 22; 23; 24] й інших. У цьому контексті справедливою є теза В. Ульяновського, що російська історіографія, яка тоді була панівною, «розглядала історію Церкви в Україні лише в загальноросійському контексті, не визнаючи доцільності її вичленування, як і в цілому окремішності історії українського народу» [25, кн. 1, с. 15].

Умови розвитку історичної науки в радянську добу в силу панування ідеологічних стереотипів унеможливили наукові студії у церковній сфері, що викликало тривалий застій об'єктивних досліджень з історії Православної Церкви в Україні, які замінили студії атеїстичного характеру. Цю прогалину частково заповнили праці діаспорних учених – І. Власовського, Г. Лужницького, Ю. Федорова, які створили низку інституційних досліджень з історії Української Церкви [26; 27; 28], де фрагментарно представлені і постаті церковних ієрархів. Найбільший доробок у цій сфері належить І. Огієнку (митрополиту Іларіону), який подав постаті українських архієреїв в контексті своїх узагальнюючих праць [29; 30]. В одній із них він помістив короткі

життєписи цілої плеяди українських ієрархів тогочасної доби, таких як Іосиф Тукальський, Діонісій Балабан. Лазар Баранович, Варлаам Ясинський, Дмитрій Туптало, Феодосій Углицький, Іоанн Максимович, а також підкреслив високі здобутки у сфері культурно-освітньої діяльності українського вищого духовенства, яких об'єднувала київська академічна моголянська школа [29, с. 309; 31, с. 61–62].

В часи незалежності України, коли активізувалися студії з церковно-історичної тематики, з'явилася низка навчальних видань і загальних праць з історії Церкви і культури [32; 33; 34; 35; 25; 36]. У них порушувалися питання історіографії та методології церковно-історичних досліджень, певною мірою розглядалася й діяльність православної ієрархії ранньомодерного часу. Заслуговує на окрему увагу праця Д. Блажейовського [37] як спроба узагальнення інформації щодо зверхників єпархій в межах українських земель, водночас, розкриваючи сферу духовного служіння окремих ієрархів, учений виходить на терени Росії та Білорусі. Праця М. Димида [38] на канонічних підставах розкриває сутність та природу єпископської влади у східній та київській традиції. Проте обидва дослідники, як і праця І. Скочиляса, котрий розглянув організаційну структуру і правовий статус Львівської єпархії XII–XVIII століть [39], головним чином концентрувалися на унійній ідентичності Київської Церкви.

Низку історико-церковних оглядів створили російські учені (А. Карташев, В. Федоров, Г. Флоровський, І. Смолич [40; 41; 42; 43]), для яких властивий упереджений підхід до оцінки ролі вищого українського духовенства в Російській імперії. Зокрема, Г. Флоровський стверджував, що латинські впливи на українських православних богословів породили «псевдоморфозу» їхньої релігійної ідентичності, а трансформацію російської культури під впливом українських церковних діячів розглядав як трагедію, псування православ'я та російської культури латинськими, католицькими та протестантськими елементами [44, с. 48–56, 182]. У схожому негативному контексті

характеризував вище українське духовенство інший російський автор І. Смолич, зазначаючи, що «єпископи з Малоросії відрізнялися особливим чванством і жорстоким поведженням із підпорядкованим їм парафіяльним духовенством» [45, с. 306].

Регіональний рівень історіографії української православної ієрархії представлений головним чином працями, автори яких орієнтувалися на місцеву, регіональну історію Церкви. Їх створення обумовили секуляризаційні процеси кінця XVIII ст. та реформування на початку XIX ст. церковних і освітніх структур Російської імперії. Передусім це багатотомні видання єпархіальних історико-статистичних описів – Чернігівської та Харківської єпархій Філарета Гумільовського [46; 47; 48], Волинської єпархії М. Теодоровича [49], Белгородської єпархії А. Лебедева [50], нарис Переяславсько-Бориспольської єпархії В. Пархоменка [51], огляд Полтавської єпархії П. Грановського [52], які супроводжувалися інформацією про настоятелів обителей та місцевих ієрархів.

З Філаретом Гумільовським пов'язане становлення церковно-історичного краєзнавства як наукової дисципліни. Як і Євгеній Болховітінов, архієрей створив свої історичні описи на матеріалах єпархій, які очолював, поєднуючи наукову діяльність з архіпастирськими обов'язками. У першому томі історико-статистичних описів Чернігівської єпархії, архієпископ Філарет помістив відомості про її очільників, у тому числі упродовж XVII–XVIII ст. [47, т. 1, с. 33–103], характеризуючи їх переважно в суспільно-історичному контексті (раніше цю інформацію він опублікував у статті «Чернігівські ієрархи» [48]). Прикметна нерівномірність зображення автором постатей ієрархів: головну увагу автор уділив Лазарю Барановичу, Іоанну Максимовичу, Феодосію Углицькому, Іродіону Жураковському, водночас інші персоналії, зокрема, Никодим Срібницький, Амвросій Дубневич, Іраклій Комаровський, Кирило Ляшевецький та Феофіл Ігнатович, представлені досить лаконічно. Подібним чином представлені ієрархи Белгородської єпархії, попередниці Харківської

єпархії, [46, т. 1, с. 6–25] пріоритетним серед яких визначений Іоасаф Горленко (в цю інформацію включено витяги з його указів і настанов) [46, т. 1, с. 10–25]), решта архієреїв подані на рівні переліку.

Вагоме значення для розкриття локальних осередків діяльності української ієрархії має робота В. Пархоменка, який розглянув історію Переяславсько-Бориспільської єпархії, головним чином періоду її самостійного існування (1733–1785). Із усіх її очільників найбільше уваги В. Пархоменко уділив Гервасію Лінцевському, якого вважав найвидатнішим архіпастирем Переяславсько-Бориспільської єпархії, головною заслугою якого була боротьба з унією [51, с. 68]. Окремі історики-краєзнавці систематизували матеріал щодо ієрархів – місцевих уродженців. Так, І. Павловський опублікував працю довідкового характеру, яка персоналізувала провідних світських і церковних діячів Полтавської губернії [53], а І. Яновський – відомості про двох десятків українських ієрархів, вихідців із Полтавщини, служіння половини з яких припало на визначений нами хронологічний період [54].

У другій половині XIX – на початку XX ст. зусиллями російських авторів К. Здравомислова, Г. Пінегіна, П. Любарського, І. Покровського, М. Суворова, М. Хітрово та ін. було створено низку історичних описів російських єпархій з матеріалами про їх зверхників на рівні монографічних праць і публікацій у часописах [55; 56; 57; 58; 59; 60; 61; 62; 63; 64; 65], що дало можливість розширення знань про ієрархів українського походження на духовній службі у Російській імперії. Наслідком збирання різного роду відомостей із метою централізації церковного життя Російської імперії стали також історичні описи духовних навчальних закладів, створених на українських [66; 67; 68; 69; 70; 71; 72; 73] і російських землях [74; 75; 76; 77; 78; 79; 80; 81]. Загалом вони фіксують активну просвітницьку діяльність архієреїв, вихованців Київської Академії, що виявлялася в започаткуванні колегіумів і духовних семінарій, налагодженні навчального процесу, його кадровому й матеріальному забезпеченні й т. і.

Окремі краєзнавчі дослідження на сучасному етапі фрагментарно торкаються питань життя і діяльності українських церковних ієрархів. Прикладом можуть служити праці В. Лохи, присвячені м. Переяславу та Переяславській єпархії. В контексті свого монографічного дослідження він присвятив розділ монографії [82, с. 47–77] та окрему статтю [83] адміністративній та громадській діяльності переяславських єпископів. Водночас позитивна оцінка ним переяславських ієрархів, зокрема єпископа Арсенія Берла як ревного просвітника, викликала заперечення інших сучасних дослідників. Так, В. Ластовський негативно оцінює його діяльність як такого, що розпочав у межах своєї єпархії офіційну боротьбу із давніми церковними звичаями [34, с. 309].

Низку оглядів російських єпархій створили сучасні російські вчені, в контексті яких фрагментарно присутня інформація про їх зверхників-українців, як правило, без згадки про їхнє походження [84–87].

Дослідження біографічного характеру містять найбільше інформації стосовно зазначеної тематики, проте зосередженої лише на певних персоналіях. В церковно-історичній літературі неодноразово зверталися до окремих постатей церковної еліти ранньомодерного часу, причому перші життєписи ієрархів були складені ще їх сучасниками. Так, Сильвестр Косов і Димитрій Туптало подавали у своїх працях Хронологію Руських митрополитів; намісник Київської архієрейської кафедри, ієромонах Яків Воронковський склав життєписи київських преосвящених Варлаама Ванатовича, Рафаїла Заборовського, Тимофія Щербацького і Арсенія Могилянського [88, т. 1, ч. 2, с. 275–282.].

Головний доробок у цій сфері належить ученим-історикам ХІХ – початку ХХ ст. [89; 90; 91; 92; 93; 94; 95; 96; 97; 98; 99; 100; 101; 102; 103; 104; 105; 106; 107; 108; 109; 110] Окремі із цих досліджень, зокрема, праці С. Голубєва, І. Граєвського, Ф. Рождественського, М. Шпачинського, присвячені зверхникам Київської митрополії [111; 112; 113; 114], писалися за певною схемою із

залученням широкої джерельної бази. Характерно, що автори цієї групи праць розглядали православних ієрархів передусім як адміністраторів [115; 116; 117; 118; 119; 120]) і подвижників [121; 122; 123; 124; 125; 126; 127; 128; 129; 130], водночас культурно-інтелектуальна складова діяльності преосвящених зазвичай була поза увагою їх біографів. Винятком є декілька праць, присвячених літературній творчості найвідоміших церковних письменників [131; 132; 133].

Прикметна поява на цьому етапі окремих циклів праць, зокрема, Ф. Титов створив монографії про святителів Іоанна Максимовича, Дмитрія Туптала і Павла Конюсевича [128–130], а М. Абрамов присвятив збірку своїх статей зверхникам Тобольської митрополії [134–137]. Із цієї групи авторів варто виокремити Ф. Терновського, який створив серію біографічних нарисів, зокрема про Рязанського митрополита Стефана Яворського і Тверського єпископа Варлаама Косовського [138; 139], в контексті другої розвідки автор показав різне ставлення ієрархів-українців часів Петра I до своєї ролі в імперії.

Відсутність біографічних розвідок в Україні радянської доби компенсували роботи учених української діаспори. передусім праці митрополита Іларіона (І. Огієнка). В окремому циклі історичних монографій І. Огієнко представив дещо ідеалізовані постаті українських ієрархів – Дмитрія Туптала і Арсенія Мацієвича [140; 141; 142]. Якщо у першій монографії І. Огієнко продемонстрував наукове подвижництво святителя Дмитрія, то в останній змалював трагічну долю митрополита Арсенія Мацієвича, який віддав життя у боротьбі за права і самостійність Церкви. На прикладах Дмитрія Туптала і Арсенія Мацієвича І. Огієнко наголошував: «Усі вони творили Російську церкву в глибокому переконанні, що цим самим творять і рятують і свою рідну церкву Українську. Вийшло не так: обидві церкви попали в хижацькі лапи московського уряду, що однаково смертельно чавив і ту, і другу» [140, с. 543–544; 142, с. 63].

Із встановленням української незалежності з'явилася низка

полідисциплінарних студій, присвячених видатним духовним діячам, що мають фундаментальний характер і значну новизну. Серед них – побудовані на нових методологічних підходах праці В. Нічик про Феофана Прокоповича та Петра Могилу [143; 144; 145], М. Кашуби – про Георгія Кониського [146; 147] й І. Захари – про Стефана Яворського [148–150], В. Климова про Дмитрія Туптала [151] та ін. [152, 153, 154, 155; 156; 157; 158; 159]. У них розглядалися питання філософсько-світоглядних засад їхньої творчості, окремих напрямів діяльності на теренах України та Росії. На етапі сьогодення монографічні дослідження істориків та літературознавців доповнюються публікаціями творчого доробку провідних церковних діячів, зокрема, І. Жиленко і Р. Радишевського щодо Петра Могили і Мелетія Смотрицького, Н. Сінкевич щодо Сильвестра Косова та ін. [160; 161; 162; 163; 164; 165; 166; 167].

Зарубіжні вчені у своєму доробку виокремлювали певні постаті із найвідоміших українських церковних діячів, інтереси яких їм найбільш імпонували. Зокрема, польські автори переважно зосереджувалися на діяльності ієрархів в контексті церковно-політичного життя Речі Посполитої, або тих, чий творчий спадок був значною мірою польськомовний. Це засвідчують студії Марека Мельника про Петра Могилу і Річарда Лужного про Феофана Прокоповича в контексті польської літератури [168; 169; 170]; Тереза Хінчевська-Хеннель та Девід Фрік сконцентрувалися на творчості Лазаря Барановича і Мелетія Смотрицького [171; 172; 173; 174]; краківський дослідник Томаш Годана на матеріалах писемних джерел кінця XVI – першої половини XVII ст. проаналізував контакти очільника відновленої Київської православної митрополі Іова Борецького з московським царем і патріархом [175]; біографічні розвідки Антонія Міроновича стосувалися окремих ієрархів «западнорусского» походження (Іосиф Тукальський, Сильвестр Четвертинський, Сильвестр Косов, Феодосій Василевич) [176–179].

Німецькі дослідники (Роберт Ступеріх, Едуард Вінтер, Джордж Кра-Крафт) переважно зосереджувалися на особі Феофана Прокоповича [180; 181; 182;

183], тоді як американські (Ф. Сисин і Ф. Томпсон) фокусували свої студії на творчості Петра Могили [184; 185]. Італійські авторки Джованна Броджі Беркофф та Джованна Седіна присвятили свої студії творчості Стефана Яворського, Сильвестра Косова та Іоасафа Кроковського [186; 187; 188; 189; 190].

Важлива думка італійської дослідниці Джованни Броджі Беркофф, яка на матеріалах Стефана Яворського зазначала недостатню вивченість творчого спадку українських церковних діячів і потребу його оприлюднення, а водночас підкреслювала позицію «російських учених, що часто схильні – з власного вибору або під тиском (само)цензури – наголошувати приналежність “великих киян” до Російської імперії та її “вселенської” Церкви й уникати згадок про їх українськість або “мазепинство”» [186, с. 86]. Броджі Беркофф проаналізувала зміст одного з рукописів Російського державного історичного архіву в Санкт-Петербурзі, що містив не менше 70 неопублікованих проповідей Стефана Яворського і намагалася пояснити приховані значення його проповідей. На думку авторки, сучасне видання гомілетичних праць Яворського «дозволило б подати цілком відмінний образ цієї видатної особистості в українському літературному Бароко» [186, с. 86].

Праці сучасних російських науковців можна розподілити на два блоки. Окремі з них, на противагу своїм попередникам XIX – початку XX ст., які визнавали інтелектуальну вищість українських просвітників і їхній вплив на російську культуру, намагаються очорнити внесок українського вищого духовенства в розбудову російської Церкви й культури. Так, сучасний дослідник О. Алексєєв стверджує, що вищому українському духовенству було властиве користолюбство і схильність до інтриг [191]. Не менш тенденційно подається діяльність у Росії та Білорусі ієрархів українського походження на російських сайтах «Православие» і «Православная энциклопедия», що видається за редакцією патріарха Московського і всієї Русі Кирила [192] (див. про це працю В. Ластовського [193]).

Водночас інша частина російських учених намагається об'єктивно розкрити роль українських церковних діячів у культурно-церковному житті Російської імперії. Найпоказовішим прикладом таких підходів є праці В. Живо́ва, Т. Таїрової-Яковлевої та М. Федотової [194–196; 197; 198–200]. Так, сучасний російський дослідник В. Живо́в, аналізуючи в одній із своїх праць маловідомі проповідницькі твори Стефана Яворського, знайшов підстави для перегляду усталеної думки щодо його церковно-політичних позицій. Якщо більшість російських науковців не бачили для Яворського місця ні серед прихильників, ні противників Петра I, то В. Живо́в дав діяльності одного із провідних сановників Російської Церкви чітку й однозначну оцінку як представника опозиційного табору: «Якщо поглянути на діяльність Яворського неупереджено, то за нею прослідковується цілком визначена позиція, система поглядів і політичних орієнтацій, згідно з якими творилася кар'єра Яворського в Москві і Петербурзі» [194, с. 150].

Особистості Ростовського митрополита Арсенія Мацієвича певну увагу відводить Т. Віденеєва – в контексті церковно-адміністративної діяльності очільників Ростовського архієрейського дому XVIII ст. [201]. Окремі російські літературознавці (О. Буранок, П. Бухаркін, О. Кочеткова) зазначають новаторство Феофана Прокоповича в багатьох сферах поетичної творчості першої половини XVIII ст. [202–206; 207].

Останнім часом для окремих російських дослідників характерне намагання внести «корективи» в усталені погляди на єпископат Російської Православної Церкви епохи Петра I і Синодальної доби і згладити відмінності між архієреями українського та російського походження («малоросами» і «великоросами»). Так, С. Лукашова, вивчаючи конфесійну ситуацію в Російській імперії XVIII ст., оперує терміном «малоросійські архієреї», причому дослідниця розглядає місце вищих українських церковних діячів у складі «Руської [замість Російської – С.К.] православної церкви» [208; 209], водночас підкреслює, що їх роль уповні відповідала програмі «християнізації і

русифікації нових територій» [210, с. 45]. Подібний підхід властивий і для О. Фефелової, студії якої присвячені діяльності архієреїв, вихованців Київської Академії, на теренах духовного служіння в Сибіру [211]. Спростовуючи присутню в деяких працях «чужеродность» ієрархів-українців і вороже ставлення до них місцевого населення, Фефелова доводить, що їхня діяльність відбувалася в контексті «формування загальноімперської самосвідомості, яка витісняла етнічну» [211, с. 178]. Цілком очевидно, що подібні погляди «лиють воду на млин» ідеології «русского мира».

Спеціальні (тематичні) дослідження містять інформацію щодо окремих сфер діяльності українських ієрархів. Важливий етап у дослідженні проблеми заклала у другій половині XIX ст. Київська церковно-історична школа, характерною особливістю якої було дослідження в контексті історії Церкви XVII–XVIII ст. її головних київських осередків, передусім Київської Академії. Відповідно, у працях В. Аскоченського, Д. Вишневського, С. Голубєва, М. Петрова, Ф. Титова постаті українських ієрархів проходили в контексті історії навчального закладу – як її викладачі і вихованці [212; 213; 214; 215; 216; 217; 218]. Головним доробком учених цього напрямку, передусім М. Петрова як упорядника 5-томного видання документів з історії Київської Академії XVIII ст. [88], стало накопичення великого джерельного матеріалу.

В історіографії дорадянських часів активно досліджувалися окремі питання церковно-релігійної та культурно-просвітницької діяльності православних ієрархів на теренах духовного служіння в Російській імперії. При цьому внесок архієреїв-українців, як правило, не вирізнявся із загальноросійського контексту, що видно, зокрема, на прикладі узагальнюючих гомілетичних нарисів і антологій [219; 220; 221; 222; 223], а найбільш значимих проповідників було представлено як діячів російської культури [224; 225; 226].

Виняток становить огляд українського («южнорусского») «латино-польського» проповідництва XVI–XVII ст. Ф. Терновського, в контексті якого проходили церковні діячі, для яких ця сфера стала віхою подальшого духовного

і кар'єрного зростання [227]. Водночас Ф. Терновський зазначав, що у XVIII ст. проповідь мала стати свого роду ідеологічною зброєю, засобом обґрунтування імперської внутрішньої та зовнішньої політики, а також викривати ті моральні сторони російського народу, які заважали успішному проведенню реформ і законодавства [227; с. 80].

Із широкого спектру публікацій XIX – початку XX ст. із церковно-історичної тематики варто також виокремити працю К. Харламповича [228], цінну не лише своєю фундаментальністю й джерельною базою, а й визнанням інтелектуальної переваги українських церковних діячів у сфері російської освіти і науки.

Поодинокі дослідження з історії Церкви, створені в радянський період, розглядалися переважно у сфері соціально-економічних відносин, місця в мистецькому житті Києва і України [229; 32]. Творчість церковних письменників, представлена у виданнях окремих творів та у працях з історії української культури, подавалася головним чином у світському контексті [230; 231; 232; 233].

Сучасний етап розвитку в Україні досліджень, так чи інакше дотичних до даної проблематики, характерний напрацюваннями учених із різних галузей знань, зокрема, істориків З. Хижняк, О. Травкіної, Л. Посохової у сфері розвитку освіти в Україні [234; 235; 236; 237; 238; 239; 240; 241]; С. Плохія, О. Гуржія, В. Щербака, Т. Чухліба, В. Горобця, П. Саса щодо взаємовідносин між церковною і козацькою елітами [242–250], а також літературознавців М. Андрущенко, Р. Радишевського, М. Сулими [251–255] та філософів В. Нічик, Я. Стратій, М. Симчича, В. Литвинова [256–259; 144; 145; 260–265].

Розглядаючи ці праці, варто зважити на їх певну специфіку. Так, історики в центр уваги ставили здебільшого церковно-політичну та культурно-освітню активність українських церковних діячів, літературознавці зосереджували свою увагу на їхній рукописній та друкованій спадщині, філософи – на світоглядних та ціннісних аспектах творчості, а мовознавці – на

лінгвістичних особливостях окремих праць.

Сучасні історики, які працюють у сфері освітнього дискурсу в Україні, проливають світло на деякі особливості просвітницької діяльності архієреїв: Л. Посохова, вивчаючи діяльність колегіумів у Харкові, Чернігові та Переяславі, підкреслила, що їх розвиток значною мірою завдячував впливовій підтримці місцевих преосвящених [234; 235]; О. Травкіна зауважила на ролі чернігівських ієрархів у функціонуванні Чернігівського культурно-освітнього осередку [236; 237; 238].

Окремі сфери діяльності і творчого доробку українських архієреїв перебували в полі зору одночасно фахівців різних галузей. Зокрема, як для філософів, так і літературознавців предмет наукових зацікавлень склало проповідництво української церковної еліти та його еволюція. В останні десятиліття проповідницькі тексти XVII–XVIII ст., які раніше були предметом дослідження переважно літературознавців, головним чином В. Кречотня [266; 267; 268]), попадають у поле зору філософів, чим викликані монографії М. Корзо [269; 270] і розробки Л. Довгої [271; 272], які намагалися проаналізувати проповіді з філософсько-культурологічної точки зору. На думку дослідниці українських недільних проповідей XVII ст. Л. Довгої, їх вивчення «може прислужитися як для вивчення естетичних уподобань епохи, властивого їй літературного стилю чи індивідуальних письменницьких манер, а також початків формування новітньої української мови, так і для реконструкції світоглядних парадигм не лише церковної і світської еліти тогочасного соціуму, але й, почасти, рядової пастви» [271, с. 26–27].

Нарешті гомілетичний доробок українських церковних учених привернув увагу істориків, що засвідчує остання фундаментальна праця Н. Яковенко, присвячена найвидатнішому українському проповіднику XVII ст. Іоаникію Галятовському [273]. Водночас у ній містяться зауваги, цінні для вивчення елітної верстви ранньомодерного українського соціуму в площині інтелектуальної історії.

У 2015 р. в рамках Міжнародної наукової конференції «Ad fontes – До джерел», присвяченої 400-тій річниці заснування Київської Академії, виникла дискусія щодо коректності вживання для класифікації ораторської прози XVII ст. термінів «греко-слов'янський» і «латино-польський» [274]. Це було пов'язано з тим, що свого часу (у 60–х роках XX ст.) літературознавець В. Кречотень, реанімувавши підходи дослідника XIX ст. М. Марковського [275], визначив декілька етапів розвитку українського ораторського мистецтва: 1) проповідь «греко-слов'янського типу», яка була характерною для першої третини XVII ст., відзначалася простотою викладу й ґрунтувалася переважно на греко-слов'янських зразках; 2) проповідь «латино-польського типу», яка розвинулася на базі реформ Петра Могили і характеризувався побудовою творів за відповідним планом, збагаченням їх різноманітним змістом, а також особливостями у стилі й зовнішніх засобах викладу [268, с. 144–148]. Сучасні учені (історики, філологи і філософи) зійшлися на тому, що такий поділ, хоч і був свого часу вмотивованим, проте на сьогоднішній день є ідеологічно заангажованими, дані формулювання не зовсім відповідають описуваним ними явищам і передбачають протиставлення двох традицій. Одним із варіантів на заміну цих термінів, як застарілих, літературознавець М. Сулима запропонував називати українську проповідь XVII ст. бароковою, яка має стильові відмінності: «візантійсько-православна» і «європейсько-католицька» [274, с. 34].

Одним із найменш вивчених аспектів у контексті дослідження української православних ієрархів ранньомодерного часу є система їхніх духовних цінностей. Варто зазначити, що слабе висвітлення цієї проблеми пов'язане з тим, що вона значною мірою закрита для дослідження і про особливості ментальності, світобачення і духовного вдосконалення тієї чи іншої особи іноді можна судити лише гіпотетично. Для з'ясування особливостей духовного світу кожної, окремо взятої особи, у тому числі і з середовища церковної еліти, важливою є феноменологічна теорія розуміння

духовного світу особи Е. Гуссерля та Л. Голубєвої, які на перше місце виводять «трансцендентальну» духовність людини [276; 277]. Зокрема, професор Єлецького університету Л. Голубєва природу людської духовності трактує так: «Людина – духовна істота, що підкоряється космосу культури – своєрідної лабораторії людства з виробництва сенсожиттєвих орієнтацій. Але духовність виступає як транссуб'єктивне, як ідеальний комплекс духовних норм та цінностей <...> Природу духовності не можна пояснити з раціоналістичних позицій, її обґрунтування тяжіє до досвіду світоспоглядання трансцендентального» [276, с. 116–117].

Питання духовності чернецтва, у тому числі найвищого сану, здебільшого фігурувало лише фрагментарно – на рівні біографічних нарисів або праць за певною тематикою. Зокрема, увагу багатьох сучасних науковців (С. Мащенко, О. Чорний, В. Шевченко, В. Шевчук та ін.) привертала світоглядні орієнтації письменників й учених чернігівського кола – Лазаря Барановича та його наступників [278; 279; 280, с. 151–155; 281; 282; 283; 284, с. 44–56].

Духовні цінності українських мислителів у тій чи іншій мірі поставали у працях філософів І. Бондаревської, С. Головащенко, Л. Довгої, В. Нічик, Я. Стратій. Зокрема, Л. Довга (головним чином на матеріалах Інокентія Гізеля, частково Лазаря Барановича) охарактеризувала систему цінностей українських інтелектуалів другої половини XVII ст. [285]; Я. Стратій здійснила порівняльний аналіз концепцій інтелектуального пізнання Іосифа Волчанського та Інокентія Гізеля на базі їх рукописних латиномовних трактатів [286]. Серед істориків найближче до розкриття теми підійшла Н. Яковенко, яка одна з найперших підійшла до розгляду діяльності еліт ранньомодерного часу через призму «паралельного світу» окремих особистостей, вивчаючи стереотипи людської поведінки [287, с. 9, 43].

Системи мислення українських церковних діячів XVII ст., передусім Петра Могили, торкається у своєму дослідженні П. Ямчук, формулюючи

концепцію християнського консерватизму, яка, за його словами, «передбачає не догматичне дотримання віджилого <...>, а сталі духовні засади, зорієнтовані на краще в попередньому досвіді людства» [288, с. 10]. На думку автора книги, українськими церковними мислителями в епоху українського бароко були окреслені, але не реалізовані, джерела християнської національної духовності, які автор визначає як українську християнсько-консервативну ідею.

Значну увагу культурно-просвітницькій та місійній діяльності архієреїв-українців на теренах російських єпархій приділяють сучасні російські вчені [289–292]. Зокрема, Т. Буланіна підкреслила вплив київських курсів на навчальний процес в Російській імперії другої половини XVIII ст. Дослідниця виявила матеріали щодо побутування в російських навчальних закладах курсів поезики, риторики й філософії Київської Академії Феофана Прокоповича, Стефана Калиновського, Сильвестра Кулябки і Георгія Кониського [292]. К. Суторіус віднайшов у російських архівних фондах рукописи із теологічними лекціями Іосифа Волчанського, Сильвестра Кулябки та Стефана Яворського [293–296]. Проповідницькому доробку українських церковних та світських гомілетів присвячені фундаментальні праці М. Корзо [269; 270]. Принагідно зауважимо, що у цій сфері, зокрема щодо вивчення жалобних промов, також працює польська дослідниця А. Новак [297]. Водночас проповідницькі тексти вищого українського духовенства опрацьовані далеко не всі, що окреслює перспективу їх подальшого опрацювання як українськими, так і зарубіжними дослідниками.

Окремі аспекти дисертаційного дослідження поставали в полі зору американських українознавців, доробок яких головним чином оприлюднювався в часописі «Harvard Ukrainian Studies». Зокрема, О. Прицак розглянув долю сакральної київської ідеї та особливості її функціонування на різних історичних етапах [298], Ігор Шевченко на прикладі Петра Могили характеризував могилянську еліту як особистості «багатьох світів» [299], а Франк Сисин проаналізував існуючі в західних джерелах різні погляди на роль Могили та

заснованої ним Київської Академії для української культури XVII ст. [184]. Особливості формування домодерних ідентичностей в Росії, Україні та Білорусі дослідив С. Плохій [300].

Окремі факти щодо комплектації книг української церковної еліти латиномовною літературою навела у своїй монографії англійська дослідниця українського походження Людмила Шаріпова [301; 302].

Нині в Україні, зокрема в Києві, існує низка центрів досліджень історії Православної Церкви в Україні, доробок яких оприлюднюється у спеціальних збірниках і часописах: Національний Києво-Печерський заповідник («Могилянські читання», «Лаврський альманах», «Болховітіновський щорічник»), Київська православна богословська академія («Труди Київської духовної академії», «Православ'я в Україні»), Національний університет «Києво-Могилянська академія» («Київська Академія», «Kyiv-Mohyla Humanities Journal»). Зокрема, в стінах НаУКМА готуються студії з духовного життя України ранньомодерного часу, так чи інакше дотичні до проблематики нашого дослідження: Н. Яковенко – у сфері ідей та уявлень [273; 287; 303], Л. Довгої – на теренах дослідження проповідницьких та морально-богословських текстів [272; 285], М. Яременка – з проблем соціальної освіченості та інституційної історії Православної Церкви [304–306].

Окремої уваги заслуговує підготовлене свого часу НДЦ «Спадщина Києво-Могилянської академії» енциклопедичне видання «Києво-Могилянська академія в іменах», яке містить біограми церковних діячів архієрейського сану [307]. Низку досліджень актуалізувало відзначення у 2015 р. чотирьохсотлітнього ювілею НаУКМА [308; 309; 310].

Загалом історіографічний дискурс заявленої проблематики достатньо інформативний. Церковні та світські учені XVIII – початку XIX ст. опублікували низку узагальнюючих праць з історії Православної Церкви, історико-статистичних описів окремих єпархій, бібліографічних розвідок та робіт довідкового характеру. Водночас їх автори з позицій офіційної російської

церковної історіографії подавали діяльність архієреїв-українців виключно в загальноросійському контексті. Низку інституційних та біографічних праць з історії Православної Церкви створили вчені української діаспори. Активізація досліджень з церковно-історичної проблематики в сучасну добу мала наслідком значну кількість студій загального і спеціального характеру, нові методологічні розробки і підходи.

1.2. Аналіз джерельної бази дисертації

Джерельну базу дослідження становлять як неактуалізовані архівні матеріали українських і російських архівних фондів, так і широкий спектр публікацій джерел у збірниках і часописах. Виправданим у формуванні джерельної бази даної роботи виявився валовий перегляд усіх доступних фондів церковних установ, позаяк у дослідження залучалися матеріали, які характеризують не лише архіпастирську діяльність церковних діячів в архієрейському сані, а й віхи їхнього інтелектуального й адміністративного зростання у якості настоятелів монастирів, викладачів і керівників навчальних закладів, проповідників тощо.

Із врахуванням специфіки даного дослідження та з метою більш повного висвітлення інформаційного потенціалу його джерельної бази застосовано комбіновану схему класифікації джерел: за походженням (джерела інституційного й особового походження); за характером (архівні та опубліковані джерела); за видовою ознакою: документація актового характеру, агіографічні джерела, листування, тестаменти, спогади т. і.). Класифікація має умовний характер, позаяк одні й ті самі документи можуть стосуватися відразу кількох категорій. Загалом у роботі опрацьовано понад 400 архівних справ із 17 архівних фондів України, Росії та Польщі.

1) Матеріали інституційного походження, що відклалися в світських і церковних установах України і Росії, у свою чергу можна поділити на групи:

– Оpubліковані акти адміністративного характеру вищих органів державного і церковного управління: імператорські укази, діловодна документація, укази та інші розпорядження Синоду, промеморії духовних консисторій, єпархіальна кореспонденція. Вони характеризують місце архієреїв в системі світської та церковної влади, різні сфери їхньої діяльності. Найповнішим і універсальним зібранням із цієї категорії є повне зібрання законів Російської імперії та окремий комплекс актів у сфері церковно-державних відносин, які містять відповідні розпорядження світських і церковних органів влади [311; 312].

– Офіційна документація, що виходила з канцелярії Синоду та єпархіальних канцелярій і відклалася у фондах духовних консисторій та інших установ Центрального державного історичного архіву України у м. Києві (ЦДІАК України: Ф. 127, Київська духовна консисторія [313–317]; Ф. 990, Переяславсько-Бориспільська консисторія [318–332]; Ф. 1973, Харківський колегіум [333–338]; Ф. 2009, Белгородська духовна консисторія [339–347]). Ці джерела містять інформацію щодо діяльності зверхників окремих українських єпархій та її регіональних особливостей.

– Матеріали з питань освітньо-видавничої діяльності українських церковних діячів, що містяться у фонді Києво-Печерської лаври (ЦДІАК України, Ф. 128, Києво-Печерська лавра) [348–387]. Це обумовлено насамперед добрим станом збереженості фонду Лаври XVIII ст. як ставропігії, куди безпосередньо надходили рескрипти вищої духовної влади, так і тим, що лаврську чернечу школу пройшло не менше третини духовних осіб ієрархічного сану. Важливу роль відіграла наявність при монастирі Печерської друкарні, яка консолідувала духовні запити всієї тогочасної інтелектуальної еліти, у тому числі й далеко поза межами українських земель. Значною підмогою у докладному вивченні матеріалів з історії Києво-Печерської лаври загалом, і в контексті дисертаційного дослідження зокрема, стала копітка праця автора над укладанням серії покажчиків до фонду [388; 389].

– Джерела щодо церковно-адміністративної, місійної та культурно-просвітницької діяльності вищого українського духовенства, виявлені в архівних зібраннях Росії. Піоритетним із них є фонд Синоду у Санкт-Петербурзі (Российский государственный исторический архив (РГИА), Ф. 796, Канцелярия Синода) [390–506]. Особливу інформацію в контексті дослідження містять «справи про смерть» архієреїв з додатками реєстрів особистого майна, найціннішу частину з яких становлять каталоги архієрейських книгозбірень (опрацьовано понад 40 таких справ). Зокрема, у фонді виявлено посмертні реєстри майна архієреїв, вихідців з України – Тимофія Щербацького, Арсенія Берла, Дамаскіна Аскаронського, Гавриїла Бужинського, Кирила Ляшевецького та ін. [507–538]. Частина матеріалів фонду Синоду вийшла друком у 1868–1910 роках як багатотомне видання (Описание документов и дел, хранящихся в архиве Св. Синода Т. 1–50 (1542–1770). СПб., 1868–1910) [539] (окремі раритетні томи зберігаються тільки у Санкт-Петербурзі). Його максимальне опрацювання стало великою підмогою у дослідженні передусім соціально-релігійних практик та культурно-просвітницької діяльності архієреїв-українців у Російській імперії.

2) *Матеріали особового походження (его-документи)*, які можна класифікувати на групи:

– Оpubлікована літературна спадщина ієрархів – богослужбові, автобіографічні, поетичні, драматичні, церковно-історичні, проповідницькі твори, перекладні праці, навчальні видання тощо, яка значною мірою оприлюднена як у виданнях ХІХ – початку ХХ ст. [540; 541; 224; 225; 226; 231; 542– 549], так і в сучасних збірках [550–554; 232; 555; 556; 557], у тому числі зарубіжних [558]. З цієї групи варто виокремити окремі гомілетичні твори, які виходили друком в столичних друкарнях Російської імперії відразу після виголошення українськими церковними діячами. Їх контент-аналіз дозволяє встановити тематику та особливості проповідницької спадщини архієреїв-українців (детальніше див. 4.1).

– Кириличні і латиномовні тексти навчальних курсів, прочитаних у Київській Академії майбутніми ієрархами, та рукописи їхніх окремих полемічних, богословських і гомілетичних творів, які зберігаються в монастирських і музейних колекціях Інституту рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського (Ф. 301 (Церковно-археологічний музей Київської духовної академії) [559–573]; Ф. 305 (Києво-братський монастир) [574–580]; Ф. 306 (Києво-Печерська лавра) [581–588]; Ф. 307 (Києво-Михайлівський монастир) [589–592]; Ф. 312 (Києво-Софійський монастир) [593–601]. Заслужують уваги також збірники проповідей вищого українського духовенства з колекції С. Маслова, серед яких – оригінальні тексти Георгія Кониського, Симона Тодорського, Феофана Прокоповича та ін. [602; 603].

– Епістолярна спадщина архієреїв, яка окреслює коло його їхніх світських і духовних кореспондентів, є важливою для повноцінного вивчення всіх аспектів життя і творчості досліджуваних постатей. Так, ділова документація українських церковних діячів частково знайшла відображення в серійних археографічних виданнях [604; 605; 606; 607]. Частина приватного корпусного листування вийшла друком ще у ХІХ ст. Опубліковані у 60–х роках ХІХ ст. листи архієпископа Чернігівського і Новгород-Сіверського Лазаря Барановича окреслили своєрідне літературне побратимство церковних учених, яких єднала спільна могилянська система освіти, шкільне товариство та здобуте згодом доволі високе ієрархічне становище, а також видавнича справа в Печерській друкарні [608]. Листування Стефана Яворського із Москви з українськими церковними й державними діячами демонструє його обізнаність зі станом політичних і культурних подій на Україні [609, с. 539–555]. Опубліковане також листування різних духовних осіб, у тому числі й ієрархічного сану, у 1713–1773 рр. із впливовою шляхетською родиною Корсаків з української козацької старшини, які були пов’язані родинними стосунками з гетьманом Іваном Самойловичем [610].

Сучасні публікації джерел епістолярного типу представлені у зібранні філософських творів Феофана Прокоповича [232, т. 3], де окреслено коло його найголовніших кореспондентів, головним чином світських і духовних осіб з вихованців Київської Академії: генеральний підскарбій Яків Маркевич, Чернігівський архієпископ Іродіон Жураковський, гетьмани Данило Апостол та Іван Скоропадський, Могильовський єпископ Арсеній Берло, Великоустюзький єпископ Лаврентій Горка, ректор Київської Академії Рафаїл Заборовський та ін.

Показовий приклад сучасного видання джерел епістолярного типу на матеріалах Дмитрія Ростовського (Туптала) продемонструвала російська дослідниця М. Федотова [200], характеризуючи їх як своєрідні «документи епохи», які відображають високу духовну і мовну культуру їх авторів. Авторка встановила кількісні, змістовні та мовні особливості листування Дмитрія Туптала і цій основі визначила основні риси епістолярної спадщини церковних письменників барокової доби: чітка структура, стійкі мотиви, міфологічна образність і цитати з Святого Письма, вичурні метафори, «приклади» з творів давніх творів, приведені в чітку стилістичну і композиційну форму [200, с. 130]. Представляючи цілісний підхід до вивчення листування Дмитрія Туптала, дослідниця окреслила два аспекти: історичний, який дає змогу встановити окремі факти життя і творчості церковного діяча, та історико-літературний, який, на думку авторки, є визначальним [200, с. 10]. І хоча аналіз представлених М. Федотовою документів проведено передусім у літературознавчому контексті, їх широкий спектр та ретельне опрацювання є надзвичайно цінним для дослідників різного профілю.

Проте, неактуалізованим залишається значний пласт цих джерел, що відклався в архівних зібраннях України й Росі. Так, чимало неопублікованого досі листування відклалося у фонді Києво-Печерської лаври (ЦДІАК України, Ф. 128), зокрема, листи до Печерських архімандритів з різних питань адміністративної і культурно-просвітницької діяльності: єпископа Смоленського і Дорогобузького Гедеона Вишневського, єпископа

Костромського і Галицького Дамаскина Аскаронського, архієпископа Санкт-Петербурзького і Шліссельбурзького Сильвестра Кулябки, архієпископа Московського і Калузького Платона Малиновського, митрополита Ростовського і Ярославського Арсенія Мацієвича, єпископа Воронежського і Слєцького Тихона Якубовського, архієпископа Мстиславського, Оршанського та Могильовського Георгія Кониського [350; 352; 357; 359; 364; 366; 367; 368; 372; 373; 374; 376] та ін.

Окрім українських архівних фондів, епістолярна спадщина українських архієреїв значною мірою відклалася в архівних зібраннях Росії (Российский государственный архив древних актов, Москва, Ф. 18, Духовное ведомство); Отдел рукописи Российской государственной библиотеки, Москва, Ф. 159, Собрание Маркевича); РГИА, Ф. 834, Рукописи Синода) (детальніше див. 5.6. Українські архієреї в «могилянському інтелектуальному просторі»).

Загалом епістолярна спадщина українських архієреїв – надзвичайно цінне і багатогранне джерело інформації. Це актуалізує перспективу її оприлюднення як окремого цілісного корпусу документів.

– Духовні заповіти (тестаменти), які не лише складають цінне джерело для генеалогічних досліджень, а й відображають особливості духовного світу як конкретної особи, так і соціуму певної епохи загалом. За висловом В. Ульяновського, «тестаменти, як останнє слово людини в цьому світі, є <...> найрепрезентативнішим для середньовіччя свідченням духовного розвитку, світогляду та релігійного почуття на рівні окремого історичного індивідуума» [25, с. 9]. Заповіти супроводжувалися реєстрами майна, які складали або власне заповідачі, або члени комісії, організованої для опису майна церковного діяча.

Попри те, що духовні заповіти уже були предметом дослідження як дорадянських (М. Грушевський, О. Левицький, П. Вікторовський, І. Каманін), так і сучасних науковців (Л. Демченко, С. Лисенко, М. Довбищенко, Н. Старченко), дана проблема знайшла своє відображення в історичній літературі лише на рівні окремих, найвідоміших персоналій.

Зокрема, варто зазначити широке використання в дослідженнях тексту духовного заповіту Петра Могили [611], тестамент Стефана Яворського досліджував С. Маслов [612]. Георгія Кониського – П. Горючко [613]. Окремі згадки про існування духовних заповітів містяться у статтях «Русского биографического словаря» за редакцією О. Половцева [614], частково зміст заповітів деяких церковних діячів передає багатотомне зібрання «Описание документов и дел, хранящихся в архиве Св. Синода» [539]. На сьогоднішній день практично відсутні праці, присвячені комплексному аналізу заповітів вищого українського чернецтва XVII–XVIII ст. (за винятком авторської монографії, яка стосується чернецтва Києво-Печерської лаври [615]). Більшість тестаментів, які відклалися в архівних установах України і Росії, залишається неактуалізованими. Зважаючи на інформативну цінність цих документів, у перспективі планується їх оприлюднення окремим корпусним виданням.

– Пам'ятки наративного характеру, які розкривають постаті архієреїв як особистостей: житія, спогади, щоденники та інші джерела мемуарного типу. Їх можна розділити на 2 блоки: 1) Пам'ятки авторства власне досліджуваних постатей ієрархічного сану, яких на сьогоднішній день збереглося обмаль: «Діаріуш» («Дневные записки...») Дмитрія Туптала (відомі мовою оригіналу [616] та в адаптованому до сучасної української мови варіанті [617]), власноручні записки Петра Могили [605, ч. 1, т. 11, с. 49–189; 160] та Іоасафа Горленка [618]. На противагу джерелам епістолярного характеру, вони більш повно і об'єктивно можуть розкрити внутрішній світ автора, показати його власне духовне зростання та роздуми щодо шляхів вдосконалення чернечого сану, особливості світосприйняття. 2) Свідчення, які характеризують архієреїв з погляду їх сучасників; різного роду щоденники, життєписи та літописи [619–625; 542; 626], зокрема сучасне видання літопису Самійла Величка [627], а також характерні для ранньомодерної доби барокові панегірики та епітафії. Важливо підкреслити певний суб'єктивізм такого роду джерел, намагання авторів ідеалізувати своїх персонажів.

– Матеріали, які зберігаються у відділі рукописів Бібліотеки Народової у Варшаві (Biblioteka Narodowa, Zakład Rękopisów). Зокрема, інструкція єпископа Антонія Винницького 1675 р. щодо запровадження метричних книг в Перемиській єпархії під назвою «Метрика церковна», рукописні і друковані копії праць Петра Могили і Мелетія Смотрицького, послання Київського митрополита Іова Борецького Онуфріївському братству в Олещичах [628–631]. Цінними є підготовлені польськими ученими каталоги церковнослов'янських рукописів, що зберігаються у бібліотечних фондах Перемишля, Варшави і Любліна [632; 633].

– Комплекс церковної та світської періодики XIX – початку XX ст., де виходили друком окремі пам'ятки літературної творчості та листування українських церковних діячів до і після архієрейської хіротонії [225; 610; 634–659].

Таким чином, джерельна база дисертації є різноплановою та цілком репрезентативною. Працюючи в напрямку від персоналізації до широкої систематизації матеріалів, ми взяли на озброєння два підходи. Перший полягає у комплексному підході до залучення широкого спектру джерел шляхом валового перегляду українських та російських фондів, стародруків, а також всього комплексу церковної та світської періодики XIX – початку XX ст. Другий полягає в детальному опрацюванні певного виду малодосліджених джерел – листування та духовних заповітів, які дають можливість розкрити психологію та дії особистостей через їхнє власне бачення, з тим, щоб створювана у процесі роботи картина дослідження була якомога повнішою та об'єктивнішою.

1.3. Теоретико-методологічні засади дослідження

Виклад основного змісту роботи передбачає розкриття сутності ключових термінів, методологічних засад та методів дослідження. В сучасній церковно-історичній літературі термін «ієрархія» має подвійне значення. У широкому

розумінні церковна ієрархія – це свого роду «ієрархічна драбина», «система поділу на вищі й нижчі посади, чини з відповідним суворим підпорядкуванням нижчих вищим», «загальна назва ступенів священства – диякон, священник, єпископ», або, за іншим визначенням, «сукупність чинів духовенства в порядку субординації» [660, с. 151].

В іншому, вужчому розумінні термін «церковна ієрархія», який застосовано в цьому дослідженні, охоплює лише представників найвищого, єпископського сану і розуміється як група особистостей, що змінюють одна одну при очолюванні тієї чи іншої єпархіальної кафедри або існують в єдиних хронологічних чи територіальних рамках [34, с. 303]. Варто зазначити, що в деяких сучасних дослідженнях до ієрархів неправомірно відносять і церковних діячів нижчого сану, наприклад, ігуменів чи архімандритів.

Українську православну ієрархію ми відрізняємо від ієрархії Православної Церкви в Україні, до якої можуть відноситися лише ієрархи, які очолювали єпархії на теренах українських земель. В рамках зазначеного періоду у термін «українська ієрархія» вкладається не канонічний, а етнічно-національний зміст, пов'язаний із проблемою ідентифікації. Відповідно, у роботі аналізується діяльність зверхників Київської митрополії, Чернігівської, Белгородської та Переяславської єпархій, а також служіння архієреїв українського походження на території Росії та Білорусі, враховуючи його масовий характер та постійний зв'язок з українськими землями (щодо них вжито термін «архієрей- українець» або «архієрей українського походження»).

У рамки представленої праці уведено, як один із ключових, концепт «церковна еліта». Цей термін дедаді частіше вживається в науковій літературі, проте досі не знайшов свого усталеного і чіткого визначення (як його аналоги зустрічаються різні за етимологією поняття «духовна еліта» та «релігійна

еліта»). У пропонованому дослідженні, виходячи із означень «еліта»^{*} і «Церква»^{**}, дано авторське трактування концепту «церковна еліта» як частини духовенства, яке за своїм ієрархічним становищем та інтелектуальними, психологічними і світоглядними якостями здійснює функції духовного проводу суспільства.

У дослідженні розглядається українська православна ієрархія як українська церковна еліта, якій притаманні певні характеристики (детальніше див. авторську статтю [661]), зокрема:

1) Знатність походження. За авторськими підрахунками, враховуючи обмежені біографічні відомості щодо частини архієреїв, не менше половини з них (понад 50) походили з старої (річпосполитської), або нової (козацької) шляхти.

2) Високий освітньо-інтелектуальний рівень. У переважній більшості українські архієреї були вихованцями Київської Академії, значна частина вдосконалювала свою освіту в навчальних закладах Речі Посполитої й інших країн Європи. Освітній та інтелектуальний потенціал багатьох таких осіб за свідченнями сучасників досягав європейського рівня (детальніше див. Розділ 1; [662]).

3) Функції духовного (релігійного) проводу українського суспільства як керівників церковних структур і архіпастирів (детальніше див. Розділ 4);

4) Функції освітнього й культурного проводу України – як засновників і фундаторів релігійно-просвітницьких інституцій – навчальних закладів, друкарень, бібліотек; авторів творів на церковну та світську тематику (детальніше див. Розділи 5, 6);

^{*} Еліта (з французького elite – краще, вибране) – поняття в соціології, яке означає вищі, привілейовані верстви суспільства, що здійснюють функції управління, забезпечують розвиток науки і культури і свідомі своєї ролі в суспільстві.

^{**} Церква – релігійна організація духовенства і віруючих, об'єднана спільністю вірувань і обрядовості.

5) Усвідомлення власного привілейованого соціального статусу і наполегливе відстоювання своїх прав* перед урядами Речі Посполитої (у першій половині XVII ст.) і Російської імперії (з другої половини XVII і до кінця XVIII ст.) (Ця теза знайшла свій розвиток у низці авторських статей і монографій [664–673]).

Українська православна ієрархія розглядається у взаємопов'язаних між собою інтелектуальному й духовному вимірах – через дослідження освітньо-інтелектуального рівня та духовних цінностей ієрархів. Визначення освітньо-інтелектуального рівня українських православних ієрархів мотивувало автора врахувати особливості навчання в Київській Академії як основи формування тогочасної еліти, змоделювати основні освітні стратегії майбутніх преосвящених включно з освітнім вдосконаленням у європейських навчальних закладах, проаналізувати сфери їхньої інтелектуальної самореалізації до архієрейської хіротонії, а також читацькі інтереси за фондами приватних книгозбірень.

Системне дослідження духовних цінностей української православної ієрархії передбачило спробу здійснити їх реконструкцію, максимально уникнувши екстраполяції їх сучасного розуміння на ранньомодерні часи. Зауважимо, що поняття «духовні цінності» в широкому значенні віддзеркалює весь контекст дослідження з усією його проблематикою, а у вузькому вказує на особливості суто внутрішнього світу особи-ієрарха, яким присвячено окремий розділ. У цьому сенсі визнано доцільним з'ясувати, по-перше, мотивацію обрання ієрархами сфери духовного служіння й бачення свого архіпастирського

* На користь того, що духовенство за своїм статусом було прирівняно до шляхти, можна навести кодекс «Права, за якими судиться малоросійський народ» 1734 р., який узаконив цей привілей [663, с. 544]. Духовенство як особливий державний стан трактувалося на той час і в межах всієї Російської імперії: У 1722 р. Сенат разом з Синодом представили Петру I «доклад» про те, щоб осіб, «состоящих в духовном званні», «выдѣлить из ряда других государственных сословій, как особое сословіе, дать ему нѣкоторыя преимущества, сдѣлать это званіе обязанностью и службою извѣстнаго числа людей, составляющих отдельное сословіе» [312, т. 6, №3933].

покликання і місця в суспільстві; по-друге, ціннісні пріоритети архієреїв, виявлені шляхом аналізу листування й духовних заповітів; по-третє, певне світобачення та світосприйняття (світоглядні орієнтири), які відображає творча спадщина ієрархів, зокрема їхні поетичні, проповідницькі і філософські твори.

Дослідження освітньо-інтелектуального рівня та духовних цінностей українських православних ієрархів ранньомодерного часу предметно через сфери їх реалізації в практичному вимірі: соціально-релігійні практики (проповідництво, місіонерство, благодійність) та форми і засоби культурно-просвітницької діяльності (патронатство над Київською Академією; творення культурно-просвітницьких осередків на українських землях; розробка церковно-історичних та суспільно-політичних концепцій; творча спадщина; мовні засоби та епістолярна комунікація).

Специфіка дослідження мотивувала автора звернутися до сучасних підходів щодо еліт [674], зокрема в площині студій з інтелектуальної історії. З цією метою застосовано теоретичні та методологічні напрацювання фахівців, які працювали з проблематикою культури і духовності України XVII–XVIII ст. Основоположними стали, зокрема, методологічні засади В. Нічик, яка на прикладі Петра Могили намагалася дати «образ тогочасної історичної доби як цілісності, в якій духовні та матеріальні чинники взаємно зумовлюють та доповнюють один одного», і застосовувала при цьому «комплексний підхід», який полягав у використанні даних багатьох споріднених наук – історіографії, релігієзнавства, мистецтвознавства, етнографії та інших [144, с. 7].

Вивчення проблем релігійної духовності українського народу на елітному, ієрархічному рівні потребує врахування оцінок сучасних учених щодо ролі і місця Православної Церкви в житті українського соціуму в історичній ретроспективі. Так, В. Ульяновський, стверджуючи, що історія України «дуже тісно обертається навколо Церкви та еволюції її інституційних, обрядових і мовних форм», що «особливо виявилось в періоди іноземного панування та «чужих» цивілізаційних впливів», визначив, що звідси – «одна з найскладніших

проблем історії Церкви в Україні – проблема національного» [36, с. 11]. У цьому контексті автор зазначив, що попри конфесійну спорідненість з російським православ'ям існувала суттєва різниця двох православних Церков – «на обрядовому рівні, на рівні традицій функціонування та й на рівні характеру релігійності, а також характеру «елітного» богословствування прозахідного й провізантійського варіантів. Ці різниці поступово були уніфіковані й значною мірою ліквідовані офіційним російським православ'ям головним чином у Синодальну добу». Підкреслюючи, що з'ясування релігійної свідомості, як трансцендентного явища, основної маси української людності є можливим лише на рівні «функціонуючого богослов'я», «духовно-інтелектуальної діяльності ієрархів і церковнослужителів», дослідник окреслив наукову перспективу – вивчення церковнослужбових текстів, їх змісту і мови, літургійної сфери [36, с. 8, 12].

У дослідженні проблеми взято до уваги окремі підходи Н. Яковенко, зокрема, тези про універсальність поглядів «могилянських книжників» як наслідок синтезу «грецької» та «латинської» церковних традицій, що витворився завдяки конфесійній відкритості [273, с. 10], та пошуки ними «української тожсамості як “третього шляху” між католицизмом і православ'ям» [675, с. 22]. Це важливі штрихи для створення колективного портрета мислителів ранньомодерної України.

Для характеристики творчості українських церковних мислителів цінними стали також спостереження італійської дослідниці Джованни Броджі Беркофф щодо специфіки української ментальності ранньомодерного часу, згідно з якими «стрижневим елементом» «культурного коду» українського культурного простору XVI–XVII ст. був його «поліморфізм», «себто багаточисельність, багатомовність, мінливість та піддатливість та піддатливість на асиміляційні впливи зовні, яку можна пояснити як “іманентною”, від Києво-руських часів, схильністю до синтезування різнобіжних традицій, так і функціонально – як

відповідь на загрозу дезінтеграції не вповні сформованої культурної спільноти» [676, с. 325–327; 677].

Бачення української церковної еліти як інтелектуальної знаходимо у філософсько-культурологічній праці сучасної дослідниці І. Бондаревської («українські інтелектуали здебільшого були кліриками, писали на релігійні теми»), причому вона характеризує тогочасну інтелектуальну еліту за трьома критеріями: «1) володіє “символічним капіталом” – знання, ідеї; 2) контролює доступ у сферу публічної діяльності (освітня і політична діяльність, отримання парафій); 3) за рахунок такого виняткового володіння і контролю має високий статус у суспільстві» [678, с. 64]. Із цим визначенням цілком можна погодитися, позаяк воно підтверджується матеріалами, наведеними нижче у тексті роботи.

Цінними в ракурсі дисертаційної проблематики є розробки сучасного історика О. Яся, попри те, що вони стосуються дещо пізнішого часового відтинку. Аналізуючи, зокрема, дослідницькі практики відомих українських істориків ХІХ–ХХ ст. Д. Бантиша-Каменського, М. Маркевича та ін., які творили на українсько-російському культурному перехресті, автор актуалізував проблему «стилю мислення» та її трактування в радянському інтелектуальному просторі і на пострадянських теренах. За спостереженнями О. Яся, у пострадянській соціогуманітаристиці відбувається зміщення акцентів із соціокультурного контексту стильових практик на їх ціннісні, культурологічні виміри. У цьому контексті автор розцінює стиль мислення як «своєрідний транслятор ціннісних пріоритетів та світоглядних орієнтацій певного історичного часу, себто культурних складових колективної та індивідуальної свідомості» [679, с. 35]. Як стверджує О. Ясь на прикладі Д. Бантиша-Каменського, у студіях українських і російських авторів ХІХ–ХХ ст. побутував широкий діапазон загальних оцінок творчості автора та його основної праці «История Малой России». Одні дослідники відносили Д. Бантиша-Каменського до російської, інші – до української інтелектуальної традиції. Дехто називав Д. Бантиша-Каменського «імперським істориком», інші дослідники, навпаки,

розглядали його «Историю Малой России» як одну з предтеч «державної школи» в українській історіографії [679, с. 66–67].

За аналогією з цими характеристиками Д. Бантиша-Каменського, наведеними у праці О. Яся, можна навести практично діаметральні оцінки діяльності ієрархів українського походження, які служили на російських православних теренах, зокрема, Стефана Яворського, Дмитрія Туптала, Феофана Прокоповича та ін. Тому їхній стиль мислення необхідно розглядати в сукупності різних його виявів на фоні світоглядних орієнтацій ранньомодерної доби.

Заявлена тематика представленого дослідження обумовила його міждисциплінарний характер та окреслила необхідність поєднання на інтегративному рівні наукових підходів різних галузей наук, застосування як загальнонаукових методів (логічного аналізу, класифікації та систематизації, наукової статистики), так і спеціальних методів: історії (проблемно-хронологічний, архівно-евристичний, порівняльно-історичний, інтелектуальної історії, мікроісторії); філології (лінгвістичний, текстологічно-компаративістський, герменевтичний); філософії (історично-антропологічний, культурно-історичної типології); книгознавства (просопографічний, біо-бібліографічний, наукової атрибуції).

Зокрема, методи наукової статистики та систематизації, застосований в процесі аналізу зведеної бази даних щодо освітнього-інтелектуального рівня українських ієрархів, дозволив окреслити їхні головні освітні стратегії та сфери інтелектуальної самореалізації (Розділ 2); лінгвістичний метод та метод герменевтики використано в роботі з творчою спадщиною ієрархів (Розділ 6); за допомогою історично-антропологічного методу з'ясовано мотивацію соціальної поведінки українських преосвящених (Розділи 4, 5).

Реконструкція системи духовних пріоритетів українських архієреїв потребує аксіологічного (ціннісного) підходу, спрямованого на з'ясування етичного ідеалу і моральних цінностей, які визначали для себе як особистість,

так і суспільство певної доби. Коментуючи методологію вивчення аксіологічної складової світських і богословських текстів XVII ст., сучасна дослідниця Л. Довга зазначила, що «синхронне зіставлення цінностей, які побутують у різних соціальних групах, а також у різних тематичних сферах (моральній, інтелектуальній, естетичній тощо), дає змогу відстежити наявність /відсутність сталих ціннісних орієнтирів – як тих, що притаманні соціуму загалом, так і тих, що властиві тільки окремим соціальним групам» [285, с. 49]. Подібним чином цей підхід можна застосувати для вивчення інтелектуальних і духовних цінностей українських православних ієрархів та їх світоглядних орієнтацій (Розділ 3).

Особливу увагу в дослідженні відведено методу моделювання інтелектуальних мереж Р. Коллінза [680], який знайшов свій подальший розвиток у сучасних історичних дослідженнях. Так, І. Колесник, творчо застосувавши цей метод, визначила термін «інтелектуальне співтовариство» як динамічну й гнучку мережеву структуру комунікаційних та інформаційних практик інтелектуалів [681, с. 174]. Л. Посохова на прикладі українських колегіумів довела, що протягом XVIII – на початку XIX ст. у них відбувалося становлення певних «інтелектуальних співтовариств», які забезпечили тяглість освітньої традиції від її ранньомодерних форм до новочасних інституцій [234, с. 174]. У свою чергу, О.М. Дзюба прослідкувала становлення інтелектуального співтовариства українців у Санкт-Петербурзі у 1760–1780-х роках [682]. З урахуванням цих підходів застосування методу моделювання інтелектуальних мереж в контексті даного дослідження дало можливість концептуалізувати термін «могилянський інтелектуальний простір» та визначити форми його структурування і функціонування (зокрема форми інтелектуальної взаємодії) на матеріалах епістолярної спадщини архієреїв (детальніше див. 5.6. Українські архієреї в «могилянському інтелектуальному просторі»).

Метод культурно-історичної типології дозволив змалювати колективний портрет ієрарха ранньомодерного часу і охарактеризувати діяльність української православної ієрархії як соціальний феномен.

Авторський досвід підтвердив також необхідність просопографічних досліджень для отримання ґрунтовної фактологічної бази, яка, в свою чергу, дає підстави для переоцінки ролі як окремих церковних діячів, так і значення церковних інституцій загалом [615, с. 272–441].

У роботі застосовано принцип історизму, який спонукає розгляд історичних явищ у конкретному історичному середовищі в динаміці їх розвитку, а також принципи об'єктивності і конфесійної неупередженості, які зобов'язують розглядати події та явища в усій їх складності, багатогранності і суперечливості, головним чином при роботі з працями конфесійного спрямування.

Аналіз діяльності українських православних ієрархів ранньомодерного часу потребує з'ясування рівня їх українськості, а тому, відповідно, звернення до поняття ідентичності та його трактування у контексті дисертаційної проблематики у ретроспективі та у світлі сучасних досліджень.

Феномен ідентичності у національному і релігійному виявах у різні часи розглядали Є. Більченко, Е. Гелнер, П. Гнатенко, Д. Ковальов, М. Козловець, А. Колодний, А. Крилов, М. Мчедлов, О. Нельга, І. Папаяні, Е. Сміт та багато інших. Сучасні учені відзначають, що в силу специфіки становлення українського і російського етносів процес формування національних ідентичностей на їх теренах був складним і суперечливим.

Оперуючи термінологією ранньомодерного часу, дослідники відзначають «розмитість» національних установок, що перебували під впливом різних факторів. Так, за висловом російського ученого М. Дмитрієва, який вказував на «разючу нерозвиненість етнонаціональних уявлень в східнослов'янській культурі», поняття «руськості» майже повністю виростало з політичних, конфесійних і територіальних елементів [683, с. 14, 24]. Особливо вагому роль

при цьому відігравав релігійний фактор. Перешкоджаючи формуванню національної ідентичності – російська влада, на відміну від Речі Посполитої, не відчужувала українців за релігійною ознакою, а навпаки, проголошуючи православну, духовну єдність, включала українців у сферу свого впливу.

Питання набуває особливої гостроти, коли йдеться про духовне служіння ієрархів-українців на теренах Російської імперії. Це пов'язано з неоднозначністю підходів до оцінки місця і ролі української церковної еліти в Російській імперії, які на початку ХХ ст. породили дискусію між українськими і російськими вченими, що триває донині. «Міт про російсько-українську єдність настільки поширений, – зазначав у цьому зв'язку З. Когут, – що будь-яку спробу ствердження української ідентичності багато росіян розглядають як зраду або іноземну інтригу» [684, с. 133].

Неоднозначність підходів до оцінки ідентичності української церковної еліти та її ролі в Російській імперії засвідчують уже дослідження початку ХХ ст. Так, А. Берло, відповідаючи на закид П. Мілюкова, що «південно-руські духовні сановники» принесли в Російську імперію «свої науково-літературні традиції, а головне, ту догідливість і готовність служити інтересам світської влади, чим так широко скористався Петро І», відзначав, що готовність ця була вимушеною [115, с. 3–4, 9–10].

Через 10 років полеміку з П. Мілюковим продовжив К. Харлампович: «Хоча київська школа і привчала вихованців говорити улесливі промови й розвивала сервільний запобігливий тон, проте у вищому малоросійському духовенстві переважало прагнення до незалежності від світської влади. Крім Ст. Яворського, якого сам Мілюков називає “незгідливим клерикалом”, це ще більше засвідчує поведінка Арсенія Мацієвича» [228, с. 468].

Згодом український історик Д. Дорошенко, відповідаючи теоретику «українізації» великоруської культури князю М. Трубецькому, писав: «Як не сталося «культурної українізації Великоросії» і «перетворення української культури в культуру спільноруську», так само українська інтелігенція не

втратила свідомості своєї культурної окремішності від великоросів». «Можна було, розуміється, українцям XVIII в. займати на імперській службі високі посади аж до канцлера, можна було робити в Петербурзі службову і літературну кар'єру, але в той же час рідко хто з них забував “отечество малороссийское” і свою приналежність до “нації малоросійської”» [685, с. 138–139]. Такої ж думки дотримуються й інші українські діаспорні історики П. Голубенко і П. Цимбалістий [685, с. 131–140; 686].

Ще далі пішов український еміграційний учений Ю. Шевельов (Шерех), стверджуючи месіанську тезу про «українську культурну інвазію»: «Славнозвісна реформа патріярха Нікона, що доглибно струснула російською церквою, була фактично проведена з участю українців, виходців з Київської академії <...> Київ, відроджений осередок України, стояв перед очима тогочасного українця другим Єрусалимом. Він був центр церкви, значить – центр культури. Звідти мав возсіяти світ на весь християнський світ <...> знаряддям вивищення другого Єрусалиму – Києва мала стати Москва» [687, с. 42–48]. Водночас сучасний дослідник М. Рябчук, дотримуючись наведеної вище думки Д. Дорошенка, зазначає, що масова міграція освічених українців до Московії хоч і посприяла певній модернізації відсталого краю, але все ж не призвела до його культурної асиміляції, тобто «малорусизації» чи, сказати б, у сучасних термінах «українізації» [688, с. 73].

Важливими для з'ясування рівня самоідентифікації українських православних ієрархів ранньомодерного часу є також дослідження І. Гирича [689], О. Гнатюк [690], З. Когути [684], В. Нічик [144], Л. Масенко [691], Н. Яковенко [692], О. Яся [681] та ін. Так, З. Когут і Н. Яковенко звертали увагу на специфіку українського суспільства ранньомодерного часу, а саме – наявність у ньому різних рівнів ідентичностей. За словами Зенона Когути, який у своїх студіях з ранньомодерної історії України досліджував формування української ідентичності, «в Україні співіснували і досі співіснують різні рівні ідентичности, по-різному співвідносячись і розвиваючись залежно від

політичних обставин» [684, с. 8]. В. Нічик наголошувала на характерному для українських діячів доби Бароко «селективному синтезі» в процесі становлення української національно-культурної ідентичності: «З чужих культур українці могли запозичати передусім те, що не порушувало сталість і непохитність їх власного існування» [144, с. 30].

Наявність в українському суспільстві ранньомодерного часу «строкатої палітри ідентичностей» стверджує і Н. Яковенко [692]. Прикметно, водночас, що у своєму новітньому дослідженні «У пошуках нового неба», зосередженому на текстах визначного проповідника Іоанікія Галятовського, дослідниця наголосила, що в короткий період спалаху «київської вченості» «було вперше оприявлено ті прикмети «самості», що витворили обличчя нової української культури, і то за помітного впливу Церкви» [273, с. 10].

Італійська дослідниця спадщини Стефана Яворського Джованна Броджі Беркофф, звертаючи увагу на неоднозначності його постаті, підкреслювала специфіку його доби – «доби масок, двозначності та “чесного вдавання”», тому його не можна розглядати лише як «співця Петрових перемог» [186, с. 97]. На думку Беркофф, доробок Яворського «слід вивчати в усій повноті його українськості, багатогранного культурного становлення, психологічних та ментальних характеристик, ролі академічного викладача, а водночас найвищого представника Московської Церкви, богослова й оборонця канонічного права» [186, с. 97]. Подібний висновок дослідниці можна застосувати й до інших українських церковних діячів, які посідали найвищі щаблі в ієрархії Російської Православної Церкви.

Отже, попри широкий спектр поглядів учених на роль української церковної еліти в Російській імперії, вони загалом підтверджують її «тожсамість», належність до вибудованого в колі могилянської інтелектуальної еліти особливого духовного й ідеологічного культурно-історичного простору.

З урахуванням вищенаведених підходів розроблено авторську типологію ідентичностей церковної ієрархії в Росії. З одного боку, вона демонструє

неоднорідність позицій української церковної еліти на теренах духовного служіння в імперії, а з другого, спростовує її бачення як позбавленої національної окремішності. В основі цієї типології ідентичностей лежать певні критерії, зокрема, установки головних ідеологів кожної із груп на характер взаємовідносин зі світською владою, місця в імперії, визначення церковного устрою і т.і. Водночас у відповідь на ключове питання, «чи була аналізована в дослідженні православна ієрархія українською, чи російською імперською?», запропоновано певні маркери ідентичності, які вказують не лише на етнічну і конфесійну належність (до православної української спільноти) ієрархів – зверхників як українських, так і російських єпархій, але й визначають рівень їх українськості. Серед них: усвідомлення своєї належності до України (Малоросії); обстоювання прав та інтересів українських церковних структур, зокрема особливого статусу Київської митрополії; архієрейське служіння за українськими традиціями; організація навчального процесу за зразком Києво-Могилянської академії; вживання тогочасної української мови в творах і листуванні; розвиток українських мистецьких традицій; консолідація української еліти на базі архієрейських резиденцій; відсутність апріорі родинних асимілятивних процесів як ознака чернечого життя; постійні контакти з Україною і прагнення повернутися туди під кінець життя; україноцентричний зміст духовних заповітів (детальніше див. 5.3. Відтік в Росію носіїв «київської вченості»).

Висновки. Аналіз стану вивчення проблеми в історіографічному та джерелознавчому дискурсах, а також теоретико-методологічної бази дослідження дозволяє стверджувати:

Історіографічний дискурс дослідження різнобічний і має полідисциплінарний характер. Аналіз стану вивчення проблеми дозволяє стверджувати, що найбільший доробок у її дослідженні склали церковні та світські учені-історики XIX – початку XX ст., які опублікували низку узагальнюючих праць з історії Православної Церкви, історико-статистичних

описів окремих єпархій, бібліографічних розвідок та робіт довідкового характеру. Водночас автори цих робіт з позицій офіційної російської церковної історіографії представляли діяльність архієреїв-українців виключно в загальноросійському контексті. Активізація досліджень з культурно-релігійної проблематики в сучасну добу мала наслідком значну кількість історичних, філософських та літературознавчих студій загального і спеціального характеру, а також нові методологічні розробки і підходи, проте окремої праці, присвяченої українській православній ієрархії ранньомодерного часу, створено не було.

Джерельна база дисертації, в основу якої лягли джерела інституційного та особистого походження, достатньо репрезентативна для вирішення проблеми. Значна частина джерел, зокрема, корпус листування та духовних заповітів, уперше вводиться в науковий обіг. Опрацювання джерельної бази визначило подальші перспективи роботи у руслі дисертаційної проблематики, однією з яких є публікація епістолярної спадщини українських ієрархів як окремого цілісного корпусу документів.

Дослідження української православної ієрархії в інтелектуальному й духовному вимірах обумовило необхідність поєднання на інтегративному рівні як загальнонаукових, так і спеціальних методів в галузях історії, філософії, літературознавства та книгознавства, передусім, аксіологічного підходу для реконструкції системи духовних пріоритетів та світоглядних орієнтацій ієрархів, застосування методу моделювання інтелектуальних мереж з метою структурування «могилянського інтелектуального простору», трактування поняття ідентичності у контексті дисертаційної проблематики в ретроспективі та у світлі сучасних досліджень.

Список використаних джерел до першого розділу

1. Колесник І. Ментальні мапи як інструментарій історика // Ейдос. Альманах теорії та історії історичної науки. 2013. Випуск 7. С. 159–168.

2. Колесник І. «Нова біографічна історія» як метод // Ейдос. Альманах теорії та історії історичної науки. 2014/2015. Випуск 8. С. 7–13.
3. Попова Т. Жизнеописание ученого-историка на перекрестке историографических традиций: теория, методология, практика // Ейдос. Альманах теорії та історії історичної науки. 2014/2015. Випуск 8. С. 15–40.
4. Евгений (Болховитинов). Описание Киевософийского собора и киевской иерархии. К., 1825. 586 с.
5. Митрополит Євгеній Болховітінов. Вибрані праці з історії Києва. К.: «Либідь», 1995. 488 с.
6. Евгений (Болховитинов). Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-российской церкви. В 2-х томах. СПб., 1818 (перевид. М., 1995). 416 с.
7. Голубев С. Т. Очерк истории литературы и церкви западно-русской за XVI–XVIII стол. // Киевские епархиальные ведомости. 1877. Отд. 2. № 4, 5, 6, 7, 11, 12, 17, 20, 21; 1878. Отд. 2. № 1, 4, 6, 9, 11, 14.
8. Терновский Ф. Очерки из истории Киевской епархии в XVIII столетии на основании документов Синодального архива. К., 1879. 49 с.
9. Титов Ф. Русская православная церковь в Польско-Литовском государстве в XVII–XVIII вв. Т. 2. Киевская митрополия-епархия в XVII – XVIII вв. (1654–1797 гг.). К., 1905. К., 1916. 481 с.
10. Костомаров М. Історія України у життєписах визначніших її діячів / переклад з російської О. Барвінського. Львів, 1918. 493 с.
11. Костомаров М. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. СПб., 1911. 1024 с.
12. Кагамлик С.Р. Постаті очільників Української Церкви у творчій спадщині діячів Кирило-Мефодіївського братства // Українознавчий альманах. 2020. Випуск 26. С. 65–71.

13. Грушевський М.С. Духовна Україна: Збірка творів / упорядкування та додатки І. Гирича, О. Дзюби, В. Ульяновського. К., 1994. С. 560. К.: Наукова думка, 1994. 549 с.
14. Амвросий (Орнатский). История российской иерархии. В 6 томах. СПб., 1807–1815. 730 с.
15. Знаменский П. В. История Русской Церкви. М., 1996. 480 с.
16. Знаменский П. В. Чтения из истории русской церкви за время царствования Екатерины II // Православный собеседник. 1875. № 1, 2, 3, 4, 5-6, 8, 9. 11-12.
17. Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. В 12 томах. СПб., 1883 (переизд. СПб., 1994–1996). М., 1996. – Кн. 7. 329 с.
18. Филарет (Гумилевский). История Русской Церкви. В 5-ти частях. М., Рига, 1847–1848 (переизд. М., 2001. 574 с.).
19. Строев П. М. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. СПб., 1877. 1064 стб.
20. Толстой Ю. Списки архиереев и архиерейских кафедр иерархии всероссийской со времени учреждения правительствующего синода (1721–1871). СПб., 1872. 153 с.
21. Дурново Н. Девятисотлетие русской иерархии, 988–1888: Епархии и архиереи. М., 1888. 4, 104, XX с.
22. Мануил (Лемешевский). Русские православные иерархи. М., 2002–2004. Т. 1. М., 2002. 543 с.
23. Венгеров С.А. Критико-биографический словарь русских писателей и ученых. В 6 томах. СПб., 1889–1895.
24. Геннади Г. Справочный словарь о русских писателях и ученых, умерших в XVIII и XIX столетиях, и список русских книг с 1725 по 1825. В 3-х томах. Берлин, Москва, 1876–1906.
25. Ульяновський В.І. Історія церкви та релігійної думки в Україні. К., 1994. Кн. 1. Середина XV – кінець XVI століття. 252 с.; Кн. 2. Середина XV – кінець XVI століття. 254 с.

26. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви: У 4-х томах. Нью-Йорк, 1956 (перевид. К., 1998).
27. Лужницький Г. Українська Церква між Сходом і Заходом. Філадельфія, 1954 (перевид. Львів, 2008. 723 с.).
28. Федорів Ю. Історія церкви в Україні. Торонто, 1967. 362 с.
29. Огієнко І. І. (Митрополит Іларіон). Українська церква за час руїни (1657–1687). Вінніпег, 1956. 564 с.
30. Огієнко І. І. Українська церква. У 2-х томах. Прага 1942. Київ, 1993. 284 с.
31. Кагамлик С.Р. Постаті українських ієрархів в доробку І. Огієнка крізь призму сучасних досліджень // Українознавчий альманах. 2012. Випуск 10. С. 61–66.
32. Крижанівський О.П. Церква у соціально-економічному розвитку Правобережної України. XVIII – перша половина XIX ст. К., 1991. 127 с.
33. Крижанівський О., Плохій С. Історія церкви та релігійної думки в Україні. Кн. 3. Кінець XVI – середина XIX століття. К., 1994. 334 с.
34. Ластовський В. В. Між суспільством і державою. Православна церква в Україні наприкінці XVII – у XVIII ст. в історії та історіографії. К., 2008. 331 с.
35. Мордвінцев В.М. Російське самодержавство і Українська православна церква в кінці XVII – XVIII ст. К.: Редакційно - видавничий центр Київського університету, 1997. 96 с.
36. Ульяновський В.І. Минуле України через призму Православної Церкви: проблеми, уроки, перспективи // Київська старовина. 2003. № 6. С. 3–28.
37. Блажейовський Д. Ієрархія Київської Церкви (861–1996). Львів, 1996. 568 с.
38. Димид М. Єпископ Київської Церкви (1589–1891). Львів, 2000. 245 с.
39. Скочиляс І. Галицька (Львівська) єпархія XII–XVIII століть: організаційна структура та правовий статус. Львів, 2010. 287 с.
40. Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. Париж, 1959. Т. 1. М., 1991. 572 с. Т. 2. М., 1992. 569 с.

41. Панченко А. М. Церковная реформа и культура Петровской эпохи. Из истории русской культуры. М., 2000. Т. 3: XVII – начало XVIII века. С. 486–502.
42. Смолич И. К. История русской церкви. 1700–1917. Ч. 1, 2. М., 1997. Ч. 1. 800 с.; Ч. 2. 798 с.
43. Федоров В. А. Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период. 1700–1917. М., 2003. 268 с.
44. Флоровский Г. Пути русского богословия. М., 2009. 848 с.
45. Смолич И. К. Русское монашество. М., 1997. 607 с.
46. Филарет (Гумилевский). Историко-статистическое описание Харьковской епархии. Отд. 1–5. Харьков, 1852–1858 (переизд. Харьков, 2005–2006).
47. Филарет (Гумилевский). Историко-статистическое описание Черниговской епархии. Чернигов, 1873–1874. Кн. 1–7.
48. Филарет (Гумилевский). Черниговские иерархи // Труды Киевской духовной академии. 1860. Ч. II. С. 22–285.
49. Теодорович Н. И. Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии. Почаев, 1888–1903. Т. I–V.
50. Лебедев А.С. Белгородские архиереи и среда их архипастырской деятельности по архивным документам. Харьков, 1902. 230 с.
51. Пархоменко В. Очерк истории Переяславско-Бориспольской епархии (1733–1785). Полтава, 1910. 98 + XXXII с.
52. Грановский П. А. Полтавская епархия в ее прошлом и настоящем (Историко-статистический опыт). Выпуск 1. Полтава, 1901. 418 с.
53. Павловский И. Ф. Полтавцы: иерархи, государственные и общественные деятели и благотворители: опыт краткого биографического словаря Полтавской губернии с половины XVIII в. Полтава, 1914 (переизд. Харьков, 2009). 294 с.
54. Яновский И. Русские иерархи XVIII и начала XIX столетий, уроженцы нынешней Полтавской епархии (Историко-биографический очерк) //

- Полтавские епархиальные ведомости. 1883. Часть неофициальная. № 6, 7, 10, 12, 15, 16.
55. Амвросий, архимандрит. Воронежские архиереи // Воронежские епархиальные ведомости. 1879. №13. С. 658–673; №14. С. 626–630.
 56. Здравомыслов К. Иерархи Новгородской епархии от древнейших времен до настоящего времени. Новгород, 1897. 255 с.
 57. Иерархи Ростовско-ярославской паствы в преемственном порядке, с 992 года до настоящего времени. Ярославль, 1864. 359 с.
 58. Платон (Любарский). Краткая история Астраханской епархии // Астраханские епархиальные ведомости. 1883. № 10. С. 175–178.
 59. Платон (Любарский). Иерархия Вятская и Астраханская // Чтения в обществе истории и древностей российских. 1848. № 7. С. 47–84.
 60. Пинегин Г. Материалы для истории Вятской епархии // Вятские епархиальные ведомости. 1865. № 17. С. 520–521.
 61. Платон (Любарский). Любопытное известие о Вятской епархии и о бывших в ней архиереях с начала и поныне // Сборник древностей Казанской епархии и других приснопамятных обстоятельств. Казань, 1868. С. 161–193.
 62. Покровский И. Казанский архиерейский дом, его средства и штаты, преимущественно до 1764 г. Казань, 1906. 803 с.
 63. Суворов Н. И. Исторические сведения об иерархах Древне-Пермской и Вологодской епархии // Вологодские епархиальные ведомости. 1867. Прибавления. № 1. С. 15-22; № 3. С. 79-87.
 64. Хитров Г. Историко-статистическое описание Тамбовской епархии. Тамбов, 1861. 342 с.
 65. Чередеев К. Биографии Тверских иерархов. Тверь, 1859. 302 с.
 66. Демидовский В. Краткий исторический очерк состояния Переяславско-Полтавской семинарии со времени основания ее (1738) до преобразования в 1817 г. // Полтавские епархиальные ведомости. 1888. № 20. С. 735–776.

67. Демидовский В. Материалы, относящиеся к первым временам исторического существования Переяславско-Полтавской семинарии (1739–1745) // Полтавские епархиальные ведомости. 1887. № 17. С. 569–573; №21. С. 780–792.
68. Докучаев М. Первые годы существования Черниговской семинарии // Черниговские епархиальные известия. 1870. № 14. С. 256–262; № 15. С. 275–282; №16. С. 283–310; № 20. С. 403–413; 1871. №1. С. 12–17; №2. С. 46–60.
69. Лебедев А. К истории учреждения семинарии в Переяславе // Киевская старина. 1888. № 3. С. 35–36.
70. Лебедев А. С. Харьковский коллегіум как просветительный центр Слободской Украины до учреждения в Харькове университета. М., 1886. 103 с.
71. Левицкий П. Материалы для истории Переяславской епархии прошлого столетия // Полтавские епархиальные ведомости. 1891. № 10. С. 480–494; №11. С. 513–531; № 17–18. С. 667– 679; №22. С. 843–860.
72. Литинский В. Картинки из прошлого Черниговской духовной семинарии // Черниговские епархиальные известия. 1896. № 5. С. 178–183; №6. С. 212–216; 1897. №6. С. 225–228; №24. С. 936–942.
73. Стеллецкий Е. Харьковский коллегіум до преобразования его в 1817 году. Харьков, 1895. 220 с.
74. Благовешенский А. История Казанской духовной семинарии. Казань, 1881. 468 с.
75. Знаменский П. Духовные школы в России до реформы 1808 года. Казань, 1881. 806 с.
76. Надеждин К. История Владимирской семинарии (с 1750 по 1840 год). Владимир-на-Клязьме, 1875. 182 с.
77. Никольский П. История Воронежской духовной семинарии. Воронеж, 1898. Ч.1. 238 с.

78. Пинегин Г. История Вятской духовной семинарии // Вятские епархиальные ведомости. 1868. № 1, 2, 4.
79. Смирнов С. История Московской славяно-греко-латинской академии. М., 1855. 436 с.
80. Смирнов С. История Троицкой лаврской семинарии. М., 1867. 586 с.
81. Сперанский И. Очерк истории Смоленской духовной семинарии и подведомых ей училищ со времени основания семинарии и до ее преобразования по Уставу 1867 года (1728–1868). Смоленск, 1892. 468 с.
82. Лоха В. Духовенство, церкви та колегіум міста Переяслава середини XVII–XIX ст. К.: Міленіум, 2006. 112 с.
83. Лоха В., Лоха А. Переяславські єпископи: їх функції та роль у становленні і генезі єпархії та ієрархія церковного урядування // Наукові записки з української історії. 2014. Вип. 34. С. 20–30.
84. Кобец О., прот., А.Н. Крупенков, Н.Ф. Крупенков. История Белгородской епархии. Белгород, 2006. 400 с.
85. Комолов Н. А. Воронежские архиереи сер. XVIII в. // Из истории Воронежского края. 1998. Вып. 7. С. 64–72.
86. Наумова О. Е. Иркутская епархия XVIII – перв. пол. XIX в. Иркутск, Изд-во ИрГТУ, 1996. 205 с.
87. Раздорский А.И. Архиереи Курского края. Курск, 2014. 127 с.
88. Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. Отд. II (1721–1795) / под ред. Н. И. Петрова: В 5 томах. К., 1904–1908.
89. Антонов В. Петр Могила, митрополит Киевский, поборник православия в борьбе с униєю. К., 1889. 356 с.
90. Архангельский Н. Никодим, первый епископ Санкт-Петербургский и Шлиссельбургский // Странник. 1868. Т. 1. № 1. С. 5–36.
91. Архангельский Н. Преосвященный Вениамин, митрополит Казанский и Свяжский // Странник. 1866. Т. 1. № 1. С. 5–58.

92. Бугославский П. Антоний Стаховский, архиепископ Черниговский и первые годы Черниговской семинарии // Вера и жизнь. 1913. №21. С. 36–47.
93. Иваницкий С. Переяславский епископ Гервасий Линцевский и начало воссоединения униатов в западной или польской Украине. Каменец-Подольский, 1904. 392 с.
94. Из прошлого Киевской епархии. Варлаам Ясинский, митрополит Киевский и Малая России (1690–1707 гг.) // Киевские епархиальные ведомости. 1905. № 12–50.
95. Из прошлого Киевской епархии. Киевский митрополит Гедеон Святополк-Четвертинский // Киевские епархиальные ведомости. 1904. № 6, 8, 9, 11, 12, 15; 1905. № 1–8, 10.
96. Из прошлого Киевской епархии. Киевский митрополит Иоасаф Кроковский // Киевские епархиальные ведомости. 1905. № 11–20.
97. Войтков И. Н. Иов Базилевич, епископ Переяславский, и участие его в церковно-политической жизни Польской Украины (1771–1776) // Труды Киевской духовной академии. 1903. № 6. С. 320–332.
98. Малеванский Ф. Киевский митрополит Варлаам Ясинский, 1690–1707 // Киевские епархиальные ведомости. 1897. № 18. С. 818–829.
99. Орловский П. Материалы для биографин Киевского митрополита Арсения Могилянского (22 октября 1757–8 июня 1770 г.) // Труды Киевской духовной академии. 1894. № 6. С. 280–323; № 7. С. 479–485; № 10. С. 301–322.
100. Орловский П. Сказание о блаженном Рафаиле, митрополите Киевском // Труды Киевской духовной академии. 1908. № 7. С. 457–487.
101. Пархоменко В. Дело епископа Черниговского Ираклия и иеромонаха Иеремии Гусаревского // Киевская старина. 1905. Октябрь. С. 5–7.
102. Пясецкий Г.М. Преосвященный Тихон Якубовский, епископ Севский, Воронежский и Суздальский. Орел, 1897. 100 с.
103. Рыболовский А.П. Варлаам Ванатович, архиепископ Киевский, Галицкий и Малая России // Труды Киевской духовной академии. 1908. № 5, 7 – 11.

104. Снегирев И. Арсений (Мациевич), митрополит Ростовский и Ярославский. С его портретом. М., 1862. 40 с.
105. Соколов П. Архиепископ Митрофан Слотвинский как церковный администратор (по указам его времени). Тверь, 1893. 22 с.
106. Страдомский Л., протоиерей. Никодим Сребницкий, епископ Черниговский и Новгорода-Северского // Черниговские епархиальные известия. 1876. № 20, 21, 22, 23; 1877. № 1.
107. Суворов Н. И. Дополнения к жизнеописанию преосв. Амвросия (Юшкевича), бывшего еп. Вологодского // Вологодские епархиальные ведомости. 1867. Прибавления. №10. С. 315–319.
108. Терновский Ф. Киевский митрополит Петр Могила // Киевская старина. 1882. №4. С. 9–22.
109. Тодорский П. Иеромонах Симон Тодорский (архиепископ Псковский и Нарвский) и его четыре неизданных слова // Христианское чтение. 1909. № 1. С. 1507–1520.
110. Филарет (Гумилевский). К биографии Черниговского архиепископа Антония Стаховского // Черниговские епархиальные известия. 1862. № 14. С. 278–282.
111. Голубев С. Т. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Т. 1. К., 1883. 559 с. Т. 2. К., 1898. 498 с.
112. Граевский И. С. Киевский митрополит Тимофей Щербацкий. К., 1910. 240 с.
113. Рождественский Ф. Самуил Миславский, митрополит Киевский. К., 1877. 179 с. + XLIX.
114. Шпачинский Н. А. Киевский митрополит Арсений Могилянский и состояние Киевской митрополии в его правление (1757–1770 гг.). К., 1907. 701 с.
115. Берло А. Арсений Берло, епископ Переяславский и Бориспольский: Биографический очерк. К., 1904. 56 с.
116. Корольков К. Арсений Могилянский, митрополит Киевский, и его заботы об улучшении проповеднического дела (во второй половине XVIII века) //

- Киевские епархиальные ведомости. 1875. № 12. С. 405–414; № 19. С. 642–651.
117. Крыжановский Е. Феофан Прокопович и Варлаам Ванатович // Труды Киевской духовной академии. 1861. Т. I. С. 267–315.
118. Попов М. Арсений Мацеевич, митрополит Ростовский и Ярославский. СПб., 1905. 312 с.
119. Сулоцкий Н. Филофей Лещинский, митрополит Сибирский и Тобольский // Временник Императорского Московского общества истории и древностей российских. М., 1854. Кн. XX. С. 1–56.
120. Чистович И. Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868. 761 с.
121. Громов П. Начало христианства в Иркутске и святой Иннокентий, первый епископ Иркутский. Иркутск, 1868. 408 с.
122. Зноско В. Жизнь и чудеса святителя Павла (Конюскевича), митрополита Тобольского и Сибирского, нетленно почивающего в усыпальнице Великой церкви Киево-Печерской Лавры. К., 1909. 76 с.
123. Модест (Стрильбицкий). Жизнь Св. Иннокентия, первого Иркутского епископа и чудотворца. Изд. 2-е. СПб., 1879. 64 с.
124. Описание жизни преосвященного Иоасафа Горленко, епископа Белгородского. Изд. 4. Белгород, 1876. 16 с.
125. Первосвятитель Иркутский, еп. Иннокентий I (Кульчицкий) / Сост. В. В. Сидоренко. Иркутск, 2006. 576 с.
126. Путинцев М. Сказания о некоторых сибирских подвижниках благочестия. М., 1889. 408 с.
127. [Титов Ф.] Святитель Иоанн Максимович, митрополит Тобольский и Сибирский, бывший ученик и учитель Киевской духовной академии, новоявленный чудотворец: 1651 – 1715 гг. // Киевские епархиальные ведомости. 1916. № 24. С. 540–547.

128. Титов Ф. Св. Димитрий, митрополит Ростовский, бывший ученик Киевской духовной академии (1651–1709 г.) // Труды Киевской духовной академии. 1909. № 10. С. 173–239.
129. Титов Ф. Святитель Павел, митрополит Тобольский и Сибирский (1705–1770). К., 1913. 96 с.
130. [Троицкий И.] О пастырстве новопрославленного угодника божия святителя и чудотворца Иоасафа Горленко // Киевские епархиальные ведомости. 1911. № 49. С. 1129–1135.
131. Гурвич Г. Д. «Правда воли монаршей» Феофана Прокоповича и ее западноевропейские источники. Юрьев, 1915. 111 с.
132. Залесский П. Сильвестр Кулябка, архиепископ С.-Петербургский, как духовный писатель // Труды Киевской духовной академии. 1883. № 9. С. 37–82, 1884. № 1. С. 197–256.
133. Морозов П. Феофан Прокопович как писатель. СПб., 1880. 402 с.
134. Абрамов Н. Антоний Стаховский, митрополит Тобольский и Сибирский // Странник. 1863. № 1. С. 5–19.
135. Абрамов Н. Иоанн Максимович, митрополит Тобольский и Сибирский // Журнал Министерства народного просвещения. 1850. Ч. 68. Отд. V. С. 1–16.
136. Абрамов Н. Павел II Конюшкевич, митр. Тобольский и Сибирский // Странник. 1868. № 4. С. 59–78.
137. Абрамов Н. Святитель Филофей, в схиме Феодор, просветитель сибирских инородцев. Омск, 1882. 112 с.
138. Терновский Ф. Варлаам Косовский // Труды Киевской духовной академии. 1879. № 10. С. 270–279.
139. Терновский Ф. Митрополит Стефан Яворский (Библиографический очерк) // Труды Киевской духовной академии. 1864. № 1. С. 36–79, № 3. С. 237–290, № 6. С. 137–186.
140. Огієнко І. (Митрополит Іларіон). Митрополит-мученик Арсеній Мацієвич. Вінніпег, 1965. 279 с.

141. Огієнко І. (Митрополит Іларіон). Святий Димитрій Туптало, його життя й праця. Вінніпег, 1960. 224 с.
142. Митрополит Іларіон (Іван Огієнко). Життєписи великих українців. К.: Либідь, 1999. 669 с.
143. Нічик В. М. Феофан Прокопович. М.: МЫсль, 1977. 192 с.
144. Нічик В.М. Петро Могила в духовній історії України. К.: Український центр духовної культури, 1997. 328 с.
145. Нічик В.М. Проблема людського розуму і волі в творах Петра Могили // П. Могила: богослов, церковний і культурний діяч. К., 1997. С. 19–25.
146. Кашуба М. Георгій Кониський, світогляд та віхи життя. К.: Український центр духовної культури, 1999. 228 с.
147. Кашуба М. Етика Г. Кониського і Г. Сковороди // Григорій Сковорода. Дослідження, розвідки, матеріали. К., 1992. С. 188–195.
148. Захара І. С. Близькість етичних поглядів Стефана Яворського та Григорія Сковороди // Сковорода Григорій: Дослідження, розвідки, матеріали: Збірник наукових праць / Упоряд. В. М. Нічик, Я. М. Стратій. К., 1992. С. 181–188.
149. Захара І. С. Курс психології Стефана Яворського // Від Вишенського до Сковороди: з історії філософської думки на Україні XVI–XVIII ст. К., 1972. С. 88–95.
150. Захара І. С. Стефан Яворський. Львів: Каменяр, 1991. 111 с.
151. Климов В. В. Святитель Димитрий. Львів, 1995. 120 с.
152. Бабич С. Творчість Мелетія Смотрицького у контексті раннього українського бароко. Львів: Свічадо, 2008. 180 с.
153. Горовий А. Забутий митрополит Сильвестр Косов. К.: «Наш час», 2014. 112 с.
154. Кралюк П. Мелетій Смотрицький і українське духовно-культурне відродження кінця XVI – початку XVII ст. Острог, 2007. 208 с.
155. Кучерук О. Петро Могила: дослідження та спостереження. К.: Парламентське видавництво, 2019. 168 с.

156. Святитель народився в Ніжині (до 350-річчя від дня народження Св. Іоанна Максимовича, Святителя Тобольського). Ніжин, 2001. 56 с.
157. Фощан Я.І. Георгій Кониський: від України до Білорусі (до 300-річчя Георгія Кониського). К., 2017. 280 с.
158. Швець О. Святитель Павло Конюшкевич, митрополит Тобольський (матеріали до канонізації) // Православний вісник. 1999. № 3–4. С. 41–48.
159. Isichenko Ihor. Sylvester Kosov's Exegesis (1635): A Manifesto of the Kyiv-Mohyla Counter-Reformation? // Kyiv-Mohyla Humanities Journal. 2018. Issue 2. S. 65–82.
160. Жиленко І. В. Записки святителя Петра Могили. К.: Фенікс, 2011. 528 с.
161. Мелетій Смотрицький. Тренос, або Плач Єдиної Святої Помісної Апостольської Східної Церкви / переклад із старопольської та передмова Р. Радишевського. К.: Талком, 2015. 560 с.
162. Могила Петро. Літос / переклад із старопольської та передмова Р. Радишевського. К.: Талком, 2018. 655 с.
163. [Могила Петро]. Требник. 2 вид. Канберра; Мюнхен; Париж, 1988. 872 с.
164. Мицик Ю. Із листування українських письменників-полемістів в 1621–1624 років // Записки НТШ. 1993. Т. 225. С. 310–347.
165. Мицик Ю.А. За віру православну. Видання друге. К., 2009. 418 с.
166. Себта Т., Сінкевич Н. Підтверджувальна грамота Петра I 1708 р. щодо поставлення на Київську митрополію Йоасафа (Кроковського): історія, провенієнція та публікація документа // Український історичний журнал. 2018. №5. С. 136–162.
167. Сінкевич Н. «Патерикон» Сильвестра Косова: переклад та дослідження пам'ятки. К.: Фенкс, 2013. 712 с.
168. Luzny R. Feofan Prokopowicz a literatura polska. Z dziejów związków literackich polsko-ruskich na przelomie XVII i XVIII wieku // Slavia orientalis. 1965. № 3. S. 331–345.

169. Melnyk M. Problematyka antropologiczna w pismach Piotra Mohyly. Olsztyn, 2005. 392 s.
170. Melnyk M., Pilipowicz W. Kazania i komentarze sakramentalno-liturgiczne z Trebnyka sw. Piotra Mohyly. Olsztyn, 2003. 398 s.
171. Фрік Д. Мелетій Смотрицький і руське мовне питання // Записки НТШ. Праці філологічної секції. Львів, 1992. Т. СХХІV. С. 210–229.
172. Chynczewska-Hennel T. Pojednanie polsko-ukrainskie w wierszach Lazara Baranowicza. Kultura staropolska – kultura europejska. Warszawa, 1997. S. 325–329.
173. Frick Dawid. Lazar Baranovych, 1680: The Union of Lech and Rus // Culture, Nation and Identity. The Ukrainian-Russian Encounter (1600–1945). Edmonton; Toronto, 2003. P. 46–47.
174. Frick Dawid. Meletij Smotryc'kyj. Cambridge Harvard Ukrainian Research Institute, 1995. 395 p.
175. Hodana T. Między królem a carem. Moskwa w oczach prawosławnych Rusinów – obywateli Rzeczypospolitej (na podstawie piśmiennictwa końca XVI – połowy XVII stulecia). Krakow: “Scriptum”, 2008. 262 s.
176. Mironowicz A. Metropolita Jyzef Nielubowicz Tukalski. Białystok, 1998. 128 s.
177. Mironowicz A. Sylwester Czetwertyński, biskup białoruski. Białystok, 2004. 112 s.
178. Mironowicz A. Sylwester Kossow, wiadyka białoruski, metropolita kijowski. Białystok, 1999. 144 s.
179. Mironovich A. Teodozy Wasilewicz – archimandryta słucki, biskup białoruski. Białystok, 1997. 70 s.
180. Винтер Э. Феофан Прокопович и начало русского Просвещения. Пер. Л. В. Славгородской // XVIII век. Сборник 7: Роль и значение литературы XVIII века в истории русской культуры. К 70-летию чл.-корр. АН СССР П. Н. Беркова. М.; Л., 1966. С. 43–46.

181. Cracraft J. Feofan Procopovich. The Eighteenth Century in Russia. Oxford, 1973. P. 75–105.
182. Stupperich R. Feofen Procopovicz in Rom // Zeitschrift für Osteuropäische Geschichte, 1931. Bd. V. S. 327–340.
183. Winter Eduard. Frühaufklärung. Berlin, 1966. 423 s.
184. Sysyn F. Peter Mohyla and the Kiev Academy in recent Western works Divergent views on seventeenth-century Ukrainian culture // Harvard Ukrainian Studies. 1984. 8. P.155–187.
185. Thomson F. Peter Mogila's Ecclesiastical Reforms and the Ukrainian Contribution to Russian Culture. A Critique of Georges Florovsky's Theory of the Pseudomorphosis of Orthodoxy // Slavica Gandensia. 1993. 20. P. 71–114.
186. Беркофф-Броджі Дж. До питання про гомілетику Стефана Яворського // Київська Академія. 2006. Випуск 2–3. С. 86–97.
187. Brogi-Bercoff G. Mazepa, lo zar e il diavolo. Un inedito di Stefan Javorskij // Russica Romana. 2000. Vol. VII. P. 167–188.
188. Siedina G. Sylvester Kosov's Exegesis (1635): A Manifesto of the Kyiv-Mohyla Counter-Reformation? // Kyiv-Mohyla Humanities Journal. Kyiv, 2015. No. 2. P. 43–64.
189. Siedina G. Joasaf Krokovs'kyj nella poesia neolatina dei suoi contemporanei. Bologna, 2012. 224 p.
190. Siedina G. Neo-latin poetry in the Kyivan poetics the image of Rafajil Zaborovs'kyj // Київська Академія. 2006. Випуск 2–3. С. 105–125.
191. Алексеев А. И. К характеристике русских архиереев в первой половине XVIII века (постановка проблемы) // Исторический вестник. 2000. № 9–10. URL: http://www.vob.ru/public/bishop/istor_vest/2000/5-6_9-10/1_35.htm
192. Православная энциклопедия / Под ред. патриарха Московского и всея Руси Кирилла. М., 2001–2013. Т. 1 – 26. URL: <https://www.pravenc.ru/>

193. Ластовський В. Російська «Православная енциклопедия» як засіб фальсифікації історичної інформації // Православ'я в Україні. 2017. Ч. 2. С. 365–372.
194. Живов В. Из церковной истории времен Петра Великого: Исследования и материалы. М.: Новое литературное обозрение, 2004. 360 с.
195. Живов В. Культурные реформы в системе преобразований Петра I // Из истории русской культуры. М., 1996. Т. 3. С. 528–583.
196. Живов В. Язык и культура в России XVIII века. М.: Языки русской культуры, 1996. 590 с.
197. Таирова-Яковлева Т. Иван Мазепа и Российская империя. История «предательства». СПб.: Издательство Центрполиграф, 2011. 525 с.
198. Федотова М. А. О неизданных сочинениях святителя Димитрия Ростовского: к постановке проблемы // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: III. Филология. 2014. Вып. 1 (36). С. 47–64.
199. Федотова М. А. Украинские проповеди Димитрия Ростовского (1670–1700 гг.) и их рукописная традиция // Труды отдела древнерусской литературы. СПб., 2001. Т. 52. С. 409–431.
200. Федотова М. Эпистолярное наследие Димитрия Ростовского. М., 2005. 377 с.
201. Виденеева А. Е. Ростовский архиерейский дом и система епархиального управления в России XVIII века. М.: Наука, 2004. 432 с.
202. Буранок О. М. Ораторская проза Феофана Прокоповича и историко-литературный процесс в России первой трети XVIII века. М., 2002. 192 с.
203. Буранок О. М. Русская литература XVIII века: Петровская эпоха. Феофан Прокопович. Изд. 2-е. М., 2005. 458 с.
204. Буранок О.М. Творчество Феофана Прокоповича и русско-зарубежные литературные связи первой половины XVIII века // Проблемы филологии, культурологи и искусствознания. 2013. № 1. С. 149–155.
205. Буранок О.М. Феофан Прокопович и историко-литературный процесс первой половины XVIII века. М., 2014. 448 с.

206. Бухаркин П. Е. Феофан Прокопович и духовно-интеллектуальные движения Петровской эпохи // Христианское чтение. 2009. № 9–10. С. 100–121.
207. Кочеткова Н. Д. Ораторская проза Феофана Прокоповича и пути формирования литературы классицизма // XVIII век. Сборник 9. Ленинград, 1974. С. 50–80.
208. Лукашова С.С. Малороссийские архиереи русской православной церкви в 1700–1771 годах // Русские об Украине и украинцах. Очерки. СПб., 2012. С. 69–121.
209. Лукашова С.С. Малороссийские архиереи русской православной церкви первой половины XVIII в. и становление российской имперской идеологии // Этнокультурная идентичность народов Украины, Белоруссии и Польши: Механизмы формирования и способы проявления. Сборник статей. М., 2011. С. 55–73.
210. Лукашова С.С. Русская православная церковь и киевское православие в XVIII в. // Конфессиональная ситуация на Украине: история и современность. М., 2011. С. 36–58.
211. Фефелова О. Высшие иерархи Русской православной церкви – выпускники Киевской академии в Сибири в XVIII – первой половине XIX в. // Вестник Томского государственного университета. 2015. №401. С. 175–180.
212. Аскоченский В. Киев с древнейшим его училищем Академиею. К., 1856. Ч. 1, 2. Ч. 1. 370 с. Ч.2. 566 с.
213. Вишневский Д. Киевская Академия в первой половине XVIII столетия. К., 1903. 371 с.
214. Голубев С. Т. История Киевской Духовной Академии. Выпуск первый. Период домогилянский. К., 1888. 235 с.
215. Голубев С. Т. Киевская Академия в конце XVII начале XVIII столетий // Труды Киевской духовной академии. 1901. №11. С. 306–407.

216. Петров Н.И. Значение Киевской академии в развитии духовных школ в России с учреждения св. Синода в 1721 г. и до половины XVIII века. К., 1904. 110 с.
217. Петров Н. И. Киевская Академия во второй половине XVII в. К., 1895. 171 с.
218. Титов Ф. Императорская Киевская Духовная Академія в ее трехвековой жизни и деятельности (1615–1915 гг.): Историческая записка / под ред. В. И. Ульяновского. К.: Гопак, 2003. 688 с.
219. Булгаков С. Образцы святоотеческой и русской проповеди с присоединением кратких биографических сведений о проповедниках (Опыт гомилетической хрестоматии). Харьков, 1887. 494 с.
220. Памятники древнерусской учительной литературы. СПб., 1894. Вып. 1. 350 с.
221. Русская гомилетическая хрестоматия с краткими биографиями русских пастырей-проповедников и характеристиками их проповедничества (XVII–XIX вв.). К., 1887. 676 с.
222. Барсов Н. И. Малоизвестные русские проповедники XVIII стол. // Христианское чтение. 1874. № 2. С. 247–286.
223. Очерк истории русского проповедничества. Т. 1. СПб., 1878. 810 с.
224. Проповеди Гавриила Бужинского (1717–1727). Историко-литературный материал из эпохи преобразований. Юрьев, 1901. 694 с.
225. Чистович И. Неизданные проповеди митрополита Ст. Яворского // Христианское чтение. 1867. № 2. С. 259–279; № 3. С. 414–429; №6. С. 814–837.
226. Модест (Стрильбицкий). О проповедничестве Св. Иннокентия, первого Иркутского епископа и чудотворца с присовокуплением поучений и слов, известных с именем Иннокентия. Иркутск, 1873. 262 с.
227. Терновский Ф. Южно-русское проповедничество XVI и XVII вв. (по латинопольским образцам). К., 1869. 80 с.
228. Харлампович К. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Казань, 1914. Т.1. 878 с.

229. Абрамович Д. І. Літописні джерела Четьїх-Міней Дмитра Ростовського // Науковий збірник за рік 1929. Записки історичної секції Всеукраїнської Академії Наук. К., 1929. Т. XXXII. С. 32–61.
230. Памятники этической мысли на Украине XVII – первой половины XVIII ст. К., 1987. 527 с.
231. Прокопович Феофан. Сочинения / под. ред. И. П. Еремина. М., 1961. 507 с.
232. Прокопович Феофан. Філософські твори в трьох томах. Т. 1. К., 1979. 512 с.; Т. 2. К., 1980. 551 с. Т. 3. К., 1981. 524 с.
233. Роль Києво-Могилянської академії в культурному єднанні слов'янських народів. К., 1988. 183 с.
234. Посохова Л. Ю. На перехресті культур, традицій, епох. Православні колегіуми України наприкінці XVII – на початку XIX ст. Харків, 2011. 400 с.
235. Посохова Л.Ю. Харківський колегіум (XVIII – перша половина XIX ст.). Харків, 1999. 168 с.
236. Травкіна О. До історії повсякденності чернігівських ієрархів та про подорожі у сер. XVIII ст. // Сіверянський літопис. 2015. № 5. С. 34–35.
237. Травкіна О. І. До питання про місцезнаходження Чернігівського колегіуму та реорганізацію його в семінарію // Сіверянський літопис. 1997. № 5. С. 85–91.
238. Травкіна О. Чернігівський колегіум (до 300-річчя заснування) // Український історичний журнал. 2000. № 5. С. 68–78; №6. С. 83–93.
239. Хижняк З. И. Киево-Могилянская академия. К., 1988. 263 с.
240. Хижняк З. На шляхах історії. Києво-Могилянська академія в іменах, XVII–XVIII ст. / Упор. З. І. Хижняк; за ред. В. С. Брюховецького. К., 2001. С. 11–18.
241. Хижняк З.І. Ректори Києво-Могилянської академії 1615–1817. К., 2002. 275 с.
242. Чухліб Т. Козаки і монархи. Міжнародні відносини ранньомодерної Української держави 1648–1721 рр. К., 2009. Видавництво імені Олени Теліги, 2009. 616 с.

243. Щербак В.О. Реформи гетьмана Війська Запорозького Петра Сагайдачного та київського митрополита Петра Могили в контексті становлення концепції «руського народу» // *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagellońskiego. Prace Historyczne*. 2016. Numer 143 (2). S. 287–294.
244. Щербак В.О. Державні засади Гетьманщини і російський абсолютизм на рубежі XVII–XVIII ст. // *Наукові записки НаУКМА. Історичні науки*. 2017. Т. 194. С. 26–31.
245. Гуржій О., Чухліб Т. Гетьманська Україна, 1676 – 1764. К., 2016. Київ : Арій, 2016. 319 с.
246. Горобець В. Еліта козацької України в пошуках політичної легітимації: стосунки з Москвою та Варшавою, 1654–1665. К., 2001. 533 с.
247. Павленко С. О. Оточення гетьмана Мазепи: Соратники та прибічники. К., 2004. 602 с.
248. Плохій С. Наливайкова віра. Козацтво та нація в ранньомодерній Україні. К., 2005. 495 с.
249. Сас П. «Єрусалимська» ідея 1620-х років Іова Борецького // *Україна крізь віки: Збірник наукових праць на пошану академіка НАН України професора Валерія Смолія*. К., 2010. С. 259–268.
250. Сас П. М. Політична культура українського суспільства (кінець XVI – перша половина XVII ст. К., 1998. 295 с.
251. Андрущенко М. Парнас віршотворний: Києво-Могилянська академія і український літературний процес. К., 1999. 208 с.
252. Радишевський Р. П. Бароковий концептизм поезії Лазаря Барановича // *Українське літературне бароко*. К., 1987. С. 156–177.
253. Радишевський Р., Свербигуз В. Іван Мазепа в сарматсько-роксоланському вимірі високого бароко. К., 2006. 550 с.
254. Сулима М. Теорія віршування в Києво-Могилянській академії // *Роль Києво-Могилянської академії в культурному єднанні слов'янських народів*. К., 1988. 183 с.

255. Сулима М. Українська драматургія XVII–XVIII ст. К., 2005. 360 с.
256. Литвинов В. Ідеї раннього Просвітництва у філософській думці України. К., 1984. 151 с.
257. Литвинов В. Чи був Теофан Прокопович раннім просвітником? // Київська Академія. 2006. Випуск 2–3. С. 63–73.
258. Нічик В.М. Від ренесансної Італії до реформаційної Німеччини // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії і європейський контекст. К., 2002. С. 77–98.
259. Нічик В.М. Києво-Могилянська академія і німецька культура. К.: Український центр духовної культури, 2001. 252 с.
260. Нічик В. М. Симон Тодорський і гебраїстика в Києво-Могилянській академії. К., 2002. 51 с.
261. Симчич М. *Philosophia rationalis* у Києво-Могилянській академії. Компаративний аналіз могилянських курсів логіки кінця XVII – першої половини XVIII ст. Вінниця, 2009. 238 с.
262. Симчич М. Києво-могилянський аристотелізм у контексті другої схоластики // Київська Академія. 2016. №13. С. 11–32.
263. Стратий Я.М., Литвинов В.Д., Андрушко В.А. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. К.: Наукова думка, 1982. 346 с.
264. Стратий Я. Ідеї природного права і суспільного договору на службі петровського абсолютизму («Правда волі монаршої» Теофана Прокоповича) // Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура: Зб. наук. пр. на пошану пам'яті Валерії Михайлівни Нічик. К., 2005. С. 128–151.
265. Стратий Я. Цитування і тлумачення Святого Письма в українських текстах кінця XVI – першої половини XVIII ст. // Діалог культур. Святе Письмо в українських пам'ятках. К., 1999. С. 29–44.
266. Ісіченко І. Риторика й барокове проповідництво в шкільній культурі Києва XVII ст. // Київська Академія. 2006. Випуск 2–3. С. 32–39.

267. Крекотень В. І. До історії української бароккової учительно-ораторської прози: Казання Ігнатія Оксеновича Старушича на погребі князя Іллі Святополк-Четвертинського // Українське літературне барокко. К., 1987. С. 244–271.
268. Крекотень В. Українська ораторська проза другої половини XVII ст. як об'єкт літературознавчого вивчення // Крекотень В. Вибрані праці. К., 1999. С. 144–148.
269. Корзо М. А. Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI – XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований. М., 2007. 672 с.
270. Корзо М. Образ человека в проповеди XVII века. М.: Институт философии РАН, 1999. 189 с.
271. Довга Л. Де лежать ключі від неба? // Український гуманітарний огляд. Випуск 6. К., 2001. С. 26–39.
272. Довга Л. До питання про напрямки і перспективи дослідження українських недільних проповідей XVII століття // Діалог культур. Святе Письмо в українських пам'ятках. К., 1999. С. 119–129.
273. Яковенко Н. У пошуках Нового неба: Життя і тексти Йоаникія Галятовського. К., 2016. 704 с.
274. Кого наслідували українські проповідники ? // Наукові записки НАУКМА. 2015. Т. 176. Філологічні науки (Мовознавство). С. 31–35.
275. Марковский М. Антоний Радивилловский, южно-русский проповедник XVII в. К., 1894. 187 с. 227 с.
276. Голубева Л. Индуцируя мысль. Высшее образование в России. 2000. № 4. С. 115–121.
277. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т.1. М., 1999. 490 с.
278. Мащенко С. Т. Любов до мудрості і віра. Чернігів, 2006. 176 с.
279. Мащенко С. Т. Філософська освіта в Чернігівському колегіумі // Сіверянський літопис. 2000. № 4. С. 174–180.

280. Чорний О. Гуманістична думка Київської Русі та антропологія чернігівського літературно-філософського кола XVII–XVIII ст. // Сіверянський літопис. 1997. № 5. С. 151–155.
281. Шевченко В. І. Філософська зоря Л. Барановича. К., 2001. 231 с.
282. Макаров А. Пророцтво Лазаря Барановича // Чернігівські Афіни. К., 2002. С. 6–42.
283. Мащенко С. Т. Світоглядно-освітнє вчення Іоана Максимовича // Сіверянський літопис. 1999. № 4. С. 145–151.
284. Чернігівські Афіни / Макаров А., Шевчук В. К., 2002. 288 с.
285. Довга Л. Система цінностей в українській культурі XVII століття (на прикладі теоретичної спадщини Інокентія Гізеля). К.; Л., 2012. 344 с.
286. Стратій Я. Проблема *intellectio i verbum mentis* у трактатах "De anima" Інокентія Гізеля і "De corpore animato" Йосифа Волчанського // Київська Академія. 2017. Вип. 14. С. 10–41.
287. Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. К., 2002. 415 с.
288. Ямчук П. М. Християнський консерватизм: дух, епоха, людина. Луцьк, 2005. 320 с.
289. Кобец О. Н., прот., Крупенков А. Н. Белгородский чудотворец: Жизнь и прославление. Белгород, 2008. 108 с.
290. Комолов Н. А. Епископ Вениамин (Сахновский) // Воронежские архипастыри от свт. Митрофана до наших дней. 2003. С. 128–137.
291. Флоря Б. Н. Митрополит Иосиф (Тукальский) и судьбы Православия в Восточной Европе в XVII в. // Вестник церковной истории. 2009. № 1/2(13/14). С. 123–147.
292. Буланина Т. В. Материалы для полного инвентаря курсов риторики и философии Киево-Могилянской академии // XVIII век. Сборник 15: Русская литература XVIII века в ее связях с искусством и наукой. Л., 1986. С. 122–131.

293. Суторіус К. Варлаам Голенковський та його записи курсів філософії і теології, що їх викладав у Києво-Могилянському колегіумі Стефан Яворський (1691–1697) // Київська академія. 2019. Випуск 16. С. 31–79.
294. Суторіус К. Два рукописи з теологічними лекціями Стефана Яворського з Російської національної бібліотеки // Рукописна та книжкова спадщина України. 2009. Вип. 13. С. 66–78.
295. Суторіус К. Два рукописи Російської національної бібліотеки з теологічними лекціями Йосифа Волчанського за 1721–1725 рр. // Київська академія. 2006. Випуск 2–3. С. 255–269.
296. Суторіус К. Записи богословских лекцій Сильвестра Кулябки в Києво-Могилянській академії в 1739–1745 гг. // Религія. Церковь. Общество. 2014. Выпуск 3. С. 312–344.
297. Nowak A. Człowiek wobec wieczności. Ukraińskie I białoruskie prawosławne piśmiennictwo załobne XVII wieku. Krakow, 2008. 221 с.
298. Pritsak O. Kiev and All of Rus: The fate of a Sacral Idea // Harvard Ukrainian Studies. 1986. Vol. X. Number 3/4. P. 279–300.
299. Shevchenko I. Many words of Peter Mohyla // Harvard Ukrainian Studies. 1984. № 8. P. 9-45.
300. Plokhly S. The Origins of the Slavic Nations: Premodern Identities in Russia, Ukraine and Belarus. Cambridge, 2006. 400 p.
301. Charipova L. Latin books and the Eastern Orthodox clerical elite in Kiev, 1632–1780. Manchester, 2006. 259 p.
302. Задорожна О. [Рецензія]. Charipova L. Latin books and the Eastern Orthodox clerical elite in Kiev, 1632–1780. Manchester, 2006 // Київська Академія. 2007. Випуск 4. С. 203–208.
303. Яковенко Н. «Чоловік добрий» і «чоловік злий»: з історії ментальних установок в Україні-Русі кінця XVI – середини XVII ст. // Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей. К., 1992. Т.1. С. 47–91.

304. Яременко М. «Академіки» та Академія. Соціальна історія освіти й освіченості в Україні XVIII ст. Харків, 2014. 534 с.
305. Яременко М. Коли і хто вперше прочитав у Києво-Могилянському колегіумі повний богословський курс? // Київська академія. 2019. Випуск 16. С. 11–30.
306. Яременко М. Перед викликами уніфікації та дисциплінування: Київська православна митрополія у XVIII ст. Львів, 2017. 272 с.
307. Києво-Могилянська академія в іменах, XVII–XVIII ст. Енциклопедичне видання / Упорд. З.І. Хижняк. К., 2001. 736 с.
308. Попович М. Київ як «другий Єрусалим». К., 2015. 24 с.
309. Шлях у чотири століття: матеріали Міжнародної наукової конференції «Ad fontes – до джерел» до 400-ї річниці заснування Києво-Могилянської академії, 12–14 жовтня 2015 року. К., 2016. 292 с.
310. Kyiv-Mohyla Humanities Journal. 2015. № 2. 181 p.
311. Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. 1649–1825 гг. СПб., 1830. В 45 томах.
312. Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. СПб., 1869–1911. Т. 1–9.
313. По прошению Симона Тодорского, греческой школы учителя, об определении его в Киево-Софийский монастырь. 23 января 1739 г. // ЦДІАК України. Ф. 127 (Київська духовна консисторія). Оп. 135 (1739 г.). Спр. 7. 19 арк.
314. По доношению Киево-братского училищного м-ря архимандрита Самуила о снабдении его из отпускаемых из малороссийского скарбу на Киевскую академию. 15 марта 1766 г. // ЦДІАК України. Ф. 127 (Київська духовна консисторія). Оп. 161 (1766 г.). Спр. 164. 5 арк.
315. По указу из Святейшего Правительствующего Синода о высылке к Преосвященному Тихону епископу Воронежскому катедрального Киево-Софийского монастыря иеродиакона Владимира для обучения детей //

- ЦДІАК України. Ф. 127 (Київська духовна консисторія). Оп. 168 (1773 г.).
Спр. 53. 23 арк.
316. О присылке епископом Иларионом Сарским и Подонским в Киево-братский училищный монастырь собственной библиотеке. 6 февраля 1758 г. // ЦДІАК України. Ф. 127 (Київська духовна консисторія). Оп. 153 (1758 г.). Спр. 113. 3 арк.
317. О смерти Его Высокопреосвященства Гавриила, митрополита Киевского // ЦДІАК України. Ф. 127 (Київська духовна консисторія). Оп. 177 (1783 г.). Спр. 57. 5 арк.
318. Определение епископа о составлении описи имущества кафедральной церкви. 1753 г. // ЦДІАК України. Ф. 990 (Переяславсько-Бориспільська консисторія). Оп.1. Спр. 155. 1 арк.
319. Предписания епископа консистории церквам Переяславско-Бориспольской епархии за 1758–1760 гг. // ЦДІАК України. Ф. 990 (Переяславсько-Бориспільська консисторія). Оп.1. Спр. 285. 17 арк.
320. Доношение игумена Красногорского Золотоношского монастыря Иоила об отправке двух монахов к епископу Иркутскому и Нерчинскому Софронию для получения ежегодного пожертвования на монастырь. 1765 г. // ЦДІАК України. Ф. 990 (Переяславсько-Бориспільська консисторія). Оп.1. Спр. 546. 3 арк.
321. Грамота епископа Гервасия о назначении Алексея Воленского священником церкви в с. Великая Каратуль Переяславской протопопии. 1767 г. // ЦДІАК України. Ф. 990 (Переяславсько-Бориспільська консисторія). Оп.1. Спр. 597. 2 арк.
322. Грамоты епископа Гервасия о назначении в церкви Переяславско-Бориспольской епархии православных священников вместо униатских. 1768 г. // ЦДІАК України. Ф. 990 (Переяславсько-Бориспільська консисторія). Оп.1. Спр. 638. 19 арк.

323. Рапорт митрополита Киевского о смерти митрополита Переяславско-Бориспольской епархии Гервасия в 1769 г. // ЦДІАК України. Ф. 990 (Переяславсько-Бориспільська консисторія). Оп.1. Спр. 696. 5 арк.
324. Ведомости об израсходованных на проезд в Москву денег и приобретении книг для Переяславской духовной семинарии. 1771 г. // ЦДІАК України. Ф. 990 (Переяславсько-Бориспільська консисторія). Оп.1. Спр. 848. 17 арк.
325. Рапорты епископа Иова в Синод и протопопов консисторию об отсутствии арестованных в Переяславско-Бориспольской епархии. 1772 г. // ЦДІАК України. Ф. 990 (Переяславсько-Бориспільська консисторія). Оп.1. Спр. 865. 20 арк.
326. Записка епископа Иова о сохранении указов императора Петра, обнаруженных в консисторской ризнице. 1772 г. // ЦДІАК України. Ф. 990 (Переяславсько-Бориспільська консисторія). Оп.1. Спр. 866. 2 арк.
327. Рапорты епископа Иова Синоду об отсутствии заключенных в Переяславско-Бориспольской епархии. 1772 г. // ЦДІАК України. Ф. 990 (Переяславсько-Бориспільська консисторія). Оп.1. Спр. 905. 7 арк.
328. Рапорты епископа Иова в Синод об отсутствии суеверий. 1773 г. // ЦДІАК України. Ф. 990 (Переяславсько-Бориспільська консисторія). Оп.1. Спр. 962. 5 арк.
329. Рапорты митрополита Синоду об отсутствии арестованных (колодников) в Переяславско-Бориспольской епархии. 1775 г. // ЦДІАК України. Ф. 990 (Переяславсько-Бориспільська консисторія). Оп.1. Спр. 1062. 7 арк.
330. Дело о порядке произнесения проповедей священниками, преподавателями и студентами Переяславской духовной семинарии в Переяславском кафедральном соборе. 1780 г. // ЦДІАК України. Ф. 990 (Переяславсько-Бориспільська консисторія). Оп.1. Спр. 1446. 35 арк.
331. Рапорты епископа Иллариона о получении указов Синода. Копии. 1781 г. // ЦДІАК України. Ф. 990 (Переяславсько-Бориспільська консисторія). Оп.1. Спр. 1489. 52 арк.

332. Переписка епископа Иллариона с полковником Курского полка Иваненко Андреем о назначении священником церкви с. Остролучья Ауганова В. священником полковой церкви. 1781 г. // ЦДІАК України. Ф. 990 (Переяславсько-Бориспільська консисторія). Оп.1. Спр. 1515. 15 арк.
333. Указ из консистории в коллегіум об увольнении учеников только лишь при рассмотрении епископом. 1750 г. // ЦДІАК України. Ф. 1973 (Харківський коллегіум). Оп.1. Спр. 182. 2 арк.
334. Указ епископа в Харьковський коллегіум о сборе денег с учителей для проведения проповедей по воскресным дням. 1756 г. // ЦДІАК України. Ф. 1973 (Харківський коллегіум). Оп.1. Спр. 187. 1 арк.
335. Указ из духовной консистории епископа Белгородского и Обоянского в контору Харьковского коллегіума. 1774 г. // ЦДІАК України. Ф. 1973 (Харківський коллегіум). Оп.1. Спр. 325. 32 арк.
336. Указ из духовной преосвященного Аггея, епископа Белгородского и Обоянского консистории в контору Харьковского коллегіума. 1774 г. // ЦДІАК України. Ф. 1973 (Харківський коллегіум). Оп.1. Спр. 326. 4 арк.
337. Указ из Белгородской духовной консистории в контору Харьковского коллегіума. 1774 г. // ЦДІАК України. Ф. 1973 (Харківський коллегіум). Оп.1. Спр. 327. 42 арк.
338. Каталог коллегіумской библиотеки 1769 г. // ЦДІАК України. Ф. 1973 (Харківський коллегіум). Оп.1. Спр. 2145. 55 арк.
339. Указ Белгородского епископа об обязательном обучении детей церковнослужителей. 1722 г. // ЦДІАК України. Ф. 2009 (Белгородська духовна консисторія). Оп.1. Спр. 8. 2 арк.
340. Указ Белгородского епископа об обязательном обучении детей церковнослужителей. 1722 г. // ЦДІАК України. Ф. 2009 (Белгородська духовна консисторія). Оп.1. Спр. 35. 2 арк.
341. Сообщение о назначении Белгородского епископа. 1722 г. // ЦДІАК України. Ф. 2009 (Белгородська духовна консисторія). Оп.1. Спр. 36. 1 арк.

342. Дело об отводе доходных статей на содержание славянской школы в г. Белгороде. 1722–1741 гг. // ЦДІАК України. Ф. 2009 (Белгородська духовна консисторія). Оп.1. Спр. 46. 105 арк.
343. Указ епископа о том, какого возраста детей следует помещать в школы. 1724 г. // ЦДІАК України. Ф. 2009 (Белгородська духовна консисторія). Оп.1. Спр. 71. 2 арк.
344. Указ Синода об определении доходов от Каплуновской иконы богородицы на содержание школы в г. Белгороде и ведомости доходов. 1724–1734 гг. // ЦДІАК України. Ф. 2009 (Белгородська духовна консисторія). Оп.1. Спр. 72. 63 арк.
345. Дело об отправке священнических детей в Белгородское училище. 1725 г. // ЦДІАК України. Ф. 2009 (Белгородська духовна консисторія). Оп.1. Спр. 79. 7 арк.
346. Указ епископа о наказании священников, не отправивших детей в школу. 1725 г. // ЦДІАК України. Ф. 2009 (Белгородська духовна консисторія). Оп.1. Спр. 80. 2 арк.
347. Указ епископа о принудительной отправке в школу детей церковнослужителей г. Змиева. 1725 г. // ЦДІАК України. Ф. 2009 (Белгородська духовна консисторія). Оп.1. Спр. 91. 2 арк.
348. С Белорусским Преосвященным Иеронимом о крепостях, на вотчины его надлежащих, ...и о розыске в Лаврском Архиве документов с 1510 до 1595 г. к доказательству, что в тех годах митрополиты Киевские с сывоими епископами не были униаты. 1746 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, загальний. Спр. 79. 78 арк.
349. О выдаче митрополиту Киевскому Тимофею из Лавры свидетельства, что при переходе из Лавры в Софию к казне монастырской не касался и книг прихода-расходных и служителей с собою не брал. 5 июля 1748 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, загальний. Спр. 93. 4 арк.

350. О присланном от митрополита Ростовского Арсения в Лавру Евангелии. 21 августа 1751 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Опис 1, загальний. Спр. 103. 2 арк.
351. Опись старая имеющимся в Лаврской Большой соборной церкви разным вещам. 1751 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Опис 1, загальний. Спр. 107. 35 арк.
352. О деньгах Преосвященного С.-Петербургского Сильвестра. 1756 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, загальний. Спр.148. 10 арк.
353. О данных в Лавру по завещанию Преосвященного Московского Платона ста червонцах. 1756 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, загальний. Спр. 149. 13 арк.
354. О покупке в Москве на принятие деньги у преосвященного Илариона, епископа Крутицкого экономом Чудовским Иосифом листов кровельного железа. 1756 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, загальний. Спр. 155. 20 арк.
355. О пожертвованной в Лавру Преосвященным С.Петербуржским Сильвестром панагии. 1759 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, загальний. Спр. 176. 3 арк.
356. О присланных на поминавание от покойного Гедеона, епископа Смоленского в Лавру ста шестидесяти червонцах и о сделании коштом архимандрита Московского Богоявленского монастыря Иоасафа на наместные иконы серебряных шат. 1761. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, загальний. Спр. 229. 15 арк.
357. О посланном из Лаврской библиотеки к преосвященному Георгию, епископу Белорусскому, рукописном Зерникова латинском экземпляре и о возвращении оногo обратно в Лавру. 20 февраля 1764 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, загальний. Спр. 265. 10 арк.
358. О посланном из Лавры в Москву к архимандриту Златоустовскому Иосифу рисунке для изделания в Лавру жертвенника и о присылке им в Лавру на

- означенный жертвенник верхней серебряной доски. 1768 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, загальний. Спр. 350. 15 арк.
359. Разные письма до разных господ с посылкою в презент книг. 1727 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, друкарський. Спр. 7. 116 арк.
360. О распечатании и об отпуске в народ книг «Камень веры» и о печатании оных впредь. 1741 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, друкарський. Спр. 15. 35 арк.
361. Посылка чрез ієродиакона Софрония книг в презент высочайшим лицам и прочим господам в С.Петербурге. 1747 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, друкарський. Спр. 28. 6 арк.
362. О высочайшем отказе на ходатайство преосвященного митрополита Киевского Тимофея относительно устройства вновь типографии. 1752 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, друкарський. Спр. 37. 55 арк.
363. О выпечатании в лаврской типографии на иностранных языках некоторого числа книг. 1756 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, друкарський. Спр. 42. 10 арк.
364. Спр. 46. Письмо от Преосвященного Серапиона, епископа Вологодского, с прошением о выпечатании в Лаврской типографии по присланному им образцу книг. 1759 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, друкарський. Спр. 46. 3 арк.
365. О присланных от Киевского митрополита Арсения для напечатания в одну книгу разных нравоучительных брошюр и кратких выписей из указов, показывающих, какие книги дозволено печатать в Лаврской типографии. 1760 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, друкарський. Спр. 54. 10 арк.

366. О вырезке антиминсовой доски для Преосвященного Кирилла епископа Черниговского // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, друкарський. 22 января 1763 г. Спр. 67. 7 арк.
367. О высылке Преосвященному епископу Воронежскому Тихону до четырехсот заветов в четверть в простой оправе. 19 марта 1764 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, друкарський. Спр. 73. 25 арк.
368. О присылке к Преосвященному епископу Костромскому Дамаскину из типографии разных книг за деньги. 29 июня 1766 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, друкарський. Спр. 96. 8 арк.
369. О печатании в Лаврской типографии Киевскому митрополиту Арсению до пяти сот книжиц святительских поучений для раздачи новопроизводимым священникам. 1767 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, друкарський. Спр. 133. 10 арк.
370. О желательстве Киевского Преосвященного Арсения о бытии в кафедре киевской типографии. 1767 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, друкарський. Спр. 135. 93 арк.
371. О составлении Книжицы о собственных всякого чина должностях. 10 августа 1743 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, друкарський. Спр. 152. 15 арк.
372. О высылке в Александро-Невский монастырь по доношению архиепископа Петербургского Сильвестра от лавры четырех человек братии. 2 января 1753 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, загальночернецький. Спр. 1. 15 арк.
373. О присылке при письме Преосвященного Платона в Лавру ее бывших в кафедральном Чудовом м-ре двух иеромонахов Каллиника и Пантелеймона. 1753 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, загальночернецький. Спр. 3. 8 арк.

374. Прошение об отпуске к Преосвященному Ростовскому из Лавры иеродиакона Аггея. 29 октября 1763 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, загальночернецький. Спр. 74. 3 арк.
375. Об отправке из Лавры во вверенную графу Петру Александровичу Румянцеву против неприятеля армию главным священником канцелярии реента иеромонаха Илариона. 1768 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, загальночернецький. Спр. 260. 26 арк.
376. О находившемся в Лавре Могилевской епархии кафедральном иеромонахе Иосифе, присланном от Могилевского Преосвященного епископа Георгия для изучения в Лавре іконописного художества и о возвращении его обратно к епископу Георгию. 4 ноября 1775 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, загальночернецький. Спр. 1545. 10 арк.
377. О высылке иеромонаха Платона в Москву. 1720 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 2, чернецький. Спр. 1. 3 арк.
378. Об отправке наместника лавры иеромонаха Романа в Петербург по делу об обидах, причиненных Киевским губернатором. 1727 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 2, чернецький. Спр. 4. 57 арк.
379. Об оставшемся после смерти Илариона Рогалевского имуществе. 1738-1753 гг. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 2, чернецький. Спр. 6. 634 арк.
380. О вещах, оставшихся после Илариона. 1740 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 2, чернецький. Спр. 7. 59 арк.
381. О вещах, оставшихся после смерти Палладия Городецкого. 1742 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 2, чернецький. Спр. 8. 54 арк.
382. О выезде архимандрита Геннадия Комаровского в Тобольск. 1744 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 2, чернецький. Спр. 9. 15 арк.
383. О выезде к царю в Петербург архимандрита Тимофея по лаврским делам. 1742 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 2, чернецький. Спр. 10. 44 арк.

384. О вещах, оставшихся после смерти архиепископа Варлаама Ленецкого. 1751 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 2, чернецький. Спр. 17. 125 арк.
385. По стряпчеству иеромонаха Софрония Тернавиота и выписка из грамоты патриарха Адриана относительно печатания книг. 1754 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 2, чернецький. Спр. 28. 209 арк.
386. Об отправке из лавры к епископу Смоленскому Гедeonу иеродиакона Моисея Коченевского для учения в школе. 1760 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 2, чернецький. Спр. 35. 5 арк.
387. О смерти Феофана Чарнуцкого, епископа Нижегородского, и об оставшемся имуществе. 1780 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 2, чернецький. Спр. 60. 107 арк.
388. Архів Києво-Печерської лаври і Заповідника. Випуск 1. Фонд Києво-Печерської лаври. Іменний покажчик / упорядкування і вступна стаття С.Р. Кагамлик. К., 2007. 270 с.
389. Архів Києво-Печерської лаври і Заповідника. Випуск 1. Фонд Києво-Печерської лаври. Предметно-тематичний покажчик / упорядкування і вступна стаття С.Р. Кагамлик. К., 2008. 352 с.
390. Донесение Иннокентия, епископа Иркутского, об учреждении в его епархии школы для инородцев и о льготах для новокрещенцев. 1733–1744 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 14. Дело 7. 17 л.
391. Именной указ о переводе Могилевского епископа Арсения Берла в Переяславскую епархию. 1733–1734 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 14. Дело 32. 134 л.
392. По донесению бывшего Холмогорского архиепископа Варнавы об использовании там-же, т.е. в Холмогорах, на келейные расходы доимочных денег. 1733 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 14. Дело 72. 6 л.

393. По донесению Иллариона, архиепископа Казанского, о невзимании с попов Казанской епархии подложных денег полковым попам. 1733–1744 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 14. Дело 117.10 л.
394. По донесению епископа Переяславского Арсения Берла об униатских церквах Белорусской епархии. 1733–1744 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 14. Дело 118. 24 л.
395. Донесение Коломенского епископа Вениамина с требованием указа о сборе по церквам его епархии старопечатных книг. 1733 – 1744 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 14. Дело 125. 6 л.
396. О доносе на Черниговского епископа Иродиона в неслужении в торжественные дни благодарственных молебнов попа Черниговской епархии Михаила Гудова. 1733–1742 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 14. Дело 138. 394 л.
397. По донесению митрополита Тобольского и Иркутского Антония о 3-х калмычках, которых не допускает креститься их хозяин, швед. 1733 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 14. Дело 328. 6л.
398. По донесению белгородского архиепископа Досифея о присланных к нему от генерала Безбаха раскольниках, монахе Закхе и простолюдине Бироке. 23.10. 1733–1734 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 14. Дело 330. 8 л.
399. По донесению тобольского митрополита Антония о посылке указа к сибирскому губернатору о выдаче из казны денег на восстановление сгоревших церквей. 1733 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 14. Дело 363. 4 л.
400. О возведении в сан архимандрита префекта Спасского училищного монастыря в Москве иеромонаха Стефана Калиновского. 1733 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 14. Дело 385. 8 л.
401. По донесению коломенского епископа Вениамина о назначении учителем находящихся в его доме учеников Иоасафа Козмина. 1733–1734 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 14. Дело 386. 24 л.

402. По определению Синода о доставлении ведомостей о всех школах, учрежденных по силе Духовного Регламента. 1735–1737 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 16. Дело 32. 15 л.
403. По определению Синода о присылке рапорта ростовским митрополитом о сгоревших мощах в Ярославле. 1735–1744 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 16. Дело 207. 20 л.
404. О переводе на русский язык находящегося у Новгородского митрополита катехизиса. 1735 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 16. Дело 208. 2л.
405. О напечатании сказанной архимандритом Платоном в день апостола Андрея Первозванного проповеди. 1735 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 16. Дело 264. 6 л.
406. По донесению вятского епископа о возвращении в Вятку библиотеки бывшего вятского епископа Лаврентия. 1735 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 16. Дело 309. 18 л.
407. Об отпуске церковных книг для новокрещенных в Вятскую епархию 1735–1761 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 16. Дело 337. 446 л.
408. Прошение о прибавке жалованья находящимся при кадетском корпусе иеромонахе Луке Конашевичу и иеродиаконе Варлааму Скамницкому. 1735 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 16. Дело 359. 10 л.
409. Об отдаче черниговским попам Петру и Иустину Ленецким имущества умершего их брата – псковского архиепископа Варлаама. 1735 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 16. Дело 622. 4 л.
410. О присылке к иркутскому епископу петропавловского дьякона Григория Неруновича для обучения поповских детей. 1735–1745 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 16. Дело 639. 6 л.
411. По доношению ректора Московской Академии Порфирия о порядке перехода из католичества в православие. 1735 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 16. Дело 746. 6 л.

412. По определению Синода о доставлении ведомостей о всех школах, учрежденных по силе Духовного Регламента. 1737 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 18. Дело 32. 80 л.
413. Завещание епископа устюжского Лаврентия. 1737 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 18. Дело 142. 35 л.
414. По записке из Кабинета Ея Императорского величества о доставлении сведений о библиотеках, имеющихя в учреждениях Духовного ведомства. 1739–1742 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 20. Дело 576. 20 л.
415. По доношению ростовского митрополита Арсения о допросе живописца Романа Никитина, укрывавшего беглого попа Василия Семенова. 1739–1744 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 20. Дело 92. 4 л.
416. По доношению ростовского митрополита о насильном обращении в христианство пошехонских церковников. 1739–1744 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 20. Дело 165. 7 л.
417. По донесению вятского епископа о возвращении в Вятку библиотеки бывшего вятского епископа Лаврентия. 1744 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 25. Дело 309. 18 л.
418. По донесению ректора словяногреколатинской академии Порфирия о порядке перехода из католичества в православие. 1744 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 25. Дело 746. 6 л.
419. По требованию Тобольского митрополита Антония о выселении из г. Тобольска татар и бухарцев. 1745–1764 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 26. Дело 75. 146 л.
420. О вяземском попе Федоре Козмине, который вместе с посадскими разгромил семинарию и избил учителя Постникова. 1745–1748 гг. 1744 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 26. Дело 111. 105 л.
421. По прошению ростовского митрополита Арсения об увольнении его от должности в Спасский Новгородсеверский монастырь. 1745 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 26. Дело 368. 14 л.

422. По донесению тверского епископа о записи в раскольники посадских людей г. Ржева. 1745 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 26. Дело 439. 8 л.
423. Донесение тобольского митрополита о раскольнике попе Игнатие Семенове. 1745 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 26. Дело 445. 1 л.
424. О переводе книги Пуфендорфа «О должности человека и гражданина» на русский язык. 1745–1746 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 26. Дело 457. 8 л.
425. По доношению казанского епископа Луки о новокрещенке. 1750–1755 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 31. Дело 105. 34 л.
426. По доношению тобольского митрополита о расколоучителе попе Семене Васильеве. 1750–1756 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 31. Дело 116. 76 л.
427. По доношению тобольского митрополита о вновь обнаруженных по материалам последней ревизии раскольниках. 1750 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 31. Дело 119. 28 л.
428. По доношению белгородского епископа Иоасафа о раскольнике 1750 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 31. Дело 170. 7 л.
429. По доношению тобольского митрополита о раскольниках, живущих на Невьянских и Нижне-Топильских заводах. 1750–1752 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 31. Дело 257. 82 л.
430. По доношению ростовского митрополита Арсения о напечатании сочинения Иоанна Дамаскина о царевице Иоасафе и Варлааме-пустынножителе. 1753–1775 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 34. Дело 35. 6 л.
431. По именному указу об отдаче имущества умерших в Киево-Печерском монастыре архиепископов Илариона и Варлаама в соборную церковь. 1753 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 34. Дело 79. 515 л.
432. Об отдаче имущества умершего московского архиепископа Иосифа его брату, белорусскому епископу Иерониму. 1753 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 34. Дело 292. 24 л.

433. О возобновлении типографии в Киевской митрополии. 1753–1767 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 34. Дело 353. 73 л.
434. По доношению Коломенского епископа Гавриила о 3000 рублях, завещанных умершим епископом Саввою на постройку церкви в Бобреневе монастыре при Коломне Московской губ. 1753 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 34. Дело 544. 28 л.
435. По доношению епископа Устюжского Варлаама о сжегшихся 170 раскольниках в его епархии. 1753–1754 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 34. Дело 569. 10 л.
436. По доношению московского купца Ильи Петрова о возврате ему забранных во дворец книг «Камень веры». 1755 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 36. Дело 86. 10 л.
437. Дела по учрежденной в Тобольске комиссии о татарах. 1755 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 36. Дело 116. 264 л.
438. По доношению казанского епископа Луки об учреждении в яицком казанком войске духовного правления и о назначении туда ученых попов для борьбы с раскольниками. 1755 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 36. Дело 257. 66 л.
439. По рапорту вологодского архиерея о переходе из католичества в православие Антона Мочюльского. 1755 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 36. Дело 415. 6 л.
440. По рапорту ростовского митрополита Арсения о переходе из католичества в православие Екатерины Тимофеевой, вдовы ярославского лекаря Ивана Боденрейтера. 1755 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 36. Дело 435. 5 л.
441. По доношению тобольского митрополита Сильвестра, при котором присланы ведомости о перешедших из магометанства в православие. 1756 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 37. Дело 22. 10 л.

442. По доношению белорусского епископа Георгия о выдаче ему 1000 руб. на достройку церкви и на содержание семинарии и о прибавке ему жалованья. 1756 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 37. Дело 106. 8 л.
443. По доношению ростовского митрополита о присланной к нему раскольнице Агафьи Ивановой, которую он считает «природою принадлежащей к Крутицкой епархии». Митрополит просит впредь не принадлежащих к его епархии раскольников не присылать. 1756 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 37. Дело 139. 5 л.
444. О печатании в типографии Киево-Печерской лавры «сокращенного и исправленного катихизма», составленного белорусским епископом Георгием. Этот катехизм рассчитан на тех лиц, которые «крайне невежи суть». 1756 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 37. Дело 427. 43 л.
445. По доношению ростовского митрополита Арсения с мнением, чтобы раскольников называть жиждоверами, ибо такими – по его мнению – являться приказал демидовец Климент Баклаков. 1756 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 37. Дело 433. 10 л.
446. По доношению Казанского архиепископа Гавриила о раскольниках в дворцовой Устинской волости. 1756 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 37. Дело 457. 105 л.
447. По доношению ростовского митрополита Арсения о сломке раскольнической часовни в деревне Муровино Ярославского уезда и губ. 1757 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 38. Дело 22. 2 л.
448. О назначении иеромонаха Наркиса из кадетского корпуса архимандритом Новоторжского Борисоглебского монастыря Тверской губернии. О назначении на его место иеродиакона Тихона и о переводе на место Тихона из Киевской епархии иеродиакона Иоиля. 1757 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 38. Дело 435. 20 л.

449. По доношению Белгородской консистории о новокрещенных татарах, бывших служителями умершего епископа Луки. 1758 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 39. Дело 113. 15 л.
450. По донесению епископа иркутского Софрония о раскольниках Демидова завода. 1760 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 41. Дело 90. 15 л.
451. По донесению синодального члена митрополита ростовского Арсения о раскольниках. 1760 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 41. Дело 157. 3 л.
452. По донесению шляхетного сухопутного кадетского корпуса о печатании проповедей архиепископа Новгородского Феофана. 1760 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 41. Дело 169. 15 л.
453. По донесению епископа Белградского Иоасафа о раскольническом попе Ульяне Булгакове. 1760 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 41. Дело 324. 6 л.
454. Дело о наследстве епископа иркутского Иннокентия. 1760 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 41. Дело 372. 21 л.
455. По доношению митрополита тобольского Павла об оказавшейся в его епархии ереси. 1761–1765 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 42. Дело 18. 5 л.
456. По доношению митрополита тобольского Павла о раскольниках. 1761 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 42. Дело 19. 2 л.
457. По доношению синодального члена, митрополита московского Тимофея о раскольнике Иване Стаканове Московской губернии. 1761 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 42. Дело 85. 7 л.
458. По донесению синодального члена, с-п. архиепископа Вениамина, коим требует о выдаче в Невский монастырь за напечатанные в прежних годах буквари и служб Александру Невскому денег 709 руб. 65 коп. 1762 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 43. Дело 93. 18 л.

459. По представлению белорусского епископа Георгия о происходящих обидах от католиков. Тут же о трактате, напечатанном на латинском языке. 1762–1770 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 43. Дело 178. 318 л.
460. По донесению синодального члена, ростовского митрополита Арсения об обратившихся из раскольнического заблуждения крестьянине Никифоре Кириллове из деревни Троицкой Ярославского у. и губ. 1762 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 43. Дело 208. 8 л.
461. По донесению синодального члена, ростовского митрополита Арсения о принятии в православную веру ... вотчины Староярославского монастыря деревни Песоцни... раскольницу девицу Агрипину. 1762 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 43. Дело 274. 2 л.
462. По предложению синодального члена, епископа тверского Афанасия, о напечатании его проповедей, сказаньях в январе 1763 г. 1763 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 44. Дело 7. 11 л.
463. По донесению синодального члена, Санкт-Петербургского митрополита Гавриила с требованием рассмотрения о сумме на содержание семинарии. 1764–1766 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 45. Дело 158. 10 л.
464. По рапорту вятского епископа Варфоломея, коим рапортует, что в Успенский Трифонов монастырь на место престарелого архимандрита Давида переведен из Слободского Богоявленского монастыря архимандрит Софоний, который определен ректором в семинарию. 1764 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 45. Дело 170. 2 л.
465. По донесению Тверского епископа Гавриила о напечатании сочиненного им катихизиса в Московской типографии двух тысяч четырехсот с экземплярами 1764–1765 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 45. Дело 282. 22 л.
466. По донесению синодального члена епископа ростовского Афанасия о крещении купеческого сына раскольническим попом. 1765 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 46. Дело 204. 3 л.

467. По прошению синодального члена, епископа ростовского Афанасия об отпуске ему книг из синодальной типографии. 1765 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 46. Дело 364. 2 л.
468. По донесению епископа севского Тихона о напечатании в черниговской или киевской типографии церковных книг. 1766 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 47. Дело 58. 6 л.
469. По донесению епископа нижегородского Феофана о раскольнике, солдате Петре Комышнякове. 1766 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 47. Дело 163. 11 л.
470. По донесению епископа севского Тихона о приписке церковнослужителей к его епархии. 1766 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 47. Дело 176. 9 л.
471. По донесению воронежского епископа Тихона с требованием резолюции о том, как поступать со священниками-раскольниками. 1767 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 48. Дело 167.
472. По донесению синодального члена, Переяславского епископа Сильвестра о раскольнике крестьянине Вологодского уезда Василие Осипове, который не отказывается в том, что он раскольник. 1767–1774 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 48. Дело 390. 29 л.
473. По донесению епископа смоленского Парфения о вышедшем из Польши иеромонахе Иосифе. 1771 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 49. Дело 23. 18 л.
474. По донесению епископа белорусского Георгия о присылке к нему сочинений умершего архиепископа новгородского Феофана. 1768–1771 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 49. Дело 129. 21 л.
475. По донесению епископа черниговского Кирилла о раскольниках Малороссийской волости. 1768 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 49. Дело 203. 6 л.

476. По донесению епископа иркутского Софрония о приписке к Иркутской епархии новокрещенных Красноярского воеводства Тобольской епархии. 1768 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 49. Дело 208. 7 л.
477. По донесению синодального члена, епископа казанского Вениамина о раскольническом монахе Иосифе. 1768 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 49. Дело 277. 2 л.
478. По донесению епископа черниговского Кирилла и архимандрита Киевопечерской лавры Зосимы о печатании в черниговской и лаврской типографиях больших требников. 1768–1769 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 49. Дело 286. 7 л.
479. По доношению Черниговской консистории о кончине преосвященного Черниговского Кирилла Ляшевецкого. 1770–1775 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 51. Дело 238. 48 л.
480. По рапорту ростовского епископа Афанасия о розыске указов синодальным членам и епархиальным архиереям о принятии раскольников в православную веру. 1771–1774 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 52. Дело 221. 150 л.
481. По рапорту переяславского епископа о принятии православной грекороссийской веры пленными турками. 1771 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 52. Дело 232. 3 л.
482. По донесению черниговского епископа Феофила с приложением книги ученого часослова. 1771–1772 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 52. Дело 330. 10 л.
483. По определению Синода о присылке черниговскому епископу Феофилу из синодальной конторы разных духовных книг. 1772 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 53. Дело 174. 7 л.
484. По донесению казанского архиепископа Вениамина с ведомостью о присоединении разных конфедератов к православной церкви. 1772–1776 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 53. Дело 359. 115 л.

485. По донесению епископа воронежского Тихона об определении иеромонаха Киевософийского монастыря Владимира в воронежскую семинарию учителем. 1773 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 54. Дело 312. 8 л.
486. По донесению епископа ростовского о награждении учителя Якова Семенова чином. 1773–1774 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 54. Дело 336. 24 л.
487. По синодальному рассуждению о произношении проповедей 1 января 1774 года епископу могилевскому Георгию. 1773 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 54. Дело 456. 1 л.
488. По донесению епископа воронежского Тихона с приложенными проповедями о покаянии. 1774 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 55. Дело 41. 25 л.
489. По донесению вятской консистории о требовании указа о погребении тела умершего епископа вятского Варфоломея. 1774–1775 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 55. Дело 260. 159 л.
490. По донесению епископа могилевского Георгия, об удержании суммы от Могилевской семинарии. 1774–1777 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 55. Дело 410. 4 л.
491. По донесению могилевского епископа Георгия о выдаче определенной суммы денег в семинарию. 1775 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 56. Дело 338. 9 л.
492. По донесению черниговского епископа Феофила о найденных в пещере раскольнических мощах. 1775–1776 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 56. Дело 421. 47 л.
493. По донесению воронежского епископа Тихона об увольнении учителя его семинарии иеромонаха Владимира в Киевскую епархию. 1775–1776 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 56. Дело 569. 4 л.

494. По рапорту епископа вятского Лаврентия с ведомостью о присоединении татар Вятской епархии к православию. 1776 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 57. Дело 37. 5 л.
495. По донесению синодального члена, епископа смоленского Парфения о учителе славенской школы Иване Тредьяковском. 1776 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 57. Дело 60. 3 л.
496. По донесению могилевского епископа Георгия, об изучении в могилевской семинарии еврейского, греческого, немецкого и французского языка. 1776 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 57. Дело 214. 10 л.
497. По доношению братьев умершего епископа переяславского Иова – префекта переяславской семинарии Петра и учителя Петра Базилевича об отдаче им имения. 1776 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 57. Дело 294. 43 л.
498. По донесению епископа севского Кирилла о пойманной рыльскими помещиками раскольнической монахини. 1776 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 57. Дело 470. 29 л.
499. По донесению епископа ростовского Самуила об увольнении из Крутицкой епархии в Ростовскую на должность учителя игумена Лихвинского Покровского монастыря Феодосия. 1777 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 58. Дело 70. 14 л.
500. По донесению синодального члена епископа смоленского Парфения о отпуске из Киевской академии учителя грамматики Мельхиседека в Смоленскую семи нарию для обучения учеников. 1777–1778 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 58. Дело 275. 18 л.
501. По донесению епископа севского Кирилла о раскольниках-скопцах, заселившихся в его епархии и распространяющих свое учение среди крестьян. 1777–1778 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 58. Дело 309. 34 л.
502. По донесению могилевского епископа Георгия о лишении иеромонашеского и монашеского чина иеромонаха Кутеенского Богоявленского монастыря

- Трифона за раскольниковство. 1777–1778 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 58. Дело 478. 12 л.
503. По донесению смоленского епископа Парфения об увольнении учителей Смоленской семинарии Михаила Морзакевича и Мирона Некрасова для определения в светскую команду. 1778 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 59. Дело 190. 6 л.
504. По донесению могилевского митрополита Георгия о людях православного исповедания, перешедших в католическую веру. 1778–1787 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 59. Дело 360. 22 л.
505. По донесению епископа вологодского Иринея о награждении чином учителя философии Михаида Засодимского. 1779 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 60. Дело 118. 10 л.
506. По доношению новгород-северского епископа Илариона о разрешении ему взять двух или трех учителей из семинарии для преподавания. 1785 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 66. Дело 208. 26 л.
507. По рапорту Могилевской консистории о кончине могилевского архиепископа Георгия. 1795 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 76. Дело 78. 260 л.
508. О смерти рязанского епископа Гавриила. 1731 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 12. Дело 174. 120 л.
509. О смерти Переяславского епископа Арсения и о кандидатах на его место. 1735–1757 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 16. Дело 347. 188 л.
510. О смерти Белгородского архиерея Досифея. 1736 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 17. Дело 115. 25 л.
511. О имуществе умершего архиепископа нижегородского Иоанна. 1743 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 24. Дело 72. 55 л.
512. О смерти переяславского епископа Арсения и о кандидатах на его место. 1744–1757 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 25. Дело 347. 188 л.
513. О смерти Новгородского архиепископа Амвросия. 1745–1746 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 26. Дело 180. 212 л.

514. Об отдаче книг покойного новгородского архиепископа Амвросия Воскресенской церкви в г. Слуцке. 1745 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 26. Дело 250. 14 л.
515. Дело о кончине преосвященного Иннокентия, епископа Иркутского, и об оставшихся после него пожитках. 1748–1760 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 29. Дело 99. 129 л.
516. По доношению Московской синодальной конторы о смерти Антония, митрополита Тобольского. 1748–1749 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 29. Дело 263. 110 л.
517. О смерти московского архиепископа Иосифа Волчанского. 1749 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 30. Дело 446. 77 л.
518. О смерти петербургского архиепископа Феодосия. 1750–1751 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 31. Дело 73. 156 л.
519. По доношению Тверской духовной консистории о смерти Митрофана, архиепископа Тверского и Кашинского. 1752–1753 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 33. Дело 256. 5 л.
520. О смерти Новгородского архиепископа Стефана и об его имуществе. 1753 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 34. Дело 432. 104 л.
521. О смерти белгородского епископа Иоасафа и об оставшемся после него имуществе. 1755 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 36. Дело 3. 55 л.
522. О смерти вятского епископа Антония и оставшемся после него имуществе. 1755 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 36. Дело 448. 95 л.
523. По доношению Белгородской консистории о смерти белгородского епископа Луки. 1758 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 39. Дело 28. 25 л.
524. О смерти Геннадия, бывшего епископа Костромского, и об оставшемся после него имуществе. 1758 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 39. Дело 256. 70 л.

525. По синодальному определению о назначении архиереев в епархии. Здесь же о смерти архиепископа петербургского Сильвестра. 1760 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 41. Дело 155. 25 л.
526. По донесению суздальской консистории о смерти митрополита Сильвестра. 1760 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 41. Дело 170. 28 л.
527. По донесению московской синодальной конторы о смерти синодального члена, епископа Крутицкого Илариона. 1760 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 41. Дело 347. 11 л.
528. Дело о смерти епископа смоленского Гедеона. 1761–1762 гг. 1761 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 42. Дело 61. 112 л.
529. По донесению устюжской консистории о смерти епископа устюжского Варлаама. 1761 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 42. Дело 90. 35 л.
530. По донесению Костромской консистории о болезни епископа Костромского Дамаскина. Здесь же о смерти Костромского епископа Дамаскина и об определении на его место архимандрита Новоспасского монастыря Симона. 1765 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 46. Дело 10. 85 л.
531. По рапорту московской консистории о кончине синодального члена, московского митрополита Тимофея об оставшемся после его смерти имуществе. 1767 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 48. Дело 182. 40 л.
532. По рапорту белградской консистории о смерти синодального члена епископа белградского Иоасафа. 1768–1778 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 49. Дело 178. 131 л.
533. По донесению Ростовской консистории о смерти епископа Ростовского Афанасия. 1776–1777 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 57. Дело 75. 228 л.

534. По донесению переяславской консистории о смерти епископа переяславского Иова. Здесь же и о выборе кандидатов. 1776 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 57. Дело 220. 175 л.
535. По доношению Нижегородской духовной консистории о смерти епископа Феофана. 1780 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 61. Дело 156. 80 л.
536. По рапорту Смоленской консистории о смерти смоленского епископа Парфения. 1795 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 76. Дело 124. 105 л.
537. По доношению Киевской духовной консистории о смерти митрополита Самуила. 1786 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 77. Дело 53. 110 л.
538. По доношению Севской духовной консистории о смерти епископа Кирилла. 1786 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 77. Дело 54. 35 л.
539. Описание документов и дел, хранящихся в архиве Св. Синода. Т. 1–50 (1542–1770). СПб., 1868–1910.
540. [Амвросий (Зертис-Каменский)]. Псалтирь в новом славянском переводе [переклад з єврейської]. М., 1809.
541. Памятники полемической литературы в Западной Руси. СПб., 1878. Кн. 1. 882 с.
542. Святитель Димитрий Ростовский. Сочинения. Т. 1: Небольшие творения с присовокуплением жития и келейных записок. М., 1839. 525 с.
543. Святитель Иоасаф и его сочинения. Святитель Иоасаф Горленко, епископ Белгородский и Обоянский (1705 ± 1754) // Материалы для биографии, собранные и изданные князем Н. Д. Жеваховым. К., 1907. Часть II. С. 183–212.
544. Слова и речи Георгия Конисского, архиепископа Могилевского. Могилев, 1892. 474 с.

545. Собрание сочинений Георгия Конисского. С портретом его и жизнеописанием, составленным протоиереем Иоанном Григоровичем. Издание 2-е, дополненное. СПб., 1861. Ч. 1. 291 с.; Ч. 2. 276 с.
546. Собственноручные записки Петра Могилы // Архив Юго-Западной России. 1887. Ч. 1. Т. II. С. 49–189.
547. Сочинения св. Димитрия, митрополита ростовского в 4-х частях. М., 1817–1818. 372 с.
548. Сочинения святого Димитрия, митрополита Ростовского: В 5 томах. М., 1857.
549. Феофан Прокопович. Сочинения. М–Л., 1961. 506 с.
550. Gottlieb Siegfried Bayer. Vita Theophanis Procopowitsch // Nordische Nebenstunden. Th.I. Frankfurt und Leipzig, 1776. S. 251–270.
551. Антологія української поезії. Т. 1. Твори поетів XI–XVIII ст. К., 1984. 454 с.
552. Аполлонова люття (Київські поети XVII–XVIII ст.): збірник / упорядкування, передмова В. Яременка; упоряд., приміт. В. Маслюка, В. Шевчука; за ред. В. Кречотня. К., 1982. 318 с.
553. Кониський Георгій. Філософські твори. В 2-х томах. К., 1990. 574 с.
554. «Скарбниця потрібна й пожиточна». Українські монастирські літописи, життя, повчання ченцям, чуда та інше / Упорядкування, вступна стаття та коментарі Валерія Шевчука. К., 2012. 488 с.
555. Сковорода Григорій. Твори у двох томах. К., 1973. Т.1. 532 с.; Т. 2. 575 с.
556. Українська поезія. Середина XVII ст. К., 1992. 600 с.
557. Яворський Стефан. Філософські твори : У трьох томах. Т.1. К., 1992. 630 с.
558. Collected Works of Meletij Smotryc'kyj. With an Introduction by David A. Frick // Harvard Library of Early Ukrainian Literature. Vol. I, 1987. 860 с.
559. Греческая грамматика Симона Тодорсаго, 1741–1744 // IP НБУВ. Ф. 301 (Церковно-археологічний музей Київської духовної академії). Спр. 67. Арк. 28–123.

560. Основательное различие показание между православною Греческою и Римскою Папскою церковию сочиненное в самой краткости // IP НБУВ. Ф. 301 (Церковно-археологічний музей Київської духовної академії). Спр. 125. 36 арк.
561. Лѣтопись Св. Димитрія Ростовскаго. XVIII в. // IP НБУВ. Ф. 301 (Церковно-археологічний музей Київської духовної академії). Спр. 161. 233 арк.
562. Лѣтопись келейный смиренного Димитрія архіереа Ростовскаго от начала міробытіа до Рождества Христова. XVIII в. // IP НБУВ. Ф. 301 (Церковно-археологічний музей Київської духовної академії). Спр. 162. 237 арк.
563. Акты Киево-братского училищного монастыря и Академіи, собранные В.И. Аскоченским. В 4-х томах. // IP НБУВ. Ф. 301 (Церковно-археологічний музей Київської духовної академії). Спр. 221.
564. [Арсений (Мациевич)]. Дополненное обличеніе неправых и лжесловесных отвѣтов раскольнических пустосвятами Выгорецкими // IP НБУВ. Ф. 301 (Церковно-археологічний музей Київської духовної академії). Спр. 254. 191 арк.
565. Слова и рѣчи Святителя Христова Димитрія Ростовскаго новоявленнаго чудотворца собранныя // IP НБУВ. Ф. 301 (Церковно-археологічний музей Київської духовної академії). Спр. 292. 670 арк.
566. Собрание слов и сочинений св. Димитрія Ростовскаго. XVIII в. // IP НБУВ. Ф. 301 (Церковно-археологічний музей Київської духовної академії). Спр. 293. 277 арк.
567. Св. Димитрій Ростовский. Апологія в утоленіе печали челоуѣка сушаго в бѣдѣ. XVIII в. // IP НБУВ. Ф. 301 (Церковно-археологічний музей Київської духовної академії). Спр. 295. 14 арк.
568. Рукописный сборник нѣкоторых сочиненій Св. Димитрія Ростовскаго и Стефана Яворскаго. XVIII в. // IP НБУВ. Ф. 301 (Церковно-археологічний музей Київської духовної академії). Спр. 296. 554 арк.

569. Поучения и слова похвальныя в похвалу государю императору Петру Великому ...проповѣданные преосвященным Стефаном митрополитом Рязанским и Муромским // IP НБУВ. Ф. 301 (Церковно-археологічний музей Київської духовної академії). Спр. 297. 187 арк.
570. Собрание трудов преосвященнаго Феофана Прокоповича // IP НБУВ. Ф. 301 (Церковно-археологічний музей Київської духовної академії). Спр. 298. 908 арк.
571. Сборник сочинений Св. Димитрія Ростовскаго, Стефана Яворскаго, Феофана Прокоповича и др. XVIII в. // IP НБУВ. Ф. 301 (Церковно-археологічний музей Київської духовної академії). Спр. 300. 459 арк.
572. Канон памяти ради смертной ко Пресвятѣй владичицѣ нашей Богородицѣ и приснодѣвы Маріи. Творение Іустина Базилевича, митрополита Бѣлоградскаго и Обоянскаго. XVIII в. // IP НБУВ. Ф. 301 (Церковно-археологічний музей Київської духовної академії). Спр. 336. 56 арк.
573. Пиитика на латинском языке, без заглавия, преподанная в 1726-1727 гг. [Митрофаном Слотвинским] // IP НБУВ. Ф. 301 (Церковно-археологічний музей Київської духовної академії). Спр. 421. 138 арк.
574. Сборник XVIII века, заключающий в себе «Летопись» и «Розыск о Брынской вере» Димитрия Ростовскаго // IP НБУВ. Ф. 305 (Києво-братський монастир). Спр. 140. 208 арк.
575. Cursus philosophicus <...> explicates 1729 ad annum 1730 sub reverendissimo in Christo patre Stephano Kalinowskj // IP НБУВ. Ф. 305 (Києво-братський монастир). Спр. 169. 587 арк.
576. Olympia philosophica ad cursum biennalem decertantibus sapientiae amatoribus in Collegio Kijovo-Mohylaeano proposita <...> Malinovskii // IP НБУВ. Ф. 305 (Києво-братський монастир). Спр. 166. 448 арк.
577. Liber Philosophiae quadripartitus <...> protectore illustrissimo Raphaele Zaborowski Archypraesule Kijoviensi inchoatus anno Domini 1733 // IP НБУВ. Ф. 305 (Києво-братський монастир). Спр. 170. 321 арк.

578. Tractatus theologicus <...> professor Sacrae Theologiae dignissimus Javorski anno Domini 1695 // IP НБУВ. Ф. 305 (Києво-братський монастир). Спр. 187. Арк. 2–111.
579. Theologiae Sacrae Summa <...> collecta per Sylvestrum Culabka o.ss. theol. professorem, abbatem et rectorem Academiae Kijoviensis. 1743 // IP НБУВ. Ф. 305 (Києво-братський монастир). Спр. 204. 89 арк.
580. Systema Christianae orthodoxae <...> professore Samuele Myslawskj. 1763 // IP НБУВ. Ф. 305 (Києво-братський монастир). Спр. 211. 142 арк.
581. Книга разных документов и бумаг, заведенная 1621 года // IP НБУВ. Ф. 306 (Києво-Печерська лавра). Спр. 74. 115 арк.
582. Краткое сказание о Боге, о Божьем промысле, о законе Божьем Феофана Прокоповича // IP НБУВ. Ф. 306 (Києво-Печерська лавра). Спр. 85. 30 арк.
583. Латинский сборник начала XVIII в. // IP НБУВ. Ф. 306 (Києво-Печерська лавра). Спр. 150. 598 арк.
584. Миссионерский сборник Сибирский. Первая пол. XVIII в. // IP НБУВ. Ф. 306 (Києво-Печерська лавра). Спр. 197. 138 арк.
585. Сборник на польском и русском языках // IP НБУВ. Ф. 306 (Києво-Печерська лавра). Спр. 202. 211 арк.
586. Дополненное обличение неправых и лжесловесных ответов расколнических. 1745 г. // IP НБУВ. Ф. 306 (Києво-Печерська лавра). Спр. 209. 144 арк.
587. Книга от словес преподобнаго Иоанна Лествичника. Первая пол. XVIII в. // IP НБУВ. Ф. 306 (Києво-Печерська лавра). Спр. 244. 179 арк.
588. Благодарственное страсем Христовим воспоминаніе... Димитрія Ростовского // IP НБУВ. Ф. 306 (Києво-Печерська лавра). Спр. 278. Арк. 1–12.
589. Philosophia Universa doctrinam Peripatheticam // IP НБУВ. Ф. 307 (Києво-Михайлівський монастир). Спр. 447. 174 арк.
590. Scientia naturalis sev Phisica... 1728 // IP НБУВ. Ф. 307 (Києво-Михайлівський монастир). Спр. 452. 431 арк.

591. Prawdziwa Wiara stara Cerkwie swietey wschodniey // IP НБУВ. Ф. 307 (Києво-Михайлівський монастир). Спр. 477. 295 арк.
592. Isagoge in historiam monarchicam et ecclesiasticam, sub reverend patre Stephano Kalinowski // IP НБУВ. Ф. 307 (Києво-Михайлівський монастир). Спр. 516. Арк. 61–104.
593. Bibliotheca Collegii Charkowiensis. Рукопись конца XVIII в., поступившая от Киевского митрополита Самуила Миславскаго // IP НБУВ. Ф. 312 (Києво-Софійський монастир). Спр. 17. 45 арк.
594. Посланіє Рязанскаго митрополита Стефана Яворскаго к епископам, имѣвшим рукополагать Феофана Прокоповича в епископы, и к графу Ивану Алексѣвичу (Мусину-Пушкину) с требованіем отреченія Ф. Прокоповича от своих заблужденій, 1718 года // IP НБУВ. Ф. 312 (Києво-Софійський монастир). Спр. 178. Арк. 358–362.
595. Лѣтопись келейній смиреннаго Димитрія архиерея Ростовскаго и Ярославскаго от начала миробытія до рождества Христова его же архиерейскими трудами сочиненній // IP НБУВ. Ф. 312 (Києво-Софійський монастир). Спр. 182. Арк. 99–221.
596. Поученія святителя Димитрія. Рукопись последней четверти 18 в. // IP НБУВ. Ф. 312 (Києво-Софійський монастир). Спр. 184. 305 арк.
597. Сборник второй половины XVIII в., принадлежавший преосвященному Иринею Фальковскому // IP НБУВ. Ф. 312 (Києво-Софійський монастир). Спр. 185. 88 арк.
598. Поученія во святую и великую четьредесятницу и в другія знатныя праздники, с нѣкоторыми панегириками, то есть похвальными словами // IP НБУВ. Ф. 312 (Києво-Софійський монастир). Спр. 188. 334 арк.
599. Слово в день рожденія Ея императорскаго вличества государыни императрицы Екатерины II, произнесенное бѣлорусским епископом Георгием Конисским в Виленском Свято-Духовском монастырѣ 1767 года // IP НБУВ. Ф. 312 (Києво-Софійський монастир). Спр. 190. 8 арк.

600. Сборник, частію собраний, частію писанный рукою преосвященнаго Ириней Фальковскаго // IP НБУВ. Ф. 312 (Києво-Софійський монастир). Спр. 195. 106 арк.
601. Розыск о расколнической Бринской вѣрѣ св. Димитрія Ростовскаго // IP НБУВ. Ф. 312 (Києво-Софійський монастир). Спр. 510. 553 арк.
602. Сборник церковных слов // IP НБУВ. Ф. 33 (Фонд С. Маслова). Оп.1. Спр. 30. 180 арк.
603. Сборник проповедей XVIII века // IP НБУВ. Ф. 33 (Фонд С. Маслова). Оп.1. Спр. 33. 349 арк.
604. Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные археографической комиссией: в 15 томах. СПб., 1863–1892.
605. Архив Юго-западной России, издаваемый Временной комиссией для разбора древних актов [в 35 томах]. К., 1859–1904. Ч. I. Т. 1–12; Ч. II. Т. 1.
606. Памятники православия и русской народности в Западной России в XVII–XVIII вв. К., 1905. Т. 1. Акты по истории заграничных монастырей Киевской епархии XVII–XVIII вв. Ч. 1. 1376 с.
607. Памятники, изданные Временною Комиссиею для разбора древних актов: в четырех томах. К., 1846. Т. 2. 776 с.
608. Письма преосвященнаго Лазаря Барановича. Чернигов, 1865. 268 с.
609. Терновский Ф. Письма митрополита Стефана Яворского // Труды Киевской духовной академии. 1866. №.4. С. 539 – 555.
610. Листування духовних осіб з архіву князя В. Д. Голіцина до впливової шляхетської родини Корсаків з української козацької старшини, родичів гетьмана Івана Самойловича, за 1713–1773 роки // Труды Черниговской губернской архивной комиссии. 1909–1910 г. 1911. Выпуск 8. С. 115–151.
611. Гаєвський С. (єпископ Сильвестр). Заповіт митрополита Петра Могили (1647). Корнберг, 1947. 18 с.
612. Маслов С. И. Библиотека Стефана Яворского. К., 1914. 170 с.

613. Горючко П. Материалы для биографии архиепископа Георгия Конисского: завещание владыки, кончина и погребение его, оставшееся по нем наследство. Могилев, 1902. 12 с.
614. Русский биографический словарь / под ред. А. Половцова: В 25 томах. СПб., 1896–1918.
615. Кагамлик С.Р. Києво-Печерська лавра: світ православної духовності і культури (XVII–XVIII ст.). К.: Національний Києво-Печерський історико-культурний заповідник, 2005. 552 с.
616. Димитрій (Туптало). Дневные записки святого чудотворца Димитрія, митрополита ростовского, изданные с собственноручно писанной им книги, находящейся в Киево-Печерской библиотеке. М., 1781. 112 с.
617. Діаріуш грішного ієромонаха Димитрія, постриженника Кирилівського Київського монастиря. К., 2002.
618. Путешествіе в свете сем грешника Иоасафа, игумена Мгарского. Святитель Иоасаф Горленко, епископ Белгородский и Обоянский (1705–1754) // Материалы для биографии, собранные и изданные князем Н. Д. Жеваховым. К., 1907. Часть II. С. 157–179.
619. Дневник генерального подскарбья Якова Марковича (1717–1767 гг.). К., 1893–1897. Ч. 1–3. 329 с., 342 с.
620. Дневник генерального хорунжего Николая Ханенка. 1727–1753. К., 1884. 524 с.
621. Дневник Петра Даниловича Апостола (май 1725 г. – май 1727 г.) // Киевская старина. 1895. Т. L. С. 100–155.
622. Житие святителя Феодосия, архиепископа, Черниговского чудотворца. М., 1898. 198 с.
623. Літопис гадяцького полковника Григорія Граб'янки / переклад із староукраїнської. К., 1992. 143 с.
624. Літопис Самовидця / упорядник Я. Дзира. К., 1971. 208 с.

625. Димитрій (Рудюк), архієп. Житіє святителя Іова Борецького, митрополита Київського і всієї Руси. «1020-ліття хрещення Руси-України – із Києва по всій Руси»: зб. матеріалів науково-практичної конференції 21 жовтня 2008 р. К., 2008. С. 103–111.
626. Фомин С. В. Последний царский святой. Свт. Иоанн (Максимович), митр. Тобольский, Сибирский чудотворецъ: Житие. Чудеса. Прославление. Служба. Акафист. СПб., 2003. 702 с.
627. Величко С. Літопис / упор. Г. Боряк, Т. Таїрова-Яковлева. К.: ТОВ «Видавництво “Кліо”», 2020. 931 с.
628. Ewangelia pouczaјasa [Рукописна копія київського друку «Євангеліє учительне» 1637 р. з присвятою Петра Могили] // Biblioteka Narodowa. Sygn. 12225 III.
629. Instrukcja prowadzenia ksiąg metrykalnych «Metrika cerkovnaja» Antoniego Winnickiego, metropolity kijowskiego i administratora biskupstwa przemyskiego [1675] // Biblioteka Narodowa. Sygn. 12280 III.
630. Listъ blagoslovennyi bratstvou cerkovnomou vsem pravoslavnym christianom [...] ot Iova Boreckogo mitropoliti kievskago [1620–1631] // Biblioteka Narodowa. Sygn. 12311 III.
631. Meletij Smotrickij: Exethesis abo Expostulatia to iest Rosprawamiedzy Apologià y Antidotem o ostànek błedow w Haereziy y Kłamstw [Копія львівського друку 1629 р.] // Biblioteka Narodowa. Sygn. 12450 IV.
632. Kaszlej A. Inwentarz rękopisów Biblioteki Kapituły Greckokatolickiej w Przemyślu. Warszawa, 2011. 334 p.
633. Naumow A., Kaszlej A. Rekopisy cerkiewnosłowiaskie w Polsce. Katalog. Wydanie drugie zmienione. Krakow, 2004. 569 p.
634. [Арсений (Мацеевич)]. Увещание раскольнику // Православный собеседник. 1861. Т.3. № 10. С. 183–205; № 11. С. 296–334.
635. Бобровский Д. Увещание Вятского епископа во время пугачевщины. Русская старина. 1795. Т. XVI. №10. С. 392 – 393.

636. [Вениамин (Пуцек-Григорович)]. Воззвание к своей пастве с разоблачением Пугачева. Православный собеседник. 1859. Ч. 2. С. 203–205.
637. [Вениамин (Пуцек-Григорович)]. Увещательное послание к пастве с разоблачением Пугачева. Православный собеседник. 1859. Ч. 2. С. 205–210.
638. Записки преосвященнаго Георгия Конисскаго о том, что в России до конца XVI века не было никакой унии с Римскою Церковию // Чтения в обществе истории и древностей российских. 1847. № 8. С. 5–30.
639. Краткое описание процессии при отправлении в дом преосвященнейшего Ириней, епископа Вологодскаго, торжества о замирении Россіи с Оттоманскою Портою, в 10-й день июля, 1775 года. Вологодские епархиальные ведомости. 1866. Прибавления. № 14. С. 529–549.
640. Неизданные письма св. Димитрия Ростовского // Труды Киевской духовной академии. 1860. № 2. С. 282–285.
641. [Окружные грамоты Гервасія Линцевскаго] // Киевские епархиальные ведомости. 1862. № 22. С. 705–712; 1863. №6. С. 163–165.
642. Ответы Вольтеру Г. Конисскаго, архиепископа Могилевскаго. Домашняя беседа. 1867. № 46–48.
643. Переписка преосв. Амвросія, еп. Переяславскаго, с преосв. Арсением [Мацевичем], митр. Ростовским. Чтения в обществе истории и древностей российских. 1862. Ч. 2. С. 21–23.
644. Письмо архимандрита Киево-Печерской лавры Тимофея Щербацкаго к митрополиту киевскому Рафаилу Заборовскому от 15 апреля 1742г. Из Москвы // Киевская старина. 1896. Т. LIV. С. 24–25.
645. Письмо и стихи Варлаама Ясинскаго // Киевская старина. 1890. Т. XXVIII. № 3. С. 537–539.
646. Письмо митрополита киевскаго Варлаама Ясинскаго к Петру I о переяславском епископстве // Киевская старина. 1904. Т. LXXXV. № 5 (документы, известия и заметки). С. 53–55.

647. Письмо Орлика к Стефану Яворському (1/12 червня 1721) // Основа. 1862. №10. С. 1–28.
648. Письмо святителя Феодосия Углицкого к «державце» с. Обтова Ивану Забеле с заступничеством за тамошнего священника, чтобы последний «не был отдален» от Обтовской церкви // Киевская старина. 1896. Т. LV. С. 1–2.
649. Письмо Феофана Прокоповича к киево-межигорскому архимандриту Арсению // Труды Киевской духовной академии. 1865. С. 561–609.
650. Речь ее императорскому величеству государине імператрице Екатерине II, произнесенная преосвящ. Георгием Конисским, могилевским епископом 29 ноября 1764 г. // Киевские епархиальные ведомости. 1872. №16. Отдел второй. С. 376–378.
651. Слова Стефана Яворского, митрополита рязанскаго и муромскаго // Труды Киевской духовной академии. 1865. № 12. С. 498–512; 1874. № 7. С. 72–121, № 10. С. 123–154, № 12. С. 505–520; 1875. № 1. С. 118–128, № 3. С. 631–647, № 5. С. 486–505, № 9. С. 463–492, № 10. С. 124–145; 1877. № 4. С. 108–142.
652. Слово на погребение архимандрита Киево-Печерской Лавры, преподобнейшего отца Романа Копы (из рукописного сборника сочинений епископа Сильвестра Кулябки) // Киевские епархиальные ведомости. 1863. № 24. С. 919–926.
653. Слово о кресте Христа Спасителя и кресте всякого человека, сказанное киевским митрополитом Петром Могилою (в бытность его архимандритом Киево-Печерской лавры) в неделю крестопоклонную 4 марта 1632 года // Киевские епархиальные ведомости. 1915. № 8. С. 169–173; № 9. С. 193–197; № 10. С. 217–223; № 12. С. 276–282.
654. Слово, сказанное Георгием Конисским в Киево-Печерской лавре в день успения пресвятыя богородицы (1752 года, августа 15 дня) // Труды Киевской духовной академии. 1893. №6. С. 316–327.

655. Слово, сказанное Георгием Конисским в Киево-Печерской лавре при пострижении его в монашество (1744 г., августа 11 дня) // Труды Киевской духовной академии. 1893. №6. С. 291–306.
656. Слово, сказанное Георгием Конисским в Киево-Софийском соборе при погребении Рафаила Заборовского, митрополита киевского (1747 года, ноября 29-го дня) // Киевские епархиальные ведомости. 1893. №1. Часть неофициальная. С. 1–10.
657. [Варнава (Волостковський)]. Увѣщаніе, чтобы всѣ старались исповѣдію и св. Таин причащеніем благоугодити Богу // Странник. СПб., 1878. Т. III. №8. С. 149.
658. Терновский Ф. Прощение киевского архиепископа Варлаама Ванатовича императору Петру II о предоставлении киевской кафедре прежнего титула митрополии // Киевские епархиальные ведомости. 1874. №3. Отдел второй. С. 63 –78.
659. Певницкий В. Слова Стефана Яворского, митрополита рязанского и муромского. (Библиографические сведения) // Труды Киевской духовной академии. 1874. № 7. С. 72 –121; № 10. С. 123–154; № 12. С. 505–520; 1875. № 1. С. 118 –128; № 3. С. 631–647; № 5. С. 486–505; № 9. С. 463–492; № 10. С. 124–145; 1877. № 4. С. 108-142.
660. Исторична наука: термінологічний і понятійний довідник. К., 2002. 430 с.
661. Кагамлик С.Р. Українська церковна еліта ранньомодерного часу: нові аспекти дослідження // Українознавчий альманах. 2013. Випуск 14. С. 157 – 161.
662. Кагамлик С. Р. Інтелектуальний потенціал та читацькі інтереси вищого українського духовенства ранньомодерного часу: характеристика маловідомих джерел дослідження // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія: Українознавство. 2010. Випуск 14. С. 24–26.
663. Права, за якими судиться малоросійський народ. 1743 р. К., 1997. 598 с.

664. Кагамлик С.Р. В обороні давніх прав і вольностей Української Церкви в часи Руїни (Київський митрополит Діонісій Балабан) // Дрогобицький краєзнавчий збірник. Дрогобич, 2011. Випуск XIV – XV. С. 198–202.
665. Кагамлик С.Р. Століття протистояння. Українська церковна еліта і російський централізм. 1686–1786. Lambert Academic Publishing, 2018.
666. Кагамлик С.Р. Українська Церква у протистоянні російському централізму: історичний досвід та сьогодення // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія: Українознавство. 2017. Випуск 19. С. 40–44.
667. Кагамлик С.Р. Українська церковна еліта і російський централізм: протистояння Синодального періоду // Українознавчий альманах. 2019. Випуск 24. С. 78–84.
668. Кагамлик С.Р. Українська церковна еліта в умовах російського централізму. Спроби відновлення давніх прав Православної Церкви за часів Петра II (1727 – 1730) // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Історія. 2017. Випуск 3 (134). С. 17–20.
669. Кагамлик С.Р. Українська церковна еліта у захисті інтересів Православної Церкви в умовах російського централізму (друга половина XVII – початок XVIII ст.) // Гілея: Науковий вісник. 2017. Випуск 126. С. 10–14.
670. Кагамлик С.Р. Українська церковна еліта у захисті інтересів Православної Церкви проти російського централізму часів Катерини II // Емінак. 2018. №21. Т. 1. С. 15–20.
671. Кагамлик С.Р. Церковні адвокати України кінця XVII–XVIII ст. у захисті Православної Церкви в умовах російського централізму. К., 2017. 548 с.
672. Кагамлик С.Р. Divide at impera. Російський централізм як конфліктизаційний чинник для українського православ'я в ретроспективі та сучасних реаліях // Українознавчий альманах. 2019. Випуск 25. С. 77–83.

673. Kagamlyk S. How Moscow colonized Kyiv-Pechersk Lavra. New pages to the history of the ukrainian printing of the second half of the XVIII th century // East European historical bulletin. 2020. №15. S. 54–64.
674. Лазоренко О. Модернізаторська еліта і розбудова громадянського суспільства в Україні // Сучасність. 2004. №2. С. 54–58.
675. Яковенко Н. Українська культура XVII ст. як пошук «третього шляху» // Шлях у чотири століття. Матеріали Міжнародної наукової конференції «Ad fontes – до джерел» до 400-ї річниці заснування Києво-Могилянської академії. 12–14 жовтня, 2015 року. К., 2016. С. 12–23.
676. Brogi-Bercoff G. Rus, Ukraina, Ruthenia, Wielkie Księstwo Litewskie, Rzeczpospolita, Moskwa, Rosja, Europa srodko-wowschodnia: o wielowarstwowosci i polifunkcjonalizmie kulturowym // Contributi italiani al XIII congresso internazionale degli slavisti / ed. Alberto Alberti et al. Pisa, 2003. P. 325–387.
677. Brogi Bercoff G. The Emergence of Linguistic Consciousness in the Multilingual Context of Early Modern Ukraine // Шлях у чотири століття. Матеріали Міжнародної наукової конференції «Ad fontes – до джерел» до 400-ї річниці заснування Києво-Могилянської академії. 12–14 жовтня, 2015 року. К., 2016. С. 24–40.
678. Бондаревська І. Парадоксальність естетичного в українській культурі XVII – XVIII ст. К., 2005. 308 с.
679. Ясь О. В. Історик і стиль. Визначні постаті українського історіописання у світлі культурних епох (початок XIX — 80-ті роки XX ст.). У 2 ч. / за ред. В. А. Смолія. К., 2014. 587 с.
680. Коллинз Рендалл. Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения (пер. с англ. Н.С. Розова и Ю.Б. Вертгейм). Новосибирск, 2002. 1284 с.

681. Колесник І. Інтелектуальне співтовариство як засіб легітимації культурної історії України. ХІХ століття // Український історичний журнал. 2008. № 1. С. 169–193.
682. Дзюба О.М. Інтелектуальне співтовариство українців у Петербурзі 1760–1780-х рр.: «свої – чужі» // Український історичний журнал. 2011. №5. С.44–60.
683. Дмитриев М., Киево-Могилянская академия и этнизация исторической памяти восточных славян (Иннокентий Гизель и Феодосий Софонович). Київська Академія. 2006. Випуск 2–3. С. 14–31.
684. Когут З. Коріння ідентичності. Студії з ранньомодерної та модерної історії України. Критика, 2004. 351 с.
685. Голубенко П. Україна і Росія у світлі культурних взаємин. К., 1993. 447 с.
686. Цимбалістий П. Українські релігійно-культурні впливи на Московщину (ХVІІ–ХVІІІ ст.) // Записки Наукового товариства імені Шевченка. Мюнхен, Рим, Париж, 1966. Т. 181: Релігія в житті українського народу. 22 с.
687. Шерех Ю. Москва-Маросейка. Пороги і запоріжжя // Література. Мистецтво. Ідеології. Харків, 1998. Т.1. С. 42–48.
688. Рябчук М. Від Малоросії до України: парадокси запізнілого націєтворення. К., 2000. 304 с.
689. Гирич І. Києво-Печерська лавра в контексті української історії і культури // Пам'ять століть. 1996. № 1. С. 102–120.
690. Гнатюк О. Прощання з імперією: Українські дискусії про ідентичність. К., 2005. 528 с.
691. Масенко Л. Конфлікт мов та ідентичностей у пострадянській Україні. К., 2020. 176 с.
692. Яковенко Н. Дзеркала ідентичності. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні ХVІ – початку ХVІІІ ст. Випуск другий. К., 2012. 472 с.

РОЗДІЛ 2

ОСВІТНЬО-ІНТЕЛЕКТУАЛЬНИЙ РІВЕНЬ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ІЄРАРХІЇ

2.1. Освітні стратегії майбутніх архієреїв

Дослідження освітнього й інтелектуального рівнів української православної ієрархії невіддільне від історії Київської Академії, у стінах якої відбувався процес формування тогочасної церковної та світської еліти. У цьому контексті важливим є моделювання загальної картини освітнього рівня українських православних ієрархів (див. Додаток В), виявлення освітніх стратегій майбутніх архієреїв, враховуючи підготовку в навчальних закладах на українських землях та поза їх межами, а також аналіз читацьких інтересів за фондами приватних книгозбірень. З'ясування цих питань дає можливість визначити інтелектуальний потенціал українських православних ієрархів, а також сфери його вияву в їхній духовно-релігійній та культурно-просвітницькій діяльності до та після архієрейської висвяти. В контексті досліджуваної проблематики доцільно передусім з'ясувати особливості навчального процесу в Київській Академії, оскільки саме ця обставина слугувала основою для формування здібностей і світогляду майбутніх ієрархів.

Особливості навчального процесу в Київській Академії в європейському контексті

В останні десятиліття з'явилося чимало праць, які з використанням сучасних підходів і міждисциплінарних методик розглядають виникнення та діяльність першого вищого навчального закладу в Україні як вияв і наслідок європейських трансформаційних процесів, специфіки вітчизняної культури як порубіжної між Сходом і Заходом [1–6].

За стандартами тогочасної європейської освіти Академія була вищою загальноосвітньою школою гуманітарного спрямування. Схожість обох – європейської католицької та вітчизняної православної – моделей освіти

виявлялася, зокрема, в організаційній структурі, системі навчального процесу з порядком проходження класів включно, програмі освіти, зорієнтованої на єзуїтську Ratio Studiorum, і поєднанні її з релігійно-моральним вихованням.

Загальновідомо, що європейське спрямування в освітній процес навчального закладу заклав Петро Могила при створенні лаврського «Гімназіума», який після злиття з Братською школою на Подолі дав початок Київській Академії. З метою офіційного визнання статусу Київської Академії як вищого навчального закладу на європейському рівні Петро Могила намагався здобути відповідну грамоту від польського короля Владислава IV. Проте реалізувати плани Могили вдалося лише гетьману Івану Виговському, який домігся, щоб до Гадяцького договору 1658 р. було внесено пункт про надання навчальному закладові статусу академії, зрівняної у правах із Краківським університетом.

Проведений дослідниками різного профілю аналіз академічних курсів свідчить про активне використання студентами Академії ідей античних мислителів, праць отців Церкви, італійських, німецьких і польських учених [3; 7; 8]. Характерною особливістю Київської Академії, як і інших європейських навчальних закладів подібного типу, була універсальність знань. За словами В. Горського, «тут учень одержував можливість прилучитися до всього обсягу наук, які утворювали в сукупності своїй цілісний образ всебічно освіченого європейського інтелектуала» [9, с. 26].

Ця універсальність знань досягалася насамперед завдяки освоєнню курсів риторики, філософії та богослов'я. Риторичність у XVII–XVIII ст. «характеризувала філософський, релігійний і політичний дискурси», й вихованці гуманістичних шкіл осмислювали світ за допомогою категорій, які вони засвоїли під час студіювання курсу [10, с. 100]. Попри дискусії щодо оригінальності тогочасних риторик, визнається їх значення у сфері «виховання кваліфікованих речників власної віри й концепції громадянства, активних учасників життя церкви й держави» [11, с. 80].

Важлива роль у навчальному процесі Академії належала філософії, яка формувала світоглядні орієнтири у вихованців закладу – майбутніх провідних українських мислителів. Донині між філософами триває дискусія щодо схоластики як форми засвоєння навчальних предметів в Києво-Могилянській академії, її впливу на викладання філософії і богослов'я. Сучасні дослідники довели, що це не якийсь «виключно осудний феномен, а необхідний етап розвитку теоретичного мислення, закономірна стадія розгортання європейської філософської думки», а водночас і «вагомий доказ європейськості КМА як освітнього й наукового осередку» [12, с. 76]. Спростовуючи негативні характеристики могилянської схоластики, Я. Стратій зауважувала на тому, що вона «посприяла засадничому перезавантаженню української домодерної культури, зробила її відкритою до іншокультурних впливів» [13, с. 12].

Окрім виконання своєї головної освітньої функції, Київська Академія закладала підвалини теоретико-богословського обґрунтування українського варіанта православ'я. Оцінюючи викладання богослов'я в Академії, варто не оминати увагою спостереження С. Головаценка щодо його відкритості як до католицької схоластики, так і до протестантського раціоналізму. Дослідник, зокрема, підкреслював, що досвід «зустрічі із Заходом», який зростав в умовах конфесійної полеміки і навчання у католицьких і протестантських закладах, сприяв «залученню київського академічного середовища до загальноєвропейського культурного, богословського та наукового контексту» [14, с. 192]. Наслідком цього поєднання став синкретизм православного богослов'я в Україні, який, у свою чергу, впливав на форми релігійності не лише церковної, а й світської еліти [15, с. 7].

Характеризуючи латинізаційні впливи на київське віровчення XVII століття, Н. Яковенко назвала його головні «зовнішні» риси, які відрізняли його від московського зразка («найвідоміші «могилянські відхилення» від православної ортодоксальності»): «тлумачення моменту пересуцествлення Святих Дарів за католицькою формулою; шанування культу Непорочного

Зачаття Богородиці св. Анною, що його не визнавала Грецька Церква; двозначність у запереченні чистилища <...>; уявлення про «партикулярний» суд над душою відразу по смерті, яке виразно апелювало до т. зв. «легістичної» (католицької) концепції гріха й відплати; врешті обрядові та іконографічні репліки «латинськості»: хрещення через обливання, запровадження пасій і Розарію, поширення в богородичному іконописі католицьких ізводів *Mater misericordia* та *Mater immaculata*, зображення коронованої Богородиці й Бога-Отця» [16, с. 11–12]. Ці теологічні відмінності склали особливе обличчя моголянського богослов'я та формували відповідні позиції у вихованців Київської Академії, які проходили в ній повний курс навчання.

Однією з характерних ознак, притаманних Академії від її заснування, була полімовність. Уже 1620 р., як свідчив на час свого перебування в Україні патріарх Феофан, заснована 1615 року Києво-Братська школа була «школою наук еліно-слов'янського і латино-польського письма». Показово, що в Панегірику, який було піднесено імператриці Єлизаветі Петрівні під час відвідання нею в 1744 р. диспуту в Академії, спеціально наголошувалося, що текст його надруковано «трьома діалектами – слов'янським, яко природним і в Європі преізобільнейшому, латинським, яко прочим в мистецтві розумування філософського славнішим, польським, яко Києву порубіжнім» [9, с. 33].

Особливу увагу в Академії приділялося вивченню латини, знання якої на той час було обов'язковою ознакою освіченого європейця. Латина була не лише мовою викладання в середніх і старших класах, а й засобом спілкування у стінах Академії. Так, київський архієрей Рафаїл Заборовський в інструкції 1734 р. вимагав, щоб учні й наставники спілкувалися між собою лише латиною. Послугувалися нею й у приватному житті – в листуванні, укладаючи бібліотечні каталоги, тощо. Проте з другої половини XVIII ст. латина поступово перестала відігравати роль загальноєвропейського засобу комунікації, перетворюючись лише на один із предметів викладання [11, с. 80].

Важливе місце посідала в Академії також польська мова, яка в Україні була мовою не лише освіченої верстви, а й відіграла роль літературної мови. Як зазначав сучасний дослідник І. Лисий, латино-європейська модель освіти реалізувалась і через польську мову, якою користувалися в Київській Академії разом із латиною як мовою викладання [12, с. 70]. Високий рівень знання польської мови і латини, який давала своїм вихованцям Академія уже в другій половині XVII ст., неодноразово зазначав у своїх листах видатний діяч епохи Лазар Баранович. Звертаючись у 1674 р. до Печерського архімандрита Інокентія Гізеля щодо видання одного з своїх польськомовних творів, він зазначав: «Пускай бы кто-нибудь из отцев училищнаго братства переложил латынь, в одном мѣстѣ с избытком употребленную, на язык польскій, я неперелагал ради скорости, а на сѣверѣ у меня скорѣе можно найти охотника, нежели латинщика; Кіев этим славен. Как это русскій Париж, то из Кіева, как из разумной головы, ежели не выдадут отвѣта, – замолкнет дѣло это навсегда» [17, с. 116–117]. Цим самим Лазар Баранович прирівнював київську вченість до найавторитетніших освітніх осередків Європи.

На важливості вивчення в Київській Академії латини та польської мови наголошував Я. Ісаєвич, стверджуючи, що завдяки їх використанню ці мови перестали сприйматися як «виключний атрибут католицько-протестантської освіченості» і служили «виявом загальної закономірності розвитку літератур у донаціональний період» [18, с. 124].

Окрім цих основних мов уже в XVII ст. керівництвом Академії робилися спроби запровадження до навчального процесу інших мов, проте на рівні окремих предметів це відбулося уже в XVIII ст. Так, київський архієрей Рафаїл Заборовський 1738 р. запровадив спеціальний клас вивчення грецької, єврейської і німецької мов; його наступник на Київській кафедрі Тимофій Щербацький 1753 р. увів вивчення французької мови.

Європейський устрій Академії підкреслювався в доповненнях до укладеної 1763 р. з ініціативи Київського митрополита Арсенія Могилянського

академічної інструкції: «если Киевской Академіи нарушитъ порядок, во всей Европѣ [так у тексті – С.К.] учрежденный, а учинитъ новоманерный, то Академія Киевская в разсужденіи порядка, во всѣхъ европейскихъ училищахъ принятаго, будетъ нѣкоторое странное чучело» [19, т. 3, с. 63]. Водночас варто зазначити, що своєрідність Київської Академії визначалася особливою увагою, що приділялася її керівництвом слов'янській мові. Наголошуючи на цих мовних особливостях навчального закладу, О. Пахльовська тим самим підкреслювала унікальність тогочасного українського православ'я: «Рівноправність церковнослов'янської, давньоукраїнської, латинської, польської і грецької мов характеризує тогочасну українську культурну ментальність як винятковий феномен православно-слов'янського ареалу» [20, с. 24].

Як наслідок відповідної мовної політики Київської Академії її вихованці, майбутні архієреї, після закінчення навчального закладу ставали справжніми поліглоти. Засвоєна в Академії полімовність вплинула на те, що характерною рисою літературної творчості діячів моголянського кола став полілінгвізм – застосування відразу кількох мов в межах певного соціального середовища (детальніше див.: 5.5. Мовні засоби інтелектуальної діяльності).

У сфері виховання молоді характерною особливістю Академії, яка наближала її до європейських навчальних закладів, була наявність студентських братств – конгрегацій, метою яких було поглиблене вивчення основ християнської віри та релігійно-моральне виховання. До Великої студентської конгрегації (*Sodales maiores congregations*) імені Благівіщення Пресвятої Богородиці мали право вступати лише студенти філософського та богословського академічних класів – на відміну від Малої студентської конгрегації (*Sodales minores congregations*), куди входили студенти нижчих класів. На службових осіб конгрегації покладался обов'язок самостійно захищати інтереси конгрегації в адміністративних і судових установах. Так, Тихін Щербацький, як один з кращих студентів, на вищих академічних курсах

вступив до Великої студентської конгрегації і на останньому, богословському, курсі став її секретарем, як значиться у списку від 5 листопада 1725 р. Разом з ним у цій конгрегації був і студент богослов'я Андрій Нарожницький – як асистент.

Система академічного виховання крізь призму конгрегацій зобов'язувала її членів дотримуватися відповідних правил, а головне – пропагувала відданість своїй Альма-матері і необхідність захисту її інтересів, незалежно від соціального становища і духовного сану. За висловом Ф. Титова, «одна із заслуг Петра Могили перед Києво-Братською колегією становить, між іншим, те, що він виховав у середовищі своїх учнів, з яких потім поповнювалась київська церковна ієрархія, і в усьому південно-руському суспільстві глибоку любов до перетвореної і оновленої ним школи» [21, с. 131].

У середині XVIII ст. керівництво Київської Академії для досягнення рівня тогочасних європейських університетів намагалось ввести певні нововведення – розширення програми викладання з уведенням нових загальноосвітніх предметів, запровадження якісно іншого філософського курсу на основі праць німецьких філософів Х. Баумейстера та Х. Вольфа і ін. Водночас проти значно краще матеріально забезпечених навчальних закладів Російської імперії, передусім Московського університету, Київська Академія об'єктивно не витримувала конкуренції. Це позначилося на зміні освітніх стратегій майбутніх преосвящених, про які мова піде нижче.

Вищенаведені особливості Київської Академії обумовили її відкритість до європейських впливів, котрі освічена молодь сприймала через призму власної культурної традиції, та її орієнтацію на рівень вищих навчальних закладів Європи. У цьому сенсі оцінював роль Київської Академії для формування української еліти Ігор Шевченко, стверджуючи, що Академія стимулювала «загальне підвищення рівня інтелектуального й духовного життя, прилучення руських юнаків до понять західної культури й у такий спосіб створення еліти з власною культурною самосвідомістю» [22, с. 39].

Загалом внутрішній устрій Академії, система навчання і виховання формували інтелектуалів, здатних до засвоєння впливів європейської цивілізації, а також значною мірою сприяли налаштуванню учнів на духовне служіння на рівні, яке відповідало їхній різносторонній освіченості. На цьому, зокрема, акцентував біограф Георгія Кониського: «Велику і святу справу зробила школа, виховавши з 11-річного хлопчика Кониського – чоловіка з усіма гідностями, розумовими і моральними» [23, с. 375].

Еволюція освітніх стратегій майбутніх преосвящених

Природньо, що перші лави української церковної ієрархії могли формувати свій освітній рівень в братських школах Західної України та католицьких університетах Центральної та Західної Європи, позаяк процес легітимізації української православної ієрархії (1620) та започаткування Київської братської школи (1615), як попередниці Київської Академії, практично збіглися в часі. Зокрема, перший із нововисвячених ієрархів Київської митрополії Іов Борецький отримав освіту у Львівській братській школі та Краківському університеті. Інший єпископ «Теофанового свячення» – Ісайя Копинський – навчався в Острозькій школі, а на думку деяких дослідників – у «галицьких училищах» Львова. Мелетій Смотрицький здобув початкову освіту в Острозькій школі, далі вдосконалював освітній рівень у Віленській єзуїтській академії, Лейпцігському, Віттенберзькому та Нюрнберзькому університетах. Петро Могила спочатку навчався у Львівській братській школі, а згодом – в Замойській академії. Сильвестр Косов – у Віленській братській школі, Люблінській єзуїтській колегії та Замойській академії.

Можна припустити, що першим з майбутніх ієрархів, хто здобув освіту в Київській Академії ще на етапі її існування як Києво-Братської школи, був Лазар Баранович, який згодом вдосконалював свій освітній рівень в єзуїтських колегіумах Речі Посполитої. З того часу й до кінця XVII ст. майбутні ієрархи розглядали початковим етапом своєї освіченості навчання в Київській Академії

(колегіумі), а вищу освіту здобували в академіях й університетах Центральної та Південної Європи.

Залишилися свідчення про навчання в Київській Академії в середині XVII ст. Феодосія Углицького за часів ректорства Лазаря Барановича, які подає житіє святителя: «Здесь, упражнясь в чтении слова Божия и писаний св. отцев и по ним устрояя овою жизнь, будущий святитель Феодосий возрастал и совершенствовался духом, укреплялся в знании истин православной веры и подвигах благочестия и своим прилежаніем, покорностию и добронравием обратил на себя внимание попечительнаго начальника школы, незабвеннаго заслугами для церкви черниговской, Лазаря Барановича» [24, с. 17]. Подібним чином характеризував освітній рівень майбутнього ієрарха й укладач житія св. Дмитрія Ростовського (Туптала): «егда добре навыче чтенію и писанію славенскаго діалекта, тога вдан бысть (подразумевается; отрок Даніил) во граде Кіеве в училищный Богоявленскій монастырь ради обученія иностранным языкам и другим свободным, там преподаваемым наукам. По определеніи в сіе училище, отрок Даніил остроты ради ума своего и неусыпнаго ради прилежанія в скором времени хорошіе нача в ученіи показывати успехи, и паче сверстников своих преспеваше: немногим же летом минувшим, явился довольно искусен в стіхотворстве и витійстве, и знающ добре все тое, чему учимо бысть» [25, с. 5–6]. Отже, попри присутню в житіях певну ідеалізацію ієрархів, ці документи фіксували природні розумові задатки своїх персонажів та успішне засвоєння ними знань.

Рівень навчання майбутніх ієрархів можна простежити за списками учнів, починаючи від 1737 р., у яких зазначалася коротка характеристика їхньої підготовки на даному етапі («какова ученія»). Так, проти імені студента останнього, богословського класу («школы теологіи») Григорія Андрієвського стоїть позначка «ученія изряднаго» [19, т. 1, ч. 2, с. 38]. Стабільно високі результати у навчанні демонстрував Іван Миткевич: проти його імені у списках учнів філософського класу 1738 р. стояла позначка «ученія изряднаго», а у

1739 р. у списках учнів богослов'я мав найвищу оцінку – «преизряден», [19, т. 1, ч. 2, с. 63, 108].

Водночас певна частина майбутніх преосвящених у другій половині XVII ст. навчалася у Львівському єзуїтському колегіумі (академії) у складі Речі Посполитої. Такий досвід навчання отримали Стефан Яворський, Арсеній Берло, Гедеон Вишневський, Рафаїл Заборовський, Амвросій Зертис-Каменський, Герман Копцевич, Феофілакт Лопатинський, Митрофан Слотвинський. Ураховуючи відомі факти про місце народження більшості з наведених осіб, можна припустити, що це були переважно вихідці із західноукраїнських чи білоруських земель, для яких цей навчальний заклад був найближчим. Окрім того, курси філософії та богослов'я у ньому читалися на вищому рівні, ніж у тогочасному Київському колегіумі. На це, зокрема, вказує те, що Арсеній Берло, Гедеон Вишневський і Герман Копцевич перейшли в єзуїтський заклад після навчання в Києві, розглядаючи це як удосконалення свого освітнього рівня.

На початку XVIII ст. освітні стратегії для української молоді змінилися у напрямку із Заходу на Схід. На українських землях у складі Російської імперії збільшується кількість православних навчальних закладів у зв'язку із відкриттям колегіумів у Чернігові, Харкові та Переяславі. Найпривабливішим із них був Харківський колегіум, який за якістю освіти та матеріальним забезпеченням не відставав від Київської Академії, а у другій половині XVIII ст. завдяки своїм впливовим меценатам був навіть у кращому стані. При цьому багато студентів, передусім вихідці з Полтавщини та Слобожанщини, намагалися поєднати навчання в обох освітніх закладах. Так, Олексій (в чернецтві Арсеній) Могилянський, який походив із м-ка Решетилівки Полтавського полку, за традицією тогочасної української еліти з 11-річного віку навчався у Київській Академії за часів ректорства Іоасафа Кроковського. Закінчивши 1727 р. клас риторики, Олексій вирішив перейти до Харківського колегіуму, який на той час очолював відомий діяч, могилянець Платон

Малиновський. У провідному освітньому центрі Слобожанщини здобули освіту також Іов Базилевич, Афанасій Вольховський, Гавриїл Кременецький, Никодим Срібницький.

Важливо зазначити, що більшість вихованців Київської Академії та колегіумів, які в майбутньому досягли ієрархічного сану, зазвичай проходили повний курс навчання. За авторськими підрахунками (враховуючи відсутність точних даних про освіту частини архієреїв та офіційне уведення теології як окремого предмету в Академії в кінці XVII ст., а в колегіумах – у XVIII ст.) курс богослов'я завершило не менше 40 осіб, у тому числі Дамаскин Аскаронський, Геннадій Андрієвський, Лаврентій Горка, Іларіон Григорович, Стефан Калиновський, Лаврентій Конашевич, Антоній Нарожницький, Тимофій Щербацький та багато ін.

Через реорганізацію 1700 р. місцеблюстителем патріаршого престолу та митрополитом Рязанським і Муромським Стефаном Яворським Московської слов'яно-греко-латинської академії за київським зразком з'явилася потреба в укомплектуванні її навчального, у перспективі викладацького, складу вихованцями Київської Академії. Серед перших, викликаних Яворським із Києва студентів, у Москву прибув Михайло Заборовський, який, завершивши філософський курс, прийняв у Московському Заіконоспаському монастирі чернечий постриг від місцеблюстителя під іменем Рафаїла і став викладати риторику в Московській академії. Ймовірно, також з ініціативи Яворського 1701 р. перейшов до Московської слов'яно-греко-латинської академії Никодим Срібницький, а наступного року – Василь Ванатович [26, с. 627]). Пізніше прибули до Москви Андрій Зертис-Каменський, який 1733 р. слухав богослов'я у Московській академії у професора Стефана Калиновського, та Григорій Кременецький.

Удосконалення освітнього рівня в європейських навчальних закладах

Засвоєння в Київській Академії латинської мови й предметів, які вивчались у тогочасних навчальних закладах Західної Європи, відкривало охочим

освітнього вдосконалення студентам шляхи до загальноєвропейських джерел освіти. Ведення релігійної полеміки, у якій католицькі богослови використовували свої теоретичні засоби, спонукало православних діячів до оволодіння їхніми методами.

Існувала узаконена практика допуску до навчання у західноєвропейських навчальних закладах представників різних конфесій згідно з буллою папи Пія IV від 1565 р. Щоб потрапити до них, вихованці Київської Академії були змушені тимчасово ставати конвертитами-уніатами або католиками. Такий шлях пройшли Іоасаф Кроковський, Варлаам Ясинський, Стефан Яворський, Феофілакт Лопатинський, Феофан Прокопович й інші. Щодо користі «закордонних студій» своїх сучасників Дмитрій Туптало висловлювався так: «хвалю добрый той нинѣшних времен обычай, что многие люди в инья государства ходят учения ради, из-за морей бо умудреннии возвращаются» [27, с. 363].

Варто зазначити, що більшість середньовічних університетів Європи мали чотири факультети. Першим й обов'язковим із них був артистичний, або підготовчий, факультет. Тут студенти слухали курси граматики, риторики, діалектики. Після вивчення цих наук вони одержували ступінь бакалавра, а прослухавши лекції з філософії, арифметики й інших наук, здобували ступінь магістра. Студенти, які успішно завершували навчання на підготовчому факультеті, здобували право вступати на юридичний, богословський чи медичний факультети [28, с. 79].

Упродовж XVII–XVIII ст. траєкторії європейських освітніх студій майбутніх архієреїв суттєво змінювалися. У першій половині XVII ст. представники української церковної еліти навчалися переважно в найближчих до України навчальних закладах Речі Посполитої. Так, перший ієрарх нововисвяченої 1620 р. київської ієрархії Іов Борецький після закінчення Львівської братської школи навчався у Краківському університеті. Петро Могила вдосконалював свій освітній рівень в Замойській академії. Сильвестр

Косов отримав початкову освіту у Віленській братській школі, згодом навчався у Люблінській єзуїтській колегії та Замойській академії.

У середині – другій половині XVII ст. майбутні ієрархи спочатку навчалися у Київській Академії (колегіумі), далі вдосконалювали свій освітній рівень у Речі Посполитій. Так, Лазар Баранович навчався в колегіях Вільно й Калуша, Стефан Яворський – єзуїтських колегіумах Любліна, Познані й Вільно. Іоасаф Кроковський і Варлаам Ясинський – у Краківській академії, Іосиф Кононович-Горбацький – у Замойській академії, Гедеон Вишневський – у Віленській і Краківській академіях [29].

Під кінець XVII ст. освітні стратегії київських студентів змінюються в бік західноєвропейських навчальних закладів. Причини цієї зміни М. Петров пояснив прагненням київських учених у XVIII ст. завершити свою освіту не в польсько-католицьких навчальних закладах, а в західно-європейських, з одного боку, «внаслідок посилення підозр польсько-католицьких навчальних закладів до православних вихованців Київської Академії, а з іншого – внаслідок пробудження нових наукових потреб в Росії загалом, і в Київській Академії зокрема» [19, т. 1, ч. 1, с. 232].

Географія освітніх подорожей українських студентів вказує на те, що вони відвідували не одну країну, а могли навчатись у кількох університетах чи колегіях, причому різної конфесійної орієнтації. Найпоказовіший приклад таких поляризованих освітніх мандрів подає біографія Феофана Прокоповича. Не завершивши богословського курсу в православному Київському колегіумі, він поступив до Володимир-Волинського колегіуму, де прийняв унію й постригся у ченці під іменем Єлисея. За сприянням одного з унійних владик, який помітив незвичайні здібності учня, Прокопович поступив до католицької колегії (академії) св. Афанасія у Римі. Згодом він побував у Франції, Швейцарії, Німеччині, де, зокрема, осягнув ідеї протестантизму у м. Галле. Отже, досвід студіювання в різних за освітнім рівнем і конфесійною належністю закладах Європи дав можливість Феофану Прокоповичу визначити в майбутньому певні

інтелектуальні й церковно-політичні пріоритети, на відміну від свого сучасника Стефана Яворського, який, також навчаючись в Європі, виніс діаметрально інші установки.

Найпріоритетнішим серед українців уважалося навчання в університетах Італії та Німеччини, культура яких була пов'язана з розвитком ідей гуманізму та Реформації. Валерія Нічик мотивувала це тим, що в культурах цих країн «з найбільшою повнотою відобразилася зміна парадигми мислення на переході від Середньовіччя до Нового часу, пов'язана з переакцентуванням пізнання від богопізнання до пізнання людини, земної природи, універсалу» [30, с. 28].

Одним із найпопулярніших для української молоді навчальних закладів Італії був колегіум (академія) св. Афанасія в Римі. Курси філософії та теології слухали там Іоасаф Кроковський, Феофілакт Лопатинський, Феофан Прокопович, Сильвестр Крайський. Відомо, що Феофан Прокопович широко користувався бібліотекою колегії. Як припускала В. Нічик, саме під час перебування в Римі Прокопович написав вірша «Папський вирок Галілеєві», у якому засудив папу й став на бік ученого [28, с. 87].

Освітні мандрівки Іоасафа Кроковського країнами Європи характеризує примітка на портреті діяча: «Обыде многи страны, облетѣ и грады, / Претерпѣ зной, вар, зиму, претерпѣ и глады./ Вся то за тщету себе вмѣняюще быти, / Токмо дабы могл драгу мудрость получитьи» [31, с. 62]. Напис засвідчує, що Іоасафу Кроковському, як, очевидно, й іншим українцям, на шляху до здобуття знань довелося здолати складні життєві перешкоди.

Серед навчальних закладів Німеччини, які користувалися особливою популярністю серед української молоді, варто зазначити Віттенберзький університет. З 1605 р. тут навчався один із найперших ієрархів відновленої Київської митрополії Мелетій Смотрицький, який у своєму творі «Апология» зазначав, що він є послідовником Лютера, «потратившим свои молодые годы в Лейпцигском и Виттенбергском университетах» [32, с. 535]. З інших навчальних закладів Німеччини, де успішно студіювала й працювала

українська церковна еліта, варто зазначити університет м. Галле, де на високому рівні викладалися математика, фізика, філософія, медицина й особливо мови. У перших роках XVIII ст. тут побував Феофан Прокопович, повертаючись в Україну з Італії. Пізніше дванадцять років провів у Німеччині Симон Тодорський, упродовж яких він не лише студіював гебрійську, сирійську й інші орієнтальні мови та культури у відомого в Європі того часу гебраїста Йогана-Генріха Міхаеліса, а також вів практичні заняття з іншими студентами з перекладу єврейського корпусу Біблії німецькою мовою [33, с. 28–30]. Обставини цієї подорожі Тодорський виклав в окремій доповідній записці, представлений в кафедральну канцелярію Київської єпархії 28 січня 1739 р. [19, т. 1, ч. 1, с. 231–232].

Досвід європейських освітніх мандрів сприяв швидкому зростанню майбутніх ієрархів як церковно-адміністративних і культурно-освітніх діячів. З поверненням до Київської Академії вони отримували нові відповідальні призначення, використовували у навчальному процесі та у своїй літературній діяльності знання мов, набутий досвід та інтелектуальні контакти. Зокрема, Стефан Яворський утілював досвід католицьких навчальних закладів у викладанні вищих академічних курсів. Один із його сучасників писав у цьому контексті: «Сіе Стефану восприємшу уже не бѣ нужды малороссійским юношам искати ученія в чужих государствах, вся бо требуемая обрѣтахуся в Кіевѣ, удоб снискаемая от такового учителя» [34, с. 108]. Як зазначав анонімний автор праці «Молоток на книгу “Камень вѣры”», «Яворской весьма папезское учение в Киевских учениях утвердил, и их тако совершенно философию и богословию научил» [35, с. 111].

Католицькі запозичення в навчальному процесі й творах учених Київської Академії дали підставу для єзуїтів вважати Києво- Братський монастир, де розміщувався навчальний заклад, унійним. Так, московський єзуїт Еміліан в листі від 1699 р. зазначав, що «в Кіеве есть целый монастырь из одних униатов, – *Kyoviaeunum totum monasterium est unitorum*» [36, с. 76].

Феофан Прокопович у своїх лекціях активно пропагував подорож як один із найкращих засобів пізнання освіченості, державно-політичного устрою, мови, історії, звичаїв інших країн і народів. Це не могло не викликати у вихованців Академії бажання розширити власний кругозір і здобути освітнє вдосконалення в країнах Європи. Зокрема, як припускає В. Нічик, лекції Феофана Прокоповича вплинули на долю відомого вихованця Академії, мандрівника В. Григоровича-Барського [28, с. 88–89].

Інші вихованці Академії з приїздом до Києва починали працювати викладачами іноземних мов. Зокрема, Симону Тодорському з його поверненням до Київської Академії Київський митрополит Рафаїл Заборовський доручив викладання грецької, німецької та єврейської мов. Тодорський став першим професором гебраїстики, який прочитав систематичний курс єврейської мови, рекомендуючи студентам підручник, написаний його вчителем – Йоганом-Генріхом Міхаелісом.

Вагоме значення для поширення просвітницьких ідей мали і привезені українською церковною елітою книги із Європи. Так, Сильвестр Крайський після навчання в Римському колегіумі св. Афанасія привіз підручник з космографії, який пізніше, уже в сані митрополита Смоленського і Дорогобузького в 1709 р. переклав під назвою «Епітомія космографічна або неважкий вхід до астрономії, географії та гідрографії...». Книга була призначена для навчання учнів Смоленської семінарії [28, с. 92; 37, с. 377]. Як показують матеріали з біографій Стефана Яворського і Симона Тодорського, основою їх майбутніх приватних книгозбірень стали книги, придбані ними під час навчання в Європі (Див. 2.3. Читацькі інтереси за фондами архієрейських книгозбірень).

Для оцінки впливів польсько-латинської освіченості на інтелектуальну діяльність української церковної еліти на теренах Росії, покажемо висновок польського дослідника Роберта Лужного: українські церковні діячі Феофан Прокопович, Лаврентій Горка, Дмитрій Туптало, Стефан Яворський

«представляли певний тип естетичного виховання, характерною рисою якого був тісний зв'язок зі схоластичним складом розуму, ерудицією, що спиралася на античні і новолатинські традиції, з художніми смаками і уявленнями... Місце їх народження і походження, родинні зв'язки і виховання, шкільні заняття не лише в Київській колегії, а й за кордоном, головним чином в Речі Посполитій, в Литві і в Короні, нарешті, різні зв'язки з латинською католицькою релігійністю, культурою і звичаями цього кола – всі ці чинники сприяли тому, що ці особи вносили в розумове життя своєї нової батьківщини власні смаки і звички, нахили і пристрасті, знання і прагнення, передусім знання іноземних мов, у першу чергу латині і польській. Вони сприяли також поширенню і популяризації – засобами шкіл, проповідницької практики, власних праць і видавничої діяльності, бібліотек і кореспонденції – певної літературної культури, письменницької практики, ерудиції та інтересів» [38, с. 305].

Вплив європейських «закордонних» мандрівок на формування світогляду українських церковних діячів засвідчують різкі висловлювання зверхників вищих кіл Російської імперії (як духовних, так і світських) щодо «латинських» впливів на київську вченість. Зокрема, в «Антидоті» (вважається особистим твором Катерини II або написаним за її вказівкою) йшлося про «злочючення» митрополита Павла Конюскевича, який «набрался изуверства в Польских католических училищах» [39, с. 178].

Отже, змодельована нами картина освітнього рівня українських православних ієрархів засвідчує, що переважна їх частина (83 із 101) здобула освіту в Київській Академії (включно з етапами її функціонування як братської школи і колегіуму), близько 20 вдосконалювало свій освітній рівень в католицьких навчальних закладах Європи (єзуїтських колегіумах і академіях Речі Посполитої та Італії, протестантських закладах Німеччини), 5 навчалось в Московській академії, 4 – в Харківському колегіумі і 3 – в Чернігівському колегіумі. Проаналізований матеріал дозволив визначити характерні освітні стратегії майбутніх ієрархів: у першій половині XVII ст. вони здобували освіту

переважно в братських школах, у середині – другій половині XVII ст. спочатку навчалися у Київському колегіумі, а далі вдосконалювали свій освітній рівень у Речі Посполитій, причому з кінця XVII ст. напрям освітніх мандрівок змінився в бік західноєвропейських навчальних закладів (Італії та Німеччини) у намаганні знайти більш продуктивні способи наукової освіченості. На початку XVIII ст. освітні стратегії для української молоді змінилися у напрямку із Заходу на Схід у зв'язку із запровадженням на українських землях у складі Російської імперії православних колегіумів та реорганізацією 1700 р. місцеблюстителем патріаршого престолу Стефаном Яворським Московської слов'яно-греко-латинської академії за київським зразком.

Досвід навчання у країнах Європи безумовно сприяв підвищенню освітнього й інтелектуального рівнів української церковної еліти. Попереднє навчання у Київській Академії вони розглядали як підготовчу стадію до подальшого освітнього вдосконалення у європейських академіях і університетах. Навчання у навчальних закладах Європи сприяло переорієнтації українських мислителів на новий тип світогляду, дозволяло їм у своїй освітній і науковій діяльності застосовувати набутий досвід, знання мов і безпосередні інтелектуальні контакти й спиратися не лише на твори отців Церкви, а й на власний розум і наукові світові досягнення.

2.2. Сфери інтелектуальної самореалізації до архієрейської хіротонії

Низка питань: яким був процес становлення майбутніх ієрархів; як формувалися їхні освітні й світоглядні пріоритети; як загалом, умовно кажучи, діяв «механізм» виростання з вихованців Київської Академії духовної інтелектуальної еліти – досі не дочекалася аналізу науковців. Водночас дослідження цих питань є необхідним компонентом комплексного розгляду обраної теми.

Після здобуття певного рівня освіти в Академії (повного – з богослов'ям включно, чи неповного – по риторичу чи філософію) певна частина її

вихованців поступала в той чи інший монастир і проходила відповідні ступені чернечого життя, висвяту в духовний сан, водночас реалізовувала себе у церковно-адміністративній або культурно-освітній сферах, які часто поєднувалися. Можна визначити низку траєкторій інтелектуального й адміністративного становлення українських церковних діячів на шляху до архієрейської висвяти. Основними з них в духовно-інтелектуальній сфері були: педагогічна, проповідницька, літературна, перекладацька, місійна діяльність. В адміністративній площині духовні особи, які пройшли поставлення на ієродиякона й ієромонаха, часто отримували настоятельство в сані ігумена чи архімандрита. Змодельовати загальну картину цього процесу дає можливість створена нами просопографічна база даних (Додаток В, «Зведені дані щодо освітнього та інтелектуального рівня українських православних ієрархів», див. також [40; 41]).

Один із типових прикладів такого зростання подає лаконічний життєпис святителя Іоасафа Горленка, представлений одним із його сучасників: «Іоасаф Горленко, рожден в Малой России от благородных родителей, на 22 году от рождения, окончив учение, принял монашеский образ в Киево-Межигорском монастыре. Восхождения его на Архиерейский престол сии суть степени: сперва был в Киевской Академии учителем, потом Киевской епархии экзаминатором, оттуда произведен во игумена во Мгарской Лубенской монастырь, и после учинен архимандритом в том же монастыре, оттуда переведен в Свято-Троицкую Лавру во наместника, а наконец хиротонисан Белу граду во епископа в 1748 году. Июня 2 дня» [42, с. 175].

Викладацька діяльність в Київській Академії

Однією із основних сфер реалізації інтелектуального потенціалу українських церковних діячів на шляху до архієрейської висвяти була педагогічна діяльність. Найпоширенішим, як свідчить просопографічна база даних, було викладання в Київській Академії. Відомо 28 осіб, які провадили

педагогічну діяльність в Академії, з них 11 досягло посади ректора й 14 – префекта*.

Викладачі з чернечого сану були закріплені за монастирями, у яких приймали чернецький постриг, що було традицією навчального закладу. Як стверджував М. Петров, «учені монахи, що викладали в Київській Академії, були постриженниками не одного Братського, а і інших київських монастирів, і значилися в числі їх братії» [19, т. 1, ч. 1, с. 38].

Викладання в Академії часто поєднувалося з іншими обов'язками. Посада ректора традиційно поєднувалася з настоятельством у Києво-Братському училищному монастирі. Обрані ректори мали відповідати всім критеріям, які на ті часи висувалися до керівників Академії. Зокрема, Київський митрополит Арсеній Могилянський вимагав, по-перше, щоб ректорами навчального закладу обирали людей, навчених богослов'я, які б могли викладати цей предмет із відповідними поясненнями та настановами; по-друге, досвідчених адміністраторів, які могли б добре розбиратися в господарських і судових справах Братського монастиря та належно керувати монастирською братією [43, с. 409].

Відомо, що з 1660 (1661) року викладачем Академії був Варлаам Ясинський, поєднуючи педагогічну діяльність із керівництвом Печерською друкарнею. У 1665–1673 роках він очолював Академію, доклавши значних

*Баранович Лазар (префект і ректор), Берло Арсеній, Борецький Іов (ректор), Братановський Іриней, Вишневський Гедеон, Волчанський Іосиф (префект і ректор), Вольховський Афанасій, Горка Лаврентій, Горленко Іоасаф, Григорович Іларіон, Дубневич Амвросій (префект і ректор), Калиновський Стефан (префект), Козлович Іоанн, Кониський Георгій (префект і ректор), Кононович–Горбацький Іосиф (префект і ректор), Конюсевич Павло, Косов Сильвестр (префект), Крайський Сильвестр, Кроковський Іоасаф (префект, ректор); Кулябка Сильвестр (префект і ректор), Лінцевський Гервасій, Лопатинський Феоділакт (префект), Максимович Іоанн, Малиновський Платон (префект), Миславський Самуїл (префект і ректор), Миткевич Іоасаф, Нерунович Інокентій, Прокопович Феофан (префект і ректор), Слотвинський Митрофан, Смотрицький Мелетій (ректор), Сопковський Парфеній, Тихорський Єпифаній, Тодорський Симон, Углицький Феодосій; Юшкевич Амвросій, Яворський Стефан (префект), Якубовський Тихін, Ясинський Варлаам (префект і ректор). Усього 30 осіб, із них 14 перебувало на посадах префекта і 11– ректора. ([609, т. 1, ч. 2, с. 283– 300; т. 2, с. 405– 406, 412]).

зусиль до налагодження навчального процесу та матеріального забезпечення довіреного йому навчального закладу. Тихін Якубовський викладав аналогію у 1755–1756 рр. і водночас був уставником Києво-Софійського собору [19, т. 2, с. 412].

Варто зауважити на нововведеннях, запропонованих викладачами Київської Академії – майбутніми преосвященними, для підвищення якості навчального процесу. Так, Іосиф Кононович-Горбацький започаткував викладання філософії (1636) і був автором першого підручника з логіки *Subsilium Logicae*. Як довели К. Суторіус [44], а згодом М. Яременко [45], Стефану Яворському належить першість у викладанні богослов'я (раніше вважалося, що цей курс почав читати у 1689/1690 р. Іоасаф Кроковський); пізніше Амвросій Дубневич запровадив курс морального богослов'я. Рафаїл Заборовський відкрив філологічний клас із викладанням грецької, німецької та єврейської мов. Симон Тодорський став першим професором гебраїстики в Київській Академії, який прочитав систематичний курс єврейської мови, рекомендуючи студентам підручник, написаний його вчителем – Йоганом-Генріхом Міхаелісом [30, с. 35–36]. Стефан Калиновський 1727 р. започаткував у курсі риторики читання історії – «Введеніє в Историю Монархическую и Церковную» [19, т. 1, ч. 1, с. 7]. Георгій Кониський розробив теорію українського віршування, а також систематизував філософську спадщину античності, основні напрямки середньовічної філософії та здобутки філософів Нового часу в контексті тогочасних світових наукових досягнень [46]. Ректори Академії Георгій Кониський і Самуїл Миславський розробили академічні інструкції – у 1752 і 1764 рр.

Одним із найбільших новаторів в Академії був Феофан Прокопович, який обіймав з 1706 р. посаду префекта й викладача філософії, а 1711 р. – ректора та професора богослов'я. Викладання ним богословського курсу започаткувало особливу систему, яка згодом увійшла до Духовного Регламенту як настанова для викладачів цього предмета в межах усієї Російської імперії [19, т. 1, ч. 1, с.

5–6]. «Після Феофана Прокоповича, – стверджував Д. Аскоченський у цьому контексті, – який поширив сферу богословствования поза всі визначені наукою межі, богословські системи стали нагадувати збірники окремих і не зв'язаних між собою трактатів» [47, ч. 2, с. 37]. Проте до середини XVIII ст. богословські праці Феофана Прокоповича не мали особливої популярності. Вододілом, коли відбувся перехід до викладання курсу за системою Феофана Прокоповича, дослідники називають 1751/52 н. р., коли Георгій Кониський прочитав у Київській Академії курс богослов'я, узявши за основу курс свого попередника. З другої половини століття ним почали активно користуватися українські просвітники, зокрема Самуїл Миславський та Іриней Фальковський. Останній склав на основі курсу Прокоповича свою теологічну працю *Compendium Theologia* [48, с. 134–137]. Плідну діяльність вищеназваних та інших діячів у стінах Академії засвідчують рукописні курси, складені ними в ході педагогічної діяльності [49–75; 76, випуск 1–3], детальне опрацювання яких (передусім у сфері богослов'я) ще чекає свого дослідника.

Викладання в навчальних закладах України та Росії

Окрім Київської Академії, майбутні ієрархи отримували педагогічний досвід в колегіумах Чернігова, Харкова та Переяслава. Зокрема, викладачами Чернігівського колегіуму були Антоній Стаховський та Іоанн Дубинський (причому обидва на посаді префекта), а також Іраклій Комаровський.

У Харківському колегіумі викладали: Іов Базилевич (префект і ректор), Афанасій Вольховський, Іларіон Григорович, Платон Малиновський (ректор), Лука Конашевич, Митрофан Слотвинський (префект і ректор). Відоме клопотання ректора Митрофана Слотвинського щодо вирішення матеріальних проблем Харківського колегіуму [77, л. 1–17]. Найменше відомо таких осіб серед викладачів Переяславського колегіуму – у 1770 р. його керівником був Іов Базилевич, переведений із Харкова на посаду настоятеля Курського Знаменського Богородицького монастиря.

Викладацька діяльність майбутніх ієрархів у вищих класах філософії та богослов'я, як правило, поєднувалася з адміністративними функціями префекта й ректора, причому посада керівника (ректора) мала суміщатися з настоятельством в монастирі, де розміщувався навчальний заклад. Щодо доцільності такого призначення свідчить донесення єпископа Белгородського і Обоянського Єпифанія Тихорського Синоду з представленням ректора Харківського колегіуму на зведення в сан архімандрита: «оний ректор, когда будет пожалован таковым чином, то больше о себе, для произведенія в иные чины, старанія прилагать не будет <...>, от чего скорее можно ожидать с доброю надеждою пользу не только священству, но и отечеству» [78, с. 642].

Від початку XVIII ст., крім навчальних закладів на теренах українських земель, майбутні ієрархи отримували досвід викладацької діяльності в Росії. На ці часи в Російській імперії відкривається широка мережа духовних навчальних закладів, через що надзвичайно гострою постала потреба у викладачах. Найкращими кандидатами для них були вихованці Київської Академії. Найчастіше її викладачами й студентами користувалася Московська слов'яно-греко-латинська академія, реорганізована 1700 р. місцеблюстителем патріаршого престолу та митрополитом Рязанським і Муромським Стефаном Яворським за київським зразком. Відомо понад таких 20 осіб, які пізніше досягли архієрейського сану, причому більшість із них (14) перебували на керівних становищах*. Прикладом їхньої турботи про навчальний заклад

* Братановський Іриней (префект), Буржинський Гавриїл (префект), Вишневський Гедеон (ректор), Волостковський Варнава, Вольховський Афанасій, Заборовський Рафаїл, Калиновський Стефан (префект, ректор), Козлович Іоанн (ректор), Конашевич Лука, Копцевич Герман (ректор), Крайський Сильвестр (ректор), Краснопольський Рафаїл (ректор), Короткевич Дорофей, Кульчицький Інокентій (префект), Лопатинський Феофілакт (ректор), Малиновський Платон (префект), Могилянський Арсеній, Нерунович Інокентій (префект), Одинович Антоній, Слотвинський Митрофан (ректор) Хотунцевський Іоасаф (ректор), Чарнуцький Феофан. Усього 21 особа, із них 8 досягло посад ректора й 13 – префекта.

можуть бути, зокрема, укладені ректором Гедеоном Вишневським «Правила партикулярныя ради лучшаго чина Академіи Московской» [79, т. 4, с. 319].

Чимало майбутніх преосвящених отримували педагогічний досвід в російських духовних семінаріях. Так, Кирило Ляшевецький 1742 р. відправлений у Троїцьку семінарію при Троїце-Сергієвій лаврі, у якій з 1749 р. став префектом, а згодом ректором. Саме він, як керівник семінарії, намагався залучити до викладання в ній Г. С. Сковороду, який на той час перебував у Москві [78, с. 671]. Керівну посаду в семінарії посідав і Афанасій Вольховський. У жовтні 1742 р. з Московської академії переведено на посаду вчителя та катехізатора Троїцької семінарії Арсенія Могилянського.

Порівняно з іншими духовними семінаріями найбільше київських академістів зосереджувалося у Новгородській семінарії: Аскаронський Дамаскін, Баранович Лаврентій, Миткевич Іоасаф, Сопковський Парфеній, причому всі вони досягли посади ректора. За особливих обставин опинився у Новгороді Кирило Флоринський. Узятий із філософського класу до придворного хору у 1754 р., він вирішив покинути його і відвідувати лекції професора Морбаха з експериментальної фізики в Санкт-Петербурзькій Академії наук. Невдовзі, помічений Новгородським митрополитом Димитрієм Сеченовим, перейшов у Новгородську семінарію на посаду викладача [80, с. 455; 81, с. 561].

Крім наведених, варто додати також приклади викладання майбутніх ієрархів у Казанській семінарії (Ігнатович Феофіл, Гловацький Сильвестр і Пуцек-Григорович Веніамін, два останніх досягли керівної ректорської посади) й Олександро-Невській семінарії (Зертис-Каменський Амвросій – префект, Кременецький Гавриїл – ректор).

Зазвичай майбутні архієреї потрапляли до Росії з українських культурно-просвітницьких осередків за викликами Синоду. Проте траплялося, коли для поповнення необхідних кадрів знаходили кандидатів, які з тих чи інших причин перебували на території Росії. Так, 1728 р. викладачем Московської академії

став Лука Конашевич, який виконував у Москві обов'язки стряпчого київського преосвященного Варлаама Ванатовича [78, с. 656, 660; 82, т. 7, ст. 206–207].

Матеріали свідчать, що переїзд в Росію українського освіченого чернецтва відбувався головним чином не з власної волі – за викликами Синоду чи архієреїв російських епархій, очолюваних переважно українцями. Тому досить нетиповий випадок зі студентом Григорієм (в чернецтві – Геннадієм) Андрієвським, який добровільно забажав переїхати у Псков. У листі до Київського архієпископа Рафаїла Заборовського від 6 липня 1737 р. він просив відпустити його на викладацьку діяльність у Псковську семінарію [19, т. 1, ч. 1, с. 155]». Такий ентузіазм був відповідно оцінений – у Пскові Андрієвського було призначено «директором», а після прийняття чернечого постригу – ректором Псковської семінарії [19, т. 1, ч. 1, с. 156].

Просвітницькі наміри українських церковних діячів, які отримали настоятельство, не обмежувалися викладанням чи керівництвом уже заснованих шкіл-семінарій. Існують відомості, що деякі з них самі намагалися відкрити навчальні заклади, хоча це було в компетенції лише осіб в ієрархічному сані. Так, призначений 1740 р. архимандритом Севського Спаського монастиря Платон Петрункевич вирішив відкрити духовне училище, виклопотавши дозвіл викликати з Києва учителя. Проте його заходи не отримали зустрічної підтримки. Цим було незадоволене місцеве духовенство, яке не хотіло віддавати дітей у школу, а також відмовлялося виконувати хлібний збір на її утримання [82, т. 21, № 569].

Виконання функцій екзаменаторів і законовчителів

Окрім учительовання, українські церковні діячі часто виконували обов'язки академічних і епархіальних екзаменаторів – як в Україні, так і в Росії. Їх метою було надати кандидатам у священники, які не отримали відповідної освіти, найосновніші знання з церковного богослужіння. Так, 1734 р. екзаменатором Київської митрополії при Київському Софійському соборі було призначено Іоасафа Горленка.

В російських єпархіях посаду екзаменатора було введено указом Анни Іоанівни від 8 січня 1739 р. До того часу ці функції екзаменатора виконували українські викладачі. Так, Варнава Волостковський разом з учителюванням в Московській академії одночасно навчав ставлеників, які за це «презентували его всякими почесними дарами» [83, с. 15, 27]. Із 1738 р. це додаткове навантаження доручили професору філософії Порфирію Крайському [82, т. 18, № 442]. Певний час обов'язки екзаменатора виконував ієромонах Арсеній Мацієвич: у 1731–1733 рр. – в Тобольській єпархії, а 1738 р. – у Санкт-Петербурзі [78, с. 763, 772]. У Крутицькій єпархії майбутніх священиків готував проповідник Московської академії Іоасаф Хотунцевський (1741–1742) до призначення його керівником Камчатської місії [78, с. 664; 82, т. 26, ст. 110–111].

Ще однією з функцій, які виконували в Росії українські духовні особи, було викладання катехізису (Закону Божого). Уведення цієї посади на початку XVIII ст. було пов'язане з появою світських навчальних закладів, у яких, крім основних спеціальних предметів, читався також Закон Божий. Викладач цього предмета (законовчитель) мав подати учням основні знання з християнської догматики й моралі. Так, з відкриттям у 1726 р. гімназії при Академії Наук її першим законовчителем було призначено Арсенія Мацієвича «для обученія благочестія и наставленія добрих дѣл учащихся» [78, с. 776]. Читання катехізису у відкритому 1732 р. Санкт-Петербурзькому сухопутному шляхетському кадетському корпусі було доручено проповіднику Московської академії Луці Конашевичу, пізніше його обов'язки в корпусі перебрав білорус Варлаам Скамницький, якому в допомогу направили ієродиякона Платона Петрункевича [82, т. 16, № 87; т. 17, № 38, 265]. Прикметно, що їх служіння у корпусі мотивувало Феофана Прокоповича створити поезію «До вчителів Луки Конашевича і Варлаама Скамницького» [84, т. 3, ст. 349]. Законовчителем корпусу деякий час (з 1738 р.) служив Арсеній Мацієвич, виконуючи також і функції екзаменатора ставлеників [85, т. 3, с. 387–392]. 1756 р. в корпус

направили уставника Києво-Софійського монастиря Тихона Якубовського, який служив до 1760 р., отримавши в нагороду архімандрію Спасо-Ярославського монастиря [19, т. 2, с. 211].

У 1752 р. у Санкт-Петербурзі відкрився навчальний заклад, який готував фахівців для флотської служби – Морський кадетський шляхетський корпус (з 1762 р. – Морський кадетський корпус), з ініціативи генерала І. Голеніщева-Кутузова у 1769–1771 роках там служив законовчителем Аггей Колосовський, займаючись водночас і проповідницькою діяльністю [86, л. 1–2].

Служіння в дипломатичних місіях

Окремі київські академісти з високим знанням іноземних мов отримали досвід служіння в різних дипломатичних місіях. Так, Варлаам Ліницький, з ієромонахів Києво-Печерської лаври, який вільно розмовляв турецькою й татарською мовами, з 1711 р. супроводжував повноважних послів Росії – барона Шафірова та генерала М. Б. Шереметьєва в Туреччину, після чого направлений в Копенгаген [82, т. 17, ст. 500]. Геннадій Андрієвський у червні 1737 р. зі студентів богослов'я взятий перекладачем в російське посольство у Речі Посполитій [19, т. 1, ч. 1, с. 155, 329–330]. Іларіон Рогалевський їздив до Персії у складі російського посольства, очолюваного князем А. П. Волинським. У 1760 р. відправлений ієромонахом посольської російської церкви в Парижі Кирило Флоринський*, де прослужив 5 років [87; 88, с. 140]. 1760 р. Синодом направлено до Кенігсберга (тепер м. Калінінград, Росія) Тихона Якубовського в сані архімандрита Спасо-Ярославського монастиря для заснування там православної церкви. Його пастирська діяльність залишила яскраві спогади сучасників [89, с. 1000].

*Його деколи плутають з Кирилом Флоринським І, префектом Харківського колегіуму та ректором Московської академії, який помер у 1743 р. в сані архімандрита Свято-Троїцького монастиря Московської єпархії.

Придворне душпастирське служіння

Українських духовних осіб із академічною освітою неодноразово запрошували бути духівниками при царському дворі. Промовистий приклад такого служіння подає біографія Досифея Богдановича-Любинського. Запрошений 1718 р. до Санкт-Петербурга місцеблюстителем патріаршого престолу Стефаном Яворським, який походив з однієї з ним місцевості на Галичині, він почав служіння як духівник при родині вдови царя Іоанна Олексійовича Парасковії Федорівни. Згодом став духівником Курляндської герцогині Анни Іоанівни, з якою переїхав у Митаву (тепер м. Єлгава Латвійської Республіки). 1721 р. ієромонах Досифей вибув до Мекленбурга (тепер ФРН) і служив священником похідної церкви, влаштованої 1716 р. заходами царівни Катерини Іванівни. Коли 1724 р. Колегія іноземних справ відмовила йому в утриманні, царівна звернулася до Синоду: «Священник ієромонах Досифей, который при мнѣ третій год обрѣтается, он мнѣ понравился и надобен; того ради благословите вы, св. Синод, онаго ієромонаха Досифея и впредь мнѣ на службу опредѣлитъ и во Иностранную Коллегію послати» [90, с. 5; 91, с. 207]. Як колишній духівник герцогині та царівни, Богданович-Любинський і надалі користувався їхньою прихильністю, його запрошували на всі церемонії, де мало бути представництво від церковної влади. Серед небагатьох архімандритів він брав участь у коронації Петра II, пізніше був присутній на церемонії його поховання, а 1730 р. вінчав у Грановитій палаті на царство Анну Іванівну.

Окрім Богдановича-Любинського, при дворі служив Симон Тодорський, призначений 1742 р. законовчителем Великого князя Петра Федоровича та його нареченої Катерини Олексіївни [92, с. 3–4]. Українські духовні особи служили і в сановитих російських дворян: Іларіон Рогалевський був духівником графа Б. П. Шереметьєва, Іларіон Кондратковський – графа П. О. Рум'янцева.

Проповідництво в Україні та Росії

На кінець XVII ст. українськими проповідниками було чимало відомих тогочасних церковно-політичних діячів, для яких ця посада була своєрідним перехідним ступенем до вищого, як правило, архієрейського становища. Як зазначав російський учений Ю. Самарін, «проповідництво в Південній Росії в XVII віці складало особливу посаду, на якій перебували в монастирях і соборах духовні особи, які отримали в академіях ученість і проповідницьке звання. Майже всі митрополити й ігумени тогочасної Південної Русі, що займали вищі ієрархічні ступені, з цього почали своє служіння» [93, с. 355]. Можна стверджувати, що ранньомодерне проповідництво служило своєрідним «соціальним ліфтом», який піднімав українське духовенство на найвищий щабель церковної ієрархії.

Наведемо приклади виконання проповідницьких обов'язків духовними особами до архієрейської хіротонії, значна кількість яких припадає на кінець XVII ст., що не випадково співпадає з правлінням Івана Мазепи. Очевидно, епоха його гетьманування створила найоптимальніші умови для духовно-культурного розвитку України, у тому числі й у сфері церковної проповіді. Так, у 1673–1680 рр. офіційним проповідником у Києво-Печерській лаврі був Варлаам Ясинський, згодом Печерський архімандрит і Київський митрополит [94, с. 93–126; 60]. Перед призначенням намісником Новопечерського Свенського монастиря (у 1681 р.) п'ять років виконував обов'язки лаврського проповідника Іоанн Максимович, поєднуючи їх з викладацькою діяльністю в Київській Академії. У 70–80-х рр. XVII ст. у Лаврі проповідував Іустин Базилевич – майбутній митрополит Белгородський і Обоянський.

Відомо, що напередодні свого високого призначення місцеблюстителя патріаршого престолу проповідував у Лаврі й київських церквах Стефан Яворський. Першу свою проповідь під назвою «Пісня пісень Соломона» він виголосив на весіллі племінника гетьмана Івана Мазепи, ніжинського

полковника Івана Обідовського у 1698 р. (пізніше вийшла друком в Чернігові під назвою «Виноград Христов» з присвятою Івану Мазепі).

Досконале володіння даром слова принесло славу видатного проповідника Димитрію Тупталі. 1675 р. архієпископ Чернігівський і Новгород-Сіверський Лазар Баранович висвятив його на ієромонаха та запропонував йому проповідництво в Чернігівському кафедральному соборі. Згодом протягом двох років Туптало проповідував у Віленському Святодухівському монастирі, Слуцькому Преображенському братстві. На пропозицію Печерського архімандрита Варлаама Ясинського 1684 р. Туптало поселився у Києво-Печерській лаврі як офіційний монастирський проповідник. Зокрема, 24 лютого 1685 р. він виголосив проповідь на роковини поховання Інокентія Гізеля [27, с. 43]. Водночас проповідував і в інших київських храмах [95, с. 42].

Одним з етапів ієрархічного зростання Антонія Стаховського до висвяти в сан єпископа було його служіння як проповідника Чернігівського Троїцького кафедрального собору. Активно проповідував в Україні, зокрема в Києві, і професор Київської Академії Сильвестр Кулябка. Так, 12 червня 1733 р. він виголосив «Слово на погребеніє Димитрія, благородного его милости пана войта киевского, полоцкого упривилированного», а 1734 р. – «Слово на плащеницу». Відомі також його проповіді, виголошені в Києво-Михайлівському монастирі (зокрема, 1738 р. «Слово на собор Архистратига Михаила и прочих бесплотных сил») [76, вып. 2. с. 45–47, 54, 126, 201].

З середини XVII ст. активним полем діяльності для українських проповідників стає Росія. Фактично проповіді там не існувало до приїзду українських церковних діячів. Відвідуючи Москву в різних церковних справах, майбутні ієрархи принагідно виголошували свої проповіді, часто присвячуючи їх цареві, патріархові й іншим вельможам. Протягом другої половини XVII ст. до Москви для виголошення проповідей приїжджало чимало українських проповідників: 1680 р. – на чолі посольства від Лаври для збору пожертв – Іоанн Максимович, 1690 р. – у складі почту новообраного Київського

митрополита Варлаама Ясинського ієромонах Іустин Базилевич (він приїжджав до Москви також у 1691 і 1692 рр.) й ігумен Пустинно-Миколаївського монастиря Іоасаф Кроковський, 1691 р. – викладач Київської колегії Стефан Яворський [78, с. 427–428]. На початку XVIII ст. своїми проповідями звернули на себе увагу імператора Петра I Феофілакт Лопатинський, Гавриїл Бужинський, Стефан Яворський, Феофан Прокопович. Особливо відомою стала проповідь Феофана Прокоповича на честь Полтавської битви, виголошена у Ясах 27 червня 1711 р.

З воцарінням імператриці Єлизавети з'явилася особлива посада – придворних проповідників, на яку призначалися найбільш здібні й освічені особи з білого та чорного духовенства. Лише два роки її царювання (1742 і 1744) дали таку кількість проповідей, яка не мала аналогів в інші роки XVIII ст. Так, придворними проповідниками до висвяти в архієрейський сан були: Сильвестр Кулябка, Платон Малиновський, Ієронім Волчанський, Антоній Нарожницький, Арсеній Могілянський, Симон Тодорський, Амвросій Зертис-Каменський, Іларіон Григорович, Іоасаф Хотунцевський, Арсеній Мацієвич, Іоанн Козлович, Платон Петрункевич, Амвросій Юшкевич [96, с. 265–266, 268].

Крім Московської академії та семінарій українські церковні діячі проповідували й у монастирях. Так, у Троїце-Сергієвій лаврі архімандрит Арсеній Могілянський «сам проповедывал по воскресениям за литургией» [78, с. 754–755], а також поклав ці обов'язки на префекта Московської академії Афанасія Вольховського та викладача ієромонаха Кирила Ляшевецького, який мав проповідувати у храмовій посадській церкві [97, с. 146–147].

Варто зазначити, що проповідництво вважалось дуже непростим послухом, причому не всі сприймали його охоче й далеко не всім призначеним на цю посаду вдавалось успішно з нею справитися. Про труднощі такого роду духовного служіння й потребу заміни штатних проповідників, які прослужили декілька років, на нових осіб доповідав у липні 1743 р. Синоду ректор

Московської академії Порфирій Крайський. Зокрема, він зазначав, що «в таковой должности всячески быть не без тягости и поврежденія здравія» [82, т. 23, ст. 381–382].

Талановиті українські проповідники здобували особливу прихильність коронованих осіб. Характерний у цьому зв'язку приклад Арсенія Могилянського, красномовство якого вплинуло на його швидке просування по духовній службі [98, с. 271–272].

Виконання інтелектуальних доручень

Виконання своїх відповідальних просвітницьких й адміністративних обов'язків майбутні ієрархи часто поєднували з іншими, додатковими інтелектуальними дорученнями світської й церковної влади. Свого часу Стефан Яворський писав про свої численні послухи в Печерському монастирі: «В церкви пояше на крылосѣ и читаше, в келліи же писаше и сочиняше повелѣнная от начальников, наипаче же прилѣжаще чтенію книг душеполѣзных» [99, с. 40].

У XVIII ст. могилянська еліта активно залучалася до діяльності різного роду комісій. Так, Амвросій Дубневич – ректор Київської Академії й ігумен Києво-Братського монастиря, очолив Комісію з питань кодифікації українського права (1729–1743), результатом діяльності якої став збірник «Права, за якими судиться малоросійський народ». [19, т. 1, ч. 1, с. 23–26]. Один із головних дослідників цього правничого кодексу А. Яковлів вважав Амвросія Дубневича найвидатнішим із усіх духовних осіб, які працювали в Комісії, за своїм становищем та освітою. За словами ученого, його участь в працях Комісії «символізувала участь цілої Академії» [100, с. 29].

Інший керівник Академії Сильвестр Кулябка у 1744–1745 рр. за дорученням митрополита Київського митрополита Рафаїла Заборовського очолював групу київських учених у складі архімандрита Іосифа Занкевича, ієромонахів Варнави Старжицького та Веніаміна Фальковського, які працювали над укладанням «Книжицы о собственных всякого чина должностях» [101; 102,

с. 139–140]. Іоасаф Миткевич за дорученням Синоду брав участь у виправленні «Четьїх-Міней» Димитрія Туптала та «Патерика Печерського» [19, т. 1, ч. 1, с. 163–164].

Майбутні архіереї зробили внесок у розвиток бібліотечної справи. Так, Маркел Родішевський, який служив у Ризькому корпусі обер-ієромонахом флоту, у 1723 р. згідно з указом Синоду розбирав і описував Ризьку міську бібліотеку [103, с. 157]. Архіандрит Московського Симонівського монастиря Лука Конашевич, крім інших обов'язків, отримав доручення оглянути книги Синодальної й Типографської бібліотек [82, т. 15, ст. 486–487; 104, с. 316]. Пізніше, в ієрархічному сані, Конашевич та інші архіереї-могилянці вже з власної ініціативи опікувалися бібліотеками, що перебували у їхньому єпархіальному відомстві.

Значна група мовознавців працювала в різні часи в столицях імперії над виправленням і редагуванням слов'янського тексту Біблії: Феофілакт Лопатинський – у 1712, 1719–1720 рр.; Амвросій Юшкевич – у 1735 р.; Стефан Калиновський у 1736–1740 рр., Симон Тодорський – у 1743–1744 рр., Іларіон Григорович – у 1744–1747 рр. [19, т. 1, ч. 1, с. 368–370].

Варто зазначити, що українська церковна еліта справила вагомий внесок не лише в розвиток освіти, культури й духовності, а й мистецтва Росії. Так, архіандрит Троїце-Сергієвої лаври Арсеній Могилянський увів у Троїцькій семінарії викладання іконопису. Першим викладачем цього предмета став запрошений із Ніжина 1746 р. для розписів монастиря художник і «живописных дѣл мастер» М. С. Каменський, якому доручили навчання живопису 10 семінаристів, а після його звільнення – ієромонах Києво-Межигірського монастиря Павло Казанович, у якого навчалися навіть приїжджі зі Словенії [105, с. 52; 106, с. 239–257]. Водночас (близько 1748 р.) в Московському Новоієрусалимському монастирі за архіандрита Амвросія Зертис-Каменського його братом Никоном було відкрито школу архітектури, живопису й різних майстерностей [78, с. 673].

Отже, діяльність представників української церковної еліти до висвяти в архієрейський сан була надзвичайно багатогранною. Провідними сферами реалізації їхнього інтелектуального потенціалу була педагогічна діяльність, а також проповідництво. Водночас вони займалися перекладацькою діяльністю, виконували функції екзаменаторів і катехізаторів, служили військовими священиками, законовчителями в армії, на флоті і при дипломатичних місіях, несли придворне душпастирське служіння. Попри свої головні послухи, майбутні ієрархи часто виконували різні інтелектуальні доручення світської і церковної влади, які деколи виходили поза межі їхнього духовного сану. Важливо зазначити усвідомлене ними обрання чернечого сану, на якому позначилися існуючі в українських шляхетських і священницьких сім'ях традиції родинного виховання, приклад і досвід київської, передусім лаврської, чернечої школи, постійне прагнення до освітнього і духовного вдосконалення.

2.3. Читацькі інтереси за фондами архієрейських книгозбірень

У контексті дослідження інтелектуального потенціалу представників української церковної еліти важливо простежити їхні читацькі інтереси, використовуючи широкий спектр джерел, зокрема, каталоги бібліотечних зібрань, книжкові пожертви, екслібриси на книгах тощо.

У справі вивчення складу бібліотек українських ієрархів важливе значення має опрацювання книжкових реєстрів, які дають змогу дослідити й проаналізувати склад приватних книгозбірень українських церковних діячів. Погана збереженість джерел XVII ст. не дає повної картини складу бібліотек українських ієрархів цього часу. Збереглися відомості лише про їх загальну кількість та належність окремих примірників на підставі власницьких записів на стародруках. Так, з духовного заповіту Київського митрополита Іова Борецького видно, що у його власній книгозбірні були грецькі і латинські книги, які він заповів Петру Могилі як опікуну його майна і Братської школи, а також слов'янські і польські книги, що згідно із волею заповідача відійшли у

власність Києво-Михайлівського монастиря як архієрейської резиденції [107, т. 1, с. 395–399]. За даними дослідників, бібліотека Петра Могили налічувала не менше 3,5 тис. різних книг [108, с. 367–368; 792]. За довідкою, складеною у 70-х рр. XVIII ст., в бібліотеці Академії значилася 2131 книга, яка дісталася їй від Петра Могили [19, т. 4, с. 125]. Серед них були грецькі та польсько-латиномовні книги, прибані митрополитом у Варшаві й Кракові у 1632–1633 рр. [110, ч. 1, т. 7, с. 186–189].

Значно краща картина збереженості каталогів книгозбірень діячів XVIII ст. Із початком діяльності Синоду, який запровадив описи церковного майна, з'явилися й реєстри книг як складова загального опису майна померлих духовних осіб. Проте їх дослідження й ідентифікація часто утруднене неточностями в написанні назв книг. Передусім це стосується іншомовних книг, які часто наводилися в описах не мовою оригіналу, а в неточному, спрощеному перекладі (подекуди без вказівки мови перекладу), або у формі російської транскрипції іноземних слів.

*Формування приватних зібрань**

Комплектація бібліотек архієреїв передусім залежала від місця й обставин навчання та несення духовної служби. Так, основу бібліотеки архієпископа Мелетія Смотрицького (11 книг у 12 томах), як свого часу встановив ще С.Т. Голубєв, становили видання друкарні Дерманського монастиря – місця архімандритичого і архієрейського осідку Смотрицького. Очевидно, під час подорожі через Сілезію та Словаччину, коли Мелетій Смотрицький, супроводжуючи молодого князя Богдана Соломирецького, ним була придбана «Історія Пелопоннеської війни», видана 1561 р. у Віттенберзі, на якій він залишив п'ять написів власницького характеру [113, с. 60].

Примітки на окремих книгах із книгозбірні Дмитрія Туптала свідчать, що вони дісталися йому від попереднього преосвященного – Іоанна Максимовича

* Детальніше див. авторські статті [111; 112]

[114, с. 772]. Стефан Яворський почав формувати свою бібліотеку, ще навчаючись за кордоном. Як свідчив його біограф С. Маслов, у 1702 р. Яворському дісталася бібліотека Паладія Роговського, вивезена з Риму, яка складалася з 500 книг, в основному святоотецьких творів, соборних постанов і полемічних трактатів [34, с. 119]. Подібним чином сформував свою книгозбірню і Симон Тодорський. За словами В. Асоченського, більшість книг різними мовами, переважно зі східної словесності, Тодорському подарував його друг, знаменитий орієнталіст того часу Міхаеліс, й інші його наставники та співробітники з німецького м. Галле [47, с. 144].

Окрім придбання книг шляхом купівлі чи отримання їх в дарунок під час перебування за кордоном українська церковна еліта знаходила й інші способи поповнення своїх приватних зібрань. Так, в одному з листів до свого друга Я. Маркевича з Петербурга 1720 р. Феофан Прокопович описав шляхи поповнення своєї книгозбірні. «Бібліотека наша збагатилася над сподівання рясно. Крім інших, раніше куплених, я придбав минулого літа на 200 руб. більше 200 вельми гарних книг: більшу частину з Нарви й декілька з Ревеля; і вже майже 300 книг мав, коли почув, що в збройній палаті псковській зберігаються книги, забрані в Дорпатум. Я відразу ж попрохав імператора, щоб велів їх мені передати. І він велів. Передано було сюди й мені доставлено 2500 книг. Однак досі ще не переслані твори святих отців в Голландії, для купівлі яких, ще коли ти у нас гостював, дали ми купцеві 500 руб. Коли ті прибудуть, бібліотека налічуватиме понад 3000 книг» [84, т. 3, с. 206]. Зміст листа, зокрема, вказує на те, що крім купівлі книг в імперії та поза її межами Прокопович поповнював свою бібліотеку також трофейним майном, захопленим російськими військами.

Лаврентій Горка почав формувати свою бібліотеку ще в київський період своєї діяльності, задовго до архієрейської висвяти. Вибуваючи з Києво-Видубицького монастиря в Росію, він захопив із собою лише частину власної книгозбірні. Пізніше, 1723 р., вже у єпископському сані, Горка звернувся до

Синоду з клопотанням передати йому решту книг, які залишилися в Україні [82, т. 3, ст. 567–568; 104, с. 276].

Архієпископ Тверський Феофілакт Лопатинський, відомий церковний письменник, проповідник і перекладач, для своєї творчої діяльності протягом життя формував бібліотеку, для якої купляв як окремі книги, так і цілі книжкові зібрання. Так, 1730 р., дізнавшись, що після смерті ризького протоієрея з українців Семена Ярмерковського залишилася значна бібліотека, на яку не претендували спадкоємці, вирішив її придбати через архімандрита Калязинського монастиря Іоасафа Маєвського [104, с. 268].

У 1732 р. Синод затребував із Синодальної бібліотеки «для случающихся рассуждений и справок о российском народе» «летописцы и степенные и прочие тому подобные книги». На цю вимогу з бібліотеки було відправлено 2 Степенні книги, 2 літописці, 1 «История Московская», «История о полководстве», книга «Сборица» і «келейний» Хронограф, які Синод передав для роботи над історичними працями Феофану Прокоповичу, котрий, як вважає С. Луппов, включив ці книги до своєї книгозбірні [104, с. 312; 82, т. 12, ст. 696–697]. Так само того самого року на прохання настоятеля Іпатіївського монастиря архімандрита Платона Малиновського йому відправили з бібліотеки Александро-Невського монастиря 8 книг («Феатрон или позор исторический», 2 книги «Анналов» Баронія, 2 Біблії, книга про Флорентійський собор, 2 книги «Бесед Иоана Златоустого», «Маргарит». Проведений Л. Посоховою аналіз особистої бібліотеки чернігівського архієрея Кирила Ляшевецького дозволив їй дійти висновку про цілеспрямований підбір навчальних посібників із філософії цим інтелектуалом [10, с. 146].

Отже, частина книг ставала власністю архієреїв через потреби їхньої наукової та літературної діяльності.

Як засвідчують виявлені нами матеріали, в каталогах ієрархів, що служили навіть в найвіддаленіших російських єпархіях, відклалася значна кількість книг друку Києво-Печерської лаври [102, с. 245–246]. Це, зокрема, можна пояснити

тим, що цьому безпосередньо сприяло керівництво монастиря, яке принагідно вручало книжкові подарунки впливовому українському духовенству, яке досягло вищих щаблів у церковній ієрархії Російської імперії. Зокрема, у 1761 р. Лавра через ієромонаха Сильвестра Лебединського відправила книги єпископу Нижньогородському й Алатирському Феофану Чарнуцькому та митрополиту Тобольському і всього Сибіру Павлу Конюскевичу [115, арк. 1–5].

З'ясувати процес формування бібліотек й обставини придбання книг, як і географію духовного служіння, допомагають примітки на книгах. Зокрема, примітки на книгах Лаврентія Горки свідчать також про те, що деякі з них належали раніше іншим власникам – Київському митрополиту Петру Могилі та Феофану Прокоповичу, з яким Горка підтримував тісні стосунки й обмінювався книгами [104, с. 281].

Особливості складу архієрейських книгозбірень

Каталоги книг українських архієреїв XVIII ст. переконливо засвідчують, що попри наявність богослужбових книг слов'янською мовою, потрібних їм у священнослужінні та церковно-адміністративній діяльності, значну їх масу становили польсько-латиномовні книги переважно західноєвропейських і польських католицьких авторів.

Особливо потужними за кількістю латиномовних видань були зібрання ієрархів українського походження, які перебували на духовній службі в Росії. Зокрема, бібліотека одного з найвищих церковних сановників, віце-президента Синоду, архієпископа Новгородського та Великолуцького Феофана Прокоповича, яка налічувала під кінець його життя понад 3000 томів, за мовною ознакою була здебільшого латинською, оскільки книг іншими мовами було всього близько 140 [84, т. 3, с. 257–265; 116]. Після переїзду Прокоповича до Петербурга його бібліотека зажила слави найкращої в імперії і, зокрема, багатшої від імператорської.

Другою за кількістю книг і значущістю книгозбірнею після зібрання Феофана Прокоповича була бібліотека архієпископа Тверського і Кашинського

Феофілакта Лопатинського – 1416 примірників. В основній масі це були латиномовні книги, книг слов'яноруських було близько 110, крім них значилося також близько 50 книг грецькою (включно з греко-латинською) та близько 50 книг польською мовами, меншою мірою представлена література німецькою, французькою, італійською, єврейською, іспанською й іншими мовами. Загалом бібліотека Феофілакта Лопатинського відображала його творчі зацікавлення та потреби як письменника й перекладача [104, с. 268–274].

Однією з найзначніших була бібліотека архієпископа Псковського, Ізборського і Нарвського Симона Тодорського, яка складалася з 800 томів. Уперше багатство його бібліотеки згадувалося ще в дисертації В. Щукіна, який в архівах Синоду виявив її опис. Серед праць з орієнталістики німецькою, латинською, грецькою, єврейською мовами було тут чимало рукописів на індійських діалектах, на санскриті, татарською, арабською, ефіопською й іншими мовами, що засвідчувало високу культуру, широту кругозору й інтересів церковного діяча [33, с. 27–28].

За даними С. Маслова, у бібліотеці місцеблюстителя Московського патріаршого престолу, митрополита Рязанського і Муромського Стефана Яворського значилося 609 книг, зокрема 28 рукописних. Із них 443 латиномовних, 88 слов'яноруських, 75 польськомовних і 1 рукопис французькою мовою [34, с. 122].

Значним зібранням книг європейського походження володів архієпископ Новгородський і Великолуцький Амвросій Юшкевич: його бібліотека налічувала 601 книгу, з них 48 слов'яноруських, решта – в основному латинською мовою, значно менше книг грецькою й польською мовами. За тематикою – це книги загалом релігійного змісту, передусім богословські [104, с. 283–384, 292–293].

Відомим бібліофілом був Кирило Ляшевецький – єпископ Воронежський і Слеський, Чернігівський і Новгород-Сіверський. У його книгозбірні значилося близько 400 примірників книг переважно латинською, німецькою, польською

мовами. У ній переважала богословська й філософська література, зокрема значилися окремі праці німецьких пієтистів, були також російські переклади М. Монтеня, С. Пуффендорфа, Д. Локка [82, т. 50, Приложение I].

У книгозбірні єпископа В'ятського і Великопермського Лаврентія Горки значилося 355 книг, серед яких були примірники, що належали ще Петру Могилі й Інокентію Гізелю, твори Томазо Кампанелли, «Про природу речей» Лукреція Кара, венеціанське видання «Божественної комедії» Данте (1536) й ін. [81, с. 147; 104, с. 274–281].

Єпископ Рязанський і Муромський Гавриїл Бужинський також мав велику бібліотеку – 365 книг, половина з яких були світського змісту. Це – книги з історії права (Гуго Гроцій, Н. Макіавеллі, С. Пуффендорф), філософії (Арістотель, Сенека), історії (Тит Лівій, Фулідід, Юлій Цезар, Квінт Курцій Руф), а також з військової, справи, математики, медицини (Гомер, Вергілій, Горацій, Овідій) й ін. [81, с. 91].

Реєстри книг, які подавалися у складі загального опису майна архієреїв, підтверджують, що вище українське духовенство у своїй пастирській діяльності широко користувалося богослужбовими й іншими виданнями українських друкарень, передусім найпотужнішої з них – друкарні Києво-Печерської лаври. Книги українського, передусім лаврського друку, були обов'язковою складовою особистих книгозбірень українських архієреїв насамперед Київських митрополитів. Так, у власноручному реєстрі книг, доданому до духовного заповіту архієпископа Київського, Галицького і всієї Малої Росії Варлаама Ванатовича, всі 16 книг були лаврського друку, крім московського перевидання «Камня вѣры» Стефана Яворського, причому два Євангелія, як зазначалося в реєстрі, йому дісталися від його наступника на Київській митрополичій кафедрі Тимофія Щербацького [102, с. 225]. В особистому зібранні митрополита Київського і Галицького Арсенія Могилянського, як свідчив його духовний заповіт, значилося не менше як 24 книги печерського друку [102, с. 225].

Книгами лаврського друку користувалися й інші архієреї. Так, по смерті преосвященного Єпифанія Тихорського, єпископа Белгородського і Обоянського, було складено реєстр його майна – «желейных его книг и денег и всяких вещей», у якому майже половину всіх друкованих кириличних книг – 18 із 40 – становили книги печерського друку [82, т. 11, ст. 946–947]. У бібліотеці єпископа Севського і Брянського Кирила Флоринського, який помер у Києво-Михайлівському монастирі, книги лаврського друку становили половину від усієї кількості книг «россійской церковной печати» [117, л. 4 зв.– 5].

Як наслідок тісних контактів із Києво-Печерською лаврою українських ієрархів із печерської братії, які перебували на службі в Росії, у їхніх приватних бібліотеках відклалося чимало книг печерського друку, що засвідчують їхні духовні заповіти й складені по смерті реєстри особистого майна [118, л. 109–113; 119, л. 51; 120, л. 12–16 зв.]. Крім бібліотек вихідців із братії Києво-Печерської лаври, книги печерського друку в різній кількості побутували практично в усіх архієрейських приватних книгозбірнях [121, л. 50–51; 122, л. 15 зв.–16 зв.; 123, л. 91–93; 124, л. 103–107; 125, л. 32–38 об.; 82, т. 34, ст. 613].

Аналіз бібліотечних реєстрів свідчить, що в діячів найвищого церковного сану, в основному тих, які отримали європейську освіту, переважали латиномовні книги. Серед них були книги з догматичного богослов'я переважно західноєвропейських і польських католицьких письменників, проповідницька література польських богословів – Меффрета, Клеменса, Качинського, Млодзяновського; окремі праці німецьких пієтистів – Й. Буддея (Будде), А. Міхаеліса, філософів Х. Вольфа, Х. Баумейстера, а також книги протестантських авторів – Лютера, Роттердамського, Мельхіора, Томазія, Буксдорфа, Ляйбниці.

Наявність значної кількості латиномовних книг у приватних книгозбірнях церковних діячів свідчить про те, що українська національна еліта в особі духовенства й шляхти часів Середньовіччя була тісно пов'язана з польською культурою. Зокрема, це мотивувалося отриманою ними відповідною освітою –

в Київській Академії особливу увагу приділяли латинській мові. Цьому сприяло і навчання в західноєвропейських навчальних закладах та контакти із ними, можливість українських ієрархів придбати необхідні книги за кордоном тощо [126; 127]. На думку І. Шевченка, культурна орієнтація української шляхти на Польщу, тривала до середини XVIII ст. [5, с. 129].

Важливе місце в каталогах приватних книгозбірень українських церковних ієрархів посідала німецька книга, яка мала широкий попит у всій Європі. Цьому сприяв високий рівень освіти й книговидавничої справи на німецьких землях, різноманітний репертуар німецьких видань і широке коло особистого спілкування в середовищі церковної та світської еліти обох народів. За дослідженнями В. Нічик та О. Дзюби, основний масив німецької книги становила видана в німецьких друкарнях переважно німецькою мовою богословська, філософська, класична література й праці власне німецьких авторів у галузі філософії, теології, права, словники та географічні описи [30, с. 98–114; 128, с. 307–319; 129, с. 826–827]. Зокрема, твори протестантського автора Мартина Лютера значилися в описах бібліотек Феофана Прокоповича, Симона Тодорського, Феофілакта Лопатинського, а також у митрополита Тобольського і всього Сибіру Філофея Лещинського й архієпископа Новгородського і Великолуцького Стефана Калиновського [128, с. 310].

У бібліотеці Феофана Прокоповича, книгозбірня якого налічувала 420 примірників німецьких видань, було повне зібрання творів головного ідеолога пієтистів із центром в університеті м. Галле професора Й. Буддея, окремі його праці значилися в книгозбірнях Феофілакта Лопатинського, Кирила Ляшевецького, Амвросія Юшкевича, Стефана Калиновського, а також у митрополитів – Київського і Галицького Арсенія Могилянського, Смоленського і Дорогобузького Гедеона Вишневського [128, с. 311–312]. Латиномовні твори протестантського теолога та містика Й. Арндта були у користуванні його перекладача Симона Тодорського, а також у Стефана Калиновського, архієпископа Чернігівського і Новгород-Сіверського Амвросія Дубневича,

митрополита Тобольського і всього Сибіру Антонія Стаховського, єпископа Іркутського і Нерчинського Інокентія Неруновича та єпископа Псковського, Ізборського і Навського Варлаама Ліницького [128, с. 312–314].

Активні впливи католицьких і протестантських вчень на культурне життя України Б. Гудзяк пояснив геокультурним чинником – рівновіддаленістю Київської митрополії від головних конфесійних центрів Європи [130, с. 66]. У свою чергу, це обумовило і відповідне читацьке середовище українських церковних авторів XVII–XVIII ст.

Особливістю книгозбірень української церковної еліти ранньомодерного часу була наявність значної кількості творів античних мислителів й істориків – Квінта Курція, Горація, Ювенала, Корнелія Непота, Ціцерона, Вергілія, Сенеки, Геродота, Тацита, Плутарха, Юлія Цезаря, Йосифа Флавія й ін.

Аналіз бібліотечних зібрань української церковної еліти вказує на те, що Київська Академія становила єдину світоглядно-філософську й культурну школу, представники якої активно цікавились італійським письменством і наукою. Як стверджувала В. Нічик, посередницьку роль в ознайомленні українців із творами поетів і письменників італійського Відродження відіграла польська література. Чимало цих праць ставали відомими українцям спочатку в польському перекладі [30, с. 46]. Проте з другої половини XVII ст. ця роль посередника і головного транслятора творів античності та італійського Відродження поступово втрачається [131, с. 11–12].

Значна кількість книг італійських авторів була у Феофана Прокоповича. Зокрема, у його книгозбірні були дві праці Галілео Галілея – «Діалоги про систему світу» (видання 1641 р.) та «Про систему світу» (видання 1700 р.) Інший твір Галілео Галілея – «Апологія» (1622) значився в бібліотеці Лаврентія Горки. В описі бібліотеки Прокоповича значилися також дві праці Нікколо Макіавеллі, зокрема «Коментар про державу або про державну владу» [28, с. 94]. Твори Макіавеллі були також у книгозбірнях Стефана Яворського, Феофілакта Лопатинського та Симона Годорського.

За даними російського літературознавця Є. Петряєва, у 60-х роках у Кіровській обласній бібліотеці було виявлено окремі книги, які належали Лаврентію Горці. У конволюті під назвою «Риторские книги», значилося два твори одного з раних представників утопічного комунізму Томазо Кампанелли – «Апология Галилея» (1622) і «О смысле вещей» (1617) [104, с. 280]. Один із творів Томазо Кампанелли («De monarchia Hispanica») значився і в книгозбірні Феофана Прокоповича [84, т. 3, с. 413]. Наявність у приватних книгозбірнях таких творів характеризував широкий кругозір їх власників, нетиповий для духовних осіб.

Сучасна дослідниця О. Пахльовська показала, що на перетині контактів італійської й інших західноєвропейських культур з українською ще від XVI ст. з'явилося вагоме явище – неолатинська українська література. Вона, на думку дослідниці, давала змогу українській літературі вільно функціонувати в європейському культурному контексті «виразно протистояла процесу денаціоналізації [131, с. 45–46]. В такий спосіб українська неолатинська література прилучалася до загальноєвропейського, започаткованого італійцями літературного Ренесансу.

Використання книжкових колекцій

Необхідність користування приватними книгозбірнями для українських архієреїв часто пов'язувалася з потребами їхньої наукової та літературної діяльності. Це головним чином видно на матеріалах церковних письменників, проповідників і перекладачів, зокрема Феофана Прокоповича, Стефана Яворського, Феофілакта Лопатинського, Дмитрія Туптала й ін.

Склад книгозбірні Феофана Прокоповича значною мірою зумовлювався потребами обґрунтування своїх політичних концепцій. У пошуках для них теоретичної основи, виборі творів для опрацювання чи перекладу вчений підходив із позицій потрібності їх для обґрунтування примату світської влади над церковною. Із цих міркувань він не брав до уваги праці католицьких авторів, а орієнтувався більше на протестантські твори. «Велика і добре

підготовлена бібліотека Прокоповича, – вказувала у цьому контексті В. Нічик, – свідчить, що, працюючи над створенням вчення про просвічений абсолютизм, він цікавився походженням і розвитком державних установ і правових норм багатьох народів» [132, с. 148–149].

Відомо, що за допомогою купленої книгозбірні Феофілакт Лопатинський зміг завершити свою книгу «Возражения на письмо Буддея» [104, с. 268].

Приклад активного користування власними книжковими зібраннями подає нам бібліотека митрополита Ростовського Димитрія Туптала, опрацьована Ю. Лабинцевим та Л. Щавинською [133]. Більшістю книг із власної книгозбірні святий користувався при написанні свого головного твору – «Четьї-Мінеї». Маргіналії на 4-х томах «Пролога» московського видання розкривають творчу лабораторію письменника, виявляють основні моменти його роботи з джерелами, індивідуальну літературну манеру [133, с. 12–15].

Варто зазначити, що маргіналії на стародруках дають іноді уявлення й про сприйняття автором тієї чи іншої інформації з книги. Особливо показова у цьому контексті підбірка записів відомого письменника та релігійного діяча Лазаря Барановича на його авторських примірниках із колекції НБУВ. Як стверджує М. Шамрай, ці записи, що зроблені в проміжку між 1670 і 1691 рр., можна поділити на п'ять груп: 1) прозові твори – теологічний коментар і доповнення до друкованого тексту; 2) політичні твори у віршованій і прозовій формах; 3) віршовані твори релігійно-філософського змісту; 4) цитування античних і християнських авторів; 5) фіксація стихійних явищ, особистих емоційних станів [134, с. 11]. Комплекс цих позначок яскраво ілюструє як літературну, богословську та проповідницьку діяльність, так і політичні уподобання та духовний світ визначного представника української Церкви й культури.

Подібним чином, власноручні маргіналії, які збереглися на книгах бібліотеки Георгія Кониського, засвідчують його активне користування книгами та філософські роздуми над ними [135].

За даними В. Нічик, українські письменники-ієрархи у своїй педагогічній і літературній діяльності активно послуговувалися теоретичними розробками німецьких учених, що можна розглядати як наслідок широких контактів української церковної еліти з німецькою культурою. Так, Феофан Прокопович особливо цінував тогочасних мислителів – Йогана-Франца Буддея (мав у бібліотеці 11 його творів), Юста Ліпсія (8 творів), Самуїла Пуфендорфа (9 творів) [30, с. 104–105]. Твори останнього в перекладі Гавриїла Бужинського, передусім «Вступ до історії європейської», були представлені у книжкових колекціях більшості українських ієрархів [136, с. 95-115].

В середовищі української церковної еліти велику популярність мав твір німецького вченого Адама Зерникова [137, с. 16–23]. «Про походження Святого Духа від одного Отця». Незважаючи на значний обсяг, він активно поширювався у списках, значився і в бібліотеці Київської Академії. Працю А. Зерникова високо оцінював Феофан Прокопович, він використав її в однойменному трактаті свого богословського курсу. Прокопович доклав чимало зусиль для публікації твору, зокрема, написав до нього передмову, крім того, виклопотав у Петра I два іменні укази, які диктували розшукати оригінал твору Зерникова і його списки для подальшого видання [30, с. 60].

Велике значення у становленні гуманістичного світогляду українських учених-архієреїв мало переосмислення ними здобутків античності. Одним із найпопулярніших античних мислителів, яким захоплювалися вихованці Київської Академії, був знаменитий римський філософ Сенека. Як вказував І. Захара, практично всі відомі на той час його твори зберігалися в академічній бібліотеці та в особистих книгозбірнях відомих церковних і культурних діячів. Зокрема, Стефан Яворський і Феофан Прокопович широко використовували ідеї Сенеки у своїх курсах з етики, логіки та натурфілософії й давали високу оцінку його вченості [138].

У написанні своїх філософсько-наукових трактатів й інших робіт українські ієрархи часто зверталися до творів найвизначніших представників італійського

Відродження. Так, Мелетій Смотрицький у своєму знаменитому «Треносі» використав праці Лоренцо Валли, зокрема, «Про фальшивість дару Костянтина», «Про насолоду і про справжнє благо» [128, с. 93]. Стефан Яворський в написанні одного зі своїх головних творів – «Камень вѣры» – значною мірою використав твори Роберто Беларміно [128, с. 92]. Феофан Прокопович, ще коли читав курс натурфілософії в Києві, оприлюднив відкриття Галілео Галілея [128, с. 94].

Для пояснення феномену присутності в приватних бібліотеках українських православних ієрархів значної кількості польсько-латиномовних праць західного походження та їх активного використання в своїх творах, можна навести важливу думку Джованні Броджі Беркофф про те, що українські богослови намагалися за допомогою «латинської науки» підвести «новітню теоретичну базу» під православне віровчення і назвала це «методом підтвердження східних джерел західними авторами» [139, с. 22]. У свою чергу, це підтверджує тезу Н. Яковенко про пошуки українськими мислителями «третього шляху» між католицизмом і православ'ям [139, с. 22].

Важливо зазначити, що книги з приватних книгозбірень українських архієреїв широко використовувалися в навчальному процесі. Так, єпископ Белгородський і Обоянський Єпифаній Тихорський своїм духовним заповітом передав значну кількість книжок власної книгозбірні («книги всѣ русскія и польскія») Харківському колегіуму [82, т. 11, ст. 957]. Відомо, що митрополит Стефан Яворський в новозаснованому ним Ніжинському Благовіщенському монастирі мав намір створити школу на зразок західноєвропейських колегій і для її забезпечення необхідною літературою вирішив передати Ніжинському Благовіщенському монастиреві свій найцінніший спадок – колекцію книг, зібраних упродовж життя. Проте пізніше переважну частину зібрання отримав Харківський колегіум [34, с. 110].

Збереглися відомості, що в'ятський преосвященний Лаврентій Горка у власноручно укладеному бібліотечному реєстрі окремо зазначив 34 книги, які

він направив у Вятку з позначкою «к школам, без которых де при школьных учениях быть никак невозможно, понеже прежде Греко-латинских школ на Вятке не было и книг таких не имелось» [104, с. 278].

Свої приватні книжкові колекції лаврські діячі-архієреї часто заповідали навчальним закладам, якими вони опікувалися. Як відомо, бібліотеку Петра Могили за його заповітом, так само як і одержану ним спадок книгозбірню Іова Борецького, було передано в Київську Академію. Збагатилася вона також книгами зі збірок визначних церковних і освітніх діячів – Рафаїла Заборовського (подарував 137 книг), Іларіона Григоровича (595 книг), Тимофія Щербацького (144 книги) й ін. [19, т. 4, с. 125]. Бібліотека Кирила Ляшевецького по його смерті залишилася при Чернігівській єпископській кафедрі й була передана Чернігівському колегіуму. Відомо, що цю бібліотеку він обіцяв колегіуму ще за життя [82, т. 50, ст. 296–297].

Чимало архієреїв з українців, що очолювали російські єпархії, заповіли свої бібліотеки місцевим навчальним закладам. Так, Герман Копцевич і Сильвестр Кулябка заповіли свої бібліотеки відповідно Холмогорській і Невській семінаріям [140, с. 217], Лука Конашевич – Казанській семінарії, Гавриїл Бужинський – Московській слов'яно-греко-латинській академії. Разом із книгами Лаврентія Горки вона фактично склала основу бібліотеки цього навчального закладу [104, с. 319]. Власна бібліотека Дамаскина Аскаронського стала надбанням Костромської духовної семінарії. З арештом Феофана Лопатинського його бібліотеку було взято в Таємну канцелярію, а після смерті церковного діяча переважну частину його приватної книгозбірні – 941 з 1416 – передано до Тверської духовної семінарії [104, с. 269]. Бібліотеки ієрархів Стефана Калиновського, Симона Тодорського і Платона Петрункевича по їх смерті відійшли Новгородській, Псковській і Володимирській духовним семінаріям [141; 142; 143; 144] (детальніше див. 145, с. 88-89).

Таким чином, аналіз бібліотек українських архієреїв ранньомодерного часу демонструє високий інтелектуальний рівень їх власників та широту інтересів,

які виходили поза межі їх духовного сану. Приватні книгозбірні ієрархів, передусім тих, які перебували на духовній службі в Росії, містили переважну кількість видань західного походження, що пояснювалося отриманою ними відповідною освітою в Київській Академії та західноєвропейських навчальних закладах. В складі книгозбірень були праці з догматичного богослов'я західноєвропейських і польських католицьких письменників, проповідницька література польських богословів, праці німецьких протестантських авторів. Особливістю книжкових колекцій була наявність значної кількості творів античних мислителів та передових італійських авторів. Книжкові колекції українських архієреїв широко використовувалися у їхній літературній та педагогічній діяльності і демонстрували творчі зацікавлення та потреби їх власників, зокрема як письменників і перекладачів.

2.4. Інтелектуальний потенціал української церковної еліти в оцінці сучасників

Одними з важливих джерел, які дають підстави схарактеризувати інтелектуальний потенціал української церковної еліти ранньомодерного часу, є матеріали, залишені свідками тогочасної епохи, котрі могли безпосередньо спостерігати й оцінювати життя та діяльність вищого православного духовенства. Варто звернути увагу на певну тенденційність такої інформації залежно від бажання особи-оповідача, яка могла ідеалізувати свій об'єкт (зокрема при укладанні життєписів святителів, які часто писалися за певною схемою) чи, навпаки, намагалася подати його в «нелицеприятном виде». Такі свідчення могли мати або цілісну, завершену форму — у вигляді біографій, панегіриків, похоронних промов, епітафій, або залишитися у вигляді невеликих вкраплень, згадок у літературних творах, спогадах, листуванні, офіційній документації тощо, а тому не можуть мати самостійного значення для характеристики особи.

Збереглися свідчення, які дають можливість з'ясувати інтелектуальний потенціал українських церковних ієрархів на різних етапах. Зокрема, вони ілюструють їхній освітній рівень, здобутий під час навчання в Київській Академії та західноєвропейських навчальних закладах, інтелектуальне зростання до архієрейської висвяти та культурно-освітню практику в ієрархічному сані.

Характеристика освітнього рівня

Характеристика освітнього рівня ієрарха з боку його сучасників іноді допомагає з'ясувати окремі аспекти його життя й діяльності, а надто, коли біографічні дані є неповними чи суперечливими. Відомо, наприклад, що майбутній Київський митрополит Іов Борецький навчався у Львівській братській школі, але припускають, що він міг також навчатися в Острозькій школі та в навчальних закладах Речі Посполитої, зокрема в Краківському університеті. Принаймні такий високий рівень його освіченості й знання мов засвідчували його сучасники. Так, Сильвестр Косов висловлювався про Київського митрополита Іова Борецького як про особу «добре освічену, у вільних науках, у знанні грецької, латинської й слов'янської мов навряд чи мав собі рівних» [110, ч. 1, т. 8, с. 471]. Подібним чином оцінював освітній та інтелектуальний рівень Борецького Дмитрій Туптало, вказуючи, що він «премудр в божественнім писанні, в грецькій і латинській мовах добре вправний» [81, с. 80].

Залишилися окремі свідчення, що майбутні архієреї виявляли здібності, навчаючись у освітніх закладах Європи. Так, перший біограф Стефана Яворського Феофілакт Лопатинський писав про нього: «И вдан бысть в научение книжное он юность своя ещо в Польше. В нем же преспевание добре паче сверстников своих» [146, с. 12]. «И коронован бысть, – йдеться в одному з тогочасних рукописних джерел, – по чину академическому вѣнцем неувядаемья славы» [34, с. 107], тобто, Яворський отримав почесний титул лавроносного поета (poëta laureatus).

Факти студіювання філософських і богословських курсів самі по собі не завжди свідчать про достатній інтелектуальний рівень майбутніх ієрархів. Достатньо згадати досить критичну думку про загальний рівень підготовки в Академії, висловлену ректором Феофаном Прокоповичем в одному з листів до Якова Маркевича: «Що можна сказати про попів і ченців, що – про вітчизняних цих латинусів?! Якщо вони з ласки Божої мають декілька теологічних статей і розділів, взятих зі шкільних, єпископських, поганських і недоладно зліплених творінь якогось єзуїта, <...> то уважають себе такими мудрими, що думають, ніби інші не можуть додати вже нічого нового до теологічних вчень» [84, т. 3, с. 219].

Важливими є поодинокі свідчення, які характеризують якість освітньої підготовки вихованців Київської Академії, серед яких були й майбутні ієрархи. Такими були звернення київських настоятелів про дозвіл чернечого постригу для послушників із студентських лав. Зокрема, у 1725 р. ректор Київської Академії і архімандрит Братського монастиря Іосиф Волчанський доповідав Київському архієпископу Варлааму Ванатовичу про бажання прийняти чернечий постриг групи студентів богослов'я, у тому числі Симеона Калиновського, Лаврентія Конашевича і Михайла Слотвинського, зазначаючи, що всі вони «с малых лѣтъ учились в Кіевѣ, люди честные, постоянные, ни в чем не заподозрѣнные, до проповѣди слова Божія и до ученія школ латинских способные» [19, т. 1, ч. 2, с. 2]. Так само й ігумен Київського Пустинно-Миколаївського монастиря Христофор Чарнуцький просив скоротити трирічну чернечу випробу і постригти в ченці трьох колишніх студентів, у тому числі Андрія Юшкевича й Іоанна Неруновича, як «совершенных в философском и богословском ученіях, честных, благоговѣйных и без сомнѣнія способных как к профессорской, так и к проповѣднической должностям» [19, т. 1, ч. 2, с. 3]. Наведені документальні свідчення підтверджують проходження названими особами повного курсу навчання в Академії, а також високий рівень їх підготовки як здатних до викладацької діяльності та проповідництва.

Інтелектуальний рівень як критерій ієрархічного зростання

До висвяти в архієрейський сан більшість майбутніх ієрархів проходили етап інтелектуального становлення, виявляючи свій інтелектуальний насамперед у проповідництві, а також у викладацькій діяльності, написанні богослужбових праць тощо. Зокрема, невідомий сучасник Гавриїла Бужинського досить поетично схарактеризував його мистецтво проповіді: «На стогнах городских, в Святилищѣ церквей, / в полях среди полков и среди морских зыбей, / Бужинській, истины вѣщая глас народу, храм, грады и полки и с жителями воду, / с восторгом радостным взимающими зрѣл, / когда величіе гласил Петровых дѣл» [147, ч. II, с. 1]. Класик російської літератури О.П. Сумароков високо оцінював проповідницькі здібності Кирила Ляшевецького, якими він відзначався ще до чернечого постригу: «сказана бѣльцом нѣкая проповѣдь в Троицкой Лаврѣ; я не знал лѣтъ десять послѣ прочтения оныя, кѣм она говорена, и пріѣхав нѣкогда в реченую Лавру, узнал я нечаянно, что намѣстник онаго монастыря есть автор тоя прекрасныя проповѣди, бывшій потом воронежским епископом: был то Кирилл Ляшевецкій» [47, ч. 2, с. 126–127].

Зазвичай характеристика сучасниками здібностей того чи іншого церковного діяча часто слугувала рекомендацією на посідання вищого становища в освітній і духовній сфері. Так, майбутній єпископ Белгородський і Обоянський Аггей Колосовський після прийняття чернечого постригу у Києво-Печерській лаврі виконував обов'язки коректора друкарні, а також проповідника. У грудні 1768 р. Духовний собор Лаври, оцінюючи заслуги Аггея «в проповѣди слова Божия, в экзаминаторской должности, в исправкѣ печатаемых в лаврской типографіи книжных проб», а також в «безпорочном обхожденіи и усматривая в нем и к болшим послушаниям способность», увів його до складу лаврських соборних старців [102, с. 298].

З утворенням Синоду до його компетенції перейшло заміщення настоятелів у провідних обителях, передусім ставропігійних. Причому основним критерієм

гідності кандидатів для Синоду був саме рівень освіченості. Так, коли 1721 р. вирішувалося питання, хто з двох синодальних членів достойніший посади настоятеля Троїце-Сергієвої лаври – архімандрит Московського Симонова монастиря Петро Смілич чи Московського Іпатського монастиря Гавриїл Бужинський – один із членів Синоду висловився на користь останнього, мотивуючи тим, що він «наипаче видится к тому угоден, понеже и школьнаго ученія зело доволен, что всем знающим его видно, и в синодальных делах зело прилежне и знательно трудолюбив» [78, с. 559; 82, т. 1, №755, 756].

Особливої ваги надавалося характеристиці на найвищій, архієрейській становища. Так, відправляючи до Москви ігуменів київських монастирів – Захарію Корніловича та Стефана Яворського – Київський митрополит Варлаам Ясинський в супровідному листі просив Московського патріарха Адріана дозволу висвятити одного з відправлених ним осіб на Переяславську кафедру. При цьому він характеризував обох київських ігуменів як таких, що «добрѣ церкви святой благоугождением и благоразумием служат». В ієрархічному підвищенні бралася до уваги й оцінка з вуст світських осіб, а надто особливо впливових. Так, гетьман Іван Мазепа високо оцінював видатні адміністративні здібності та педагогічний хист майбутнього київського ієрарха Іоасафа Кроковського й рекомендував його на посаду ректора Київського колегіуму в листі до Київського митрополита Варлаама Ясинського: «пречестный отец Кроковскій, игумен Никольскій, человек совершенно научен, богобоязлив, зѣло разумен, и статечный, паче иных тѣм обоим началом довольствоватъ <...> и правити возможет» [148, с. 466, детальніше див. авторські статті [149; 150].

Подібний приклад високої оцінки світськими сучасниками київських учених подає біографія Рафаїла Краснопольського, першого ректора Московської слов'яно-греко-латинської академії. В листі до Стефана Яворського боярин Б. Головін, обґрунтовуючи призначення Краснопольського на Холмогорську кафедру, писав, що до Холмогор потрібні «искусные и ученые и политичные люди, понеже та холмогорская епархія у знатного морского

порту, где бывает множество разных народов иноземцев, с которыми дабы тамошний архиерей мог обходиться по пристойности политично» [78, с. 510; 81, с. 292–293]. Як видно, цією характеристикою обумовлювався, крім відповідного освітнього рівня, ще й дипломатичний хист, яким мав володіти претендент на цю єпархію.

Оцінка культурно-просвітницької діяльності і творчого доробку українських ієрархів

Показовим свідченням високого інтелектуального потенціалу українських православних ієрархів є оцінка духовними і світськими особами їхньої культурно-просвітницької діяльності в архієрейському сані. Так, перший біограф Рафаїла Заборовського ігумен Яків Воронковський дав таку характеристику преосвященному: «Муж был превеликій, растропности в правах так церковных, як и в гражданских дотонка изученый, свободных учений несытный рачитель» [19, т. 1, ч. 2, с. 281].

Характерна оцінка вищого українського духовенства з боку відомого українського філософа і поета Г. Сковороди. Спілкуючись із белгородським преосвященним Іоасафом Миткевичем, він присвятив йому 27 пісню із збірки «Сад божественних пісень», під якою помістив таку характеристику архієрея: «пастир освічений, покірливий, милосердний, незлобивий, правдолюбець, престол чуття, любові світильник» [151, т. 1, с. 84–85, 463, 478]. Така висока оцінка діяльності єпископа Іоасафа Миткевича з вуст Г. Сковороди особливо показова, якщо згадати, що загалом до духовних осіб просвітник ставився неоднозначно, часто вдаючись до жорсткої критики на їх адресу: загальновідома фраза Г. Сковороди, яку він висловив у Києво-Печерській лаврі на пропозицію прийняти чернечий постриг: «Досить вже вас, стовпів неотесаних».

Високу оцінку українською козацькою елітою творчого доробку своїх сучасників – церковних письменників – демонструє літопис Самійла Величка. У тексті і на полях своєї історичної праці він фіксував вихід важливих

богословських, агіографічних чи поетичних творів Лазаря Барановича, Дмитрія Туптала, Стефана Яворського, Іоанна Максимовича та ін., і принагідно давав їм коротку характеристику. Невеликі за обсягом поетичні твори чи фрагменти праць Величко безпосередньо «вклинював» у текст літопису. Особливо підкреслював Самійло важливість виходу «Житій Святих». Так, щодо першої книги він зазначив, що вона «трудами превелебного в Богу отця Дмитрія Савича Туптала, сотниченка ківського, мужа премудрого и дару Духа Святого полного, составлена..., за архимандрії отця Варлаама Ясинского видрукована и на свѣт з великою ползою людскою випущена» [152, с. 642], а третя книга «за архимандричества отця Іоасафа Кроковського на свѣт вийшла и любопитствующих челоуѣков книжных духовною радостію сердца наповнила» [152, с. 840].

Повідомляючи про смерть Київського митрополита Варлаама Ясинського, Величко зазначає, що це був «муж премудрій и богоугодній во многих трудах иноческих, а особливе во ученіі школьном латинском и во изложеніі розних благопотребних и душеполезних книг руских и полских» [152, с. 687]. Про архієпископа Іоанна Максимовича Літопис свідчить, що він написав «многії трудами своїми розніа полезніа житію челоуѣческому книги. Едни сам зложивши, другіе з латинского на русский язык переведши ... и в друкарнѣ Чернѣговской подруковати велѣвши, на свѣт випустил» [152, с. 787–788]. Прикметно, що Величко іронічно зауважив на хвалебні присвяти автора Петру I («Зостал за тіе труди при них же в предословіях много, особливе о викторіи полтавской над шведом приписувал похвал пресвѣтлѣйшому государу, цару Петру Алексѣевичу»), за які отримав не зовсім бажану «нагороду» – «пожалован от него митрополією Сибѣрскою, хочай може и не хотѣлос ему она» [152, с. 787–788]. Наведені матеріали Літопису Самійла Величка промовисто свідчать про вплив творчості українських церковних письменників на тогочасну світську еліту.

Важливою є оцінка культурно-просвітницької діяльності українських ієрархів, які служили на теренах Російської імперії, з боку місцевого духовенства та світських осіб, яка була не завжди однозначною. У більшості свідчень, які збереглися на сьогодні, визнається високий освітній та інтелектуальний рівень українського вищого духовенства, їхня перевага над російським. Зокрема, високу оцінку в очах тогочасних передових росіян отримала ученість місцеблюстителя патріаршого престолу Стефана Яворського. Його досконале володіння мистецтвом проповідування визнавали навіть ідейні опоненти. Так, вороже налаштований анонімний автор полемічного твору «Молоток на камінь віри», спрямованого проти Стефана Яворського, зазначав: «Что до витийства касается, правда, что имел удивительный дар и едва подобныя ему во учителях российских обрестися могли: ибо мне довольно случися видеть в Церкви, что он мог во учении слышателей привести плакать, или смеяться» [35, с. 113].

Позитивні свідчення викликала в багатьох росіян і діяльність Феофілакта Лопатинського. Так, російський учитель Євдокимов звертав увагу на його твори місійного характеру: «Преподобный сей архиерей истинно преподобный, ибо согласовал жизнь со словом и учением апостольским <...>. Упражнясь в проповеди слова Божья, он сочинял книги против раскольников и иноверцев – лютеран и кальвинов. Нравом был кроток, снисходителен и доступен. И сколько был кроток, столько ж и нестяжателен» [79, т. 25, с. 463].

Відоме шанобливе ставлення росіян до одного з найвищих церковних сановників Феофана Прокоповича, який тривалий час був найбільшим авторитетом в імперії. Навколо нього згуртовувалися прихильники суспільних перетворень, котрих він називав своєю «ученою дружиною». До неї входили, зокрема, російські вчені В. Татищев, А. Кантемір, Я. Брюс й ін. Один із класиків російської літератури XVIII ст. О. П. Сумароков прирівнював проповідницькі здібності Феофана Прокоповича до найкращих європейських ораторів: «Сей великий ритор есть Российский Цицерон» [153, с. 406].

Характеристику інтелектуального рівня ієрархів містили і написи під їх портретами. Так, під портретом єпископа Костромського і Галицького Геннадія Андрієвського, який зберігався в Новгород-Сіверському Спасо-Преображенському монастирі, де архієрей завершив своє життя, зазначалося, що він «в греческом, немецком и латинском языках искусен, философію и богословіе в Києве в 1736 окончил» [81, с. 35]. Під портретом єпископа Казанського і Свіязького Луки Конашевича, який зберігався в Казанській семінарії, один із його сучасників помістив напис: «Лука Конашевич, єпископ казанській и свіяжській. Основатель семинарії и бібліотеки, любитель наук» [78, с. 791]. Тим самим автор цих рядків чітко окреслив головні заслуги ревного українського просвітника для влаштованого ним навчального закладу.

Росіянин Гавриїл Добринін, який служив у молодому віці в Севському архієрейському домі, схарактеризував двох українських архієреїв за часів його перебування у їхній резиденції. «Архієрей Тихон Якубовській, – як стверджував Г. Добринін, – был, по своему сану, особа важная, без спѣси. Особа в поведеніи препорядочная, постоянная и по всему образцовая.... Он, бывши в Кенигсбергѣ – будучи уже духовным – при миссії, также в С.-Петербургѣ, не помню в котором кадетском корпусѣ, учителем закона, был просвѣщеннѣе, нежели обыкновенный, учившійся и учившій в семинарії учитель или проповѣдник» [88, с. 135–136]. Щодо наступника Якубовського на Севській кафедрі преосвященного Кирила Флоринського Г. Добринін висловлювався так: «Он был чрезмѣрно пылкаго, высокомѣрнаго и горячаго свойства, твердаго духа и остраго разума. Дар слова и присутствіе памяти – были первыми его дарованіями; а латинській и французькій языки, которые он хорошо знал, придавали ему со стороны других хорошее мнѣніе» [88, с. 141]. Водночас Г. Добринін не приховував й інших рис характеру архієрея, які були наслідком його емоційності: «Но не знаю, к какому царству природы надлежит приписать ту силу, которая сильна была отвлечь его от трезвости, скромности в языкѣ и в руках» [88, с. 141]. Прикметно, що деякі російські сучасні дослідники,

використовуючи матеріали записок Г. Добриніна, чомусь наголошують саме на цій, негативній частині характеристики Флоринського, що накладає відповідне відображення на всю його постать.

Запальним характером попри високі розумові здібності відрізнявся і єпископ Лаврентій Горка. За словами історика Астраханської єпархії кінця XVIII ст. Платона Любарського, єпископ Лаврентій «имѣл превосходныя дарованія душевныя и тѣлесныя, ученостью славный муж, нравом прост, совѣстен, благочестив, нелицеприятен, непамятозлобив, только чрезмѣрно горяч и вспылчив, но не надолго» [154, с. 177].

Наведені в більшості позитивні свідчення про українських ієрархів виходили, в основному, із середовища російської інтелігенції й окремих духовних осіб вищого рангу. Проте з боку нижчого російського духовенства ставлення до українських учених-архієреїв здебільшого було підозріле, а нерідко й відкрито вороже, і передусім через їх «латинську» освіченість. Так, Дмитрій Гуптало писав цариці Прасковії Феодоровні про одного священника своєї єпархії, який «пред многими людьми» порочив його «смирное имя, нарицалъ еретиком, и римлянином, и неверным, и многими браньми лаятельствую» [78, с. 491]. Таке ставлення підтверджували й самі росіяни. Так, за висловом одного із свідків у Решилівській справі щодо корінного росіянина Георгія Дашкова, «ростовскій чеховѣк неученый и духовным персонам, которыя суть природою из Малоросіян, будет великое изгоненіе, если он произойдет в Патріархи» [155, ч. 2, кн.1, примечания, с. 3].

Серед вищих кіл Російської імперії, як духовних, так і світських, траплялися досить різкі висловлювання щодо «латинських» впливів на освіченість київських учених. Особливе незадоволення склалося в Катерини II після виступу Ростовського митрополита Арсенія Мацієвича проти відібрання церковних маєтків. В особливій інструкції президенту Малоросійської колегії П. Рум'янцеву було вказано звернути особливу увагу на Київську Академію, з якої вийшов Арсеній Мацієвич й інші опозиційні українські діячі [19, т. 3, с.

VI]. Отже, європейська освіченість київських учених робила їх в очах російських сановників небезпечними, як таких, що засуджували секулярні тенденції в урядовій політиці Росії та породжували автономістичні ідеї.

Використання українськими вченими в проповідництві доробку інших конфесій викликало занепокоєння в православних ортодоксів, що прозвучало у листі Єрусалимського патріарха Досифея до Петра I: «Нынѣ в той странѣ, глаголемое козацкая земля, суть неции, ижѣ в Римѣ и Польшѣ от латинов научени, и бяху архимандриты, игумены и прочитают неподобная мудрования в монастырех» [156, т. 1, с. 3]. Як видно, патріарха турбували впливи західної вченості, які, на його думку, завдавали шкоди православ'ю. Однак навіть такі неоднозначні оцінки української церковної еліти є підтвердженням їх високого освітнього й інтелектуального рівня.

Панегірики та епітафії

Незаперечну роль діяльності українських ієрархів, передусім у культурно-просвітницькій сфері, стверджували присвячені їм панегірики. Так, Леонід Крщонович, автор панегірика на честь Чернігівського архієпископа Лазаря Барановича «Redivivus phoenix, illustrissimus et reverendissimus Lazarus Baranowicz...» («Воскреслий фенікс, найясніший і преосвященний Лазар Баранович...»), зазначав, що преосвященний Лазар, як «справжній Аполлон», «заквітчав гори Могилянського Парнасу» і відродиться, як Фенікс, у споминах народу. У властивому для епохи бароковому стилі автор писав, що за архієпископом плаче вся Русь, і прирівнював його до карійського царя Мавсола, уславленого гробницею як однієї із семи чудес світу [81, с. 60].

Чимало панегіриків було присвячено київським архієреям. Відзначаючи незаперечні заслуги київських преосвящених в обстоюванні інтересів Академії, її вихованці присвячували їм свої твори. Особливо багато було таких видань, присвячених пам'яті Петра Могили: «Евхарістиріон альбо вдячність... Петру Могиле» (1632) «Евфонія веселобрмячая...» (1633); «Mnemosyne sławy prас у trudow... Piotra Mohiij» (1633); «Sancti Petri metropolitae Kijoviensis

thaumaturgi Rossiae...» Феодосія Баєвського (1646). Зокрема, автор творів «Евхарістиріон» і «Евфонія» Софроній Почаський із діяльністю Петра Могили пов'язував надії на відродження Русі та всього сарматського світу [157, с. 358]. У панегірику «Mnemosyne sławy» заснований Петром Могилою Колегіум порівнювався з Парнасом, а Київ ставився на рівні з Константинополем. Схожі ідеї лунали й у виданих Печерською друкарнею панегіриках поета Йосифа Калимона: 1641 р. з нагоди відвідин Петром Могилою Києво-Могилянського колегіуму він, учень класу риторики, склав панегірик «Sol post occasum oriens...», а 1647 р. на похоронах Петра Могили виголосив панегірик «Zal powionu po pogrzebie Jasnie Przewelebnego o. Piotra Mohily, archiepiskopa, metropolity Kijow». Насичені типовою для могилянського середовища бароковою солярною тематикою та символікою, ці твори пропагували ідею керівної ролі Православної Церкви в житті народу, яка уособлювалася в діяльності київських митрополитів [102].

Зазначаючи незаперечні заслуги Сильвестра Косова перед Київською Академією, її вихованці по смерті митрополита склали на його честь панегірик «Столп цнот знаменитых к Богу зешлаго ясне превелебнаго, его милости, отца Сильвестра Коссова» (1658). На честь митрополита Іоасафа Кроковського друкарня Києво-Печерської лаври 1708 р. видала латиномовний панегірик студента Андрія Хмарного («Domus sapientiae... Ioasapho Krokowski Archipraesuli Kijoviensi oblata cum Basilicam Adorem reum intraverit») [158, кн. 2, ч. 1, № 843], а 1713 р. вийшли тези, де архієрей зображений в оточенні київських студентів.

За часів Рафаїла Заборовського вдячні професори й спудеї найменували свою Alma-Mater на честь митрополита Києво-Могилянсько-Заборовською. З нагоди відкриття Конгрегаційної зали у липні 1739 р. студенти піднесли своєму протектору гравюру, виконану вихованцем Академії, художником – гравером Григорієм Левицьким, яка зобразила архієрея на тлі суспільно-політичного життя тогочасної України. Словами «Мудрості отец – Петр Могила, Первый

навершитель дела – Рафаил всецело» – пііти Академії віддали дань Рафаїлу Заборовському як гідному послідовникові справи її засновника [159, с. 236].

Цінною характеристикою інтелектуального рівня та діяльності українських високоосвічених архієреїв є низка епітафій – віршованих написів на їх останніх пристановищах в місцях духовного служіння України й Росії. В епітафіях, крім наголошення на основних гідностях особи, зазвичай указувалися також основні віхи її біографії. Авторство епітафій не завжди було відомим.

Прикметно, що єпископу Чернігівському і Новгород-Сіверському Амвросію Дубневичу († 1750), як свідчила одна з поетик місцевого колегіуму, було присвячено цілу низку епітафій, причому трьома мовами (слов'янською, польською й латинською). Вони засвідчували творчі пошуки ієрарха, який пройшов повний курс навчання в Київській Академії [160, арк. 311-360; 161, с. 140–141; 162, с. 307–309]. Епітафію одному з найвищих сановників Православної Церкви Стефану Яворському помістив під портретом ієрарха в московському виданні його головного твору «Камень вѣры» (М., 1728) видавець книги Феофілакт Лопатинський [34, с. 98]. Епітафія не просто вказувала, до яких висот досяг преосвященний, який був сильний «дѣлом и словом», а й представляла його особу як взірець духовного служіння й обстоювання інтересів Церкви.

Низку епітафій, присвячених київсььким ієрархам – Сильвестру Косову та Діонісію Балабану, помістив Лазар Баранович у своєму польськомовному збірнику «Аполлонова Лютня» (К., 1671). Так, відзначаючи основні просвітницькі заслуги Сильвестра Косова, автор вказував: «Это был муж мудрый, описал он житія / Отцев печерских; пастырь высоких добродѣтелей. Такого умнаго начальника не дождемся скоро» [17, с. 5, 8].

Іноді епітафія в лаконічній формі давала основну характеристику здібностей чи захоплень особи або її головних здобутків. Так, епітафія на могилі Лаврентія Горки, який помер 1737 р. у сані єпископа В'ятського і Великопермського, назвала його «муз любитель, богослов» [163, с. 11], а на

могилі єпископа Вологодського і Великоустюзького Іринєя Братановича, який уславився проповідницькою діяльністю й залишив по собі зібрання проповідей, зроблено напис «Слова его вездѣ божественны гремѣли» [164, с. 17]. Після смерті архієпископа Новгородського і Великолуцького Амвросія Юшкевича, похованого у Новгороді 1745 р., зберігся такий напис: «основал и учредил в Антониеве монастыре Семинарию, о которой особое и великое рачение всегда имѣл» [81, с. 606]. Він засвідчує турботу ієрарха про заснувану ним Новгородську семінарію, якій передав свою власну книгозбірню.

Доволі яскравою та інформативною є епітафія на могилі архієпископа Архангелогородського і Холмогорського Германа Копцевича в Холмогорах: «Носил в душѣ своей апостольску ревность, / И завсегда при случаѣ являл Божью дерзость, / Уча и размножая непрестанно школы, / Весьма был бдителен, истребляя противных расколы, / Тѣм просвѣщая Поморскую страну, / Истинным свѣтом бывая своему стаду, / Дѣлом, словом, ученіем медоточным, / И братолюбіем и жительством своим непорочным» [102, с. 68]. Як видно, епітафія славить ієрарха за його різносторонню діяльність, зокрема, за відкриття Холмогорської семінарії, у якій він особисто викладав разом зі своїм братом Ігнатієм, боротьбу з старообрядництвом і просвітництво народів Помор'я.

Свідчення іноземців

Високий інтелектуальний потенціал українських церковних учених не лишився поза увагою й багатьох іноземців. З багатьма з них в українських духовних осіб зав'язалися тісні особисті контакти ще на етапі навчання за кордоном і в період до архієрейської висвяти. Так, важливими є свідчення, які наводить німецький учений Хегельмайєр із досвіду особистого спілкування з двома професорами Київської Академії: Сильвестром Кулябкою та Симоном Тодорським. Як видно, німецький учений високо оцінював здатність київських учених «замість темної необґрунтованої схоластичної термінології опиратись у

своїх лекціях на чіткість, ґрунтовність, систематичність нової науки» [165, с. 187].

Здебільшого світські та духовні представники європейських держав давали високу оцінку українським церковним ученим і письменникам, які заслужили особливу увагу своєю освіченістю. Так, українські богослови Ісайя Трофимович-Козловський, Іосиф Кононович-Горбацький та Ігнатій Оксенович-Старушич, які у 1642 р. представляли на Яському соборі працю Петра Могили «Православне сповідання віри», показали себе, за свідченням Єрусалимського патріарха Нектарія, «мужами, поистине достойными удивления и всякою мудростию и знаниями украшенными» [166, с. 76].

Найбільше дифирамбів від європейців дісталось Феофану Прокоповичу. Так, данський мандрівник фон Гавен так висловлювався щодо його потенціалу: «по знаниям у него мало или почти нет никого равных, особенно между русскими духовными. Кроме истории, богословия и философии, у него глубокие сведения в математике и неописанная охота к этой науке. Он знает разные европейские языки, из которых на двух говорит*, хотя в России не хочет никакого употреблять, кроме русского, и только в крайних случаях объясняется на латинском, в котором не уступит любому академику» [103, с. 627–628]. Домініканський монах Бернард Рибейра, один із ідеологічних противників Феофана Прокоповича, давав йому таку характеристику: «В храме он важен, в алтаре внушает к себе почтение, в проповеди красноречив, в беседе о божественных и мирских предметах учен и изящен; он одинаково хорошо владеет греческим, латинским и славянским языком; в домашней жизни он великолепен; ко мне лично всегда относился любезно. Если его следует порицать за что-либо, так это – за его религиозные убеждения, если он их

* Відомо, що крім російської і латини *Прокопович* володів ще грецькою і єврейською мовами.

вообще имеет. Его библиотека, открытая для ученых, значительно превосходит императорскую и библиотеку Троицкого монастыря» [167, с. 50].

Високо оцінював здібності Феофана Прокоповича і німецький учений Зігфрід Байер: «А щодо вченості його, то багато освічених людей, іноземців, які евкомії йому писали, полігістором, пансофом, теологом, філософом, поетом, оратором та іншими його називали» [84, т. 3, с. 468]. У присвяті до твору «Опис Китаю», присвяченого Феофану Прокоповичу, Байер писав: «Мені здавалося, що я перебуваю в Греції, в тамтешніх поетичних і риторичних чи філософських школах усякий раз, як ви лиш починали про них мову. Я часто дивився на вас, як на якогось Клементя чи Кирила, чи Євсевія, коли ви спростовували вигадки давніх народів чи найбезглуздіші думки філософів; так само ви немов би вводили мене до Рима чи до іншого якогось міста Італії, славного священними та громадськими пам'ятками; й коли зі мною згадували багато чого, з різних віків, мені здавалося, що я слухаю набагато освіченішу від інших людину як у словесних науках, так і у вищих мистецтвах» [84, т. 3, с. 468].

Похвальні відгуки залишили іноземці й про інтелектуальний рівень Феофілакта Лопатинського. Зокрема, М. Фандербек (Шенд фон дер Бех, доктор медицини Падуанського університету, який служив головним начальником військових госпіталів у Санкт-Петербурзі) писав про нього: «Ученый круг уважает Феофилакты Лопатинского, епископа тверского. Этот человек самого многостороннего образования, знаток греческой литературы, которою занимается очень прилежно и с большими успехами. Он был профессором в Московской Академии; после многолетних занятий на этом пути, принесших большую пользу юношеству, он возведен на ту степень, которую теперь занимает. Его непоколебимая честность во всех обстоятельствах жизни напоминает собою золотой век» [147, ч. 2, с. 18].

Як свідчили донесення представників єзуїтського ордена в Росії, вони високо оцінювали освітній і науковий рівень викладачів – киян, попри те, що в них вбачали своїх конкурентів. Один із них, папський місіонер І. Берула, у

1701 р., повідомляючи про діяльність Стефана Яворського щодо влаштування Московської академії, характеризував його як «любителя наук і ревного поширювача освіти серед росіян», котрий запросив київських професорів, «щоб вони й тут навчали руських наук», а в наступному листі додав, що «він заслужений київський професор богослов'я, викликаний в минулому році світлішим царем в Москву і, як вельми шанована за свою вченість особа, за бажанням царя зроблений митрополитом і віце-патріархом» [168, с. 60, 62].

Активні стосунки з багатьма європейськими вченими, як і Феофан Прокопович, підтримував і Самуїл Миславський – ще як один із керівників Київської Академії. В одному з листів Фрідріх Христіан Баумейстер запевняв Миславського в тому, що його ім'я відоме в усій Європі: «Ви не думайте, що Бранденбурзька академія пана, гідного Академії київської префекта Самуїла Миславського, не знає, і я думаю, і в самому Парижі він вшанований тим ім'ям, яким прикрашене тамтешнє Сорбоннське училище» [81, с. 365].

Висновки

Вищенаведене свідчить, що освітній рівень та читацькі інтереси українських церковних ієрархів визначили їхній інтелектуальний потенціал та обумовили сфери й особливості його вияву у подальшій діяльності. Система освіти та виховання, мовна політика і особливості викладання навчальних дисциплін у Київській Академії служили основою для формування майбутніх українських ієрархів як високоосвіченої еліти сучасного типу.

Підвищенню освітнього й інтелектуального рівнів майбутніх ієрархів сприяло навчання в європейських освітніх закладах, яке, з одного боку, служило каналом потенційного доступу до культурних надбань Заходу, а з другого, налаштовувало їх на новий тип світогляду, дозволяло застосовувати набутий досвід, знання мов і безпосередні інтелектуальні контакти у подальшій освітній і науковій діяльності.

Попри розмаїття функцій духовного служіння до архієрейської хіротонії, провідними сферами реалізації інтелектуального потенціалу української

церковної еліти були педагогічна діяльність і проповідництво. Високий інтелектуальний потенціал української церковної еліти ранньомодерного часу доводять наявні свідчення щодо рівня освіти українських ієрархів та їхньої культурно-просвітницької діяльності як на етапі інтелектуального становлення, так і в архієрейському сані. За свідченнями іноземців, здібності українських церковних учених досягали рівня європейської науки й освіти.

Багатогранність інтересів, які виходили поза межі духовного сану, доводить аналіз бібліотек українських архієреїв ранньомодерного часу. Приватні книгозбірні ієрархів, передусім тих, які перебували на духовній службі в Росії, містили переважну кількість видань західного походження, що пояснювалося отриманою ними відповідною освітою в Київській Академії та західноєвропейських навчальних закладах. Книжкові колекції українських архієреїв широко використовувалися у їхній літературній та педагогічній діяльності і демонстрували творчі зацікавлення та потреби їх власників, зокрема як письменників і перекладачів.

Список використаних джерел до другого розділу

1. Лужницький Г. Українська Церква між Сходом і Заходом. Філадельфія, 1954. 723 с.
2. Микитась В. Давньоукраїнські студенти і професори. К., 1994. 288 с.
3. Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: європейський контекст / Редкол. В. С. Горський та ін. К., 2002. 310 с.
4. Україна XVII ст. між Заходом та Сходом Європи. Матеріали 1-го українсько-італійського симпозіуму 13–16 вересня 1994 р. Київ; Венеція, 1994. 600 с.
5. Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII ст. Львів, 2001. 274 с.

6. Шлях у чотири століття: матеріали Міжнародної наукової конференції «Ad fontes – до джерел» до 400-ї річниці заснування Києво-Могилянської академії, 12–14 жовтня 2015 року. К., 2016. 292 с.
7. Литвинов В. Ідеї раннього Просвітництва у філософській думці України. К., 1984. 151 с.
8. Стратій Я. Цитування і тлумачення Святого Письма в українських текстах кінця XVI – першої половини XVIII ст. // Діалог культур. Святе Письмо в українських пам'ятках. К., 1999. С. 29–44.
9. Горський В. Європейська академічна традиція в Києво-Могилянській академії // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: європейський контекст. К., 2002. С. 7–38.
10. Посохова Л. Ю. На перехресті культур, традицій, епох. Православні колегіуми України наприкінці XVII – на початку XIX ст. Харків, 2011. 400 с.
11. Пилип'юк Н. Київські поетики і ренесансні теорії мистецтва // Європейське Відродження та українська література XIV–XVIII ст. К., 1993. С. 75–109.
12. Лисий І. Європейськість Києво-Могилянської академії та її філософії: польська призма бачення // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: європейський контекст. К., 2002. С. 67–76.
13. Стратій Я. Проблема intellectio і verbum mentis у трактатах "De anima" Інокентія Гізеля і "De corpore animato" Йосифа Волчанського // Київська Академія. 2017. Вип. 14. С. 10–41.
14. Головащенко С. Києво-могилянська та київська духовно-академічна традиції прочитання й інтерпретації Святого Письма в європейському контексті // Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура: зб. наук, праць на пошану пам'яті проф. В. Нічик. К., 2005. С. 189–195.
15. Ульяновський В.І. Минуле України через призму Православної Церкви: проблеми, уроки, перспективи // Київська старовина. 2003. № 6. С. 3–28.

16. Яковенко Н. У пошуках Нового неба: Життя і тексти Йоанікія Галятовського. К., 2016. 704 с.
17. Письма преосвященного Лазаря Барановича. Чернигов, 1865. 608 с.
18. Ісаєвич Я. Д. Освітній рух в Україні: східна традиція і західні впливи // Україна XVII ст. між Заходом та Сходом Європи. Матеріали 1-го українсько-італійського симпозіуму 13–16 вересня 1994 р. Київ-Венеція, 1994. С. 114–135.
19. Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. Отд. II (1721–1795) / под ред. Н. И. Петрова: В 5 томах. К., 1904–1908.
20. Пахльовська О. Києво-Могилянська академія як чинник становлення національної самобутності української культури. Парадокси еволюції // Києво-Могилянська академія в іменах, XVII–XVIII ст. К., 2001. С. 19–26.
21. Титов Ф. Императорская Киевская Духовная Академия в ее трехвековой жизни и деятельности (1615–1915 гг.): Историческая записка / под ред. В. И. Ульяновского. К., 2003. 688 с.
22. Shevchenko I. Many words of Peter Mohyla // Harvard Ukrainian Studies. 1984. Vol. 8. N. 1/2. P. 9–44.
23. Ливотов Е. Георгий Конисский, архиепископ Белорусский. Краткий очерк жизни и деятельности святителя, к столетию со дня смерти его – 1795–1895. // Русское обозрение. 1895. № 3, 4, 5.
24. Житие святителя Феодосия, архиепископа, Черниговского чудотворца. М., 1898. 198 с.
25. Титов Ф. Св. Димитрий, митрополит Ростовский, бывший ученик Киевской духовной академии (1651–1709 г.) // Труды Киевской духовной академии. 1909. № 10. С. 173–239.
26. Голубев С. Т. Геден Одорский, бывший ректор Киевской Академии в начале XVIII в // Труды Киевской духовной академии. 1900. № 10. С. 147–190; № 12. С. 567–627.
27. Шляпкин И. А. Димитрий Ростовский и его время. СПб., 1891. 460 с.

28. Нічик В.М. Від ренесансної Італії до реформаційної Німеччини // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії і європейський контекст. К., 2002. С. 77–98.
29. Kahamlyk S. Polskie wpływy na powstawanie i działalność ukraińskiej prawosławnej elity cerkiewnej czasów nowożytnych // Bibliotekarz Podlaski. 2015. № 2(XXXI). S. 144–154.
30. Нічик В.М. Києво-Могилянська академія і німецька культура. К., 2001. 252 с.
31. Левицкий П. Иоасаф Кроковский, митрополит Киевский // Полтавские епархиальные ведомости. 1890. № 2. С. 59–83; № 3. С. 109–126; № 4. С. 138–168.
32. Голубев С. Т. Очерк истории литературы и церкви западно-русской за XVI–XVIII стол // Киевские епархиальные ведомости. 1877. № 4–7, 11, 12, 17, 20, 21; 1878. № 1, 4, 6, 9, 11, 14
33. Нічик В. М. Симон Тодорський і гебраїстика в Києво-Могилянській академії. К., 2001. 51 с.
34. Маслов С. И. Библиотека Стефана Яворского. К., 1914. 170 с.
35. Григорьев А. Б. Загадки сочинения «Молоток на книгу “Камень вѣры”» // Филаретовский альманах. 2012. № 8. С. 97–148.
36. Флоровский Г. Пути русского богословия. М., 2009. 848 с.
37. Матвійшин Я. Ідеї Коперника в Україні // Українське небо. Студії над історією астрономії в Україні. Львів, 2014. С. 370–421.
38. Лужный Р. Издания на польском языке в литературе эпохи Петра I. [Пер. с польского] // XVIII век. Сборник 9. Л., 1974. С. 307–312.
39. Фефелова О. Высшие иерархи Русской православной церкви – выпускники Киевской академии в Сибири в XVIII – первой половине XIX в. // Вестник Томского государственного университета. 2015. №401. С. 175–180.

40. Кагамлик С.Р. Становлення та діяльність української православної ієрархії ранньомодерного часу в цивілізаційному контексті // Українознавчий альманах. 2014. Випуск 18. С. 156–160.
41. Кагамлик С.Р. Освітній рівень та духовно-інтелектуальне становлення української православної церковної еліти XVII–XVIII ст. // Українознавчий альманах. 2011. Випуск 5. С. 124–128.
42. Ларионов С. Описание Курского наместничества. М., 1786. 191 с.
43. Шпачинский Н.А. Киевский митрополит Арсений Могилянский и состояние Киевской митрополии в его правление (1757–1770 гг.). К., 1907. 701 с.
44. Суторіус К. Два рукописи з теологічними лекціями Стефана Яворського з Російської національної бібліотеки // Рукописна та книжкова спадщина України. 2009. Вип. 13. С. 66–78.
45. Яременко М. Коли і хто вперше прочитав у Києво-могилянському колегії повний богословський курс? // Київська академія. 2019. Випуск 16. С. 11–30.
46. Фощан Я. І. Георгій Кониський як носій українських церковних та культурних традицій на теренах Білорусі: автор. канд. дис. К., 2011. 16 с.
47. Аскоченский В. Киев с древнейшим его училищем Академиєю. К., 1856. Ч.1. 370 с.; Ч.2. 566 с.
48. Буланина Т. В. Материалы для полного инвентаря курсов риторики и философии Киево-Могилянской академии // XVIII век. Сборник 15. Л., 1986. С. 122–131.
49. *Cursus philosophicus ingenuis Sapientiae amatoribus...* Sylvestro Kulabka // IP НБУВ. Ф. 301 (Церковно-археологічний музей Київської духовної академії). Спр. 50. 820 арк.
50. Курс богословия 1763–1767 гг. // IP НБУВ. Ф. 301 (Церковно-археологічний музей Київської духовної академії). Спр. 100. 180 арк.
51. *Philosophia juxta numerom 4 facultatum quadripartita...* anno Domini 1749 et 1750, sub R.S. Professore Georgio Koniskj // IP НБУВ. Ф. 301 (Церковно-археологічний музей Київської духовної академії). Спр. 565. 104 арк.

52. Латинское богословие, преподанное в Киевской духовной академии в 1751–1754 годах // IP НБУВ. Ф. 305 (Києво-братський монастир). Спр. 141. Арк. 83–120, 128–347.
53. Латинская философия, преподанная в Киево-Могилянской коллегии в 1691–1692 и 1692–1693 учебных годах // IP НБУВ. Ф. 305 (Києво-братський монастир). Спр. 152. 585 арк.
54. *Philosophia universa doctrinam peripatheticam ad mentem principis philosophorum* // IP НБУВ. Ф. 305 (Києво-братський монастир). Спр. 164. 472 арк.
55. *Olympia philosophica ad cursum biennalem decertantibus sapientiae amatoribus in Collegio Kijovo-Mohylaeano proposita* // IP НБУВ. Ф. 305 (Києво-братський монастир). Спр. 166. 448 арк.
56. *Cursus philosophicus in Collegio Kijovo-Mohylaeano ingenuis sapientiae amatoribus explicates 1729 ad annum 1730* // IP НБУВ. Ф. 305 (Києво-братський монастир). Спр. 169. 587 арк.
57. *Liber Philosophiae quadripartitus* // IP НБУВ. Ф. 305 (Києво-братський монастир). Спр. 170. 321 арк.
58. Богословские трактаты [Стефана Яворского]. 1695 // IP НБУВ. Ф. 305 (Києво-братський монастир). Спр. 186. 703 арк.
59. Богословские трактаты // IP НБУВ. Ф. 305 (Києво-братський монастир). Спр. 187. 659 арк.
60. Богословский сборник XVIII в. // IP НБУВ. Ф. 305 (Києво-братський монастир). Спр. 192. 137 арк.
61. *Theologiae Sacrae Summa* // IP НБУВ. Ф. 305 (Києво-братський монастир). Спр. 204. 89 арк.
62. *Christiana orthodoxa Theologia* [преподана Георгием Конисским] // IP НБУВ. Ф. 305 (Києво-братський монастир). Спр. 207. 291 арк.
63. *Systema Christianae orthodoxae* // IP НБУВ. Ф. 305 (Києво-братський монастир). Спр. 211. 151 арк.

64. *Institutionum rhetoricarum anno Domini 1727 sub sapientissimo ac religiosissimo patre Stephano Kalinowski* // IP НБУВ. Ф. 305 (Києво-братський монастир). Спр. 258. Арк. 12 –101.
65. *Philosophia tripartita doctrinam Aristotelis* // IP НБУВ. Ф. 306 (Києво-Печерська лавра). Спр. 108. 521 арк.
66. *Philosophia peripathetica* // IP НБУВ. Ф. 306 (Києво-Печерська лавра). Спр. 119. 335 арк.
67. *Tractatus theologiae controversae* // IP НБУВ. Ф. 306 (Києво-Печерська лавра). Спр. 149. 110 арк.
68. *Theologia Christiana orthodoxa* // IP НБУВ. Ф. 306 (Києво-Печерська лавра). Спр. 161. 659 арк.
69. Три богословских трактата // IP НБУВ. Ф. 306 (Києво-Печерська лавра). Спр. 162. Арк. 1-7.
70. Латинское богословие первой половины XVIII в. // IP НБУВ. Ф. 306 (Києво-Печерська лавра). Спр. 173. 350 арк.
71. *Philosophia Universa doctrinam Peripatheticam* // IP НБУВ. Ф. 307 (Києво-Михайлівський монастир). Спр. 447.
72. Философский курс на латинском языке [Иоасафа Кроковского]. 1686 // IP НБУВ. Ф. 312 (Києво-Софійський монастир). Спр. 617. 398 арк.
73. *Philosophia juxta numerum 4 facultatum quadripartita...* anno 1749, sub reverendissimo Georgio Koniskj // IP НБУВ. Ф. 312 (Києво-Софійський монастир). Спр. 635. 163 арк.
74. *Penarium Tullianae eloquentiae ad usus politicos Roxolanae juventuti in Collegio Kijovomohilaeano a reverendo patre praefecto et professore Rhetorices Ioasaph Krokovski accomodatum et reseratum anno salutis humanae restauratae 1683* // IP НБУВ. Ф. 312 (Києво-Софійський монастир). Спр. 653. 288 арк.
75. Риторический сборник // IP НБУВ. Ф. 312 (Києво-Софійський монастир). Спр. 689. 200 арк.

- 76.Петров Н.И. Описание рукописных собраний, находящихся в г. Киеве. М., 1891–1904. Вып. 1–3.
- 77.По прошению игумена Харьковского Покровского монастыря и училищного ректора Митрофана Слотвинского для челобитья о даче окружной грамоты на училищные грунты. 1735–1736 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 16. Дело 321. 17 л.
- 78.Харлампович К. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Казань, 1914. Т.1. 878 с.
- 79.Русский биографический словарь / под ред. А. Половцова: В 25 томах. СПб., 1896–1918.
- 80.Рачинский А. В. Кирилл Флоринский, епископ Севский. 1773 г // Русская старина. Т. 15. 1876. № 2. С. 454–458.
- 81.Києво-Могилянська академія в іменах, XVII–XVIII ст. Енциклопедичне видання / Упоряд. З.І. Хижняк. К., 2001. 736 с.
- 82.Описание документов и дел, хранящихся в архиве Св. Синода. Т. 1–50 (1542–1770). СПб., 1868–1910.
- 83.Рункевич С. Г. Архиепери Петровской эпохи в их переписке с Петром Великим. СПб., 1906. 194 с.
- 84.Прокопович Феофан. Філософські твори в трьох томах. К., 1979–1981.
- 85.Православная богословская энциклопедия (Богословский энциклопедический словарь). 1900–1911. Т. 1–12.
- 86.По донесению генерала Ивана Голенищева Кутузова об определении иеромонаха Аггея в кадетский корпус. 1769–1770 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 50. Дело 31. 47 л.
- 87.Об отсылке вместе с посольством во Францию церкви с утварью и церковнослужителями. 1756 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 37. Дело 361. 348 л.
- 88.Истинное повествованіе или жизнь Гавріила Добрынина, им самим написанная. 1752–1827 // Русская старина. 1871. Март. С. 140–160, 247–271.

89. Болотов А. Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные им самим для своих потомков, 1738–1793. СПб., 1870. В 4-х томах. Т. 1. 555 с.
90. Ильинский С. Досифей Богданович Любинский, епископ Белгородский и Обоянский. Харьков, 1905. 110 с.
91. Українці Санкт-Петербурга, Петрограда, Ленінграда / Упор. В.І. Сергійчука. Вишгород, 2013. 710 с.
92. Тодорский П. Иеромонах Симон Тодорский (архиепископ Псковский и Нарвский) и его четыре неизданных слова // Христианское чтение. 1909. № 1. С. 1507–1520.
93. Самарин Ю. Ф. Стефан Яворский и Феофан Прокопович. Самарин Ю. Ф. Собрание сочинений: В 10 томах. М., 1880. Т. 5. 464 с.
94. Петров Н.И. Новооткрытый киевский проповедник второй половины XVII века // Труды Киевской духовной академии. 1892. № 5. С. 93–126.
95. Заседание Черниговской губернской архивной комиссии, посвященное памяти святителя Димитрия, митрополита Ростовского // Труды Черниговской губернской архивной комиссии. 1909–1910 г. 1911. Выпуск 8. С. 3–47.
96. Барсов Н. И. Малоизвестные русские проповедники XVIII стол. // Христианское чтение. 1874. № 2. С. 247–286.
97. Горский А. В. Историческое описание Свято-Троицкой Сергиевой лавры. М., 1890. Т. 1. 160 с.
98. Яновский И. Русские иерархи XVIII и начала XIX столетий, уроженцы нынешней Полтавской епархии (Историко-биографический очерк) // Полтавские епархиальные ведомости. 1883. Часть неофициальная. №6, 7, 10, 12, 15, 16.
99. Терновский Ф. Митрополит Стефан Яворский (Библиографический очерк) // Труды Киевской духовной академии. 1864. №. 1. С. 36–79, №. 3. С. 237–290, №. 6. С. 137–186.
100. Яковлів А. Український кодекс 1743 року. Мюнхен, 1949. 210 с.

101. Здравомыслов К. О сочинении душеполезных книг в XVIII столетии // Христианское чтение. 1905. Т. ССХІХ . Ч.1. С. 87–100.
102. Кагамлик С.Р. Києво-Печерська лавра: світ православної духовності і культури (XVII–XVIII ст.). К., 2005. 552 с.
103. Чистович И. Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868. 761 с.
104. Луппов С. П. Книга в России в послепетровское время 1725–1740. Л., 1976. 383 с.
105. Смирнов С. История Московской славяно-греко-латинской академии. М., 1855. 436 с.
106. Голубцов А. О начале, первых деятелях и направлении иконописной школы Троице-Сергиевской лавры // Богословский вестник. 1903. Т.2. С.239–257.
107. Голубев С. Т. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Т. 1. К., 1883. 559 с. Т. 2. К., 1898. 498 с.
108. Ісаєвич Я. Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми. Львів, 2002. 520 с.
109. Голубев С.Т. О составе библиотеки Петра Могилы // Киевские епархиальные ведомости. 1876. № 8. С. 253–269; № 9. С. 299–326.
110. Архив Юго-западной России, издаваемый Временной комиссией для разбора древних актов [в 35 томах]. К., 1859–1904. Ч. I. Т. 1–12; Ч. II. Т.1; Ч. 3. Т.1.
111. Кагамлик С.Р. Приватні бібліотеки українських православних ієрархів XVII–XVIII ст.: формування та використання колекцій // Virtus: Scientific Journal. 2019. № 39. С. 94–98.
112. Kagamlyk S. Private libraries of the Ukrainian Orthodox Hierarchs of 17–18 centuries: formation and use of book collections // Virtus. 2019. Issue 39. S. 94–98.
113. Лосієвський І. Бібліотека Мелетія Смотрицького // Київська старовина. 1992. № 5. С. 59–65.

114. Добровольский П. Книги святителя Димитрия, митрополита Ростовского (в Елецком монастыре) // Черниговские епархиальные известия. 1899. № 22. С. 770–772.
115. Об отправленных из Лавры чрез иеромонаха Сильвестра в Москву к Преосвященным Павлу Тобольскому и Феофану Нижегородскому винах и книгах. 1761 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, друкарський. Спр. 62. 5 арк.
116. Чижевський Д. Бібліотека Теофана Прокоповича // Науковий збірник Української вільної академії наук в США. 1953. Т. 2. Нью-Йорк. С. 127–136.
117. По доношению Севской духовной консистории о смерти епископа Кирилла. 1786 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 77. Дело 54. 35 л.
118. О смерти рязанского епископа Гавриила. 1731 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 12. Дело 174. 120 л.
119. По донесению Костромской консистории о болезни епископа Костромского Дамаскина. Здесь же о смерти Костромского епископа Дамаскина и об определении на его место архимандрита Новоспасского монастыря Симона. 1765 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 46. Дело 10. 85 л.
120. По доношению Нижегородской духовной консистории о смерти епископа Феофана. 1780 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 61. Дело 156. 80 л.
121. Дело о кончине преосвященного Иннокентия, епископа Иркутского, и об оставшихся после него пожитках. 1748–1760 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 29. Дело 99. 129 л.
122. По доношению домоуправителей Коломенского архиерейского дома о кончине преосвященного Саввы, епископа Коломенского, и об оставшемся после него имуществе. 1749–1750 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 30. Дело 340. 105 л.

123. О смерти Новгородского архиепископа Стефана и об его имуществе. 1753 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 34. Дело 432. 104 л.
124. Дело о смерти епископа смоленского Гедеона. 1761–1762 гг. 1761 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 42. Дело 61. 112 л.
125. По рапорту Смоленской консистории о смерти смоленского епископа Парфения. 1795 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 76. Дело 124. 105 л.
126. Кагамлик С.Р. Книжкові зібрання українських православних ієрархів ранньомодерного часу в європейському культурному контексті // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія: Українознавство. 2014. Випуск 17. С. 32–36.
127. Kagamlyk S. The reading interests of Ukrainian church elite of the XVIII century // Modern Science – Moderní věda. 2020. № 2. 146–151.
128. Дзюба О. М. Німецька книга в бібліотеках України (XVIII ст.) // Україна в Центрально-Східній Європі. 2004. № 4. С. 307–319.
129. Історія української культури. У 5 томах. Т. 3: Українська культура другої половини XVII–XVIII ст. К.: Наукова думка, 2003. 1247 с.
130. Гудзяк Б. Криза і реформа. Київська митрополія. Царгородський патріархат і Берестейська унія. Львів, 2000. 426 с.
131. Пахльовська О. Україно-італійські літературні зв'язки XV–XX століття. К., 1990. 215 с.
132. Ничик В. М. Феофан Прокопович. М., 1997. 192 с.
133. Лабынцев Ю., Щавинская Л. Библиотека святителя Димитрия. М., 2009. 40 с.
134. Шамрай М. Маргіналії в стародруках кириличного шрифту 15–17 ст. з фонду Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського. К., 2005. 334 с.

135. Романова Н. И. Книжное собрание святителя Георгия Конисского как часть историко-культурного наследия Украины и Беларуси // Могилянські читання. 2005. К., 2006. С. 459–465.
136. Ничик В. М. Гавриил Бужинский – русско-украинский мыслитель начала 18 в. // Идейные связи прогрессивных мыслителей братских народов в 17 – 18 вв. К.: Наукова думка, 1978. С. 95–115.
137. Автобіографія Адама Зернікау (Підготовка документа до публікації та передмова Станіслава Маценка) // Сіверянський літопис. 2002. № 3. С. 16–23.
138. Захара И. С. Философское наследие Сенеки в Киево-Могилянской академии // Отечественная философская мысль XI–XVII вв. и греческая культура. К., 1991. С. 266–273.
139. Яковенко Н. Українська культура XVII ст. як пошук «третього шляху» // Шлях у чотири століття. Матеріали Міжнародної наукової конференції «Ad fontes – до джерел» до 400-ї річниці заснування Києво-Могилянської академії. 12–14 жовтня, 2015 року. К., 2016. С. 12–23.
140. Хижняк З. И. Киево-Могилянская академия. К., 1988. 263 с.
141. О присылке в Синод библиотеки умершего новгородского архиепископа Стефана. 1756 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 37. Дело 374. 37 л.
142. О приемке в Синод библиотеки умершего новгородского архиепископа Стефана. 1756 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 37. Дело 379. 30 л.
143. О передаче библиотеки, оставшейся после смерти псковского епископа Симона, в Псковскую семинарию. 1757 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 38. Дело 381. 3 л.
144. По доношению Владимирской епархии администратора архимандрита Амвросия о выдаче оставшихся после покойного Платона епископа

- Владимирского книг в семинарию. 1761 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 42. Дело 45. 8 л.
145. Кагамлик С.Р. Українська православна ієрархія XVII–XVIII ст. : інтелектуальний та духовний виміри. К., 2018. 776 с.
146. Яворський Стефан. Філософські твори : У 3-х томах. Т.1. К., 1992. 630 с.
147. Филарет (Гумилевский). Обзор русской духовной литературы: 862–1863. СПб., 1884. 511 с.
148. Из прошлого Киевской епархии. Варлаам Ясинский, митрополит Киевский и Малыя России (1690–1707 гг.) // Киевские епархиальные ведомости. 1905. № 12–50.
149. Кагамлик С.Р. Інтелектуальний потенціал української церковної еліти ранньомодерного часу за свідченнями сучасників // Українознавчий альманах. 2012. Випуск 8. С. 214–217.
150. Кагамлик С. Р. Українська церковна еліта доби гетьмана Івана Мазепи: окремі аспекти співпраці церкви і держави // Труды Київської Духовної Академії. К., 2009. С. 50–53.
151. Сковорода Григорій. Твори у двох томах. К., 1973. Т.1. 532 с.; Т. 2. 575 с.
152. Величко С. Літопис / упор. Г. Боряк, Т. Таїрова-Яковлева. К.: ТОВ «Видавництво “Кліо”», 2020. 931 с.
153. Живов В. Язык и культура в России XVIII века. М., 1996. 590 с.
154. Платон (Любарский). Краткая история Астраханской епархии // Астраханские епархиальные ведомости. 1883. № 10. С. 175–178.
155. Розанов Н. И. История Московського епархиального управления со времени учреждения Св. Синода (1721–1821). М., 1861. Часть I–III.
156. Пекарский П. Наука и культура в России при Петре Великом: В 2-х томах. СПб., 1862. Т.1. 578 с., Т.2. 694 с.
157. Савчук О. Рецепція українською барокковою літературою окремих елементів новолатинської поезії // Україна XVII ст. між Заходом та Сходом

- Європи. Матеріали 1-го українсько-італійського симпозиуму 13–16 вересня 1994 р. Київ-Венеція. 1994. С. 349–362.
158. Запаско Я. П., Ісаєвич Я. Д. Пам'ятки книжкового мистецтва: Каталог стародруків, виданих на Україні. Львів, 1981, 1984. У 2-х томах, 3-х книгах.
159. Молчанов П. Протектор Киевской Академии Рафаил Заборовский, митрополит киевский // Киевские епархиальные ведомости. 1876. № 5. С. 162–172; № 7. С. 228–236.
160. Збірник епітафій чернігівським архієпископам. Перша половина XVIII ст. // ІР НБУВ. Ф.1 (Літературні матеріали). Оп.1. Спр. 6528. 360 арк.
161. Андрущенко М. Парнас віршотворний: Києво-Могилянська академія і український літературний процес. К., 1999. 208 с.
162. Циганок О. Фунеральне письменство в українських поетиках та риториках XVII–XVIII ст.: Теорія та взірці. Вінниця, 2014. 362 с.
163. Пинегин Г. История Вятской духовной семинарии // Вятские епархиальные ведомости. 1868. № 1, 2, 4.
164. Суворов Н. И. Исторические сведения об иерархах Древне-Пермской и Вологодской епархии // Вологодские епархиальные ведомости. 1867. Прибавления. № 1. С. 15-22; № 3. С. 79-87.
165. Українознавство: Хрестоматія-посібник: у 2-х кн. / Упоряд. В. С. Крисаченко. К., 1996. Кн. 1. 351 с.
166. Мухин С. Киево-Братский училищный монастырь. Исторический очерк. К., 1893. 407 с.
167. Кочеткова Н. Д. Ораторская проза Феофана Прокоповича и пути формирования литературы классицизма // XVIII век. Сборник 9. Ленинград, 1974. С. 50–80.
168. Письма и донесения иезуитов о России конца XVII и начала XVIII века. СПб, 1904. 402 с.

РОЗДІЛ 3

ДУХОВНІ ЦІННОСТІ УКРАЇНСЬКИХ ПРАВОСЛАВНИХ ІЄРАРХІВ

3.1. Архієреї як суспільна еліта

Варто зауважити, що внутрішній світ ієрархів, на відміну від виконання ними обов'язків освітнього, адміністративного чи політичного характеру, не може знайти системного відображення в архівних джерелах – там частіше трапляються свідчення негативних явищ, які відбувалися в тогочасних чернечих обителях. Тому для з'ясування даного питання особливо важливим є комплексне вивчення як оприлюдненої творчої спадщини так і неактуалізованих джерел, передусім листування та духовних заповітів. Іншим застереженням, яке стосується системи ціннісних пріоритетів (інтелектуальних, моральних, суспільних) української церковної еліти ранньомодерного часу, є певна складність їх класифікації: ті з них, які стосувалися моральної сфери, впливали на формування пріоритетів у суспільних відносинах, і навпаки, ті, які стосувалися соціальної сфери, могли розглядатися у контексті моральних чеснот.

Мотивація обрання сфери духовного служіння

Важливим аспектом в контексті дослідження духовних цінностей українських ієрархів та їхнього місця в суспільстві є з'ясування мотивації обрання ними релігійної сфери інтелектуальної самореалізації та прийняття чернечого постригу як необхідної умови для ієрархічного зростання. Останнє значною мірою впливало з тогочасних урядових постанов. В указі Синоду «О званні монашеском» від 31 січня 1723 р. вказувалося на необхідність постригу «для желающих по совѣсти монашескаго житія», а також «ради церковной нужды, дабы были из монашества (как уже древній обычай есть) достойны в чин архіерейства» [1, т. 1, ч. 1. с. 101]. Отже, ієрархічних становищ традиційно могли досягти лише найдостойніші кандидати з чернецтва.

Одним із чинником, який впливав на перспективу обрання духовного сану, було домашнє виховання, пов'язане з родинними традиціями. Так, майбутній єпископ Тверський і Київський митрополит Арсеній (в миру Олексій) Могилянський народився в родині потомствених священиків, яка славилася своїм благочестям і освіченістю. Прадід Олексія, священик Симеон Тимофійович Могила, був відомий як проповідник і духовний письменник, який склав збірник проповідей тогочасною українською мовою [2, с. 4]. Найбільший вплив на формування особистості майбутнього Київського митрополита справив дідусь, священик Федір Могила, який виховував юнака в строгих правилах християнського життя. Саме від нього Олексій і його молодший брат Євстафій отримали прізвище «Могилянські» [2, с. 5–6.]. 3 листопада 1741 р. Могилянський став слухачем, а згодом учителем граматики Московської слов'яно-греко-латинської академії, водночас виконував обов'язки проповідника. Там само, у Заіконоспаському монастирі, він прийняв чернечий постриг під іменем Арсенія – на честь св. Арсенія, єпископа Тверського. Очевидно, важливу роль у цьому рішенні, крім відповідного виховання священицької родини Могил, зіграло також постійне спілкування зі своїм духовним наставником й опікуном Митрофаном Слотвинським, який переїхав до Москви.

Благочестиве родинне виховання справило вагомий вплив на вибір життєвого шляху майбутнього архієпископа Мстиславського, Оршанського і Могильовського Георгія Кониського. І. Григорович вважав, що на рішення Кониського прийняти чернечий постриг безпосередньо вплинув приклад його предків, а саме батьківські розповіді про старця Іова Кониського, котрий у другій половині XVII ст. був ченцем Київського Пустинно-Миколаївського монастиря [3, с. II, XLVIII]. Подібні спогади в сімейному колі спонукали юнака в майбутньому присвятити себе духовному служінню.

Козацьке коріння і родинні традиції не могли не позначитися на формуванні відповідних почуттів і життєвої позиції Сильвестра Кулябки, який

народився у полковому м. Лубнах в сім'ї бунчукового товариша Петра Кулябки. Українська шляхетська родина Кулябок славилася своїм походженням і впливовим становищем у Гетьманщині. Так, Григорій Кулябка був лубенським військовим писарем (1713–1714), а згодом (1715–1731) – військовим сотником. Павло Кулябка значився у 1774 р. лубенським обозним. Іван Кулябка – лубенський полковник (1757–1773), відомий своєю співпрацею з Києво-Печерською лаврою: на його замовлення Печерська друкарня надрукувала у 1760 р. понад 2 тисячі букварів для навчання козацької молоді. Недарма на Полтавщині побутувало прислів'я «Славні Лубни Кулябками, а Хорол Родзянками». Родичі з боку матері були не менш відомими – дід Семена Кулябки по матері Данило Апостол був українським гетьманом [4, с. 29; 5].

Благочестиві настрої в родині Горленків дали цілу низку церковних діячів. Відомо, що один із них, Пахомій Горленко був ченцем Києво-Печерської лаври й відзначався аскетизмом і подвижництвом, що справило велике враження на його небожа – майбутнього святителя Іоасафа Горленка, і не в останню чергу зумовило його бажання прийняти чернечий постриг. У своїх автобіографічних записках під назвою «Путешествіе в свѣтѣ сем грѣшника Іоасафа, ігумена Мгарскаго» він вказував: «В год 1716 возлюбил монашество; намѣреніе бытъ монахом возимѣл 1721 года и то в себѣ хранил даже до года 1723; и в том же годѣ объявился родителям моим, с тѣм прося благословенія ко исполненію намѣреваемого» [6, с. 98].

Подібним чином приклад родича позначився й на долі Андрія Зертис-Каменського: по смерті батька ним опікувався рідний дядько по матері, соборний старець Києво-Печерської лаври Володимир Каменський, який виховав юнака в душі благочестя та духовного подвижництва [7, с. 324].

Отже, значна частина єпископів українського походження походила зі священницьких і шляхетських родин, які вирізнялися освіченістю та реальним, а не показним благочестям.

Як йшлося вище (див. 2.1. Освітні стратегії майбутніх архієреїв), формуванню у майбутніх ієрархів певних життєвих установок сприяла відповідна система виховання в Київській Академії, яка налаштовувала на чернече подвижницьке життя в монастирській обителі та духовне служіння на рівні, яке відповідало їх різносторонній освіченості. Здатність до виконання тих чи інших чернечих послухів, зокрема у просвітницькій сфері, містять документи, що ілюструють процедуру прийняття в Київській Академії чернечого постригу. Так, 1725 р. ректор Київської Академії і архімандрит Братського монастиря Іосиф Волчанський доповідав Київському архієпископу Варлааму Ванатовичу про бажання прийняти чернечий постриг групи студентів богослов'я, зокрема Симеона Калиновського, Лаврентія Конашевича та Михаїла Слотвинського, зазначаючи, що всі вони «с малих лѣт учились в Кіевѣ, люди честные, постоянные, ни в чем не заподозрѣнные, до проповѣди слова Божія и до ученія школ латинских способные» [1, т. 1, ч. 2, с. 2].

Потенційна можливість виконання тих чи інших інтелектуальних послухів в процесі навчання в Академії фіксувалася у спеціальних відомостях, які надсилалися до Синоду. Так, в указі Синоду від 10 січня 1724 р., який диктував Київському архієпископу Варлааму Ванатовичу відправити в Москву для викладання в Московській слов'яно-греко-латинській академії Платона Малиновського, також зазначалося «обрѣтающихся в Кіевских училищах студентов, которые требуют постриженія в монашество, о их неподозрительном житіи, и о количествѣ лѣт, и кто каковаго ученія, и как в коем ученіи силен, и может ли искусно школы учить и слово Божіе проповѣдывать, о всем обстоятельно освидѣтельствовать и, с того свидѣтельства учиня вѣдомости, прислать и впредь присылать в Св. Синод» [1, т. 1, ч. 1, с. 42]. Відповідно, монастирі формували детальні іменні відомості про бажаних постригу київських студентів, які перебували на становищі послушників [1, т. 1, ч. 1, с. 100–101]. Для таких осіб за відповідним поданням настоятелів Синод робив

певні полегшення і в деяких випадках скорочував трирічний випробувальний термін.

Урядові кола Російської імперії часів Петра I та його наступників добре усвідомлювали важливу роль освіченого чернецтва і постійну потребу в церковних і культурно-освітніх кадрах для зміцнення і розбудови держави. Було розроблено спеціальний проект влаштування в Санкт-Петербурзі і Москві семінарій, випускники яких мали вчителювати в них до виповнення 30-річного віку, а тих, які приймуть чернечий постриг після 3-річного терміну, висвячувати на єпископів і архімандритів, ставити ректорами семінарій [1, т. 1, ч. 1, с. 101].

Важливою мотивацією для чернецького постригу була та обставина, що педагогічною і літературною діяльністю на ті часи традиційно займалися переважно особи духовного сану. Як зазначалося у тогочасних документах, «хотя обретающимся в академіях студентам возможно школьное обучение преподавать и светским персонам, но по древнему в России обычаю более или почитай все употребляются к тому из чина монашескаго и сіе за нужное приемлется» [8, т. 14, ст. 235]. Літературна творчість та інші інтелектуальні заняття сприймалися як служіння Церкві. Так, зокрема, визначив для себе духовну сферу реалізації своїх здібностей Стефан Яворський: «Человек, получивший образование, должен надеть клобук» [9, с. 157]. Подібним чином уявляли своє майбутнє й інші талановиті вихованці Київської Академії. Зазвичай вихованці Київської Академії, які хотіли зробити кар'єру в чернецькому сані, обирали досить престижні обителі – Києво-Братський чи Києво-Софійський кафедральний монастир, або Києво-Печерську лавру.

Найпоказовішим прикладом у цьому контексті може бути Києво-Печерська лавра, у якій «в надежду монашества» традиційно зосереджувалася найбільша кількість вихованців Академії. Такий потяг освіченої молоді в стіни цього монастиря можна пояснити насамперед авторитетністю і матеріальною забезпеченістю обителі, а також тим, що саме в Печерському монастирі з його

відомою друкарнею і численною бібліотекою вихованці Академії могли виконувати такі послухи, які найкраще відповідали їх освітньому та культурному рівню (проповідництво, написання, переклад і редагування книг тощо) [10, с. 108].

Акцентуючи на цих перевагах Києво-Печерської лаври, яка гуртувала навколо своєї друкарні українську інтелектуальну еліту, Лазар Баранович у 1669 р. в листі до Варлаама Ясинського, на той час ректора Київської академії, писав: «Обрацаюсь к книгам печерской лавры, – книги одушевленной; готов во всяком случаѣ оказывать мои услуги святому мѣсту, а хотѣл бы и вперед дѣло имѣть с ним» [11, с. 93]. Наскільки Лавра була близькою видатному діячеві епохи свідчать його слова в листі до печерського намісника Антонія Радивиловського 1674 р.: «Я по любви моей летел бы всегда к святому месту, откуда мне досталось перо, – почему я начертал, хотя слабою рукою, о пещерах, о святом Антоние, патроне твоей пречестности» [11, с. 119].

На вибір багатьма майбутніми ієрархами Печерської обителі як місця для постригу та служіння впливала атмосфера устрою Лаври, її святині й духовні традиції, безпосереднє сусідство з мощами давніх печерських святих отців, які виховували дух подвижництва та високого благочестя у тих, хто опинявся в лаврському чернечому середовищі. Біограф святителя Іоанна Максимовича зазначав у цьому зв'язку: «Проживаючи в Києві, він бачив у Печерській Лаврі приклади мужів благочестивих, що полишили мирську суєту, бачив їхню ревність до духовного життя <...>. Все це, а особливо блаженна участь и нетління мощей угодників Божих, породжували в молодого наставника [викладача Київського колегіума – С.К.] палке бажання до благочестя і вивищували його дух» [12, с. 2–3].

Важливим чинником виховання майбутніх ієрархів були й приклади подвижництва тогочасних насельників Лаври. Так, майбутній митрополит Павло Конюсевич вважав для себе особливо почесним прийняти чернецький

постриг від Печерського архімандрита Романа Копи, відомого своїм аскетизмом.

Отже, київських академістів, які пройшли лаврську чернечу школу, вирізняв особливо високий рівень релігійного виховання. Саме ця обставина, разом з освітніми й інтелектуальними показниками, була чи не найвагомим аргументом у виборі кандидатів на ієрархічні становища. За авторськими спостереженнями, школу чернечого подвижництва в Києво-Печерській лаврі пройшло не менше третини архієреїв-українців XVII–XVIII ст. [10, с. 166–168].

Місцем для постригу обиралися й менш престижні обителі. Так, Семен Кулябка, Іоаким Горленко й Тихін Щербацький мали намір прийняти постриг у відлюдній обителі, а саме в Києво-Межигірському монастирі. Як засвідчив анонімний автор історичного опису Києво-Межигірського монастиря, «Кулябка, Горленко и Щербацькій потому именно избрали Межигорье, что искали единственно жизни отшельнической. Два первые, двоюродные братья, дети почетных малороссийских чиновников (отец Кулябки был бунчуковым товарищем, а Горленки – полтавским полковником), постриглись в Межигорьѣ тайно от своих родителей, готовивших их наследниками своїх ім'яній и чинов, и предались аскетизму с полным молодым увлечением. Они потом перешли в монастыри видные (один в братській, другой в лавру) только уступая слезам и угрозам своих родителей, которые открыли наконец их убѣжище; но за то вся жизнь их была примѣром високаго благочестія. Точно так же и Щербацькій перешел скоро в монастырь кафедральный» [13, с. 749]. Отже, постриг Кулябки і Горленка відбувся проти волі їх батьків, котрі сподівалися бачити своїх синів наступниками на становищах козацької старшини й спадкоємцями маєтків.

Характерний випадок також з Андрієм Зертис-Каменським, який попросив рекомендацію на постриг в архієпископа Новгородського і Великолуцького Феофана Прокоповича. Проте владика довго відмовляв юнака від цього наміру, навіть подарував книгу, у якій висвітлювалися переваги світського життя.

Однак Зертис-Каменський не відмовився від свого наміру і у 1738 р. прийняв чернечий постриг під іменем Амвросія [7, с. 8–10].

На формування світоглядних і політичних позицій Дмитрія Туптала великий вплив мав його чернечий постриг від ігумена Києво-Кирилівського монастиря Мелетія Дзика та поставлення на ієродиякона Київським митрополитом Іосифом Нелюбовичем-Тукальським – обидва були добре відомі в тогочасних громадських колах як прихильники незалежності Української Церкви. «Дмитрій Туптало, – слушно зауважував російський учений О. Пипін, (з цим погоджувався й І. Огієнко), – безперечно від самого початку виховувався в київських поняттях, був на боці захисників самостійності південноруської церкви і недолюблював московські порядки та втручання» [14, с. 15].

Попри те, що значна частина українських ієрархів обрала духовний сан з огляду на свою ціннісну мотивацію, не виключаємо, що серед них могли бути особи, які прагнули робити кар'єру з матеріальних мотивів, хоча й не без користі для розвитку Церкви. Зокрема, Дмитрій Туптало в одній зі своїх проповідей початку XVIII ст. задавався питанням: «Посмотря во-первых на чин превысочайший духовный, спросил бы кого (аще бы сказал правду): коим намерением, и желанием пришле еси в высоту пречестнейшаго сего духовного сана? Единя ли ради славы и чести Божия, или и своя ради славы и чести? Поистинѣ нашолся бы не един, иже не толь славы ради и чести Божия, якоже прославления ради своего и чести ради в той сан прииде, не толь людем пользы, елико себѣ ища корысти» [15, т. 2, с. 183].

Погляд на власне місце в суспільстві

За допомогою творчої та епістолярної спадщини архієреїв спробуємо з'ясувати особистісне ставлення українських ієрархів (зокрема й на терені духовного служіння в Росії) до їхнього місця в суспільстві та найважливіших аспектів чернечого й суспільного життя, зокрема, до архіпастирських обов'язків, виконання чернечих обітниць.

Як зазначають сучасні дослідники, зокрема С. Ярмусь, у творах Петра Могили звучить усвідомлення того, що архієреї – особлива, провідна верства суспільства, діяльність якої має особливе покликання, освячене Божою силою. Як свідчить передмова до «Требника» 1646 р., в очах Петра Могили єпископське служіння було наслідуванням служіння апостольського, що базувалося на традиційній для Православної Церкви концепції про священство, обґрунтованій у Словах Іоанна Златоустого. Спираючись на Євангеліє, Могила нагадував єпископам, що вони є «світлом для світу», «сіллю землі» [16, с. 39]. Подібним чином трактує погляди Петра Могили й С. Головащенко, вказуючи, що прообразом його наставницьких проповідей і звернень в передмовах до печерських видань були саме новозавітні апостольські Послання [17, с. 226].

Петро Могила, на думку В. Нічик, цілком усвідомлював суспільну роль верхівки нації, передусім політичної, церковної та культурної еліти, яка має бути мудрим виразником і захисником інтересів власного народу, використовуючи все цінне й корисне зі скарбниць інших народів. Хоча передмови до своїх творів Петро Могила присвячував здебільшого видатним світським діячам, найважливішим прошарком суспільної еліти він вважав духовенство. Саме воно, на його думку, мало виконувати основні виховні та просвітницькі функції, бути інтерпретатором божественної волі й морального закону [18, с. 69]. Цю ідею Могила чітко сформулював уже 1637 року в передмові до «Євангелія учительного»: «Стан цесарській и кролевській, – пише він, – ест досит поважний, але над оного есть поважнѣйшій стан священнической, бо цесаром, кролем і всѣм потентатом того свѣта влада от Бога всемогущого ест дана над маетностями, грунтами землѣ и над тѣлом людским, а священници владнут душею людскою<...> як теды душа ест зацнѣйшая над тѣло, так стан священнической палму годностѣ всѣм станов потентатов того свѣта поривает» [19, передмова, н/н]. Отже, церковних владик Петро Могила підносив на вищий рівень від світської влади.

Прикметно, що у вірші Тарасія Земки на герб Петра Могили з твору «Поученія душеполезна аввы Дорофея» (К.,1628) значилися такі рядки: «Крук (ворон), голова в коронах, Новина, Остоя / Елита знак и меч – войны и покоя / Значат твои дѣльности». На думку П. Пекарського, «Елітою» тут названа частина герба Могили – три золотих списи, складені у вигляді зірки [20, с. 576–577].

На цікаві аналогії щодо божественної природи архієрейського служіння можна натрапити в листуванні Лазаря Барановича з верховними служителями східної Церкви. Так, у зверненні до александрійського архідиякона Анастасія він стверджував: «Архіереом начало Христос, Божія сила даст силу и аки столп церковный утвердит» [11, с. 41], а в листі до Константинопольського патріарха Мефодія у цьому контексті зазначав: «Яко во ієрархах ангельських низшии ангели от вышних просвѣщаются, сице мы меньшии архіереи от святынь ваших, вышних архіереов, благословенія и просвѣщенія смиренно молим» [11, с. 124].

Як і Петро Могила, Лазар Баранович вважав єпископів світочами руської землі. Так, у листі до єпископа Білоруського Феодосія Василевича, настановленого з українців, він зауважив: «Считаю за лѣкарство, что ваша пречестность, давняя свѣча восточной церкви, довольно скоро, если и довольно хорошо, поставлен на высоком свѣщникѣ церкви нашей. Сердечно желаю, дабы как можно долше свѣтил свѣтильник» [11, с. 114]. Водночас Лазар Баранович високо оцінював значення діяльності й церковної еліти дещо нижчого рівня – монастирських настоятелів. Так, звертаючись до київських ігуменів, з яких здебільшого поповнювалися лави ієрархії, вчений вбачав у них основу церковного життя: «Сердечно желаю видѣть вас, отцы и братія, как поток вод, орошающій церковный рай, и утѣшить очи мои. Праведный Господь, как истина, обѣщал: я утверждаю столпы сея; да утвердит Он вас, яко столпы церкви святой. Вы – небеса, о которых поет псалтир: небеса повѣдают славу Божию» [11, с. 43].

Прикметно, що сучасник Лазаря Барановича Інокентій Гізель у своєму трактаті «Мир с Богом человѣку» присвятив архієреям окреме місце («Архієреї і священство православне...») і помістив їх на найвищий щабель суспільної ієрархії. В дусі настанов Петра Могили, програму якого втілював у своїх творах, Гізель стверджував незалежність церковної влади та її вищість над світською [21, с. 165].

Аналогії зі Святим Писанням проводив у своїх творах Дмитрій Туптало: «Сан Архієрейскій в Божественном писаніи уподоблен есть небесным свѣтилам <...>. И якоже небо украшается и сіяет своими свѣтилами, своими пастырьми и учителями: от нихже овыи суть яко звѣзды, инныи яко луна, а инныи яко солнце, каждо по чину чести и званія, и по мѣрѣ своего в добродѣтельном житіи и в духовной мудрости совершенствуя» [15, т. 2. с. 334]. «Архієреев должность есть, – зазначав також святитель, – свѣтити всѣм добрыми дѣлы своими, согрѣвати же любовію»; «начальнику всякаго свѣтила свѣтлѣйшу быти подобает, и житіе имѣти не скверно» [15, т. 2, с. 335, 342].

З підпорядкуванням Київської митрополії Московському патріархату актуалізувалося питання відносин світської та церковної влади, яке особливо гостро постало в часи реформ Петра I. Поставлений у цих умовах місцеблюстителем патріаршого престолу Стефан Яворський у своїй фундаментальній праці «Камень вѣры» обстоював непідвладність церковної влади світській і акцентував на розмежуванні сфер їх впливу: «Всячески царем должны повиноваться в делах гражданских. Пастырем же высочайшим в делах, к вере надлежащих» [22, с. 1055; 23, т. 1, с. 19]. У цьому контексті Яворський використав католицьку концепцію «двох рук, двох мечів»: «Церковь святая, яко же имать начальников духовных и мирских, абы – две руце, тако имать два меча: духовный и вещественный, друг другу пособственный» [22, с. 1028; 23, т. 1, с. 20].

На відміну від своїх попередників і сучасників, Феофан Прокопович у питаннях відносин світської та церковної влади дотримувався окремої, цілком

протилежної позиції, яка чітко простежується як у Духовному Регламенті, так і в інших його творах. Не заперечуючи загалом божественного походження духовного чину («Того бо ради пастырській чин от Бога установлен, дабы от Священнаго Писанія научал ввѣренное себѣ стадо» [24, с. 25]), в окремому розділі Духовного регламенту, присвяченому єпископам, Прокопович доводив, що саме світській владі належить верховність (маєстат), а тому всякій іншій владі, зокрема й церковній, належати не може [24, с. 28–47]. Апологія юридичного підпорядкування Церкви світській владі розвинена Феофаном Прокоповичем у творі «Розыск исторический». «Цар, – твердив Прокопович у цьому творі, – всьому духовному чинові є суддя і повелитель, а вони, всякий чин і патріарх, є підвладні й підсудні, як і інші піддані» [25, с. 23; 26, т. 1, с. 96]. Якщо за православною традицією від монарха вимагалось дотримання церковних канонів, то Прокопович вважав, що він підлягає тільки Богові, а людським законам і церковним канонам не підпорядковується. «Цар ні канонам, ні законам не підвладний», – стверджував Прокопович у творі «Правда волі монаршої» [27, с. 18].

Для характеристики ставлення Феофана Прокоповича до інституту єпископства показовим є його лист до друга по академічному навчанню Я. Маркевича: «Випадково почув, що мене мають викликати для єпископства. Цей гонор притягує мене й вабить не більше, ніж кліть з хижими звірами, у яку мене хочуть кинути. <...>. Я «люблю» і єпископську справу, й хотів бути єпископом; а якщо вже не єпископом, то волів би стати актором. Бо й цей найрозпусницький стан приносить те саме, якщо не виправляє його божественна мудрість» [26, т. 3, с. 195–196.]. Як видно з наведеного, Феофан Прокопович загалом висловлював небажання бути єпископом (в іншому місці листа він зазначав, що «і теологічного навчання не закінчив»), до того ж досить скептично оцінював роль ієрархів в суспільстві, прирівнюючи їх до акторів. Далі у тому самому листі Прокопович, звертаючись до свого кореспондента як до можливого кандидата на єпископство, вказував на ті

наявні у нього якості, якими мав володіти майбутній ієрарх – високий рівень освіти і обізнаність у теології через ґрунтовне вивчення джерел християнського віровчення [26, т. 3, с. 195–196]. Не може, проте, не дивувати, що Прокопович міг вважати потенційним кандидатом на єпископство Якова Маркевича – цілком світську особу.

Наведене свідчить, що більшість українських ієрархів обрала духовний сан цілком свідомо – як своє покликання. На перспективу обрання релігійної сфери служіння значною мірою впливали родинні традиції. Передусім це стосувалося представників священницьких родин, які славилися своїм благочестям і освіченістю. Бажання присвятити себе служінню Церкві виникало і у вихідців із козацької шляхти, з середовища якої вийшло чимало духовних осіб, життєвий досвід яких слугував прикладом для наслідування. Формуванню у майбутніх ієрархів певних життєвих установок сприяла відповідна система виховання в Київській Академії, яка налаштовувала на служіння Церкві. Важливою мотивацією для чернецького постригу була також та обставина, що педагогічною і літературною діяльністю на ті часи традиційно займалися переважно особи духовного сану. Пріоритетним місцем постригу вважалася авторитетна Києво-Печерська лавра, де київські академісти могли найкраще реалізувати свій інтелектуальний потенціал. Саме тому лаврську чернечу школу пройшло не менше третини архієреїв-українців XVII–XVIII ст..

У ставленні ієрархів до інституту єпископства можна чітко вирізнити два підходи – з одного боку, Петра Могили та його сподвижників, які представляли більшість українських ієрархів. Вони вбачали себе вищою провідною верствою, яка непідвладна світській владі. Протилежних поглядів у цьому питанні дотримувався Феофан Прокопович з його теорією юридичного підпорядкування Церкви світській владі.

3.2. Інтелектуальні та духовні пріоритети українських ієрархів

Архієрей – просвітник

Задаючись питанням, як ставилися до просвітництва діячі тієї епохи, І. Торбаков, проаналізувавши різні аспекти діяльності вихованців Київської Академії в Україні та в Росії, зазначав: «З середини 18 століття дієслово "просвічувати" означало передусім "багато перекладати", "багато писати", "багато видавати". Адже етимологічна основа поняття "світло" – завжди асоціювалася на Русі з навчанням, а останнє – з книгою» [28, с. 113–114]. Цю думку продовжила В. Нічик: «18 століття осмислювалося як століття книги, розуму, навчання. Передбачалося, що цей процес включає і написання книги і її переклад, і видання, і тлумачення, і розуміння, і навчання, а відтак, вдосконалення і переображення як окремої людини, так і всього суспільства, тобто послідовну співдію і теоретичного і практичного розуму» [29, с. 96].

Водночас ставлення до просвітництва як сфери інтелектуальної діяльності, спрямованої на підвищення освітнього рівня народу, було властиве ще діячам XVII ст. – першим ієрархам відновленої 1620 р. Київської митрополії. Це засвідчують їх висловлювання про необхідність запровадження навчальних закладів для розвитку вітчизняної освіти, Церкви й культури. Показовий у цьому контексті вислів Іова Борецького про те, що настав час, коли будівництво нової школи має більше значення, ніж будівництво ще однієї церкви. Відомо, що у своєму духовному заповіті Іов Борецький вказував, щоб школи у братстві були фундовані, бо це «діло Церкви Божої і всьому народу Руському найпотрібніше» [30, с. 110].

У відповідь на закиди противників православної віри, зокрема автора «Перспективи» Касіяна Саковича щодо неучтва православних, Петро Могила склав 15 червня 1631 р. обітницю, у якій значилося: «Видя великую потерю для душ человеческих от неучености духовенства и не обучения юношества, и желая, при благости и помощи Божіей, по собственной моей волѣ, предотвратитъ столь великую потерю, а также приобрѣсти удалившихся от

Православія, взнамѣрился основать школу для того, чтобы юношество было наставляемо во всяком благочестіи, в добрых нравах и в свободных науках» [31, т. 2, с. 93–94]. Наслідком цих планів Могили став утворений ним на основі об'єднаних Братської та Лаврської шкіл Київський колегіум (Київська Академія).

Діячі могилянського кола активно підтримували просвітницькі погляди засновника Київської Академії. Сильвестр Косов у творі «Exegesis» (1635), написаному з метою захисту київських шкіл, також наголошував на необхідності освіти: «Ты, исполненный святыни народ русскій, при иных, здавна принадлежащих тебѣ правах, <...> и нынѣ всепокорнѣйше проси, как милостыни, <...> чтобы удовлетворяя твоѣй настоятельной потребности, позволяли источнику общепользных муз разливаться у тебя океаном» [20, с. 370–371]. Необхідність розвитку й поширення освіти стверджував Іосиф Кононович-Горбацький, якому належить спеціальна праця – «Ученіе о школах». Роль просвітництва для тогочасного суспільства підкреслював і Варлаам Ясинський. Звертаючись до майбутнього ректора Київської Академії Прокопія Колачинського з пропозицією викладати у навчальному закладі, митрополит зазначав: «Радив би твоѣй превелебности, хай і такі високі науки не ховав під спудом незначних задніпровських монастирів: хай так просвітиться світ ваш, щоб було видно» [32, с. 116.].

Як видно з окремих творів і листування архієреїв XVIII ст., вони також приділяли особливу увагу справі освіченості довіреної їм пастви. Так, Київський архієпископ Варлаам Ванатович вбачав в освіті головний засіб викорінення антиморальних вчинків духовенства. 13 листопада 1723 р. він видав розпорядження про обов'язкове навчання дітей духовенства у Київській академії «для наученія латинскаго языка и изысканія премудрости, яже есть всему благу корень и человеческому житію добрая наставница» [33, с. 334]. Після того як Синод в серпні 1721 р. заборонив друкувати конклюдії з філософії та богослов'я, архієпископ Варлаам звернувся в липні 1728 р. до

Синоду з поданням, у якому вказував, що від цих конклюдій і дедикацій «происходитъ будет Коллегіи училищной похвала со учителями по трудолюбію и ученію, а ученикам к ученію умножатися охота и возрастати будет любомудріе» [1, т. 1, с. 35.].

Київський митрополит Арсеній Могилянський 1758 р. увів шнурову книгу на збір пожертв для будівництва нової академічної бурси, а у передмові до книги наголошував на важливості цієї благочинної акції: «имѣя же неусипное попеченіе о благостроеніи пастви нашея, которое посредством учительных людей получается, також о приращеніи ползи отѣчеству и о просвѣщеніи науками умов малороссійского шляхетства» [1, т. 3, с. 243].

Заходи київських ієрархів щодо розвитку освіти на українських землях наслідували й зверхники інших єпархій, які відкривали на місцях колегіуми за зразком Київської Академії. Так, уже в перших указах Переяславського і Бориспільського єпископа Арсенія Берла наголошувалося, що будівництво та улаштування Переяславського колегіуму – «общая потреба, а не наша персональная архиерейская» [34, с. 94]. Докладаючи всіх зусиль для започаткування колегіуму, Берло так наголошував на важливості його відкриття: «В тѣх же училищах <...> дѣти святаго ученія имѣют обучатися, что будет к большей славѣ и прославленію имени Божія, к пользѣ же отечества» [35, с. 114].

Як висловлювався хіротонований 1776 р. на єпископа Переяславського і Бориспільського Іларіон Кондратковський, «первой и самой главнѣйшей есть долг Архіерея и пастыря тщится о просвѣщеніи паствы своя» [36, с. 7–8]. Показове бачення преосвященним системи викладання, що видно з його листа до Могильовської духовної консисторії від 5 листопада 1797 р., у якому він виклав свої конкретні пропозиції щодо найоптимальнішого викладу шкільних предметів у місцевій семінарії [36, с. 8]. Особливого значення у процесі підготовки майбутніх високоосвічених пастирів Іларіон Кондратковський надавав викладанню богослов'я.

Настановлені на російські єпархії архієреї з київських академістів не менш ретельно ставилися до своїх просвітницьких обов'язків, убачаючи своїм першочерговим завданням відкриття латинських шкіл за прикладом своєї «Альма-матері». Зокрема, висвячений 1758 р. на єпископа В'ятського і Великопермського Варфоломій Любарський в донесенні Синоду мотивував свої дії щодо відновлення В'ятської семінарії, започаткованої його попередником Лаврентієм Горкою. «В самом началѣ прибытія моего в єпархію за нужднѣйшій и самопотребнѣйшей долг наш почли мы упадшее за антецессора нашего покойнаго ... славяно-латинского діалекта ученіе паки в цвѣтущее благосостояніе возобновить» [1, т. 2, с. 427–428].

На важливості відкриття семінарії особливо наголошував і єпископ Мстиславський, Оршанський і Могильовський Георгій Кониський. Вже в першому своєму донесенні до Санкт-Петербурга від 3 лютого 1756 р. він підкреслив: «семинарии для священнических детей весьма нужно быть» [37, с. 107], а у листі до імператорського духівника від 19 травня 1757 р. заявив, що семінарія йому важливіша, ніж будівництво церкви, і саме в ній він бачить засіб для порятунку православ'я в Білорусі [38, с. 44]. Ці слова білоруського архіпастиря-українця абсолютно суголосні з тими, які століттям раніше висловив київський ієрарх Іов Борецький, що засвідчує спадкоємність просвітницьких орієнтацій українських архієреїв.

З вищенаведеного видно, що у творах і листуванні українських архієреїв другої половини XVII ст. – XVIII ст. часто трапляються вислови, що розвиток освіти послужить на «общее благо», «в пользу отечеству». Крім започаткування навчальних закладів й опікування ними на «общее благо» мали служити й інші заняття, зокрема й написання творів на користь Церкви. Так, Лазар Баранович у листі до ректора Київської Академії Варлаама Ясинського писав: «Молю Бога, чтобы он, при многих ваших по должностям на общую пользу занятіях, даровал вам сколько нибудь свободного времени и на то, чтобы вы могли заглянуть и в

мой труд, и чтобы он из типографіи пресвятыя Богородицы, как из Ноева ковчега, вылетѣл, подобно голубицѣ, с вѣтвью мира» [11, с. 74].

Варто зазначити, що на початку XVIII ст. Петро I в дусі західної традиції епохи Просвітництва, що базувалася на теорії суспільного договору, проголосив «общее благо» головним принципом своєї реформаційної діяльності. З тих пір в політичному лексиконі Росії вже не вибували терміни «общее благо или добро», «общая или всенародная польза» й ін. подібні варіанти [39, с. 33]. На «общее благо» мали працювати всі категорії населення. Особливо популярною у ці часи стає ідея залежності суспільного розвитку від поширення освіти. Особливе місце в її розробці належало Феофану Прокоповичу, який вважав освіту й знання джерелом могутності та добробуту суспільства. Його погляди щодо користі освіти «для блага вітчизни» знайшли яскраве відображення у відомому трактаті «Духовний Регламент», де, зокрема (п. 9), ішлося: «когда нѣт свѣта ученія, то нельзя быть и церкви доброму поведенію <...>., а посему вельми ко исправленію церквѣ полезно сіе, дабы всякій епископ имѣл в домѣ или при домѣ своем школу для дѣтей священнических» [24, с. 31 пор. 47]. Лейтмотивом ставлення Феофана Прокоповича до освіти як необхідної умови для суспільного розвитку може бути його вислів із листа до професорів Київської Академії (близько 1716 р.) «Хай просвіта хвилює вік» [26, т. 3, с. 200; 40, с. 76].

Як стверджує І. Бондаревська [41, с. 72], ставлення до знання та його походження було провідною темою інтелектуальних дискусій доби. Одна із таких дискусій яскраво зображена у творі Феофана Прокоповича «Разговор гражданина с крестьянином и пѣвцом». Кожен із персонажів твору представляє свою модель світобачення і місця в ньому знань, пов'язану із власним соціальним статусом: «гражданин» – міщанство, «крестьянин» – селянство, пѣвец (дяк) – духовенство. Прокопович вустах освіченого «гражданина» проголошує необхідність знання для всіх соціальних верств і стверджує

перемогу над невіглаством (селянином-простаком) [детальніше див.: 41, с. 66–106].

Отже, творча спадщина представників української церковної еліти ранньомодерного часу підтверджує, що вони у своїй діяльності були переконаними просвітниками, а їх позиція була цілком свідомою й виходила з тих установок, які сформувала в них Київська Академія.

Архієрей і Київська Академія

Показове особливе ставлення українських архієреїв до своєї Alma mater – Київської Академії, яке вони висловлювали в листуванні й підтверджували своїми діями. Звеличений топос Академії неодноразово лунав у листах Лазаря Барановича. Зокрема, в одному з них значилося: «Господь, избравшій вам ректора, Сам входит в сей дом и, надѣюсь, содѣлает спасеніе дому сему. Дай бог, чтобы над братским іорданом носился Дух святыи и содѣлал пастырей и учителей; дай Бог, чтобы благодать Его разливалась над іорданом» [11, с. 37]. Як видно, порівняння Братського монастиря з біблійним «Іорданом», яким править сам Господь, наголошувало на значенні Академії як освяченого вищою благодаттю необхідного джерела знань.

Київський митрополит Арсеній Могилянський при уведенні 1764 р. нової навчальної інструкції, зазначав її мету: «Имѣя пастырское попеченіе о учрежденіи в той Академіи нашей добрых порядков ко утвержденію и разширенію полезныхъ церквѣ святѣй ученій, тамо производимыхъ» [1, т. 3, с. 281–283]. Варто зазначити, що в уведених до наказів українських депутатів Комісії Нового Уложення окремих пунктах стосовно Київської Академії, митрополит Арсеній просив урівняти її з Московською «в разсужденіи толь изобильной пользы от ученія, в Академіи Кіевской производимаго» [1, т. 3, с. 425]. Також архієрей зауважував на тій користі, яку вона приносить для держави: «В государственныхъ дѣлахъ тѣмъ больше пользы от онаго ученія чувствовать можно, чѣмъ вящшую ревность и усердіе обучающееся в Академіи Кіевской юношество к онымъ дѣламъ оказываетъ» [1, т. 3, с. 425].

Єпископу Смоленському і Дорогобузькому Гедеону Вишневському належить відома похвала Київській Академії, заслугою якої був розвиток освіти в усій Російській імперії: «Изобиловала всегда учеными людьми дієцезія вашого Преосвященства Академія Кіевская и имѣла себѣ честь сицевую, что отъ нея, аки с преславных оных Афин, вся Россія источник премудрости почерпала, и вся своя новозаведенныя училищныя колоніи напоила и израстила» [1, т. 1, с. 144]. Звертаючись 17 липня 1739 р. у листі до архієпископа Київського і Галицького Рафаїла Заборовського з проханням направити викладачів для Смоленської семінарії, єпископ Гедеон наголошував на значущості цього акту, яким Академія «умножит же и еще себе славу» [1, т. 1, с. 144–145].

Прикметно, що в тогочасній освітній практиці склалася традиція відзначення пам'яті свого патрона-засновника: звеличуючи ієрархів, які опікувалися Київською Академією та створеними на її зразок навчальними закладами, останні тривалий час носили їх імена: Києво-Могилянська академія – на честь Петра Могили, Києво-Могиляно-Заборовська академія – на честь Рафаїла Заборовського, Колегіум архієпископо-Максимовичевський Чернігівський – на честь Іоанна Максимовича, Тихоріанська академія (Харківський колегіум) – на честь Єпифанія Тихорського, Берліанський (Переяславський) колегіум – на честь Арсенія Берла.

За прикладом Київської Академії, яку її учні та викладачі за античною традицією часто називали «Київськими Афінами», «Геліконом», «Парнасом», ієрархи-засновники колегіумів також намагалися звеличити свої навчальні заклади. Так, у передмові до збірника «Алфавіт рифмами сложенный» (Чернігів, 1705) міститься присвята Чернігівському колегіуму, у якій Іоанн Максимович називає його «Чернігівськими Афінами» [42, с. 54–55; 43, с. 90].

Архієрей-книголюб

Окреслюючи духовні пріоритети українських архієреїв ранньомодерного часу, варто зазначити також їх особливе ставлення до книги. Любов до книг,

розуміння їх значення та високої художньої вартості вони винесли ще зі стін Київської Академії та зберігали потім усе життя. Зокрема, архієпископ Чернігівський і Новгород-Сіверський Лазар Баранович, представляючи Константинопольському патріарху Мефодію свій твір «Меч духовний», зазначав про себе: «от юности возлюбивший книги» [11, с. 124].

Українські церковні діячі вважали книгу найціннішим скарбом. Така думка лунає в передмові до «Алфавіту духовного» Ісайї Копинського: «ні злото, сребро и дорогое каменя, которое коликолвек в землю схованое, моль и ржа повредити <...> может, а книги ні, бо в ній написане навеки пребывает» [44].

Свій творчий доробок на благо Православної Церкви українські преосвященні розцінювали як головну справу свого життя: «Единственное мое желаніе, – писав Лазар Баранович в листі до Печерського архімандрита Інокентія Гізеля, – чтобы оставить по себѣ труды мои на пользу церкви Божіей и заслужить от людей добрую память» [11, с. 80]. Прикметна образна характеристика своїх творів, яку подає Баранович у своєму листуванні: «Мой труд – щенок против льва; но пусть и он тьякает на супостата, а потом заревет лев, а между тѣм Бог затрубит моими, или паче своими трубами <...>. Все основано на исторических свидѣтельствах; желательнo только, чтобы слова были нѣжнѣе елея и онѣ будут обнаженными мечами [11, с. 143–144].

Водночас Лазар Баранович наголошував на важливості друкарської справи для поширення просвітництва й піднесення авторитету Церкви. Так, у листі до Варлаама Ясинського у зв'язку з обранням його на Печерського архімандрита він указував: «Поставляю тебе в обязанность, когда на крыльях пречистой голубицы вознесен будешь на столь высокое достоинство, посвятить всего себя хвалѣ Божіей и прославленію пречистой Матери. Пречистая вручает тебѣ и типографію, – распространяй чрез нее славу Божію и Богородицы» [11, с. 225]. Століттям пізніше белгородський преосвященний Самуїл Миславський, намагаючись реалізувати ідею відкриття у Харкові друкарні для потреб колегіуму, зокрема, шляхом звернення до окремих членів Сенату й Синоду,

стверджував, що їм необхідно «довольно внушить и изъяснить пользу и нужду при здешних училищах типографіи» [45, с. 365].

Усе своє життя присвятив роботі з книгами Димитрій Туптало. Як зазначав він у своїй духовній, «не стяжевал имѣнія и мшелоимства, кромѣ книгъ святихъ» [46, с. 181]. Святитель так любив літературну справу, що просив чорнові рукописи своїх творів покласти разом із ним в могилу [47, с. 27]. У листі до Димитрія Туптали від 19 грудня 1707 р. Стефан Яворський так схарактеризував значення його літературної праці: «Вы совершили и совершаете дело, которое не может уничтожить ни гнев Зевса, ни огонь, ни ржавчина, снедающая железо» [48, с. 252].

Показовий також вислів Феофана Прокоповича з вірша «До читача, прихильного до книжки Квяткевича», який характеризує ставлення автора до книги: «Книжку проглянувши цю, не змарнуєш дозвілля, читачу, – Схожа на квітку вона з плодом, захованим в ній» [26, т. 3, с. 349].

Проте найбільшим книголюбом можна вважати Стефана Яворського. Яскравим цьому підтвердженням є його зворушлива поезія «Прощання з книгами»: «Идите, милые книги, прежде так часто находившіяся в моих руках! Идите счастливо, уже иных умы питайте и нектар ваш изливайте другим! Вы были моим богатством, моею славою, моим раем, моим утешением. Вы меня прославили, дали имени моему известность, чрез вас снискал я любовь великих мужей» [49, с. 172]. Латиномовний вірш Яворського був складовою його тестаменту, згідно з яким він мав передати заснованому ним Ніжинському Благовіщенському монастиреві свій найцінніший спадок – колекцію книг, зібраних упродовж життя. Тестамент містив детальні вказівки щодо зберігання книг, зазначаючи, що за їх розтрату винуватця чекає прокляття [50, с. 23; 42, с. 77–78].

Архіерей-проповідник

Важливого значення уваги київські й інші українські преосвященні надавали розвитку проповідництва, усвідомлюючи його виховне та

просвітницьке значення. Саме тому Петро Могила зробив центром підготовки наставницької проповіді створений ним навчальний заклад – Київську Академію. У «Предмові до чителника» з «Євангелія учительного» 1637 р. Петро Могила відзначав високий сенс проповіді, наголошуючи тим самим на значенні видання: «проповідь Слова Божого невідаючих навчає, в очаяніє впадаючих двигає, и до чулости Хрістіанскої приводит» [51, с. 192].

Прикметно, що один із найкращих проповідників свого часу Димитрій Туптало, порівнюючи богословів-просвітників із ченцями-пустельниками, так оцінював роль проповідництва в суспільному житті: «Овии (пустинножители) имущє благодать, о себѣ точию попечение имѣют. Иные же (учители и слова Божия проповѣдники) инѣх души ползовати тщатся; сии онѣх много преимѣют» [48, с. 140]. Святитель наголошував, що завдання архієрея – не лише в тому, щоб виголошувати проповіді в храмі, а й зберегти їх для народу у формі надрукованого збірника: «Моему сану (егоже нѣсм достоин) надлежит слово Божіє проповѣдати не точию языком, но и пишущею рукою. То мое дѣло, то мое званіє, то моя должность!» [52, с. 438]. У листі до свого друга Стефана Яворського від 24 лютого 1708 р. Туптало радив йому зібрати й опублікувати власні проповіді, вказуючи, що «хоть и труд множайший поднимется, но и воздаяніє немало от Бога уготовуется» [48, с. 142–143].

Київський митрополит Арсеній Могилянський, реалізуючи настанови Петра Могили щодо розвитку проповідництва в Київській Академії, зобов'язав 1758 р. викладачів виголошувати проповіді в усі недільні дні, мотивуючи тим, що завдяки цьому «ученикам же и народу знатное удовольствие и польза сугубая будет» [53, с. 413]. Визначаючи особливу роль проповідників, Могилянський закріпив за ними привілейоване становище: «яко учителным людям и трудящимся в проповѣди слова Божія, в тѣх монастырях быть соборными, по намѣстниках первими» [1, т. 3, с. 283].

Іларіон Кондратовський, котрий обіймав почергово Переяславську, Новгород-Сіверську і Могильовську єпархії, радив своїм підопічним, яких

заходів варто вжити в місцевих навчальних закладах, зокрема в Могильовській духовній семінарії, для розвитку проповідництва на користь народу – «утвѣрждать – бы оной поученіями в благонаравіи, в благочестіи и честности» [36, с. 8].

Варто зазначити, що архієреї-проповідники XVIII ст., на відміну від своїх попередників, дещо відмінно визначали мету проповіді і форми її виголошення. Так, Феофан Прокопович, критично сприймаючи наслідування польської схоластичної риторики, у «Духовному регламенті» ставив перед проповідниками вимогу простоти, зрозумілості і практичної користі, зокрема, щоб вони «проповѣдывали с доводами Священного Писанія о покаяніи, об исправленіи житія, о почитаніи властей, истребляли суеверія, вкореняли в сердца людские страх Божий» [24, с. 66–67]. Подібним чином Георгій Кониський у першому слові перед білоруською паствою сформулював свою програму проповідницької діяльності. Зазначаючи, що «проповѣдь на стража – епископа наложена, яко долг нѣкий» [54, с. 57], архієрей стверджував: «Свидѣтельствуюсь Богом живым, что басней и вымыслов чловѣческих говоритъ пред вами не стану, и прений болѣе вредных, нежели полезных, предлагать вам не захочу. <...> долг мой говоритъ вам «словеса Господня, словеса чиста»» [54, с. 58].

Архєрей – носій високих моральних чеснот

У своїх творах і листуванні українські церковні діячі висловлювали погляд на своє архієрейське призначення не лише як просвітителя народу, а і як носія християнських моральних чеснот. Так, у творі «Совѣтованіє о благочестіи» («Порада щодо благочестя» *) 1621 р., авторство якого приписують першому поставленому митрополитові відновленої Київської митрополії Іову Борецькому [55, ч. 1, с. 255], містилися вимоги до духовних провідників

* Повна назва твору в сучасному перекладі – «Рада і спосіб, як у народі руському віру та догмати східної церкви утримати й ростити, й аби митрополити та єпископи не переводилися» [56, т. 3, с. 280–285].

народу, передусім: «Жити святобливо, чистотно, непорочно і справедливо, а при тому в канонах управити самих себе і церквою, і монастирями» [56, т. 3, с. 281].

Сутність душпастирства виклав Петро Могила в передмові до «Требника» 1646 р., покладаючи його головним чином на архієреїв. Саме єпископи, згідно з розумінням Петра Могили, повинні бути прикладом для довіреної їм пастви. Спираючись на Євангеліє, Могила нагадував єпископам про настанову Христа «пасти вівці», тобто дбати про добробут дорученої під опіку архієреїв пастви: «Архієрей повинен провадити овець прикладом свого життя й повчанням» [16, с. 39].

Своє бачення моральних якостей преосвященного та його пастирської діяльності виклав і Лазар Баранович. Так, в листі до грецького митрополита Паїсія Лігарида він вказував, що «єпископу надобно быть неукоризненным. Жатва многа, а дѣлателей мало (Мат. 9, 37). Дѣлатели – епископы; если кто хочет єпископства, то желает добраго» [11, с. 14, 16]. В одному зі своїх листів Баранович також зазначав: «Пастырь добрый, душу свою положивый за овцы, нам пастырем всякое попечение о овцах велит мѣти» [11, с. 20]. Прикметно, що сучасник Лазаря Барановича Інокентій Гізель у своєму трактаті «Мир с Богом челоуѣку» вважав, що архієреї мають бути взірцем християнської моралі для своєї пастви і характеризував їх як «не себѣ угаждающу, не дерзку, не напрасниву, не гнѣвливу, но кротку, не завистливу, не сребролюбцу, не скверностяжательну, но страннолюбиву, учителну, боголюбцу, праведну, воздержательну и весьма чисту» частину духовенства [21, с. 166].

Київський архієпископ Рафаїл Заборовський, зазначаючи, що існує «много нестроєнія в церквах Божіих», звертався до пресвітерів із закликом морального вдосконалення, щоб бути зразком для своєї пастви: «пастырско Вам завѣщаем, будите милостиви; немилостиви бо епископи или презвитери убійцы суть. По правилу 59-му апостольскому, – живите чисто, честно, непорочно» [1, т. 1, с. 72]. Подібним чином єпископ Переяславський і Бориспільський Гервасій

Лінцевський оприлюднив свою архіпастирську програму, зміст якої вкладався в три пункти: «благочиніє, благолѣпіє, благоговѣніє», в окружних посланнях 1758 і 1760 рр. [57, с. 414]. Особливе бачення ієрархом сану та обов'язків священника як «Божія села економа» розкривають такі рядки його послання: «Всякій, какой ни будь, священник должен есть сан свой великій, от благодати Божіей на него положенный, чувствовать и прилежно честь онаго поберегати» [57, с. 423].

Просвітництво й виховання пастви – основні завдання, які ставив перед собою Димитрій Туптало на теренах свого служіння на Ростовській кафедрі. Святитель Димитрій розрізняв архіпастирів двоякого роду: в більшості – істинних, які відповідали своєму покликанню, й тих, які дбали за власні інтереси: «Посмотря во-первых на чин превысочайший Духовный, спросил бы кого (аще бы сказал правду): коим намѣренієм, и желанієм прише еси в высокост пречестнѣйшаго сего духовного сана? Единыя ль ради славы и чести Божія, или и своя ради славы и чести?» [15, т. 2, с. 183]. У слові на пам'ять св. Тихона Амафунтського, виголошеному в липні 1706 р., святитель змалював образ ідеального пастиря: «Пастыри должны быть разумные и учительные, да силен будет и утѣшати во здоровом ученіи и противляющаяся обличати <...> не достоин сана пастырскаго, иже не искусен в Божественном писаніи <...>. Подобаєть быть пастырю и житієм святу и добродѣтельную <...> но еще подобаєть и попеченіє веліє о стадѣ имѣти, труды многія подъемлющу и бодрю быти» [52, с. 400–401].

Приклад безкорисливого служіння на користь Церкви можемо бачити в особі Феофілакта Лопатинського. Коли у 1722 р. велися пошуки кандидатів на віддалену єпархію в Іркутську й охочих не виявилось, Лопатинський, котрий уже мав достойну посаду радника Синоду, добровільно представив свою кандидатуру. У листі до Синоду своє бажання він мотивував тим, що «видя мало дѣлателей на оную многую жатву угодных, да и просто на самое оное епископство без дѣла, ему сопряженнаго, аки не едино тѣло без души

взирающих, немногих охотников, которые на тамошней архіерейской сан избраніе вмѣсто ссылки себѣ вмѣняют, дерзаю правительствующему св. синоду на сіе честное и святое служеніе свою объявить охоту <...>. Не любочестіем убо подстрекаемый, ни иною какою страстію побѣждаем, но единою к Богу и ближнему любовію подвигаем, отзываюся с моею на то охотою» [58, с. 15]. Отже, висловлюючи бажання обійняти Іркутську кафедру, призначення на яку багатьма сприймалося як заслання, Феофілакт Лопатинський мав щире бажання послужити на благо Православної Церкви.

Архієрей, вірний чернечій обітниці

Ставлення українських ієрархів до своїх чернечих обітниць ілюструє передусім епістолярна спадщина тих церковних діячів, які волею російської влади змушені були нести своє служіння на чужому для них духовному полі – у віддалених російських епархіях. Посідаючи керівні становища в Російській Церкві, архієреї-українці Стефан Яворський, Сильвестр Кулябка, Платон Малиновський і багато інших водночас не забували свою належність до «нації малоросійської» й активно використовували свій вплив для допомоги землякам і захисту інтересів українських монастирів, де починалося їх духовне служіння.

Як свідчать джерела, вище українське духовенство часто відмовлялося від високих призначень, а отримавши їх, намагалося повернутися до рідних українських обителей попри різні перешкоди. Відомо, що київський ігумен Стефан Яворський, удостоєний Петром I посісти високе становище першоієрарха Рязанської митрополії, рішуче протривівся хіротонії й звертався до всіх впливових осіб із проханням відпустити його до Києва: «исповѣдаю на мя беззаконіе мое, что я от того посвященія ушел в донской монастырь в самую похвальную субботу <...>. Пожалуй, умилосердися, свободы плѣнника и всему тому дѣлу учини конец, ибо уже мои товарищи вскорѣ имѣют ѣхати в Киев, да и аз не лишен буду оных», – писав український діяч у листі до адмірала Ф. Головіна [59, с. 546; 60, с. 614; 61, с. 141].

Феофан Прокопович у листах до свого друга Я. Марковича також висловлював бажання відмовитися від єпископства і повернутися на Україну: «Немов від коштовного каменю відмовлюся од цієї спокуси, а позбувшись її, повернуся до вас» [26, т. 3, с. 52]. Отримавши у 1723 р. указ про призначення вікарієм у Псковську єпархію, єпископ Суздальський і Юріївський Варлаам Ліницький звернувся до Синоду зі слізним проханням: «Вашего Святѣйшества прошу и молю: помилуйте мя, помилуйте, явите отеческую милость, отпустите на мое обѣщаніе, якоже и прочих мою братію отпускаете» [8, т. 3, №155 пор. т. 5, №357]. Засуджений Київський митрополит Варлаам Ванатович, коли йому повернули архієрейський сан, відмовився від запропонованого йому титулу архієпископа Санкт-Петербурзького і Шліссельбурзького, прийняв схиму і завершив своє життя у Тихвінському Успенському монастирі Новгородської єпархії, де прийняв чернечий постриг [62].

Особливо складним послухом українські церковні діячі вважали служіння в Сибіру і розцінювали це призначення як заслання. Чернігівський архієпископ Іоанн Максимович, отримавши указ про його переведення до Тобольська, так описав церемонію свого прощання з українською паствою: «Не токмо знаемии сродници по плоти, / Премногие жители и доброты, / Аки мертва плакаху, не чающе зрети / И прочее беседи со мною имети» [63, т.1, с. 177].

Прохання архієреїв про звільнення у зв'язку з чернечою обітницею часто мотивувалися поганим станом здоров'я. Так поступив єпископ Севський і Брянський Кирило Флоринський, якому вдалося звільнитися від управління єпархією в Києво-Золотоверхо-Михайлівський монастир, де він завершив життя у сані настоятеля [64]. Ускладненням стану здоров'я мотивував свою тривалу подорож до місця призначення в Сибіру Арсеній Мацієвич у листі до імператриці Єлизавети: «продолженіе пути моего от царствующего Санкт-Пѣтербурга до Тоболска случися не от инного чѣго, токмо от слабаго здоровія моего, которое мнѣ от тягчайшего лѣтнаго путешествія причинися» [65, л. 3–3 зв.]. За дозволом виїхати в Москву, а звідти – в Україну звертався 1727 р. до

члена Синоду, архієпископа Феофана Прокоповича, митрополит Тобольський і всього Сибіру Філофей Лещинський: «Пожалуй, пощади и помилуй, даждь душе скорбящей утешение, прикажи выехать з Сибири к Москвѣ» [66, с. 1]. Проте Феофан Прокопович з невідомих нам причин не захотів або не зміг допомогти Лещинському, і йому так і не судилося повернутися до рідної йому обителі. Не отримавши дозволу, він так і помер у Троїцькому Тюменському монастирі.

Особлива духовна спорідненість єднала українських архієреїв з Києво-Печерською лаврою, передусім тих, які пройшли в обителі школу чернечого подвигу. В рукописах монастирської бібліотеки збереглося цінне свідчення такої спорідненості: одна з книг власної бібліотеки Філофея Лещинського, відправлена ним у 1727 р. у дарунок Печерському монастирю, містила примітку: «Прійми же, обитель с(вя)тая сію книгу, иного тебѣ что послати не імѣю, а буде случится мнѣ умрѣти в Сибѣри, помінай переводчика и мене убогаго старца Архієрея Схимонаха Феодора, как постриженика своего» [67, арк. 132].

Як свідчать документи фонду Києво-Печерської лаври, архієреї із печерської братії (Павло Конюсевич, Платон Малиновський, Сильвестр Кулябка, Дамаскин Аскаронський та ін.) вели постійне листування з монастирським керівництвом й інших. Так, єпископ Костромський і Галицький Дамаскин Аскаронський у листі до Печерського архімандрита Луки Білоусовича щодо відправлення в його єпархію одного з лаврських ієромонахів, додавав: «се же не для чего иного, толко для чести и прославления добрыми людьми святыя нашея общыя матерѣ, Киевопечерскія лаври» [68, арк. 4].

Як видно з цих листів, середовище чернецтва Києво-Печерської лаври виховувало такий потяг до рідної обителі, що вихідці з братії Києво-Печерської лаври не поривали духовного зв'язку з нею, навіть перебуваючи в найвіддаленіших єпархіях Росії, і прагнули завершити своє життя у стінах рідної обителі. Відомо, що у 1748 р. соборна братія Києво-Печерської лаври

внесла у список кандидатів на лаврську архімандрію двох архієпископів – Московського і Калузького Платона Малиновського і Санкт-Петербурзького та Шліссельбурзького Сильвестра Кулябку, мотивуючи це тим, що вони «за слабостію здоров'я свого намѣрены оставить свои епархіи и проситья в кіевопечерскую лавру на обѣщаніе» [69, с. 18].

У Києво-Печерській лаврі відійшли на вічний спокій митрополит Тобольський і всього Сибіру Павло Конюсевич, митрополит Белгородський і Обоянський Іустин Базилевич, архієпископ Псковський, Ізборський і Нарвський Варлаам Ліницький, архієпископ Чернігівський і Новгород-Сіверський Іларіон Рогалевський та інші архієреї із лаврської братії. Ці факти дають можливість стверджувати, що попри служіння в найвіддаленіших російських епархіях ієрархи-українці зберігали відчуття своєї етнічної та духовної належності.

Архієрей – благодійник

Концепцію милосердя – поєднання серця й милості, як одної з основних чеснот ієрарха, започаткував і розвинув Петро Могила в низці своїх богослужбових праць. Зокрема, у написаному ним Євангелії учительному вказувалося: «Всѣ, однак, мы духовныѣ, заровно зо всѣми вами, свѣцкими, <...> жити повинни естесмо, заховуючи межи собою любов нелицемѣрную <...> маючи сердце умиленное и милосердное, уделяючи от добр своих убогим и потребующим» [18, с. 28; 19, с. 754].

Як виявила В. Нічик, згідно з християнським ученням Петро Могила розподіляв справи милосердя на тілесні та душевні [18, с. 26]. До тілесних він відносив підтримку нужденних у їх найперших потребах: «Первое, – писав він, – есть дати кому алчущему ясти <...> сі есть нищым и немощным, иже не могут своим трудом питатися. И сіе подобает даяти от имѣній, стяжаных мздою своею, свойственным и праведним трудом своим» [70, с. 120; 18, с. 26–27]. До другого роду милосердних справ Могила зараховував ті, що спрямовані на

душевну підтримку ближніх: наставляти грішників, навчати невігласів, утішати в скорботі, молитися за своїх ближніх, прощати заподіяне зло й т. ін. [18, с. 27].

В інших виданнях Києво-Печерської лаври Петро Могила також розвинув ідею використання накопичених багатств на справи милосердя, освіти й церковні потреби. Так, у передмові до твору «Анфологія, сирѣчь молитвы и поученія душеполезна», укладеного Могилою 1636 р., значилося: «Пособствующу нам Богу, постаравшись, при помощи слабых сил и оставшагося своего собственнаго имущества, обновить гимназіон, то есть школы в Кіевѣ, отчасти бывшія уже в упадкѣ и опустѣлыя – книгами, учителями, содержанием бѣдных сотоварищей ваших студентов и прочими надобностями снабжал, снабжаю и буду, при помощи неба и твердой воли моей до скончанія жизни моей, снабжать» [71, с. 581].

Мотиви засудження багатства й ідеалізація бідності властиві багатьом попередникам і наступникам Петра Могили – Ісайї Копинському, Дмитрію Тупталі, Стефану Яворському, а зі світських осіб – Григорію Сковороді.

Українські преосвященні не лише своїми творами, а й власним прикладом пропагували милосердя в суспільстві, закликаючи паству до пожертв на Церкву. Єпископ Переяславський і Бориспільський Арсеній Берло, запровадивши так звані «сборные книги» для збору пожертв на храми, у спеціальному «Воззваніи к пожертвователям от архипастыря» зазначав, що «оное милостивое и добротное с любовію подаєніе ко храму Божію самим таких любовних синов всевишнім любителем Отцем временно и вѣчно награждено будет» [72, с. 856–857]. Отже, закликаючи паству до пожертв на користь Церкви, архієрей наголошував на їх великому значенні й священній винагороді за ці благодійні вчинки.

Потреба в благодійних вчинках у діяльності архієреїв лунала в більшості творів Дмитрія Туптала. Зокрема, він вказував, що архієрей «должен и во внѣшних нуждах руку помощи подавати обидимым, заступати неповинныя, пещися о убогих и нищих, и иная духовная церковная управления добрѣ

строити» [52, с. 400–401]. Також преосвященний зазначав, що «тѣм нищим подобает явити милосердіе и даяти милостыню, которые уже труждатися не могут» [52, с. 404]. Отже, святий у своїй творчості торкався злободенних питань моральності тогочасного суспільного життя, які не втратили своєї актуальності й сьогодні.

Теорії милосердя українських архієреїв знайшли найяскравіший практичний вимір у текстах заповітів, які виявляли останню волю преосвящених.

Остання воля

Моральне обличчя тогочасних українських вищих церковних діячів допомагають характеризувати їх духовні заповіді (духівниці, тестаменти, заповідальні листи). Ці документи безцінні для дослідження епохи, характерних особливостей ментальності українського чернецтва, зокрема, вони дають уявлення про моральні чесноти тих чи інших церковних діячів, фіксують ставлення до обителі, де відбувся їхній чернечий постриг.

На відміну від подібних сучасних документів, що насправді є лише суто юридичним актом про розпорядження майном, заповіді обраного нами періоду виходили далеко за ці межі. Іноді це були цілі богословські трактати, роздуми про сенс людського життя, визначаючи цим моральні цінності епохи і рівень духовного розвитку її представників. Відповідно, оприлюднення і аналіз текстів духовних заповітів українських архієреїв допомагає реконструювати їхній внутрішній світ.

Важливою частиною заповітів, згідно з усталеною формою середньовічної документації, була промульгація (*promulgatio*) – проголошення мотивації заповіту. Як правило, це були резюмування на тему сенсу людського життя та необхідності впорядкувати свої справи перед лицем смерті. Так, Петро Могила мотивував свій тестамент тим, що: «так как для человека нѣтъ ничего вѣрнѣе смѣрти, а час смерти сокрыт в тайнах Божіих и извѣстѣн одному Богу <...> и не желая, чтобы ввѣренный мнѣ, властію Господа Бога, дом мой остался в каком-

либо неустройствѣ, предоставив всѣ мои намѣренія всемогущей воли Божіей» [31, т. 2, с. 149–150; 73, с. 13].

Думки про короткочасність людського життя, наповнені яскравими алегоріями, звучать у заповіті Стефана Яворського: «житіє же наше земное маловременное есть, многим бедам, многим случаем подлежающее, подобно праху возметаемому вѣтром от лица земли, цвѣту скоро увядающему, парѣ, которая вмалѣ является и вмалѣ исчезает» [8, т. 3, Приложение I]. Схожі фрази зустрічаємо і в заповіті єпископа Белгородського і Обоянського Порфирія Крайського: «Разсматривая и рассуждая прилежно на всяк день и час краткость маловременнаго житія нашего, которую царственный пророк святыи овогда травѣ, овогда цвѣту, утро процвѣтающему и на вечер отпадающему, овогда паутинѣ свойственно уподобляет, глаголя: лѣта наша яко паутина паутахуся» [74, ч. 2, с. 155]. Колишній київський архієрей, митрополит Московський і Калужський Тимофій Щербацький розпочав свій заповіт такою фразою: «Понеже по власти всемогущаго Бога посѣщен я болѣзнію, а как временная сія жизнь подлежит измѣненію, час же смѣртный по особливому тайному зиждителя нашего провидѣнію сокрыт от очей наших» [75, л. 4].

У заповітах іноді присутні нагадування про невідворотність смерті, до якої людина повсякчас має бути готовою. Так, Київський архієпископ Варлаам Ванатович, пам'ятуючи християнську істину «бдите убо, яко не вѣсте в кій час Господь ваш приидет», у своїй духівниці зазначав: «Сицевая божественная словеса памяствуя и неизбежнаго всѣм человеком, паче же и отнюдь неизвѣстнаго смертнаго часа всегда ожидая» [8, т. 31, Приложение VII].

Митрополит Ростовський і Ярославський Димитрій Туптало у духівниці виклав свої головні життєві пріоритети: «пріях святыи иноческій образ и постригохся в Кіевском Кирилловском монастырѣ, в осьмьнадесятое лѣто возраста моего, и обещах Богови нищету извольную имѣти, от того времени, даже до приближенія моего ко гробу, не стяжевал имѣнія и мшелоимства, кромѣ книг святых, не собирал злата и сребра, не изволях имѣти излишних

одежд, ни каких либо вещей, кромѣ самых нужд, но нестяжаніе и нищету иноческую духом и самым дѣлом по возможности соблюсти тщахся» [76; 46, с. 181].

Особливий заповіт залишив по собі митрополит Тобольський і всього Сибіру Павло Конюскевич, перебуваючи із червня 1768 р. у Лаврі на спокої. Митрополит прибув із Тобольська без усяких коштів, заздалегідь відправивши Лаврі всі свої збереження. Коротенький заповіт архієрея, датований 1770 р., підтверджує, що він зробив усе можливе, аби не завдавати Лаврі клопоту після своєї смерті: «Я нижеподписавшийся, находящийся в лаврѣ Кієво-Печерской по обѣщанію митрополит Павел, будучи в слабости здоровья своего, и даби никто по смерти моей святой лавры турбовать не могл, сим моим завѣщаніем тѣм и кому о сем вѣдати надлежатимет обявляю, что имѣвшееся собственное мое имущество, денги и разные вещи при доброй памяти и из собственной воли прежде смерти моей все роздано» [69, с. 27; 77, арк. 2].

Подібний лаконічний заповіт, який засвідчує чесність і «нестяжательство» його автора, залишив по собі митрополит Київський, Галицький і всієї Малої Росії Рафаїл Заборовський: «Завѣщаніе и опредѣленіе келейным моим от добротных подателей праведно собранным червонным таковое полагаю. По погребеніи многогрѣшного тѣла моего духовным персонам на молитви роздати сто червонных. Болѣе же в мене никаких денег не имѣется. А протчыє мои деньги и вещи собственные мною самым розданы за живота моего» [69, с. 13].

Попри те, що чернечий аскетичний ідеал закликав до відмови від земних благ, багато представників церковної ієрархії, як свідчать їхні заповіти, накопичили чимало приватного майна – предметів церковного вжитку, священницького облачення, книг та коштів. Одним із «практичних» мотивів складання заповітів – як для духовних, так і для світських – було бажання отримати в обмін на викладені в них благочестиві надання отримати гарантію вічних благ в поту сторонньому світі. Цим також виправдовувалося користування земними благами ще за життя.

Своє особисте майно й власні бібліотеки українські архієреї зазвичай заповідали обителям, де приймали чернечий постриг або які стали місцем останнього служіння. Зокрема, постриженці Києво-Печерської лаври заповідали обителі значну частину свого особистого майна й власні бібліотеки [10, с. 88–92]. Так, у складеному перед смертю заповіті Герман Копцевич, архієпископ Архангельський і Холмогорський, зазначив: «Имѣніе же мое, которое мнѣ даде Бог, сице располагаю: двѣсти рублей нищим тотчас роздать, двѣсти на погребеніе и роздачу архимандритам, священникам и пѣвчим; сто рублей на достроеніе церкви городской, двѣсти до обители свято-печерской, идѣже я и братія моя воспитанны, сто рублей до братства в Кіевѣ, идѣже изучены <...>. Книги мои, которыя и с собою привез, отдаю до библиотеки Холмогорской» [8, т. 15, ст. 899–900]. Єпископ Веніамін Сахновський заповів Воронежській кафедрі, де «принял габит монашескій», «панагію, крестом сдѣланную, с разными камешками, в которой и часы» [8, т. 23, ст. 200].

Характерним для заповітів української церковної еліти ранньомодерного часу було спрямування значних грошових сум і маєтностей на потреби своєї *Alma mater* – Київської Академії. Ця традиція була започаткована ще тестаментом Петра Могили згідно з даною ним обітницею: «все мое имущество, доставшееся от родителей, и все, что ни оставалось бы здѣсь от доходов должнаго служенія ввѣренным мнѣ святым мѣстам, с имѣній на то назначенных, обращать частию на возстановленіе разрушенных храмов Божіих, которых оставались жалкія развалины, а частию на основаніе школ в Кіевѣ» [31, т. 2, с. 155; 73, с. 13]. За прикладом київських ієрархів заповідали кошти на освітні потреби архієреї Чернігівської, Переяславської, Белгородської єпархій. Так, єпископ Белгородський і Обоянський Єпифаній Тихорський в центр свого заповіту поставив заснований ним Харківський колегіум. Зазначивши, що ще за життя він «монастырь Покровскій училищный як с церковным украшеніем, так и с добровольными грунтами, поляницами, хуторами, в достовѣріе

сооруженный явствует, гдѣ довольно число денег, як на помянутые нужды, так на библиотеку и на пропитаніе истощих», архіерей постановив віддати в колегіум після смерті всі свої руські і польські книги, 3 панагії і всю власну кінну упряж [8, т. 11, ст. 956–958].

Церковне начиння, кошти й книги українські архіереї часто заповідали обителям, які були їх останнім пристановищем. Так, митрополит Тобольський і всього Сибіру Філофей Лещинський вказував: «Что было, все в строение монастырю Тюменьскому положилось», а церковні та богослужбові книги велів передати для церковних потреб новоохрещених сибірських народів [8, т. 7, ст. 291]. Аналогічно архієпископ Київський, Галицький і всієї Малої Росії Варлаам Ванатович у своєму заповіті зазначив, що «сосуды церковные серебряные позолочены: потир и звѣзда с финифтом, дискос да два блюда и лжица без финифту, цѣною в восемьдесят семь рублей, в соборную святую церковь Тихвинскаго Большаго монастыря отданы» [8, т. 31, ст. 457].

Іноді свої останні настанови вихідці архіереї виявляли у формі листа адресату, якому заповідалося майно. Так, єпископ Переяславський і Бориспільський Арсеній Берло у листі до Печерського архімандрита Тимофія Щербацького від 13 лютого 1744 р. зазначав: «якіє мои денги шесть сот рублей в обители святой имѣются в депозит, в отца Іліодора еклезиарха, кром тѣх двох тысячей рублей и чтирох сот данних от мене на колокол, по любвѣ своей отческой тіе шесть сот рублей на трое в помяновеніе души моей роздать: двѣстѣ в Обитель Святую на расход, двѣстѣ в роздѣл братіи на молитви, а двѣстѣ убогим в милостиню» [78, арк. 29].

За християнською традицією обов'язковим моментом заповітів було виділення грошових сум «на богоугодные дела» – для найбільш вразливих верств населення – жебраків, хворих, сиріт. Так, архієпископ Чернігівський і Новгородсіверський Амвросій Дубневич відвів у заповіті «на бурсу убогим студентам по десяти рублей, да нищим [в] богодѣлним двадцать рублей» [79, арк. 17 зв.]. 200 руб. «убогим в милостиню» передбачав у своєму заповіті і

єпископ Переяславський і Бориспільський Арсеній Берло [78, арк. 29], таку ж суму призначив для жебраків і архієпископ Архангельський і Холмогорський Герман Копцевич: «двѣсти рублей нищим тотчас роздать» [8, т. 15, ст. 899–900]. Значні суми на помин душі, пожертви біднякам, «нищим по тюрмам и богадѣльням» розпорядився надати своїм заповітом єпископ В'ятський і Великопермський Веніамін Сахновський [8, т. 23, ст. 200].

Окрім докладних настанов щодо розпорядження особистим майном, автори заповітів часто вказували конкретне місце їх поховання й навіть обумовлювали поховальний обряд. Так, митрополит-схимник Філофей (Феодор) Лещинський давав такі свої останні настанови: «Прошу братію, <...> не осматриват и не омывати грѣшнаго тела моего, токмо облѣкти в белую власяницу мою, которую и держу для того, да кафтан какой на мя возложить и поясом ремѣнным подпоясати да рясу китайчатую легкую возложить на мя и четки в руку, на главу кукуль, а схиму, собравши, под голову положить, а параманом закрыть очи и, вынесши в церковь, послать до просвященнаго как он изволит, только прошу, его любве архіерейской, чтоб прочитал прощальную молитву надо мною. Гроб готов в палатце, который от многаго времени вожу с собою, а могилу выкопать перед дверьми западными» [8, т. 7, ст. 291].

Чіткі вказівки щодо місця поховання надав у своєму тестаменті Стефан Яворський, причому з характерними для барокової епохи нотками «самоуничужения»: «О мертвом же тѣлѣ моем, аще угодно будет Его Императорскому Пресвѣтлому Величеству и по благословенію Святѣйшаго Сінода, да будет погребено в престольном епархіи моя градѣ Переяславлѣ Резанском с братією моею епископы; аще же разстоянія ради мѣста не угодно сіе возмнится быти, то прошу да положено будет в Донском монастырѣ под церковію в храмѣ Срѣтенія Господня; или: да извлечется внѣ града и повержется на гноищи, яко христіанскаго погребенія недостойный, труп мой» [8, т. 3, Приложение I].

Єпископ Тверський і Кашинський Митрофан Слотвинський зазначав у своєму заповіті: «Их же святѣйшества прошу, да повелят тѣло мое погребти в соборной тѣрской ц[е]рквѣ при гробѣ покойного Іоасафа Кроковского Митрополита Кієвского по лѣвой бокѣ, гдѣ готово уже мѣсто есть, которое сготовил был для себе преос[вя]щенный Варлаам Косовскій» [80, л. 3]. Отже, обране Слотвинським місце поховання було символічним – він хотів лежати разом із своїм наставником, київським архієреєм, який силою обставин помер у Твері. Водночас розпорядження Слотвинського підтверджує, що місце поховання архієреями обиралося заздалегідь, а зважаючи на часті кадрові переміщення, могло змінитися. Так, Варлаам Косовський, будучи тверським архієреєм, підготував для себе місце поряд із Іоасафом Кроковським, з яким його пов'язувало духовне служіння в складі братії Києво-Печерської лаври, проте, переміщений на Смоленську кафедру, там невдовзі й помер [8, т. 1, Приложение XX].

Характерною рисою духовних заповітів було застереження (*sanctatio*) заповідача іншим особам щодо виконання його заповіту свято і непорушно. Так, Київський архієпископ Варлаам Ванатович настійливо просив: «вышеозначенное мое письменно-заручное завѣщаніе исправитъ молю, дабы пожаловано исполнено было все без всякаго изъятія (или убавленія) отнюдь непремѣнно и безотложно». Водночас попереджав, «а ежели же паче чаянія моего что из того кѣм убавится или иначе перемѣнится, тому за сіе да будет судія и мститель Господь наш Іисус Христос, и да воздаст тоюжде мѣрою на втором страшнем и праведнѣм судѣ» [8, т. 31, ст. 456–457]. Наступник Ванатовича на Київській митрополичій кафедрі Тимофій Щербацький, який помер у сані митрополита Московського і Калузького, зазначав у своєму заповіті: «оное мое распоряженіе исполнитъ действительно и несумненно, дабы же по отшествіи моем от сея жизни оное мое завѣщаніе никаким не подвержено было препятствіям» [75, л. 4].

Отже, вищенаведений матеріал, відтворюючи призму особистісного бачення українських ієрархів, окреслює своєрідну програму їх архіпастирства. Згідно з настановами Петра Могили, вони усвідомлювали свою головну місію в тому, щоб бути прообразом апостольського служіння, ревними просвітниками, активними проповідниками християнських істин, взірцем душпастирського служіння й моральних чеснот для тогочасного соціуму. Водночас більшість преосвящених вбачали себе вищою провідною верствою, яка непідвладна світській владі. Осібної позиції в питаннях на архієрейство дотримувався Феофан Прокопович, вважаючи, що єпископи в суспільній ієрархії мають бути в повному підпорядкуванні світській владі.

Своє духовне служіння українські ієрархи, іноді попри волю російської влади, прагнули нести саме на українських землях, а місцем останнього спочинку вбачали обителі, де прийняли чернечий постриг і куди всіма засобами намагалися повернутися, дотримуючися чернечої обітниці. Водночас цей матеріал дозволяє переглянути деякі наявні стереотипи, зокрема, сприйняття діяльності українських церковних ієрархів в Росії як позбавленої будь-яких почуттів патріотизму й національної окремішності.

3.3. Світоглядні орієнтири української церковної еліти

Кожній з епох людської історії властива своя система світобачення, яка знаходила своє відтворення в писемних і мистецьких пам'ятках. Свою систему поглядів на світ і суспільство створили й українські мислителі раньомодерного часу, якими були здебільшого українські церковні ієрархи. За своєрідності світоглядних концепцій кожного з них, їм, як представникам київської могилянської академічної школи, притаманна певна схожість підходів, яка знайшла своє втілення у їхньому творчому доробку і мала певні особливості, помічені сучасними філософами й істориками.

Насамперед, світогляд українських церковних учених XVII–XVIII ст. об'єктивно віддзеркалював певний період розвитку філософського мислення в

Україні, провідною складовою якого була творчість церковних мислителів. Характеризуючи його, В. Нічик зауважувала, що для нього «є властивим синтез різних рівнів історико-філософського розвитку. Етапів схоластики, гуманізму, Просвітництва в чистому вигляді ми тут не знаходимо» [81, с. 4].

Варто також зазначити, що світогляд тогочасних українських мислителів віддзеркалював своєрідність українського бароко, що витворилося як запізнілий наслідок західноєвропейських впливів на духовно-мистецьку сферу суспільства, наповнивши логіку їх філософського мислення різноплановою символікою і алегоріями [82, с. 14–24]. Одним із найбільш сутнісних виявів епохи бароко стало особливе світобачення, стереотипи мислення та поведінки. Відповідно, тогочасним творам, як вважають сучасні дослідники, властивий релігійно-науковий і богословсько-філософський синкретизм, що походив від властивого для доби бароко поєднання в єдине ціле елементів духовного і світського [83, с. 30–47].

Нарешті, у дослідженні даного питання варто взяти до уваги думку Н. Яковенко про універсальність поглядів «могилянських книжників» як наслідок синтезу «грецької» та «латинської» церковних традицій, що витворився завдяки конфесійній відкритості, яка «зусиллями Петра Могили навіть набула канонічного закріплення» [84, с. 10].

Концепції світобачення українських церковних діячів можна розглядати в декількох площинах – з одного боку, аналізуючи їх філософські та богословські твори, які певною мірою досліджені, особливо якщо це стосується найвідоміших особистостей в історії Церкви – Петра Могили, Лазаря Барановича, Стефана Яворського, Феофана Прокоповича, Георгія Кониського й ін. На особливу увагу у цьому контексті заслуговують твори українських проповідників як специфічний вид богословської літератури. У них найчастіше лунають соціально-філософські ідеї, які відбивали тогочасні погляди на світ і суспільство. Саме морально-естетичний бік проповіді, на думку Л. Довгої, дає

змогу пізнати той образ світу, який склався у свідомості тогочасного суспільства [85, с. 119].

Для з'ясування особливостей світогляду українських архієреїв варто враховувати й поетичні, драматичні твори, а також академічні курси з риторики. За словами сучасних дослідників, риторичність у XVII–XVIII ст. характеризувала філософський, релігійний і політичний дискурси, й вихованці гуманістичних шкіл у подальшому житті осмислювали світ за допомогою категорій, які вони засвоїли під час студіювання курсу [43, с. 100].

Певною мірою базовим у вивченні даної проблематики є підхід В. Нічик. Як переконливо довела вона у своїх працях, у Київській Академії, яка репрезентувала всю вітчизняну філософську думку XVII–XVIII ст., «впродовж її існування досить чітко вирізняються два основні напрями, генетично пов'язані із творчістю її засновника Петра Могили і глибоко вкорінені в попередньому розвитку світоглядної української традиції» [29, с. 22–23]. Перший із цих напрямів дослідниця умовно назвала «науково-освітній» (або аристотелівсько-раціоналістично-природознавча лінія). Його представники головним важелем поступу суспільства й людської особистості вважали розвиток науки, освіти, виховання, ремесел і мистецтв; у сфері філософії їх цікавили передусім проблеми логіки й натурфілософії, а в суспільній – популярні в тогочасній Європі теорії природного права й суспільної угоди.

На відміну від першого напрямку з переважно західною орієнтацією, представники другого напрямку, який у В. Нічик має умовну назву «етико-антропософський» (платонівсько-поетична містична лінія), тяжіли до античних учень неоплатоніків. Спираючись на їхні ідеї, українські мислителі цікавилися передусім внутрішнім світом людської особистості, піднесенням її духовності до Бога і єднанням з ним [29, с. 23].

Як зазначила В. Нічик, у другій половині XVIII ст. співвідношення обох напрямів змінюється на користь другого, що було пов'язано зі змінами в суспільному житті України – зруйнуванням Запорозької Січі й остаточним

знищенням гетьманського устрою, місцевого самоврядування та самобутності української Церкви. В силу цих умов у творах української еліти актуалізується поняття «внутрішньої людини» [29, с. 23–24].

Опираючись на зазначені підходи В. Нічик, визначимо належність до цих напрямків українських мислителів архієрейського рівня. Можна стверджувати, що представниками першого, «науково-освітнього» напрямку могли бути Іоасаф Кроковський, Феофан Прокопович, Георгій Кониський, а другого, «етико-антропософського», – Ісайя Копинський, Дмитрій Туптало, Іоанн Максимович, Антоній Стаховський. Варто зазначити, що у творчості окремих діячів той чи інший напрям не віддзеркалювався в «чистому вигляді», а тому їх можна віднести як до «науково-освітнього», так і «етико-антропософського» напрямів. До цієї, «змішаної», групи варто віднести Петра Могили, Лазаря Барановича, Стефана Яворського. Як, зокрема, стверджує Л. Довга, аналізуючи систему цінностей Лазаря Барановича, для нього характерна паритетність «благочестя» та «ученості», а концепція істинної мудрості перегукується з гаслами «простоти» та «смиреномудрія» [86, с. 271–272].

Класичним зразком «етико-антропософського» напрямку може вважатися твір Ісайї Копинського «Алфавіт духовний», що ґрунтувався на вченні ісихастів*. зречення розкоші й багатства. Ідеї, якими проіннятий «Алфавіт духовний», значною мірою розвивали концепцію духовного вдосконалення людини Івана Вишенського і підводили до морально-філософського світу Петра Могили й Григорія Сковороди.

Погляди Стефана Яворського, які дають підстави віднести його світогляд і до «етико-антропософського» напрямку, виразно простежуються в листі до Дмитрія Туптала від 19 грудня 1707 р. з Москви про необхідність усамітнення: «О блаженное уединение! О единственное блаженство! Нельзя ни вкушать

* Ісихазм – аскетична течія східного християнства, визнана канонічною в XIV ст. завдяки св. Григорію Паламі. Його доктрина полягала в повному єднанні з Богом ще за земного життя.

манну, ни одерживать победу над Амалфеей, ни услаждать Меру иначе, чем в пустыне. О пустыня, мать здоровья! Тебя всеми силами жаждет душа моя, без тебя я слабею, умираю и едва погибаю» [48, с. 253].

Світоглядні орієнтири ієрархів чернігівського осередку

Окремим блоком питань в розглядуваному контексті можна виділити світоглядні орієнтації письменників й учених кола Лазаря Барановича та його наступників, які привертали увагу багатьох сучасних науковців [87, с. 151–155; 88; 89, с. 44–56; 90]. Як зазначають дослідники, діячів чернігівського кола об'єднувала концепція оновлення людини з орієнтацією на досконалий ідеал в образі Христа, який поєднував у собі ті риси людини, що необхідні для щасливого життя: мудрість, свободу, доброту, активність, гідність тощо. Тому погляди цих мислителів можуть загалом належати до представників «етико–антропософського» напрямку.

Практично у всіх філософських концепціях українських церковних діячів чернігівського кола присутня морально- етична проблематика, сутність якої – у трактуванні понять добра й зла. Показовим у цьому сенсі є обґрунтування морального вдосконалення людини в творах Лазаря Барановича. Його філософські ідеї, а саме вчення про моральну основу життя людини, лунають у творах «Меч духовний», «Аполлонова лютня», а найбільше – у «Тріодіоні». У ньому він найбільше втілює свій соціально-утопічний проект перетворення українського світу через моральне самовдосконалення та самооновлення людини крізь призму біблійної легенди про воскресіння Лазаря. Ця думка Лазаря Барановича звучить також у проповідях та в листуванні, де, зокрема, автор зазначає, що саме жадоба матеріальних багатств породжує зло й призводить до «життя, схожого на “трость ветром колеблему, строєніє в истине не стоящее”» [11, с. 48]. Як зазначають дослідники, аналіз творів і листування Лазаря Барановича показує, що на його світоглядні орієнтації основним чином вплинула складна тогочасна ситуація в Україні епохи Руїни [91, с. 124].

Наступники Лазаря Барановича також розвивали ідею оновленої людини як досконалого ідеалу в образі Ісуса Христа. Подібним чином аналізуються світоглядні орієнтири членів чернігівського гуртка – Антонія Стаховського й Амвросія Дубневича. Зокрема, Антоній Стаховський наголошував, що Христос для кожного християнина повинен бути «святоспасительним зерцалом», для Амвросія Дубневича Бог – творця сутність реального світу [92, с. 174–178]. У розумінні світу для Дубневича, як й інших українських учених XVIII ст., притаманне прагнення подолати аристотелівський розрив матерії та форми. Звертаючись у багатьох питаннях в разі пояснення природних явищ до філософії західних мислителів, зокрема Рене Декарта, Дубневич вказував, що його погляди також потрібно критично осмислювати. Так, у вирішенні співвідношення Бога та природи Дубневич став на позицію деїзму, обмежуючи роль Бога функцією першопричини світу: «Бог <...> нічого не робить всупереч природі» [93, с. 178]. Морально-етична проблематика, характерна для чернігівського літературного кола, значною мірою прослідковується й у творах Іоанна Максимовича та Дмитрія Туптала (детальніше див. 6.4. Дидактичні праці, навчальні видання і переклади).

Отже, діячам чернігівського осередку, які розвивали концепцію морального вдосконалення людини, властиві антропоцентричні уявлення про світ і місце людини у ньому.

Символічні засоби в рецепціях світоглядних уявлень

Сучасні дослідники виявили, що діячі чернігівського літературно-філософського кола XVII–XVIII ст. у своєму вченні про людину широко використовували арсенал символічних засобів [94, с. 34–35]. Ідеться про широке використання в поетичній і проповідницькій творчості Лазаря Барановича, Іоанна Максимовича, Дмитрія Туптала міфологічних сюжетів, які на той час активно побутували в народних масах, й елементів символізму («емблем») для реалізації певного філософського бачення людини.

У символічному арсеналі письменників бароко часто побутує властива ще для античної культури алегорія моря як уособлення неспокійного людського життя, мінливості та плінності всього земного. Так, уже у здійсненому Петром Могилою перекладі з грецької повчань царя Агапіта, надрукованому 1628 р. у Києво-Печерській лаврі, людське життя порівнюється з кораблем у морі, який після тривалого плавання досягає пристані вічного спокою [20, с. 574]. До порівняння людського життя з морем часто вдавався Лазар Баранович у своєму листуванні. Так, у листі до Печерського архімандрита Інокентія Гізеля він писав: «Пускаясь точно как на море, прибѣгаю к звѣздѣ, путешествующей в морѣ, и покорнѣйше прошу святых молитв вашей пречестности, – онѣ будут служить для меня вмѣсто весел» [11, с. 30]. В іншому листі – до ректора Київської Академії Варлаама Ясинського: «Плаваю и я в морѣ среди столь многих обуреваній, и внутренних и внѣшних; надобно думать нам крайне о лаврѣ, на которой кормчим Господь» [11, с. 33–34]. Вислови «У нас свирѣпствует великая буря, так что лодка заливается волнами», як і «Се трус велик, яко же кораблю украинскому [виділено нами – авт.] кровавыми покрываются волнами» були відображенням бурхливих суспільно-політичних подій в Україні за часів Руїни [11, с. 51, 55]. Показово, що письменник вжив рідкісний на ті часи етнонім, прирівнюючи молоду українську державність до корабля. Це ще раз засвідчує, що тогочасні церковні діячі у своїх працях не оминали події, свідками яких вони були, а висвітлювали їх в характерній для доби бароко алегоричній формі.

Мариністичні топоси характерні й для творчості Дмитрія Туптала, зокрема у проповіді «О кораблѣ обуреваемом», виголошеній 10 серпня 1701 р. в Московському Донському монастирі, в образі корабля постає сама Православна Церква з випробуваннями часів Петра I [52, с. 287]. А в першому своєму посланні до ієреїв від 1704 р. святитель вказував: «Божие милосердие есть аки море, грѣхи же наши аки камение, тяжело нас отягощающее, и якоже вверженный в море камень пребывает в глубинѣ, никомуже вѣдомый, сице и

грѣхи наши, в море милосердия Божиаго исповеданием воверженные, никомуже имут быти ведомы» [48, с. 202–203].

Аналогічно Стефан Яворський в листі до Дмитрія Туптала від 19 грудня 1707 р. з Москви писав: «Пагубнейшая суета душевная. Поверь мне: кто хорошо спрятался, тот хорошо прожил. Живи для себя и, насколько можешь, сторонись всего, что знатно и могущественно. Судну безопаснее плыть при небольшом течении; и большим парусам грозит большая опасность, чем малым» [48, с. 252]. Феофан Прокопович застосував алегорію моря в патріотичній оді на честь перемоги під Полтавою «Епінікіон», порівнявши битву з грозою на морі.

Світогляд тогочасної церковної еліти знайшов яскраве зображення у драматичних творах, у яких автори могли максимально використовувати всі образні засоби й заходи, властиві бароковому мистецтву. В усіх тогочасних драмах великоднього та різдвяного циклів, агіографічних драмах і драмах–мораліте присутня триярусна система поділу художнього простору, в межах якого діють персонажі цих творів. Земний світ находився посередині між світом небесним – раєм, і світом підземним – пеклом. Підкреслювалася ідея: Бог – утілення вищої досконалості, якому протиставляється диявол як уособлення зла. Водночас демонструвалося християнське розуміння людини як єдності двох протилежних субстанцій – духовної та матеріальної, духу й плоті. Такий поділ символічно повторював християнське уявлення про світобудову [95, с. 56].

Рай часто порівнювався з небесним садом, «горнім дахом», «небом славним і розкішним», вищим престолом, а пекло асоціювалося з пекельною ямою, пащею у вогні. Окремою дійовою особою міг бути також Світ (наприклад, алегоричні фігури Землі та Неба у «Комедії на день Різдва Христова» Дмитрія Туптала, єднальним містком між якими (небесним і земним світами) була лествиця Якова як шлях до вищого буття: «Чрез море мір к небеси мостом будет миру» [95, с. 56–57].

Показово також, що існувала великодня драма невідомого автора (датована 1703 р.) під назвою «Мудрость предвѣчная», у якій діяли алегоричні персонажі: Мудрість предвічна, Розум, Душа, Воля, Гордість, Зарозумілість й ін. [96, с. 66–67]. Аналізуючи зміст твору, створеного в часи правління Київського митрополита Варлаама Ясинського (1690–1707), Н. Пилип'юк припускає, що його автором міг бути тогочасний ректор Київської Академії Гедеон Одорський [97].

Можна погодитися з висновком Д. Курдюмової, що українські драматурги, використовуючи у своїх творах біблійні сюжети та творчо осмислюючи їх, розв'язували проблеми сутності людини, її природи й місця у світі, поняття щастя і шляхів його досягнення тощо. Спілкуючись із сучасниками за допомогою зрозумілих їм образів Біблії, автори шкільних драм популяризували морально-етичні норми й ідеали своєї епохи, втілювали в художніх образах філософські ідеї та релігійні доктрини [95, с. 64–65].

Характерним явищем для світогляду українських учених-архієреїв мало широке використання ними здобутків античності, причому з наданням їй національного колориту. У багатьох тогочасних творах християнська символіка і тематика органічно поєднувалася з античною. Зокрема, Феофан Прокопович, як стверджує польський дослідник Я. Недзьведзь, у назві рукописного курсу поезики «Гелікон Могилянський» (1703 р.) «вписав грецьку міфологію у свою власну дійсність початку XVIII ст., і Гелікон виявився перенесеним на береги Дніпра», а «Україна (названа Роксоланією) свідомо приймала лад *Latinitatis* і вписувалася в історію латинської цивілізації» [98, с. 18].

Еволюція світоглядних уявлень

Попри те, що загалом філософські концепції XVII–XVIII ст. висловлювалися в теологічній формі, світоглядні орієнтири українських церковних мислителів упродовж цього періоду під впливом світських елементів значно еволюціонували. Якщо на початку XVII ст. ще переважала містична середньовічна орієнтація, то починаючи з часів Петра Могили

відбувається зміна особливостей світосприймання: візантійсько-християнські традиції у сфері творення літературних і філософських моделей зазнають впливу нових тенденцій, чому сприяв активний вплив ідей і наукових здобутків Заходу. У могилянську добу кардинальна переорієнтація середньовічного сприйняття світу призвела до панування схоластичного світогляду, а у XVIII ст. набула сили тенденція до формування характерного для епохи Просвітництва європейського раціоналізму.

Як доводять сучасні дослідники, зміни у світоглядних орієнтаціях українських інтелектуалів, що відбулися з кінця XVI до XVIII ст., засвідчує використання й інтерпретація ними текстів Святого Письма. Якщо в діячів першої половини XVII ст. переважало духовне прочитання Біблії, то в пізніші часи провідним стало обґрунтування біблійних істин світськими науками [99, с. 29–44; 17, с. 214–250]. Відомо, що Стефан Яворський звертав увагу на розбіжності в Біблії як джерело міжконфесійних суперечок і вважав, що тлумачити їх потрібно у світлі церковної традиції [17, с. 240]. Кардинально нову інтерпретацію священних текстів представив Феофан Прокопович у Духовному Регламенті [100, с. 128].

Окремі сучасні російські мовознавці вважають, що не лише богословська, а й поетична доктрина Прокоповича може сприйматися як компонент нового світогляду, який у всіх аспектах протистояв попередній культурній традиції, і значною мірою зумовив вплив його творчості на нову російську літературу (А. Кантеміра, В. Тредіаковського та ін.) [100, с. 138].

Зміни у сфері пізнання, яке хоч і залишалося теологічно зорієнтованим, але дедалі більше зосереджувало увагу на земній природі людини та світу, знайшла своє втілення вже у творах Петра Могили – «Требник», «Літос» та ін. Так, за В. Нічик, у «Требнику» зникають абсолютний розрив і протиставлення Бога та світу, які були властиві попередній добі й слугували ідеї зречення світу [18, с. 178]. Теза про антропоцентричність світу була однією з провідних у світоглядних позиціях автора «Требника»: творення світу – цілеспрямований

процес, який закінчується творенням людини. Показовим у цьому контексті є розвинене Петром Могилою у творі античне вчення про макро- й мікрокосм: «слушне ся называает человек малым свѣтом», «человек участником ест всего створеня и самого Бога», де наголошується, що людина є зменшеним відтворенням усього великого світу [18, с. 187]. Водночас Могила вказував на подвійність людини – «двоякій ест человек», зазначаючи поєднання у ній зовнішнього та внутрішнього, тілесного й духовного.

Погляди Петра Могили на місце людини у світі як мікрокосм в макрокосмі Всесвіту знайшли подальше зображення у творах інших церковних теоретиків бароко. Так, Феофан Прокопович в одному зі своїх трактатів, подібно до європейського мислителя Е. Тезауро, вказує, що людина «є зменшена частинка того видимого і невидимого світу, оскільки має в собі щось і від тілесної не одухотвореної, і від живої матерії, і від чуттєвої людської субстанції, крім того і те, що мають свмі духи. Тому дуже правильно назвали її давні філософи мікрокосмом, тобто малим, або взятим у зменшеному вигляді світом» [26, т. 2, с. 309].

Петро Могила, як і професори Київської Академії, вважав, що існує лише один світ, створений Богом. Проте в академічних курсах уже припускалася й можливість множинності світів, яка надалі була розвинена Феофаном Прокоповичем в повноцінну теорію. Подібним чином еволюціонувало й трактування в Академії ідей Коперника, починаючи з Інокентія Гізеля. Якщо спочатку вони сприймалися в академічному оточенні досить критично, то вже Стефан Яворський наводив аргументи як за, так і проти цього вчення, а Феофан Прокопович у «Натурфілософії» науково доводив його правильність на підставі праць Галілея, Декарта і Кеплера [18, с. 174]. Відомо, що Феофан Прокопович захоплювався точними науками – математикою, фізикою, у галузі яких він виступав прихильником передових наукових теорій. У своїх лекціях він із великою повагою відгукувався про Коперника та Галілея, не вважав, що вчення Коперника суперечить Священному писанню [101, с. 256]. Подібна тенденція

була втілена у вірші Прокоповича «Про папський вирок Галілеєві» [26, т. 3, с. 348].

Розвиток українськими церковними ученими астрономічних ідей засвідчує і та обставина, що митрополит Смоленський і Дорогобузький Сильвестр Крайський 1709 р. переклав з італійської мови книгу під назвою «Епітомія космографічна або неважкий вхід до астрономії, географії та гідрографії, зібрана для зручного розуміння глобусів, планісфер, астролябій та мап географічних» [102, с. 92].

Як доводять сучасні дослідники-природознавці, на початку і в середині XVIII ст. професори Київської Академії Стефан Яворський, Платон Малиновський, Амвросій Дубневич, Георгій Кониський, Феофан Прокопович та ін. у своїх лекціях поширювали в Україні геоцентричні ідеї світобудови і розвивали т.зв. «теорію двох істин», яка стала відома українським ученим через європейських авторів Галілео Галілея, Френсіса Бекона та ін. [103, с. 370–421]. Це вчення засвідчувало двоїстість тогочасних космогонічних уявлень – біблійна концепція світобудови співіснувала з новітніми вченнями, пов'язаними з великими науковими відкриттями, що ставали підґрунтям нового світорозуміння.

Отже, погляди більшості українських мислителів ранньомодерної доби засвідчували їх позиції деїзму, які полягали у зверненні до теологічних аргументів для доведення наукових теорій і положень, спробі примирити науку з релігією, пристосувати одну до другої.

Учення про інтелект

Подібно до західних учених – Фоми Аквінського і Тезауро – українські мислителі бароко створили вчення про інтелект (розум)*, чим додатково

* Згідно з Фомою Аквінським (учення про розумну душу), людина наділена найвищою здатністю – інтелектом для осягнення та пізнання Бога. Термін «розум», який походив із церковнослов'янської мови, був еквівалентний давньогрецькому поняттю «нус» або його латинському перекладу – «інтелект».

ствердили усвідомлення себе як мислездатної верстви – інтелектуальної еліти суспільства.

Варто зазначити, що на ті часи трактування розуму не пов'язувалося з вищою здатністю людини утворювати ідеї, як пізніше запропонував Кант, а лише з божественним творінням. За спостереженнями українських учених, зокрема С. Кримського та В. Нічик, українські мислителі XVII ст. під поняттям «розум» переважно мали на увазі саме духовний розум [104, с. 21]. Як зазначала В. Нічик, саме від Петра Могили бере початок вивчення й опрацювання в Україні, а далі й у всьому слов'янському регіоні, теорій раціонального пізнання, а також піднесення й звеличення людського розуму, що стало підґрунтям для його подальшої абсолютизації у філософії Просвітництва [104, с. 20].

У трактуванні розуму для Петра Могили та його наступників, як представників схоластичної традиції, характерним був розподіл інтелектуальної здатності людини на окремі складові: інтелект активний (*intellectus agens*) та пасивний (*intellectus patiens*) [105, с. 17], а також на духовний і плотський, що було віддзеркаленням синтезу західних і східних традицій. Як стверджували тогочасні мислителі, розум духовний одним із визначень Бога й образу Божого в людині, а плотський потрібен для здійснення божественного призначення людини у світі – панувати й розумно господарювати на землі [104, с. 21–23]. Зокрема, у «Требнику» висловлювалася думка, що сам Бог вдихнув у людину «умную душу і разум». Створена за образом і подобою Бога, людина має істотну перевагу – «розум, которым чловѣк Богу есть подобным», як здатність мислити і творити згідно зі своїм задумом, що наближає її до Верховного Творця [106, с. 637; 18, с. 187]. Цими твердженнями Петро Могила, як і його наступники, в питаннях пізнання світу засвідчував свої позиції деїзму.

Серед основних чотирьох людських чеснот Петро Могила на перше місце ставить мудрість, яку треба спрямовувати як на небесні, так і на земні справи: «Мудрость Христіанская есть познане воли Б[о]жей, ведлуг которои на свѣтѣ

жити потреба, яко с[вя]тый Павел навчає: Не будьте нерозумними, але розум'ючими, которая есть воля Б[о]жія, при той мудрости має бути ширю правдивая, и не облудная» [107, т. 2, с. 454]. Водночас Могила застерігав від цілковитого зосередження людської мудрості та розуму лише на тілесних речах і від нехтування духовними.

Варто зазначити, що у віршованій творчості й листуванні часів Петра Могили та його оточення була присутня певна символіка, спрямована на возвеличення розуму в житті людини. Так, уособленням розуму був образ богині мудрості Атени або Мінерви, а символами піднесення розвитку наук і мистецтв були образи Гелікону та Парнасу [108, с. 278–293]. Широко вживався в українських тогочасних творах й образ Сіону, який символізував глибину розуму та висоту духовності й благочестя. Поширення цих символів, на думку В. Нічик, фіксувало переміщення центру духовного й інтелектуального життя України до Києва і стимулювало розвиток національної самосвідомості [104, с. 19–20].

Згодом богословське тлумачення розуму Петра Могили було розширене його наступниками, професорами та вихованцями Київської Академії Зокрема, проблеми інтелекту суттєво розвинув Іосиф Кононович-Горбацький – один із перших викладачів філософії. У своєму підручнику з логіки «Subsidium Logicae», який входив до його трирічного курсу філософії (1639–1642), учений, зокрема, визначив роль інтелекту в пізнанні, утвердив думку про силу людського розуму, завдяки якому людина, піднімаючись, «наче по шаблях», пізнає дійсність [109, с. 77–80; 110, с. 151–156].

У питаннях пізнання Кононович-Горбацький належав до номіналістів, які дотримувалися аристотелівського розуміння науки, на відміну від томістів, які в понятті науки поєднували «природні» й «надприродні» знання, вважаючи віру необхідною передумовою всякого знання.

Кононович-Горбацький уперше в стилі єзуїтських традицій [111, с. 144] здійснив розгляд проблем пізнання й утворення понять в контексті вчення про

три операції інтелекту (розуму). Людське пізнання розглядалося як складний процес сходження інтелекту від нижчої форми до вищої, завдяки яким, на думку Кононовича-Горбацького, людина «наче по шаблях» може дійти до досконалого знання речей [109, с. 79–80].

Учення Кононовича-Горбацького про інтелект знайшло продовження у творчості Стефана Яворського, Феофана Прокоповича, Симона Тодорського, Іосифа Волчанського, Георгія Кониського, Стефана Калиновського й ін.

Як заявляв Стефан Яворський, стверджуючи залежність інтелекту від об'єкта пізнання, «інтелект не може утворювати ніякого пізнання без імпресивного образу, а саме без чуттєвої співучасті свідомості він не може утворювати знань і висновків». Докладно три дії (операції) інтелекту Яворський описав у «Логіці» в окремій позиції під назвою «Що є операцією нашого інтелекту і скільки таких дій» [23, т. 1, с. 44]. Погляди на інтелект Стефана Яворського також прослідковуються в розділі «Психології» під назвою «Про чуттєву душу» [112, с. 94]. Отже, інтелект, за Стефаном Яворським, виконує функцію переходу від матеріального до духовного.

При порівнянні курсу психології Стефана Яворського з курсами психології, які викладалися в єзуїтських колегіумах XVII–XVIII ст., можна, слідом за І. Захарою [112, с. 94], зазначити, що коли єзуїти в основному приділяли увагу дослідженню розумної душі, наголошуючи на її вищості, то Стефан Яворський відводить значне місце вивченню чуттєвої душі, де чітко виражені сенсуалістичні позиції автора.

Стверджуючи досконалість розуму, Яворський, проте, ставить його у залежність від служіння Церкві. Ця думка є наскрізною у творі «Знамення пришествія антихристова и кончини века»: «Коль добро и прекрасно есть имети разум и стяжати мудрость, ижи чистейши есть злата и сребра и камения многоценна, яко же глаголит святое писание. Но аще разум есть непокорив церкви святой, учению и догматом православным, несть разум, но буйство и неродство вселютейшее» [113, с. 146–147]. На думку І. Захари, ці та інші

твердження доводять близькість етичних поглядів Стефана Яворського та Григорія Сковороди [114, с. 185]. Подібним чином М. Кашуба обґрунтовує спільність етичних поглядів Георгія Кониського і Г. Сковороди, зокрема в питаннях взаємозалежності розуму й духовного вдосконалення людини. Разом із Г. Сковородою, Георгій Кониський пов'язує блаженство, щастя людини з мудрістю, інтелектуальною діяльністю [115, с. 188–195]. Показовим у цьому контексті є його твір «Похвала логіці».

Водночас сучасні дослідники, аналізуючи концепції інтелектуального пізнання київських інтелектуалів, виявили, що вони орієнтувалися на представників різних схоластичних шкіл. Так, Я. Стратій, здійснивши порівняльний аналіз концепція Інокентія Гізеля та Іосифа Волчанського на базі рукописних латиномовних трактатів цих діячів, дійшла висновку, що вони суттєво відрізнялися. Якщо більш рання концепція Гізеля була в дусі томізму і вирізнялася еклектичним характером, то Волчанський у своєму вченні про душу з курсу фізики орієнтувався на праці Суареса та Овієдо [105, с. 10-41].

Певними особливостями вирізнялися і підходи Стефана Калиновського. Пов'язуючи розум духовний із плотським, мислитель вказував, що «наш інтелект силою розуму підбирає божественне для ясного бачення Бога» [116, с. 91], тобто, наукове пізнання світу не суперечить його божественній природі. Іншою показовою тезою Калиновського, як стверджує В. Котусенко в контексті дослідження рецепції томізму на філософію професорів Київської Академії, є думка про те, що надприродна допомога Бога можлива внаслідок того, що між Богом і людським інтелектом існує метафізична пропорція [111, с. 149]. Цим засвідчується, що в питаннях пізнання мислитель стояв на позиціях деїзму.

Окремим етапом у вченні про інтелект можна вважати погляди Феофана Прокоповича. Характерне його ставлення до розуму людини у його зв'язку з об'єктом пізнання. Найглибший сенс усіх творів мислителя полягав у раціональному науковому доведенні всіх фактів – усе має пройти перевірку розумом. «Розум, – стверджував учений, – є необхідна сила, яка після появи

об'єкта не може на нього не поширюватись, подібно тому, як відкрите око не може не бачити того, що є перед ним» [26, т. 1, с. 44, 101]. Оригінальними є висновки Прокоповича щодо практичного спрямування пізнання та розуму взагалі. «Розум, коли він діє практично, – стверджує Феофан Прокопович, – не заспокоюється на пізнанні об'єкта, а прагне до будь-якої іншої дії, тобто у прямому розумінні є практичним» [26, т. 1, с. 56].

Українські, як і європейські, мислителі трактували поняття інтелекту в зв'язку з проблемою свободи волі, яка вважалася однією з найважливіших в антропології Європи XVII ст., а в Україні й першої половини XVIII ст. Проте, як зазначає Л. Довга, на відміну від теоретиків західноєвропейського бароко, для яких було властивим ототожнення волі з людським розумом, українські філософи, визначаючи взаємозв'язок і взаємозалежність розуму (інтелекту) та волі, послідовно розмежовують їх [117, с. 108].

Стефан Калиновський у вступі до «Етики» таким чином визначав відповідність між справедливістю, розумом і волею: «акт добродетели, считай, справедливости, зависит от двух принципов, а именно от воли и интеллекта. Воля же не приводится в действие, пока не освещается светом разума, а именно: разум посредством рассудительности учит, что следует делать, то есть какое, насколько, каким образом и с какой целью следует отдавать другому его право» [116, с. 49–50]. Тобто у роздумах мислителя йдеться про вирішальний вплив розуму на волю.

Як зазначав у цьому контексті Феофан Прокопович, «під самовластям ми розуміємо ту властивість розумної душі, зокрема волі, яка, коли є всі умови для діяння, може діяти або не діяти, робити те чи інше» [118, с. 116]. Тим самим Феофан Прокопович стверджував, що здійснення певного вчинку передбачає наявність необхідних для цього умов.

Своє визначення співвідношення інтелекту й волі подав і Сильвестр Кулябка: «интеллект есть духовная способность рациональной души<...>, поддающаяся разумению. Воля же есть духовная способность рациональной

души, касаючаяся добра [116, с. 282]. І далі про взаємозв'язок між ними: «интеллект убеждает волю, предлагая наглядно не только природу объекта, но и обнаруживая, раскрывая доброту и соответствие такого объекта» [116, с. 283]. Тим самим, на думку вченого, інтелект може певним чином впливати на волю, як такий, що є її рушієм.

Висновки

Реконструйовані в дослідженні окремі аспекти – мотивація духовного служіння українських архієреїв, їхнє бачення свого архієрейського покликання, духовні та інтелектуальні пріоритети, а також світоглядні орієнтири, – розкривають унікальні особливості духовного світу українських архієреїв ранньомодерного часу. Документально відтворена призма особистісного бачення українських ієрархів окреслила своєрідну програму їх архіпастирства. Згідно з настановами Петра Могили, вони усвідомлювали свою головну місію в тому, щоб бути прообразом апостольського служіння, ревними просвітниками, активними проповідниками християнських істин, взірцем душпастирського служіння й моральних чеснот для тогочасного соціуму. Більшість преосвящених вбачали себе вищою провідною верствою, яка непідвладна світській владі. Осібної позиції в питаннях на архієрейство дотримувався Феофан Прокопович, вважаючи, що єпископи в суспільній ієрархії мають бути в повному підпорядкуванні світській владі.

Своє духовне служіння українські ієрархи, іноді попри волю російської влади, прагнули нести саме на українських землях, а місцем останнього спочинку вбачали обителі, де прийняли чернечий постриг і куди всіма засобами намагалися повернутися, дотримуючися чернечої обітниці. Цим спростовується сприйняття діяльності українських церковних ієрархів в Росії як позбавленої будь-яких почуттів патріотизму й національної окремішності.

Основними філософсько-світоглядними цінностями українських ієрархів були характерні для епохи європейського Просвітництва універсалізм, деїзм, антропоцентризм, орієнтація на досконалу особистість. У своїх філософських і

проповідницьких творах українські богослови – вихованці й професори Київської Академії, діячі чернігівського осередку, розвивали ідею досконалої людини, яка мала бути мудрою й добродійною для досягнення блага.

Важливим доробком української церковної еліти було вчення про інтелект, взаємозалежність розуму та духовного вдосконалення людини, яким вони додатково ствердили усвідомлення себе як інтелектуальної еліти суспільства. Спільним у концепціях інтелектуального пізнання (*cognitio intellectiva*) українських мислителів ранньомодерного часу була акцентція уваги на активній, творчій силі можливісного інтелекту, водночас вони розходилися в інтерпретації джерел, які брали за основу свого вчення про інтелект.

Список використаних джерел до третього розділу

1. Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. Отд. II (1721–1795) / под ред. Н. И. Петрова: В 5 томах. К., 1904–1908.
2. Шпачинский Н. А. Киевский митрополит Арсений Могилянский и состояние Киевской митрополии в его правление (1757–1770 гг.). К., 1907. 701 с.
3. Собрание сочинений Георгия Конисского. С портретом его и жизнеописанием, составленным протоиереем Иоанном Григоровичем. Издание 2-е, дополненное. СПб., 1861. Ч. 1. 291 с.; Ч. 2. 276 с.
4. Кагамлик С.Р. Архієрей з козацького роду Сильвестр Кулябка // Українознавчий альманах. 2014. Вип. 16. С. 29–32.
5. Кагамлик С. Р. Жіночий фактор у формуванні української еліти XVII–XVIII ст. // Українознавчий альманах. 2011. Випуск 6. С. 21–24.
6. Горленко В. П. Старинные заметки о роде Горленков и Записки Иоасафа Горленка, епископа Белгородскаго // Чтения в историческом обществе Нестора Летописца. 1892. Кн. 6. Отдел 3: Материалы. С. 83–106.
7. Бантыш-Каменский Д. Жизнь преосвященного Амвросия, архиепископа Московского и Калужского, убиеннаго в 1771-м году. М., 1813. 104 с.

8. Описание документов и дел, хранящихся в архиве Св. Синода. Т. 1–50 (1542–1770). СПб., 1868–1910.
9. Панченко А. М. Русская стихотворная культура XVII в. Л., 1973. 281 с.
10. Кагамлик С.Р. Києво-Печерська лавра: світ православної духовності і культури (XVII–XVIII ст.). К., 2005. 552 с.
11. Письма преосвященного Лазаря Барановича. Чернигов, 1865. 268 с.
12. Абрамов Н. Иоанн Максимович, митрополит Тобольский и Сибирский // Журнал Министерства народного просвещения. 1850. Ч. 68. Отд. V. С. 1–16.
13. Киево-Межигорский монастырь // Киевские епархиальные ведомости. 1863. №23. С. 707-715; №24. С. 740-750.
14. Огієнко І. (Митрополит Іларіон). Святий Димитрій Туптало, його життя й праця. Вінніпег, 1960. 279 с.
15. Сочинения святого Димитрия, митрополита Ростовского: В 5 томах. М., 1857.
16. Ярмусь С. Петро Могила як виразник принципів християнського душпастирства // П. Могила: богослов, церковний і культурний діяч. К.: Дніпро, 1997. С. 38–46.
17. Головащенко С. Святе письмо в Україні (поширення та інтерпретація): киево-могилянська традиція // Релігійно-філософська думка у Києво-Могилянській академії: європейський контекст. К., 2002. С. 214–250.
18. Нічик В.М. Петро Могила в духовній історії України. К., 1997. 328 с.
19. Євангеліє учителное. К., 1637. 1031 с.
20. Пекарский П. Представители киевской учености в половине XVII-го столетия // Отечественные записки. 1862. Т. 140. № 2. С. 552–594.
21. Довга Л. Система цінностей в українській культурі XVII століття (на прикладі теоретичної спадщини Інокентія Гізеля). К.; Л., 2012. 344 с.
22. Стефан (Яворський). Камѣнь вѣры. К., 1730. 493 с.
23. Яворський Стефан. Філософські твори : У трьох томах. Т.1. К., 1992. 630 с.
24. [Феофан (Прокопович)]. Регламент духовный. СПб., 1721. 92, 47 с.

25. Феофан (Прокопович). Розыск исторический. СПб., 1721.
26. Феофан Прокопович. Філософські твори в трьох томах. К., 1979–1981.
27. Феофан (Прокопович). Правда воли монаршей. М., 1726. 4, 43 л.
28. Торбаков И. Б. Киево-Могилянской академия и российское Просвещение (Литературно-издательская деятельность воспитанников Киево-Могилянской академии в Петербурге и Москве во второй половине XVIII века). К., 1997. 195 с.
29. Нічик В.М. Києво-Могилянська академія і німецька культура. К., 2001. 252 с.
30. Димитрій (Рудюк), архієп. Житіє святиителя Іова Борецького, митрополита Київського і всієї Руси // «1020-ліття хрещення Руси-України – із Києва по всій Русі»: зб. матеріалів науково-практичної конференції 21 жовтня 2008 р. К., 2008. С. 103–111.
31. Памятники, изданные Временною Комиссиею для разбора древних актов: в четырех томах. К., 1846. Т. 2. 776 с.
32. Андрущенко М. Парнас віршотворний: Києво-Могилянська академія і український літературний процес. К., 1999. 208 с.
33. Пясецкий А. Время Варлаама Ванатовича, архиепископа Киевского и Галицкого, в истории Полтавской епархии: (1722–1730) // Полтавские епархиальные ведомости. 1897. № 8. С. 304–313; № 9. С. 331–338; № 10. С. 378–383.
34. Павловский И. Ф. Из первой поры существования Переяславской семинарии // Полтавские епархиальные ведомости. 1878. № 2. С. 83–99.
35. Лазаревский А. Из семейной хроники Берлов. Киевская старина. 1899. Январь. С. 101–133.
36. Горючко П. Иларион Кондратковский, епископ Могилевский и Полоцкий. Могилев, 1902. 11 с.
37. Буглаков М. Пресвященный Георгий Конисский, архиепископ Могилевский. Минск, 2000. 653 с.

38. Матвіїшин Я. Нові матеріали до біографії Георгія Кониського (1717–1795) // Рукописна та книжкова спадщина України. 1993. № 1. С. 39–58.
39. Шарф Клаус. Монархия, основанная на законе, вместо деспотии. Трансфер и адаптация европейских идей и эволюция воззрений на государство в России в эпоху Просвещения // «Вводя нравы и обычаи Европейские в Европейском народе»: к проблеме адаптации западных идей и практик в Российской империи / отв. сост. А. В. Доронин. М., 2008. С. 9–45.
40. Кагамлик С.Р. Етносоціальний портрет українських православних ієрархів на тлі епохи Просвітництва // Етнічна історія народів Європи. 2018. Випуск 54. С. 73–81.
41. Бондаревська І. Парадоксальність естетичного в українській культурі XVII–XVIII ст. К., 2005. 308 с.
42. Чернігівський колегіум / Травкіна О., Левченко О., Степанова О. Чернігів, 2012. 237 с.
43. Посохова Л. Ю. На перехресті культур, традицій, епох. Православні колегіуми України наприкінці XVII – на початку XIX ст. Харків, 2011. 400 с.
44. Запаско Я. П., Ісаєвич Я. Д. Пам'ятки книжкового мистецтва: Каталог стародруків, виданих на Україні. Львів, 1981, 1984. У 2-х томах, 3-х книгах.
45. Письмо в ответ господину генерал-майору и кавалеру Е. А. Щербинину. Живописец. 1772. Ч. 2. С. 365.
46. Иерархи Ростовско-ярославской паствы в преемственном порядке, с 992 года до настоящего времени. Ярославль, 1864. 359 с.
47. Заседание Черниговской губернской архивной комиссии, посвященное памяти святителя Димитрия, митрополита Ростовского // Труды Черниговской губернской архивной комиссии. 1909–1910 г. 1911. Выпуск 8. С. 3–47.
48. Федотова М. Эпистолярное наследие Димитрия Ростовского. М., 2005. 377 с.
49. Рункевич С.Г. Учреждение и первоначальное устройство святейшего правительствующего Синода (1721–1725). СПб., 1900. 444 с.

50. Маслов С. И. Библиотека Стефана Яворского. К., 1914. 170 с.
51. Зібрання українських стародруків XVI–XVIII ст. / Упор. В. Бочковська, Л. Хауха. К., 2012. 479 с.
52. Шляпкин И. А. Димитрий Ростовский и его время. СПб., 1891. 460 с.
53. Корольков К. Арсений Могиланский, митрополит Киевский, и его заботы об улучшении проповеднического дела (во второй половине XVIII века) // Киевские епархиальные ведомости. 1875. № 12. С. 405–414; № 19. С. 642–651.
54. Слова и речи Георгия Конисского, архиепископа Могилевского. Могилев, 1892. 474 с.
55. Филарет (Гумилевский). Обзор русской духовной литературы: 862–1863. СПб., 1884. 511 с.
56. Тисяча років української суспільно-політичної думки. У 9-ти томах. К., 2001. Т. 2–4.
57. Пархоменко В. Гервасий Линцевский. (Материалы по истории Переяславской епархии третьей четверти XVIII ст.) // Киевская старина. 1904. № 12. С. 408–443.
58. Морошкин И. Я. Феофилакт Лопатинский, архиепископ тверской, в 1706–1741 гг. // Русская старина. 1886. Т. XLIX. Январь. С. 1–38; Февраль. С. 265–291.
59. Терновский Ф. Письма митрополита Стефана Яворского // Труды Киевской духовной академии. 1866. №.4. С. 539–555.
60. Дзюба О. М. Українська духовна еліта в Росії XVIII ст. // Український історичний журнал. 2012. № 6. С. 57–73.
61. Рункевич С. Г. Архиереи Петровской эпохи в их переписке с Петром Великим. СПб., 1906. 194 с.
62. Об отправке в Петербург из Тихвинского Арзамасского монастыря Новгородской губ. Бывшего Киевского архиепископа Варлаама Ванатовича

- для назначения петербургским архиереем. 1745–1746 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 26. Дело 97. 102 л.
63. Филарет (Гумилевский). Историко-статистическое описание Черниговской епархии. Чернигов, 1873–1874. Кн. 1–7.
64. По донесению севского епископа Кирилла об увольнении его от управления по слабости здоровья и об определении настоятелем в Киевозолотомихайловский монастырь с пенсией. 1778–1779 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 59. Дело 141. 156 л.
65. Письма ростовского митрополита Арсения Мацеевича к императрице Елизавете и Екатерине II. 1741–1763 гг. // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп. 1. Дело 92. 10 л.
66. Письмо бывшего Тобольского митрополита Филофея Лещинского (в схимонахах Феодора) к Феофану Прокоповичу с просьбою о позволении выехать из Сибири на обещание в Киево-Печерскую лавру // Чтения в историческом обществе Нестора Летописца. 1873–1877. Кн. 1. С. 181–182.
67. Книга преподобного отца нашего Феодора, архимандрита Студийского. Преведена з языка латинскаго на славено-российский преосвященным Антонием Стаховским, митрополитом Тобольским и Сибирским. XVIII ст. // ІР НБУВ. Ф. 306 (Києво-Печерська лавра). Спр. 223. 132 арк.
68. Об отпуске из Лавры в Костромскую епархию иеромонаха Иерофея. 1758 г. // ЦДАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, загальночернецький. Спр. 21. 10 л.
69. Терновский Ф. Очерки из истории Киевской епархии в XVIII столетии на основании документов Синодального архива. К., 1879. 49 с.
70. Петро (Могила). Православное исповѣданіе вѣры [у співавт.]. М., 1696.
71. Антологія, сирѣч молитвы и поученія душеполезная. В душевную ползу спудеов и всѣх благочестивых любо молитвеник. Вкратцѣ собраная и благочиннѣ расположена тщаніем Петра Могилы. К., 1636.

72. Левицкий П. Материалы для истории Переяславской епархии прошлого столетия. Полтавские епархиальные ведомости. 1891. № 10. С. 480–494; №11. С. 513–531; № 17–18. С. 667–679; №22. С. 843–860.
73. Заповіт митрополита Петра Могили (1647). Корнберг, 1947. 18 с.
74. Лебедев А.С. Белгородские архиереи и среда их архипастырской деятельности по архивным документам. Харьков, 1902. 30 с.
75. По рапорту московской консистории о кончине синодального члена, московского митрополита Тимофея об оставшемся после его смерти имуществе. 1767 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 48. Дело 182. 40 л.
76. Сборник слов, преимущественно Димитрия Ростовского. Всех 48. XVIII в. // РГИА. Ф. 834 (Рукописи Синода). Оп. 2. Дело 1533. 25 л.
77. О смерти митрополита Тобольского Павла, бывшего на обещании в лавре. 1770 г. // ЦДАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 2, чернецький. Спр. 54. 45 л.
78. О вещах покойного епископа Переяславского Арсения Берло. 1745 г. // ЦДАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 2, чернецький. Спр. 15. 60 л.
79. О смерти черниговского епископа Амвросия. 1750 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 31. Дело 41. 26 л.
80. По доношению Тверской духовной консистории о смерти Митрофана, архиепископа Тверского и Кашинского. 1752–1753 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 33. Дело 256. 5 л.
81. Від Вишенського до Сковороди: з історії філософської думки на Україні XVI–XVIII ст. К., 1972. 142 с.
82. Макаров А. Світло українського бароко. К., 1994. 155 с.
83. Наливайко Д. С. Українське барокко в контексті європейського літературного процесу XVII ст. Радянське літературознавство. 1972. С. 30–47.

84. Яковенко Н. У пошуках Нового неба: Життя і тексти Йоаникія Галятовського. К., 2016. 704 с.
85. Довга Л. До питання про напрямки і перспективи дослідження українських недільних проповідей XVII століття // Діалог культур. Святе Письмо в українських пам'ятках. К., 1999. С. 119–129.
86. Довга Л. Система цінностей в українській культурі XVII століття (на прикладі теоретичної спадщини Інокентія Гізеля). К.; Л., 2012. 344 с.
87. Чорний О. Гуманістична думка Київської Русі та антропологія чернігівського літературно-філософського кола XVII–XVIII ст. // Сіверянський літопис. 1997. № 5. С. 151–155.
88. Шевченко В. І. Філософська зоря Л. Барановича. К., 2001. 231 с.
89. Чернігівські Афіни / Макаров А., Шевчук В. К., 2002. 288 с.
90. Мащенко С. Т. Любов до мудрості і віра. Чернігів, 2006. 176 с.
91. Чорна Л. Образ суспільства в філософії Лазаря Барановича // Сіверянський літопис. 2000. № 3. С. 123–128.
92. Мащенко С. Т. Філософська освіта в Чернігівському колегіумі // Сіверянський літопис. 2000. № 4. С. 174–180.
93. Микитась В. Давньоукраїнські студенти і професори. К., 1994. 288 с.
94. Чорний О. Міфологічний аспект антропології чернігівського літературно-філософського кола XVII–XVIII ст. // Три століття гуманітарної та педагогічної освіти в Чернігові: від колегіуму до університету: Збірник матеріалів Ювілейної наукової конференції, присвяченої 300-річчю Чернігівського колегіуму і 85-річчю Чернігівського державного педагогічного університету імені Т. Г. Шевченка. Чернігів: Сіверянська думка, 2001. С. 34–35.
95. Курдюмова Д. Біблеїзми в українській драматургії другої половини XVII–середини XVIII ст. // Діалог культур. Святе Письмо в українських пам'ятках. К., 1999. С. 54–66.
96. Сулима М. Українська драматургія XVII–XVIII ст. К., 2005. 360 с.

97. Пилип'юк Н. «Мудрість Предвічна» (1703) – драма-мораліте для аристократів // Київська Академія. 2012. Випуск 10. С. 11–32.
98. Недзведзь Я. Значення шкільної риторики в Україні в першій половині XVIII ст. Схід-Захід // Історико-культурологічний збірник. Вип. 7. Харків; Київ, 2005. С. 13–22.
99. Стратій Я. Цитування і тлумачення Святого Письма в українських текстах кінця XVI – першої половини XVIII ст. // Діалог культур. Святе Письмо в українських пам'ятках. К., 1999. С. 29–44.
100. Живов В. Язык и культура в России XVIII века. М., 1996. 590 с.
101. Луппов С. П. Книга в России в послепетровское время 1725–1740. Л., 1976. 383 с.
102. Нічик В.М. Від ренесансної Італії до реформаційної Німеччини // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії і європейський контекст. К., 2002. С. 77–98.
103. Матвійшин Я. Ідеї Коперника в Україні // Українське небо. Студії над історією астрономії в Україні. Львів, 2014. С. 370–421.
104. Нічик В.М. Проблема людського розуму і волі в творах Петра Могили // П. Могила: богослов, церковний і культурний діяч. К., 1997. С. 19–25.
105. Стратій Я. Проблема *intellectio* і *verbum mentis* у трактатах "De anima" Інокентія Гізеля і "De corpore animato" Йосифа Волчанського // Київська Академія. 2017. Вип. 14. С. 10–41.
106. [Могила Петро]. Требник. 2 вид. Канберра; Мюнхен; Париж, 1988. 872 с.
107. Голубев С. Т. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Т. 1. К., 1883. 559 с. Т. 2. К., 1898. 498 с.
108. Кречотень В. Освітня реформа Петра Могили і утвердження бароко в українській поезії // Кречотень В. Вибрані праці. К., 1999. С. 278–293.
109. Коркішко А. Про філософське спрямування курсу логіки Йосифа Кононовича-Горбацького // Від Вишенського до Сковороди: з історії філософської думки на Україні XVI–XVIII ст. К., 1972. С. 77–80.

110. Конончук С. Г. Метафізичний контекст «Підручника з логіки» Йосифа Кононовича-Горбацького та барокова схоластика // Україна XVII ст.: Суспільство, філософія, культура. К., 2005. С. 151–156.
111. Котусенко В. Томізм і його рецепція у філософії професорів Києво-Могилянської академії // Релігійно-філософська думка у Києво-Могилянській академії: європейський контекст. К., 2002. С. 117–150.
112. Захара І. С. Курс психології Стефана Яворського // Від Вишенського до Сковороди: з історії філософської думки на Україні XVI–XVIII ст. К., 1972. С. 88–95.
113. Стефан (Яворскій). Знаменія пришествія антихристова и кончини вѣка. М., 1703. 15, 152 л.
114. Захара І. С. Близькість етичних поглядів Стефана Яворського та Григорія Сковороди // Сковорода Григорій: Дослідження, розвідки, матеріали: Збірник наукових праць / Упоряд. В. М. Нічик, Я. М. Стратій. К., 1992. С. 181–188.
115. Кашуба М. Етика Г. Кониського і Г. Сковороди // Григорій Сковорода.. Дослідження, розвідки, матеріали. К., 1992. С. 188–195.
116. Памятники этической мысли на Украине XVII – первой половины XVIII ст. К., 1987. 527 с.
117. Довга Л. До питання про барокову ментальність українців. Досконале в культурі бароко // *Mediaevalia Ucrainica*. Ментальність та історія ідей. К., 1992. Випуск 1. С. 104–116.
118. Самарин Ю. Ф. Стефан Яворский и Феофан Прокопович // Самарин Ю. Ф. Собрание сочинений: В 10 томах. М., 1880. Т. 5. 464 с.

РОЗДІЛ 4

СОЦІАЛЬНО-РЕЛІГІЙНІ ПРАКТИКИ УКРАЇНСЬКИХ АРХІПАСТИРІВ

4.1. Проповідництво як вияв інтелектуального потенціалу вищого українського духовенства

Природно, що для священнослужителів, у тому числі й найвищого рангу, пріоритетною сферою були соціально-духовні практики як сукупність певних соціально значущих дій в рамках церковної обрядовості, важлива складова та прояв релігійної активності. Провідними напрямками релігійно-духовної діяльності, у яких інтелектуальний рівень й особливості духовного світу українських ієрархів, на нашу думку, знайшли найяскравіший вияв, були проповідництво, місіонерство та добродійність.

Публічна проповідь завжди з особливою силою впливала на суспільну свідомість. Тому підготовці, виголошенню та популяризації проповідницьких творів належало чи не найголовніше місце в інтелектуальній діяльності української церковної еліти як до, так і після архієрейської хіротонії*. Саме в проповідях найчастіше лунали соціально-філософські ідеї, які відбивали тогочасні погляди на світ і суспільство.

Зважаючи на те, що проповіді є унікальним джерелом для вивчення релігійно-духовної активності та вияву інтелектуального потенціалу українських церковних діячів, вважаємо за доцільне проаналізувати їхні гомілетичні твори як особливий вид тогочасної духовної літератури, визначити їх тематику, особливості та засоби популяризації, а також розглянути заходи для розвитку проповідництва в українських і російських єпархіях.

Еволюція та особливості гомілетичних творів

Проповідництво української церковної еліти віддзеркалювало особливості суспільно-політичного й культурного життя в Україні й протягом XVII–

* Аналіз проповідницької діяльності української церковної еліти до висвяти в архієрейський сан див.: 2.2. Сфери інтелектуальної самореалізації до архієрейської хіротонії.

XVIII ст. еволюціонувало за своїм змістом, формою та суспільною функцією. Творчість проповідників могилянської доби у тій чи іншій мірі синтезувала нові західні тенденції з візантійськими, які були визначальними в попередній, домогилянський період і характерними, зокрема, для проповідей Іова Борецького та Ісайї Копинського.

У 30–ті роки XVII ст. на базі реформ Петра Могили розвинувся інший, бароковий тип проповідей, відмінний від традиційних за побудовою, різноманітним змістом, а також особливостями у стилі й зовнішніх засобах викладу. Одним із гомілетичних творів, який можна назвати перехідним до проповіді нового, західного типу, можна назвати «Крест Христа Спасителя и каждого человѣка» (1632) Петра Могили, який назвав його «першим своим казаньем», «першим снопком» на ниві церковного наставництва. Хоча видання позначене західними впливами, його автор водночас надав перевагу творінням святих отців (Іоанна Дамаскина, Кирила Єрусалимського), вказуючи, що «греческіе оригиналы боле достойны вѣры, нежели латинскіе переводы» [1, с. 192–200; 2, с. 28].

Проповідництво середини – другої половини XVII ст. виявляє дві відмінні за мовою і засобами виголошення барокові гомілетичні школи. Так, проповіді Лазаря Барановича «тяжіють до старосвітської традиції» [3, с. 213]. Це видно з його присвяти царю Олексію Михайловичу у творі «Меч духовний», де автор виступав проти нововведень у цій сфері: «истину елико мощно писати тщахься, никоих же не точію басней, но ниже исторій внѣ писанія святаго и ученія церковнаго сущих прилагая» [4, с. 57–58]. Водночас учні Барановича – Іоаникій Галятовський і Антоній Радивиловський, за словами Н. Яковенко, проповідували «цілком інакше» [3, с. 213]. До такої ж, «іншої», проповідницької школи, на якій виразно позначилися латинізаційні впливи, належали і Варлаам Ясинський, Стефан Яворський та Димитрій Туптало.

Класичним зразком проповідництва, яке В. Кречотень відніс до «латино-польського типу» [5, с. 144–148], є проповіді Стефана Яворського київського

періоду. На думку М. Петрова, характер проповідей діяча сформувався саме під впливом відомого польського проповідника єзуїта Фоми Млодзяновського, котрий, за словами сучасників, «обладал таким нежним благочестием, что каждую написанную им проповедь, прежде произношения, обливал непрестанными слезами» [6, с. 104]. Першу свою проповідь під назвою «Пісня пісень Соломона» він виголосив на весіллі племінника гетьмана Івана Мазепи, ніжинського полковника Івана Обидовського, вміло використавши принципи ораторської майстерності, засвоєні у навчальних закладах Європи. З ініціативи гетьмана вона була видана 1698 року в Чернігівській друкарні під назвою «Виноград Христов». Оцінюючи проповідництво Стефана Яворського, архієпископ Філарет у своєму огляді духовної літератури зазначав, що його ораторську майстерність високо оцінювали навіть противники, які визнавали, що український оратор «имел удивительный дар слова и едва подобные ему в учительстве обрестись могли» [7, с. 383].

Італійська дослідниця гомілетичної творчості Стефана Яворського Джованна Броджі Беркофф заповнила лакуну щодо вивчення його значного числа неопублікованих проповідей (антологія кінця ХІХ ст. називає 29 друкованих і 200 рукописних проповідей Стефана Яворського, виданих у 1804–1805 рр. [8, с. 91–92]). Проаналізувавши збірку ораторських творів, що міститься в РГИА (рукопис № 1592), вона встановила у її складі щонайменше 70 неопублікованих гомілій Стефана Яворського, з них 53 проповіді, виголошених в Києві [9, с. 86–97].

Проповідницьку діяльність Варлаама Ясинського характеризує гомілетичний збірник другої половини ХVІІ ст., що містить понад 50 проповідей і матеріали до них – «различная собранія, ку проповѣди Слова Божія служащая», викладені староукраїнською, а також польсько-латинською мовами [10]. Належність цих проповідей Ясинському незаперечно довів у кінці ХІХ ст. М. Петров [11, с. 93–126].

Виразні польсько-латинські впливи позначилися також на проповідях Дмитрія Туптала українського періоду, про що свідчить їх наповнення полонізмами й алегоріями. В Україні він займався проповідницькою діяльністю цілих 25 років, перебуваючи, крім Києва, в Чернігові, Батурині і Новгород-Сіверську. Проте на кінець XIX ст. із 120 друкованих проповідей Туптала було опубліковано лише 5, виголошених в Україні [12], що доводить про далеко не повний їх перелік. Цю невідповідність намагалася виправити сучасна російська дослідниця М. Федотова [13; 14].

Відмінною особливістю української проповіді XVIII ст. став її прагматичний характер. Природні завдання церковної проповіді – зміцнення слухачів у вірі та моральне повчання – відійшли на другий план, сформувалася нова проповідь – «публіцистичного типу». З позицій царського режиму від часів Петра I церковна проповідь мала стати свого роду ідеологічною зброєю, засобом обґрунтування імперської внутрішньої та зовнішньої політики, а також викривати ті моральні сторони російського народу, які заважали успішному проведенню реформ і законодавства. «Згідно з волею царя і духом часу російська проповідь з непрактичної і відчуженої від життя стала вищою мірою практичною, тенденційною», – зазначав у цьому зв'язку Ф. Терновський [15, с. 80].

До проповідей цього типу варто зарахувати окремі проповіді (передусім мілітарні) Стефана Яворського російського періоду, гомілетичні твори Феофана Прокоповича, Гавриїла Бужинського, Феофілакта Лопатинського, Амвросія Юшкевича, Георгія Кониського й ін. Проте ще дослідники кінця XIX ст., порівнюючи, зокрема, ораторську практику Стефана Яворського і Феофана Прокоповича, виявляли між ними суттєві розходження [16, с. 41].

Найяскравішим представником проповіді «публіцистичного» типу став Феофан Прокопович. За словами К. Харламповича, його публічні промови швидше нагадували політині трактати, ніж класичні проповіді духовного змісту [17, с. 469]. Як зазначають сучасні російські дослідники, проповідницька

спадщина Феофана Прокоповича сформувала школу ораторського мистецтва, яка всебічно відтворила складність і суперечливість епохи Петра I та його наступників [18; 19]. До цієї школи належав Гавриїл Бужинський, який входив до «Вченої дружини» Феофана Прокоповича – просвітницького гуртка українських і російських світських і церковних діячів (детальніше див. авторську статтю «Гомілетичні твори українських православних ієрархів ранньомодерного часу» [20]).

Тематика проповідей

За традицією часу в Україні і столичних друкарнях Російської імперії виходили друком окремі гомілетичні твори або їх збірки практично відразу після виголошення українськими церковними діячами [21–82, 91–116, 123–131, 131–138, 142–143]. Їх контент-аналіз дозволяє встановити тематику та особливості проповідницької спадщини архієреїв-українців.

Аналізуючи тематику проповідей як особливого виду літературної творчості українських вищих церковних діячів, окремі дослідники систематизують їх на певні групи. Так, Джованна Броджі Беркофф, яка сконцентрувалася на гомілетичних творах Стефана Яворського, виділила серед них такі: літургійні проповіді; похвальні проповіді з нагоди перемог та офіційних okazій; проповіді з нагоди освячення храмів; жалобні проповіді; проповіді на різні теми, звернені до певних соціальних груп [9, с. 93].

Окреслюючи загальну картину проповідницької діяльності церковних ієрархів XVII–XVIII ст., у цьому дослідженні визначено таку класифікацію цього виду їх літературної творчості: проповіді літургійного циклу* (на традиційні релігійні теми); панегіричні (етикетні) проповіді; жалобні (похоронні) промови; проповіді суспільно-історичного характеру; промови

* Церковний (літургійний) рік умовно ділився на дві половини: святкову, (мала три стадії: 1) три основних свята – Різдво Христове, Хрещення та Богоявлення; 2) період святої чотиридесятниці, змістом якого було згадування страждань і смерті Ісуса Христа; 3) найурочистіша – від Воскресіння до неділі п'ятидесятниці), і просту, коли згадувалися вибрані та прославлені церковні діячі [83, с. 190–210].

мілітарного циклу; орації морально-настановчого характеру; проповіді на місійну тематику.

Найпоширенішими були проповіді на традиційну релігійну тематику, які роз'яснювали зміст священного писання й були обов'язковою складовою гомілетичної спадщини всіх українських архієреїв*.

Численну групу гомілетичних творів становили проповіді панегіричного характеру (етикетні), які найчастіше виголошували придворні проповідники, зокрема з нагоди різних «високоурочистих подій» (народження, інтронізації, одруження, відвідування окремих місць) осіб імператорської родини й інших сановних осіб*. Деякі із них знайшли своє відображення у періодиці другої

* З авторів XVII ст., проповідницькі твори яких майже виключно присвячувалися церковно-релігійній тематиці, найбільш відомий *Лазар Баранович* [43; 44; 84; 85; 86; 87]. На рубежі століть найвизначніші проповіді цього циклу належать *Димитрію Тупталі* [33; 88, с. 17–18, 385–388]. Щодо XVIII ст., крім опублікованих збірників проповідей *Георгія Кониського* [89; 90], можна назвати відповідні твори *Рафаїла Заборовського* («Слово в день Срѣтенія чудотворныя иконы» (1742) [91]; «Слово в неделю четвертую великого поста...» (1743) [92]; «Слово в похвалу святых угодников божьих» (1743) [93]), *Арсенія Могілянського* («Слово в день Срѣтенія чудотворныя иконы Пресвятыя Богородицы Владимирския» (1742) [94]; «Слово в недѣлю XI по сошествіи Св. Духа» (1742) [95]; «Слово в недѣлю четвертую Великого поста» (1743) [96]; «Слово в недѣлю мясопустную» (1743) [97]; «Слово в похвалу Святых угодников Божіих» (1743) [98]; «Слово в день Успенія Пресвятой Богородицы» (1744) [99]; «Слово в недѣлю четвертую великого поста» (1744) [100]; «Слово в недѣлю двадесять четвертую по Пасхѣ» (1744) [101]); *Іларіона Григоровича* («Слово в недѣлю шестую по Пасхѣ» (1742) [102]); *Платона Малиновского* («Слово в недѣлю вторую по сошествіи Св. Духа (1742) [103]); *Платона Петрункевича* («Слово в день Преображенія Господня» (1742) [104]; «Слово на 15–ю недѣлю по Пятидесятницѣ» (1742) [105]; «Слово на день Святого апостола Андрея» (1746) [106]) й ін.

* Зокрема, *Варлааму Ліницькому* належить «Слово Божіє в день торжеств св. великомученицы Екатерины, тезоименитства Екатерины Алексѣвны» (1726) [107]; *Амеросію Юшкевичу* – «Слово на бракосочетание Анны Леопольдовны и герцога Брауншвейгского Антона-Ульриха» (1739) [108]; «Слово в высочайший день рождения императрицы Елисаветы Петровны» (1741) [109]; *Антонію Нарожницькому* – «Слово в Высочайшем Присутствіи <...> проповѣданное» (1742) [22]; *Сильвестру Кулябці* – «Слово в день чудесного на Родительский Всероссийский Престол Ея Имп. Величества возшествія» (М., 1744) [110]; *Платону Петрункевичу* – «Слово на день восшествія императрицы Елисаветы на престол» (1746) [111]; *Симону Тодорському* – «Слово в день высокаторжественного восшествія на всероссийский прародительский престол Елисаветы Петровны» (1748) [112] і «Слово в день высочайшего рождения Елисаветы Петровны» (1749) [113]; *Іларіону Григоровичу* – «Слово на тезоименитство императрицы Елисаветы Петровны» (1748) [114]; *Самуїлу Миславському* – «Слово на день вступленія на всероссийский престол Екатерины» (1768) [115]; «Речь поздравительная ее императорскому величеству со

половини ХІХ ст., зокрема проповідь єпископа Амвросія Юшкевича з нагоди одруження принцеси Анни Леопольдівни з герцогом Ульріхом [118]. Етикетне проповідництво вирізняло Симона Тодорського, який свого часу був придворним законоучителем і придворним проповідником. Цей напрям його інтелектуальної діяльності окремо дослідила російська дослідниця О. Кислова [119 – 122].

Прикладами жалобних (похоронних) промов, яких відомо порівняно небагато, можна назвати «Слово на погребение всепресвѣтлейшаго державнѣйшаго Петра Великаго» (1725) Феофана Прокоповича [123], «Слово на день годовичного поминовения государя Петра Великого, проповѣданное над гробом его» (1726) Гавриїла Бужинського [124], «Слово, сказанное Георгием Конисским в Киево-Софійском Соборе при погребении Рафаила Заборовскаго, митрополита киевскаго» (1747) [125], у яких автори наголошували на заслугах покійних.

Характерним явищем для ХVІІІ ст. була значна кількість проповідей на суспільно-історичну тематику, властивих для епохи проповідництва «публіцистичного типу», якими українські гомілетическі відгукувалися на суспільне життя в Росії й визначні історичні події. Зокрема, у цій сфері практикували своє ораторське мистецтво Іларіон Кондратковський [126], Тихін Якубовський [127] і Аггей Колосовський [128]. Історичний зміст мають проповіді митрополита Самуїла Миславського, пов'язані з місцями його духовного служіння в Ростові і Києві [129; 130], та Парфенія Сопковського з нагоди відкриття Полоцького намісництва [131]. Збереглася одна із проповідей на відповідну тематику єпископа Вологодського і Великоустюзького Іринія Братановича, який

всерадостным днем высочайшаго ее рождения» (1787) [116]; «Речь поздравительная ее императорскому величеству со всенародным и всевожденным прибытием в город Киев» (1787) [117] та ін.

уславився проповідницькою діяльністю, що засвідчувала його надгробна епітафія: «Слова его вездѣ божественны гремѣли» [132, с. 17].

Показовими для першої половини XVIII ст. були також проповіді на мілітарну (воєнну) тематику, якими насамперед відзначилися проповідники епохи Петра I, зокрема Гавриїл Бужинський [29], а також Стефан Яворський, Феофілакт Лопатинський. Характеризуючи їхню ораторську діяльність мілітарного циклу, О. Кузьмін зазначав: «Всі ці проповідники звернули на себе увагу проповідями, виголошеними з нагоди подій, пов'язаних з війною: Феофан – промовою на Полтавську перемогу («Панегирикос, или Слово похвальное о преславной над войсками свейскими победе»), Стефан – проповіддю при похованні воєводи Шеїна, Гавриїл – проповідями, присвяченими військовим перемогам, Феофілакт описав урочисту зустріч Петра I після Полтавської перемоги («Политиколепная апотеозис»). Викликані Петром I до Петербурга, вони виступали як проповідники-публіцисти, прославляли політику царя-реформатора і критикували його противників» [133, с. 174].

Пізніше мілітарній тематиці присвятили свої проповіді Амвросій Юшкевич («Слово о взятии Очакова 21 авг. (СПб., 1737)» [134]; «Слово <...> о состоявшемся вѣчном между Имперіею Россійскою и Короною шведскою мирѣ» (М., 1744) [135]; Платон Петрункевич («Слово на день Полтавской победы» (М., 1743) [136]; Рафаїл Заборовський («Слово о мире <...> с Короною Свейскою» [СПб., 1744] [137] і Арсеній Могилянський («Слово на мир со шведами» (М., 1744) [138].

До орацій морально-настановчого характеру передусім варто віднести гомілетичні твори Дмитрія Туптала й інші типи його епістолярної спадщини, зокрема група послань, які за своїм стилем близькі до проповідництва (два Послання до ієреїв і Послання до ієромонаха Йосифа за порушення тайни сповіді) [139, с. 201–224]. Окремі проповіді такого змісту виявляє доробок Арсенія Мацієвича та Веніаміна Пуцєка-Григоровича [140; 141].

Апогей проповідницької діяльності Арсенія Мацієвича в архієрейському сані припадає на часи його перебування в Ростові у сані митрополита Ростовського і Ярославського [142; 143]. У бібліотеці Ярославської духовної семінарії збереглися 12 томів його чорнових рукописних проповідей (близько 217) у формі витягів із творінь святих отців, які були виголошені в 1746–1761 роках. За тематикою це переважно тлумачення недільних і святкових Євангелій або катехітичні повчання [144, с. 343–347].

У сфері місійного проповідництва особливо вирізнявся єпископ Іркутський і Нерчинський Інокентій Кульчицький, який своїми проповідями серед бурятів, тунгусів й інших сибірських народів намагався прищепити їм християнські цінності. Проповіді святителя залишилися в дегендах слухачів, а очевидці засвідчували його знаменитий дар – незвичайне «витийственное слово». До середини XIX ст. описи церковних маєтностей сибірських монастирів засвідчували існування багатьох списків проповідей єпископа Інокентія, переписаних його слухачами та послідовниками [145].

Сучасні дослідники зазначають, що в 40-і роки XVIII ст. особливо популярною серед проповідників була тема діяльності Петра I [146, с. 331–337]. Проповідники, передусім придворного рангу, намагалися ув'язати у часі епоху Петра I і Єлизавети Петрівни та в інтересах самої імператриці публічно проголосити її достойною спадкоємицею діянь свого батька. Найяскравіше це пролунало у етикетних проповідях Амвросія Юшкевича, який 18 грудня 1741 р. першим привітав імператрицю з нагоди інтронізації.

Варто зауважити, що попри жорсткий централізаційний режим російських імперських структур, окремі проповідницькі твори цього періоду мали політичний характер. Свого часу ще дослідник творчості Дмитрія Туптала І. Шляпкін стверджував, що у своїх проповідях святитель викривав темні сторони правління Російської імперії за часів Петра I [88, с. 380–383, 393–395]. Політичний (промазепинський) підтекст окремих проповідей Стефана Яворського не залишився поза увагою італійської дослідниці Джованни Броджі

Беркофф. Символічну роль в проповідях діяча, на її думку, мала постать Іоанна Хрестителя як святого покровителя гетьмана Івана Мазепи, що доводять його гомілетичні твори київського періоду – панегірик 1689 р. і проповідь, виголошена 1693 р. в Батурині [9, с. 93].

В особливому світлі представив ораторську діяльність Стефана Яворського сучасний російський дослідник В. Живов. Аналізуючи його маловідомі проповіді («обличительные речи»), В. Живов ствердив, що їх текст в завуальованій бароковій манері вказує на несприйняття правління Петра I, і переконливо довів перехід українського церковного сановника в опозицію до царя. Зокрема, як стверджує Живов, у проповіді, написаній у зв'язку зі «зрадою» гетьмана Івана Мазепи (12 листопада 1708 р.), автор, виводячи образ царя Валтасара як прообраз сучасного йому правителя, прямо натякав на «неблагодешивые петровские ассамблеи» і передрікав Божий гнів, який чекає Росію за гріхи її правителя [147, с. 124–127].

Критичний характер властивий і для окремих проповідей Амвросія Юшкевича. Зокрема, у проповіді 18 грудня 1741 р. він різко засудив правління імператриці Анни Іоанівни [146]. Можна припустити, що вістря критики оратора було спрямоване й проти колись могутнього Феофана Прокоповича, від якого постраждало багато вищого українського духовенства. Критика існуючого ладу мала місце і у проповідях Кирила Ляшевецького [148, с. 74].

Варто зазначити, що крім власне проповідницьких творів українські архієреї розробили теорію й методологію гомілетики, яка стала суттєвим доповненням гомілетичних правил, які ще у XVII ст. досконало виклав Іоаникій Галятовський у своєму головному творі «Наука албо Способ зложеня казання». Це праця Феофана Прокоповича «Про риторичне мистецтво» [6, с. 102–124; 149, т. 1, с. 103–488], у якій він докладно описав правила складання і виголошення промов; «Керівництво щодо мистецтва красномовства» Іоанна Козловича та піїтика Митрофана Слотвинського, складовою якої став розділ «О методѣ проповѣднического изложенія» [6, с. 100]. Варто додати, що

підручником з риторики також служив латиномовний твір Стефана Яворського «Риторична рука».

Популяризація гомілетичних творів

Важливим засобом розвитку проповідництва, окрім особистого виголошення промов, українські архієреї вважали популяризацію в Україні і Росії власних гомілетичних творів у друкованій формі. За традицією, яка сформувалася під польським впливом, українські проповідники намагалися упорядкувати свої гомілетичні твори у формі збірників. Крім знаменитої праці Іоанікія Галятовського «Ключ разумѣнія» й опублікованих в Києво-Печерській лаврі творів Антонія Радивиловського («Огородок Марии Богородицы» (1676); «Венѣц Христов» (1688)), промовистим прикладом серед діячів архієрейського сану у цьому контексті є Лазар Баранович як автор низки збірок проповідей. Їх популярність засвідчили численні перевидання та широкий ареал розповсюдження. Зокрема, у Києві перевидавалися збірники «Меч духовный» (1666) – у 1686 р. і «Трубы словес проповѣдных» (1674). – у 1679 р. Водночас Лазар Баранович особисто сприяв виходу цих збірок на ширшу читацьку аудиторію. Так, у 1666–1667 рр. він проповідував у придворних палатах, водночас намагаючись поширити в Москві свої друковані проповідницькі збірки – «Меч духовный» і «Трубы словес проповѣдных» [17, с. 422].

Важливість публікації проповідницьких творів зазначав Димитрій Туптало: «Моему сану надлежит слово Божіє проповѣдати не точію языком, но и пишущею рукою; то мое дело, то мое знаніе, то моя должность» [150, с. 6] й особисто радив зібрати та надрукувати власні проповіді Стефану Яворському: «Хощь бы с половину изряднѣйших выбравши на цѣлорочныи праздники и неделѣ, подал до друку, преосвященство ваше, так, разумѣю же, в Печерском з охотою бы друковали, и кошту отъ преосвященства вашего не требуючи» [139, с. 142–143]. Проте за життя святителя збірник його проповідей так і не було опубліковано – лише у 1758 р., коли Ростовському митрополиту Арсенію Мацієвичу було доручено зібрати ці проповіді для публікації [151, л. 1–15].

Характерно, що виконані в бароковій формі та насичені характерною символікою проповіді відповідним чином ілюструвалися. Так, титульний аркуш одного з тогочасних проповідницьких творів – «Меча духовного» Лазаря Барановича – містив зображення царя Давида з арфою й апостола Павла, які підтримують земну кулю двома месами, символізуючи єдність Старого та Нового завітів. Іноді самі автори давали друкарським майстрам вказівки, як краще передати зміст книги засобами графічного мистецтва. Особливо турбувався цим Лазар Баранович, який в листі до Печерського архімандрита Варлама Ясинського докладно описав проект зображення титульного аркуша твору «Трубы словес проповѣдных» [152, с. 22–23]. Повністю втілити цей задум не вдалося, оскільки автор хотів розмістити на одній сторінці надто багато різних елементів композиції.

У XVIII ст. поширенню проповідницьких творів української церковної еліти певною мірою сприяли укази російських властей. Казання придворних проповідників, а також найкращі твори інших казnodіїв за імператорським велінням одразу оприлюднювалися через Синодальну друкарню. Як свідчить рукописний «Каталог находящимся в Московской Святѣйшаго Правительствующаго Синода типографской библиотекѣ на разных діалектах книгам и листам» [153], із 1742–го по 1769 рр. українськими проповідниками було виголошено понад 90 проповідей, із яких не менше 85 було надруковано. У 1744–1750 рр. вийшли друком три проповіді Платона Малиновського [154, арк. 14–19; 155, л. 1–6; 103] та сім проповідей Сильвестра Кулябки [156; 157]. Проповідницьку діяльність Сильвестра Кулябки розкриває також рукописна збірка його проповідей в колекції ІР НБУВ, виголошених ним на становищі ректора Київської Академії, а пізніше в архієрейському сані [158]. У 60–х роках XVIII ст. Синод виносив рішення щодо друку проповідей Феофана Прокоповича і Самуїла Миславського [159; 160]. 1779 р. у Москві вийшли «Слова, говоренные на чредѣ проповѣданія» єпископа Переяславського і

Бориспільського Іларіона Кондратковського [161], а 1789 р. у Санкт-Петербурзі – його ж «Рѣчь при открытіи народнаго училища в Новгород-Северскѣ» [126].

Бували випадки, коли проповіді з метою їх ширшої популяризації перекладалися на різні мови. Так, твір Петра Могили «Мова духовна» – промова, виголошена з нагоди вінчального обряду кальвініста Януша Радзивілла з православною Марією Могилянкою, – був опублікований у друкарні Києво-Печерської лаври одночасно книжною українською та польською мовами [162]. Виголошене 1739 р. Амвросієм Юшкевичем «Слово на бракосочетание Анны Леопольдовны и герцога Брауншвейгского Антона-Ульриха» того самого року було надруковане у перекладеному В. Тредіаковським на латинську мову варіанті [118, с. 193–200]. Всесвітньо відомою стала промова Георгія Кониського, виголошена перед новим польським королем Станіславом Понятовським 27 липня 1765 р. латинською мовою, яку згодом було перекладено на польську, російську, німецьку і французьку мови і опубліковано в різних європейських виданнях [163, с. 875].

Заходи для розвитку проповідництва в українських і російських єпархіях

Українське проповідництво XVII–XVIII ст., головними репрезентантами якого стали вищі церковні діячі із чернецького сану, було тісно пов'язане з основними напрямками розвитку вітчизняного шкільництва. Із започаткуванням Київської Академії як Братської школи розвиток проповідництва привів до виділення його в особливу науку – гомілетичку*, однак самостійного характеру в структурі шкільних предметів вона не мала – гомілетичні правила завжди входили до складу риторики як окремі коментарі або й цілі проповідницькі трактати.

Усвідомлюючи важливість наставницької проповіді, митрополит Петро Могила зробив центром її підготовки створений ним навчальний заклад – Київську Академію. За його розпорядженням викладачі мали по черзі

* Гомілетика – це богословська наука, яка докладно й систематично подає правила й засади, як треба викладати і виголошувати церковну науку в формі проповідей [164, с. 3].

виголошувати повчальні промови в Богоявленській братській церкві на всі недільні та святкові дні. Починання Петра Могили у сфері розвитку проповідницької справи в Україні надалі постійно підтримувалося київськими митрополитами й ректорами Академії. Зокрема, преосвященний Рафаїл Заборовський указом від 2 червня 1734 р. для підвищення якісного рівня проповіді вводив для студентів її обов'язкову перевірку й апробацію в Академії» [165, т. 1, с. 78].

Київський митрополит Тимофій Щербацький, впроваджуючи у 1752 р. інструкцію, основу якої склав проект архідиякона Манасії Максимовича, особисто допрацював пункти щодо викладання катехізису та проповідництва для студентів філософії та богослов'я [165, т. 2, с. 83]. Тим самим архієрей акцентував увагу на практичній підготовці проповідників зі студентів Академії. Водночас Тимофій Щербацький активно використовував і потенціал викладачів: відомо, що в перших два роки після відновлення гетьманства направляв префектів Академії до гетьмана Кирила Розумовського для виголошення вітальних проповідей із нагоди великих свят. Так, на початку 1752 р. виголосив дві промови у Глухові Георгій Кониський – на Новий рік і Богоявлення, за що отримав від гетьмана у подарунок 100 руб. [165, т. 1, с. 50–52].

У свою чергу, митрополит Арсеній Могилянський прийняв низку нових рішень для залучення штату Академії до розвитку проповідницької справи. Відразу по прибутті на Київську кафедру митрополит розробив низку відповідних заходів, використовуючи набутий в Росії попередній досвід. Указом від 13 жовтня 1758 р. він зобов'язав викладачів щонеділі виголошувати проповіді. Однак ті розцінили це розпорядження як заскладне для них і почали відмовлятися від його виконання під різними підставами. Одні вказували на зайнятість у викладанні шкільних предметів, інші – на непідготовленість до виголошення промов [166, с. 464–465]. Проте митрополит, вважаючи ці

відмовки не вартими серйозної уваги, наполягав на виконанні указу [167, с. 413].

Збереглося ще одне свідчення турботи Арсенія Могілянського розвитком проповідництва в Україні, яке також не обійшлося без залучення вихованців Київської Академії: 4 липня 1762 р. митрополит звелів ректору зібрати із середовища викладачів групу добре обізнаних із грецькою мовою вчених для перегляду та виправлення бесід св. Іоанна Златоустого, Єфрема Сиріна й Прологу. До цієї групи ввійшли вчителі з чернечого сану: викладач риторики ієромонах Віктор, синтаксими – ієромонах Никодим й аналогії – чернець Касіан. Їм було доручено невідкладно приступити до справи, керуючись вказівкою митрополита – «оныя проповѣди, взяв оных аригиналы откуду надлежит, прилежно пересматривать и всѣ как в рѣчах, так и в текстѣ имѣющіяся неисправности исправлять» [167, с. 651].

Як засвідчують вищенаведені й інші матеріали, українські архієреї послуговувалися різними способами для розвитку проповідництва та забезпечення своїх єпархій проповідницькими кадрами. Варто зазначити, що проповідницькі кадри на той час високо цінилися, позаяк були рідкістю, віднайти їх преосвященним коштувало значно більших зусиль, ніж звичайних викладачів. Найбільшою проблемою це було для архієреїв, які очолювали російські єпархії і змушені були звертатися із цим до Києва. Як наслідок, в Київській Академії та Києво-Печерській лаврі, звідки найчастіше набирали проповідників, усе більше відчувалася «скудость монахов, способных проповѣдовать» [17, с. 745].

Так, Арсеній Могілянський, у сані архієпископа Переславль-Залеського (вікарія Московської єпархії), вболіваючи за проповідницьку справу, направив свої зусилля на те, щоб священики були «подобно трубам ієрихонским, служителями Слова Божія». Для цього він у вересні 1747 р. увів постійне проповідування Слова Божого для чернечої братії та священнослужителів у монастирській трапезній церкві преподобного Сергія, а для семінаристів і всіх

мирян, що проживали в Троїце-Сергіївій лаврі, – у приходській лаврській церкві Різдва Христового [166, с. 48]. Єпископ Смоленський і Дорогобузький Гедеон Вишневський у 1746 р., доповідаючи Синоду про гостру потребу в проповідницьких кадрах, вказував, що йому довелося долучити світських викладачів старших класів місцевої семінарії [168, т. 26, № 215].

Казанський преосвященний Лука Конашевич також залучав до проповідництва світських осіб, зокрема Я. Виноградова, однак за те, що той проповідував у мирській одежі, Синод назвав дії єпископа «неосторожними и противными канонам» і виніс йому догану [17, с. 749–750]. Відомо, що Конашевич залучав до проповідництва й засланих українських монахів. Так він доручив ієромонаху Синесію Залуцькому, який мав значний досвід просвітницької діяльності в Сербії та Мінську, читати курси риторики та катехізису й виголошувати проповіді, за які єпископ його щедро винагороджував, хоча й був при цьому незадоволений надто емоційними прийомами оратора [169, с. 175].

У Костромській єпархії єпископ Дамаскин Аскаронський, як свідчив один із його сучасників, бажаючи, «чтобы не одне только священной его кафедре приседящие слышали оное, но и по всем паствы его местам исходило вещание глагола Божия, вознамерился особливо привести в лучшее состояние учение семинарское» [170, с. 567], тобто підняти рівень освіти місцевої семінарії для підготовки власних проповідницьких кадрів.

Отже, проповідництво за силою впливу на суспільну свідомість було однією з найважливіших сфер реалізації інтелектуального потенціалу української церковної еліти. Проповідницька діяльність українських православних ієрархів відображала особливості розвитку проповідництва в Україні і визначала його основні напрями. Якщо гомілетичні твори XVII ст. синтезували нові західні тенденції з візантійськими і були позначені яскравими польсько-латинськими впливами, то проповідництво XVIII ст. набуло виразного прагматичного і публіцистичного характеру. Відповідно, в цей час

стають поширеними проповіді на суспільно-історичну й мілітарну тематику. Показово, що попри жорсткий централізаційний режим російських імперських структур, окремі проповідницькі твори цього періоду мали критичний характер. Усвідомлюючи важливість наставницької проповіді, українські архієреї популяризували свої гомілетичні твори у друкованій формі, а також вживали різних заходів для розвитку проповідництва на теренах України і поза її межами.

4.2. Місійна діяльність українських преосвящених на теренах Росії, Монголії та Китаю

Місійну справу в Російській імперії офіційно започаткував указ Петра I від 18 червня 1700 р., який зобов'язував Київського митрополита Варлаама Ясинського «поискать из архимандритов и игуменов, или иных знаменитых иноков добраго и ученаго и благаго непорочнаго житія челоуѣка, которому бы в Тобольскѣ быть митрополитом, и мог бы Божією помощію исподоволь в Китаѣ и в Сибири в слѣпотѣ идолослуженія и других невѣжествіях закоснѣлых челоуѣк приводить в познаніе и поклоненіе истиннаго живаго Бога» [17, с. 465]. Такій обраній особі було велено дати супровід із кількох осіб з чернечого стану, які могли б, засвоївши мови корінних народів і місцеві звичаї, провадити серед них місійну діяльність.

Імовірно, на рішення Петра I активізувати місійну справу за допомогою саме провідних українських церковних діячів міг вплинути доставлений імператору через князя Меншикова в перших числах червня 1700 р. анонімний лист (написаний, судячи з особливостей тексту, українцем), у якому, зокрема, зверталася увага на успіх в місійній справі польських єзуїтів: «Слышно іс Польши повсюду в дальние і незнаемыя страны для проповѣди слова Божия ходят єзуиты без мзды и приводят іновѣрцов в православную вѣру – яко же і прежде апостоли» [17, с. 848]. На той час цар уже був добре обізнаний із

мистецтвом українських проповідників, яке базувалося на європейських впливах.

Важливо зазначити, що українські архієреї-місіонери були різносторонньо освіченими людьми, а й зналися на мовах язичницьких племен, були обізнані з основами медицини, щоб уберегти новонавернених від «медичної магії» лам і шаманів, також розумілися в іконописі, щоб постачати в храми ікони, вміли перекладати богослужбові книги тощо.

Чимало майбутніх преосвящених займалося місійною діяльністю ще до архієрейської висвяти. Відомі факти навернення в православну віру язичників й осіб інших віросповідань архімандритами московських монастирів Феофілактом Лопатинським, Германом Копцевичем, Платоном Малиновським, ієромонахом Санкт-Петербурзького сухопутного шляхетського корпусу Лукою Конашевичем й ін. [168, т. 1, №687; т. 9, №481; т. 10, № 92; т. 12, № 90; т. 14, № 233, 317, 440; т. 15, № 46, 183, 247]. Тому, приступаючи до керівництва місіями в ієрархічному сані, вони мали значний досвід у цій галузі.

На утримання місій потрібні були великі кошти, у яких керівники місій, здебільшого українські архієреї, часто відчували крайню потребу й відшукували з власних збережень. Кадри для місійного проповідництва та викладання в місійних школах зазвичай формувалися з київських монахів із могилянською освітою, котрих привозили із собою або викликали з Києва архієреї, настановлені на відповідні кафедри.

У складі місій часто опинялися заслані в Сибір (у справі гетьмана Івана Мазепи, за неправильне виголошення «августейших» осіб, за зв'язки з уніатами чи з інших причин) ієромонахи й архімандрити, котрих направляли в розпорядження тамтешніх преосвящених. Архієреї часто користувалися їхнім педагогічним й адміністративним досвідом, дозволяючи священнослужіння, проповідництво, викладання у школах, а часто й висвяту у вищий духовний сан.

Тобольська місія

План Петра I щодо включення до активів Російської імперії неправославного населення Сибіру за допомогою українських церковних діячів максимально втілювався в діяльності Тобольської місії. Всі архієреї – керівники Тобольської єпархії-митрополії – від часів Петра I до вступу на престол Катерини II були українцями.

Проведення місійної діяльності надзвичайно ускладнювали суворий клімат і безмежні простори Тобольської єпархії, населеної язичниками, мусульманами та засланими до Сибіру старообрядцями. За даними на 1760 р. в єпархії їх проживало близько 6000 [171, с. 120].

Реагуючи на царський указ 1700 р., тогочасний київський преосвященний Варлаам Ясинський розпочав пошуки високоосвічених духовних осіб, здатних до місійної діяльності. Таким діячем-місіонером, на думку київського архієрея, міг стати намісник приписного до Києво-Печерської лаври Новопечерського Свенського монастиря Філофей Лещинський, якого й висвятили 1702 р. на Тобольського митрополита. Певним чином на цей вибір вплинула також рекомендація митрополита й місцеблюстителя Стефана Яворського, що пізніше засвідчував Арсеній Мацієвич: «Не без тцанія преосв. Стефана в Сибирь избран и по указу его величества посвящен м.Филофей Лещинский» [171, с. 120].

Перший офіційний ієрарх-місіонер Філофей Лещинський (1701–1711, 1715–1721) відрізнявся особливою ревністю у своїй апостольській праці серед народів Сибіру. Проте сформовані ним посольства до остяків великого успіху не мали – місцеве населення зустрічало місіонерів дуже насторожено, а іноді й із неприхованою ворожістю. Прикметно, що будуючи в Сибіру православні храми, архієрей з чернечої школи Києво-Печерської лаври популяризував авторитет печерських святинь. Про це свідчить прибудований ним у 1704 р. до Тобольського Софійського собору храм – приділ в честь святих Антонія і Феодосія [172, с. 10].

Напружені умови місійної діяльності підірвали здоров'я митрополита Філофея – 1709 р. він зрікся кафедри, прийняв схиму під іменем Феодора й усамітнився в новозбудованому ним Троїцькому Тюменському монастирі. Дочекавшись свого наступника – митрополита Іоанна Максимовича, Лещинський звернувся до Синоду за дозволом повернутися в Києво-Печерську лавру на обітницю, однак новий сибірський губернатор, князь М. Гагарін передав йому наказ Петра I продовжувати місійну діяльність як вільному від адміністративних обов'язків пастирю, обіцяючи своє особисте сприяння. У 1712–1715 рр. Лещинський здійснив чотири місійні подорожі до остяків і вогулів, під час останньої мало не загинув під час обстрілу з боку мусульман.

Активно провадив місійну діяльність й наступник Лещинського Іоанн Максимович (1711–1715†), спрямовуючи місіонерів до остяків, вогулів та інших сибірських народів. За свідченням етнографа Г. Новицького, митрополит Іоанн навернув у християнство одного з князків мусульманської віри, а також охрестив понад 300 його одноплемінників [173, с. 87]. В історичних джерелах збереглися передання, які яскраво засвідчували високе моральне благочестя Іоанна Максимовича в Сибіру. Як писав біограф архієрея М. Абрамов, у надвечірні часи він у простому чернечому одязі часто відвідував у Тобольську притулки для бідних і сиріт, доручав своїм посередникам опікуватися ними, не вказуючи при цьому імені благодійника [174, с. 14]. Очевидно, такі свідчення, наголошуючи на прихований характер пожертв, мали підсилювати рівень благочестя святителя.

По смерті Іоанна Максимовича знову прийняв керівництво Тобольською митрополією Феодор Лещинський. Ревну діяльність місіонера описав його наступник на Тобольській кафедрі Антоній Стаховський в одному з донесень Синоду [168, т. 9, ст. 684]. Доповідаючи 1720 р. Синоду про результати своєї діяльності – охрещення понад 30 тис. сибіряків, схимник Феодор знову попросив звільнення на спокій. Проте у відповідь йому було призначено пенсію за кошти прибутків від митрополії і дано настанову й далі вести апостольську

працю. Окрім охрещення сибіряків Лещинський опікувався також церковним доброустроєм своєї пастви – будував церкви на виділені йому кошти, турбувався про звільнення причту від повинностей, навчав грамоті дітей новоохрещених сиріт, обстоював інтереси охрещених сибірських татар і т.і. [168, т. 2, ч. 1, №157; т. 4, №253]. Водночас матеріальне становище звільненого архієрея різко погіршувалося. За донесенням архімандрита Тюменського Троїцького монастиря Геннадія Комаровського, виплата казенних коштів Лещинському припинилася ще 1722 р., а підопічний йому монастир залишився без жодних прибутків – монастирських підданих було переведено в державне підпорядкування. На звернення Комаровського із Сенату відповіли, що «произвестъ оному архієрею жалованье невозможно того для, что той губернии штат сочинен и на онаго архієрея в том штате сумы не положено» [168, т. 5, ст. 510–513.].

Перебуваючи у великих злиднях, Феодор Лещинський 25 грудня 1727 р. у відчаї звертався до члена Синоду, архієпископа Псковського і Нарвського Феофана Прокоповича за дозволом виїхати в Москву, а звідти – в Києво-Печерську лавру [175, с. 181]. Проте йому так і не судилося повернутися до рідної обителі. Перед смертю він заповів всі свої кошти Тюменському монастиреві, а церковні та богослужбові книги – для богослужіння у храмах новоохрещених сибірських народів [168, т. 7, №282].

У березні 1721 р. сан митрополита Тобольського і Сибірського отримав Антоній Стаховський (1721–1740†). Прикметно, що вже 1722 р. Стаховський просив у Синоду дозволу відправитися разом зі схимником Феодором у місію до Березова [168, т. 2, ч. 1, №276]. Після смерті Феодора Лещинського (1727) митрополит Антоній просив Синод направити йому в допомогу «добраго и угодного какогo чeлoвѣкa» для нагляду за новоохрещеними, але відповіді не отримав [168, т. 7, №282], а 1737 р. клопотався про виділення йому 1000 руб. щорічно на утримання новоохрещених калмиків і татар [168, т. 10, ст. 270–274]. Зберігся текст інструкції, спеціально розробленої Стаховським для місіонерів

[168, т. 10, №428]. Відчуваючи потребу в кадрах для місійної діяльності, Антоній Стаховський залучав для цих потреб українських ченців-засланців, зокрема префекта Харківського колегіуму Іосифа Занкевича, якого настановив архімандритом Тобольського Спаського монастиря [176, с. 53].

Питання будівництва церков і допомоги новонаверненим християнам від світських осіб вирішував у 1745 р. Тобольський митрополит Антоній Нарожницький [177].

Починання своїх попередників продовжив призначений 1749 р. на Тобольську єпархію митрополит Сильвестр Гловацький (1749–1755), який уже мав досвід місійної діяльності в Казані. Відомі його донесення Синоду з клопотанням щодо потреб новоохрещених татар і навернених старообрядців [168, т. 31, №250; т. 34, №114]. Водночас його ревність у цій справі викликала жалоби татар і бухарців, що призвело до створення у 1754 р. спеціальної слідчої комісії [17, с. 853].

1758 р. на чолі Тобольської архієрейської кафедри став Павло Конюскевич (1758–1768). Показовою є розроблена митрополитом інструкція, у якій він дає настанови для протопопа П. Смольникова, як поводитися з старообрядцями, язичниками, новоохрещеними й особами іншої віри. Зокрема, було велено: «обид и озлобленій отнюдь никому не чинить и взяткам не касаться» [171, с. 121]. Отже, преосвященний вважав, що виконавцям інструкції треба уважно ставитися до потреб іновірного населення, діяти ненасильницькими методами й не брати хабарів.

Іркутська місія

Призначення на Іркутську, як і на Тобольську, кафедру, українські духовні особи розцінювали як покарання й намагалися його будь-яким способом уникнути. Єдиним добровільним кандидатом на цю єпархію, значна частина населення якої складалася із засуджених та осіб нехристиянських віросповідань, був Феофілакт Лопатинський, проте його кандидатуру не затвердили [17, с. 515].

На території Іркутської єпархії, яка до 1727 р. входила до складу Тобольської єпархії, українські місіонери з'явилися після прибуття в Тобольськ Філофея Лещинського разом з іншими вихованцями Київської Академії. Серед них був і Варлаам Косовський, згодом вікарій Сибірської митрополії з титулом єпископа Іркутського та Нерчинського (1706–1714). Місцевий літопис згадує, що 13 квітня 1708 р. єпископ Варлаам посвятив новозбудовану Тихвінську церкву, а 1713 р. ним була освячена перша в Іркутську кам'яна Спаська церква [178, с. 274]. Про безпосередню місійну діяльність Косовського прямих свідчень не збереглося, хоча він значився у складі Іркутської місії [17, с. 853].

Значну активність у справі навернення у православну віру народів Сибіру виявив єпископ Інокентій Нерунович (1732–1747†). 1735 р. він направив до Синоду декілька донесень, у яких просив направити йому в допомогу вчених монахів для проповідництва, надати новоохрещеним п'ятирічні пільги у виплаті податків, забезпечити їх одягом, харчуванням й іншими потребами, на які він раніше виділяв власні кошти [168, т. 15, №52]. В одній із праць, присвячених місійній справі, Нерунович змальовувався як «один з найбільших місіонерів Сибіру», «повний широких і плідних планів місійної діяльності, величезної особистої ініціативи і палкої участі в місійному служінні» [179, с. 390]. Його ім'я й по смерті вшановувалося сибірськими християнами, а послідовники називали себе неруновцями [179, с. 390].

Не меншим подвижником на терені місійної праці виявив себе і єпископ Софроній Кришталецький (1753–1771). Його заслугою була організація місій у Якутську з призначенням окремого місіонера Андроника з харківських учителів [17, с. 854]. В архіпастирському правлінні преосвященний Софроній продовжував традиції своїх попередників щодо піднесення духовного рівня своєї пастви та упорядкування церковного життя. За свідченням біографа Кришталецького М. Чефранова, який проаналізував архієрейські укази єпископа, «преосвященний Софроній йшов попереду свого часу і звичаїв,

намагаючись по змозі замінити світську розправу духовним судом і тілесне покарання епітимією і штрафами» [180, с. 295].

Місії в Поволжі

Плани російських можновладців, починаючи з Петра I, щодо включення до активів Російської імперії неправославного населення Поволжя мали також реалізовуватися головним чином силами українських церковних діячів. Християнізація народів регіону безпосередньо пов'язана з іменами українських преосвящених – Лаврентія Горки, Іларіона Рогалевського та Луки Конашевича, які докладали багатьох зусиль для поширення християнської віри і навернення старообрядців. Так, єпископ Астраханський і Терський Лаврентій Горка (1723–1727) одним із донесень Синоду повідомляв, що завдяки його «увѣщаніям» «уже 376 человек в Астрахани исполнили христианский долг и противников совсѣм не стало» [181, т. 10, с. 17]. За правління Горки успішну місійну діяльність провадив архімандрит Никодим Ленкевич – ним, зокрема, було охрещено калмицького князя Тайшина з дружиною Анною.

Висвячений 1732 р. на Казанську і Свіязьку архієрейську кафедру Іларіон Рогалевський (1732–1735) запропонував Синоду змішані шлюби як один із засобів поширення й утвердження християнської віри [168, т. 14, ст. 45]. 1735 р. архієрей клопотався про надання новоохрещеним пільги у виплаті податків та звільнення їх від примусових повинностей [168, т. 15, № 126]. Відомості про справи новоохрещених за 1732–1738 рр. (за часів правління Іларіона Рогалевського та перші роки після його переведення у 1735 р. на Чернігівську кафедру) окреслюють статистику місійно-просвітницької діяльності в Поволжі*. Грунтуючись на цих даних, можна констатувати, що після

* Згідно з цими даними, за 1732 р. була охрещена 201 особа, збудовано 7 церков, у школі навчалося 20 учнів; за 1733 р. – охрещено 290 осіб, у школі навчалося 20 учнів; у 1734 р. – охрещено 508 осіб, навчалося 20 учнів; у 1735 р. – охрещено 237 осіб, навчалося 20 учнів; за 1736 р. – охрещено 177 осіб, у школі навчалося 19 учнів; 1737 р. – охрещено 238 осіб, у школі навчалося 19 учнів; за 1738 р. – 381 особа, у школі навчалося 17 учнів [168, т. 11, №241, ст. 379–380; т. 15, № 185, приложение XV].

переведення Рогалевського на Чернігівську єпархію кількість новоохрещених й учнів Казанської школи стала поступово зменшуватися.

З утворенням у 1740 р. Новохрещенської контори (1764 р. її було ліквідовано), під її контролем постало релігійне життя новоохрещених усього Поволжя на території Казанської, Астраханської, Нижньогородської та Воронежської губерній [168, т. 21, №16; т. 23, № 88; т. 29, №358, 444; 182]. З її діяльністю місіонерство серед народів Поволжя, як зазначають сучасні російські вчені, стало частиною державної етноконфесійної політики [183, с. 15–27]. На цей час припало правління єпископа Казанського і Свіязького Луки Конашевича (1738–1755), яке стало початком організованого охрещення місцевого язичницького населення. Найближчими помічниками єпископа Луки в місійній справі були члени Новохрещенської контори, архімандрити Веніамін Пуцек-Григорович та Феофіл Ігнатович. Водночас для повноцінної діяльності місії бракувало коштів. Як доповідав у 1743 р. архімандрит Сильвестр Гловацький, місія не отримала потрібної суми – замість 10 000 руб. на потреби новоохрещених було компенсовано лише 150 руб. дорожніх витрат. Через це, зауважував архімандрит, «в деле просвещения инородцев может произойти задержка» [168, т. 22, ст. 574–575].

У місійній діяльності українських преосвящених особливої уваги вимагала В'ятська єпархія*, населена різними нехристиянськими народами. За архіпастирства Веніаміна Сахновського (1739–1742) відбувся початок масового навернення удмуртів в християнську віру. Єпископ піклувався проблемами новоохрещених, клопотався про виплату їм державного жалування, пільги в оподаткуванні, часто особисто виплачував подушні збори з новоохрещених, на що потратив понад 1000 руб. власних коштів [184, с. 435–444]. Характеризуючи процес християнізації на теренах В'ятської єпархії, сучасний російський дослідник М. Орлов описав архіерейські поїздки Веніаміна Сахновського до

* Територіально В'ятська провінція у 1727–1780 рр. входила до Казанської губернії.

удмуртських поселень і підкреслив, що важливим результатом місійної діяльності єпископа стало влаштування ним першої в історії удмуртів православної парафії в с. Слово [185, с. 131–139].

Важливо зазначити, що у сфері місійної діяльності єпископ Веніамін не обмежувався звичним для того часу виконанням указів Синоду, а виявляв власну ініціативу щодо заходів для поширення християнізації серед удмуртів, матеріального забезпечення місії, у тому числі й власними коштами, захисту від утисків татар і місцевих властей. 31 січня 1740 р. Веніамін Сахновський подав Синоду свої пропозиції щодо охрещення удмуртів у 9 пунктах, зокрема, пропонував надати пільги новоохрещеним удмуртам на рівні Казанської єпархії і виділяти кошти на будівництво храмів і церковні потреби з В'ятської провінційної канцелярії, «пока тѣ новокрещеные в христіанской вѣрѣ утвердятца» [168, т. 1, Приложение XV].

За свідченням протоієрея Г. Нікітнікова, архієрей зміг так налаштувати до себе язичників і мусульман, що вони «цілими сім'ями подавали прохання про охрещення» [186, т. 7, с. 646–647]. Надіслані єпископом до Синоду відомості про новоохрещених свідчать, що у 1739 р. прийняло православну віру 28 осіб, у 1740 р. – 153, а в 1741 р. – 461 [186, т. 7, с. 646–647]. Для окремих новоохрещених башкирців і вотяків преосвященний передбачив певні кошти у своєму духовному заповіті [168, т. 23, №130; 187, с. 201].

Як свідчать, проте, архівні джерела, в процесі діяльності місій в Поволжі застосовувалися насильницькі методи, зокрема щодо навернення мусульман [188, л. 1–131; 189, л. 1–52]. За даними російських дослідників, «Новохрещенська контора», з якою пов'язують масове охрещення місцевого язичницького населення, сприймалася ними як така, «що наводила жах на мусульманський і язичницький світ Поволжя» [183, с. 17]. Тобто, запроваджені російським урядом і підтримані окремими українськими преосвященними «цивілізаційні» методи навернення в християнську віру були вороже сприйняті

місцевим населенням, яке розцінювало їх як знищення їхнього традиційного способу життя.

Камчатська місія

До 1733 р. самостійної Камчатської місії не існувало. Місійною діяльністю серед народів Камчатки епізодично займалися окремі духовні особи, переважно з українців, які підпорядковувалися Тобольському митрополиту. Так, перший Тобольський митрополит Філофей Лещинський 1705 р. відправив проповідувати серед камчадалів архімандрита Мартиніана, який прибув разом з Лещинським із Києва. При ньому здійснив подорож уздовж Курильських островів місіонер з козацтва Ігнатій Козиревський, який влаштував на Камчатці першу чернечу обитель – Успенську пустинь, займався просвітництвом і благодійною діяльністю серед камчатських туземців, про що митрополит Філофей доповідав Синоду [176, с. 36; 168, т. 10, №81, 198, 504]. Наступник Лещинського на Тобольській кафедрі, митрополит Антоній Стаховський відправив до камчадалів якутського священика Єрмолая Іванова. Результати діяльності місії спостерігав відомий англійський мандрівник Беринг, який у 1726 р. перебував на Камчатці. За його даними в цей час у Верхньокамчатську та Нижньокамчатську було побудовано каплицю і церкву, а в Якутську – Троїцький храм [190, с. 7].

Діяльність місіонерів спонукала російську владу організувати у 1733 р. окрему Камчатську місію, яку очолив ієромонах з викладачів Московської академії Варфоломій Філевський. У своїй діяльності він керувався спеціальною інструкцією, розробленою, як вважає К. Харлампович, Феофаном Прокоповичем [17, с. 855].

Найбільший внесок у місійну справу на теренах Камчатки належить Іоасафу Хотунцевському до його хіротонії на єпископа Корельського, вікарія Новгородської єпархії (1758–1759†). Призначений 1 лютого 1742 р. керівником Камчатської місії з экзаменаторів Крутицької єпархії, він зайнявся пошуком книг, матеріальних засобів і проповідницьких кадрів, необхідних для

майбутньої апостольської праці. Маючи особистий педагогічний досвід в Московській академії, Хотунцевський поставив Синоду умову – призначити йому в помічники двох викладачів з київських вихованців – Гедеона Антонського і Арсенія Могилянського, проте намічені кандидати, які були на той час викладачами Московської академії, відмовилися від складного послуху («от тяжкого ига отставлены»). Виїхавши з Москви, Хотунцевський прибув до Сибіру і знайшов собі помічника в особі священика з Чернігівщини Пилипа Єнки, який проживав у резиденції Тобольського преосвященного Антонія Стаховського. У червні 1744 р. Іоасаф Хотунцевський отримав указ Синоду відправити о. Пилипа за сімейними обставинами назад на батьківщину, проте не спішив його виконувати і відряджений для місійної справи в Охотськ священик ще протягом двох років виконував свої обов'язки на Камчатці [168, т. 23, №488]. За його допомогою Хотунцевському вдалося навернути в православ'я до 5000 мешканців Камчатки [176, с. 66–67]. Як зазначав Д. Аскоченський, український місіонер створив для новонавернених «щось на зразок катехизису під назвою “Сила Божественнаго ученія вкратце начертанная”» [191, ч. 2. с. 73]. Заслугою Хотунцевського також став проект утворення окремої Камчатської єпархії зі школою при ній (див. нижче – Місійні школи).

Згідно з указом Синоду від 7 червня 1748 р. Хотунцевський мав виїхати з Камчатки «для посвящения в епископы Иркутской епархии» [168, т. 32, № 186]. Перед від'їздом він, як «нареченный епископ», доручив керівнику Камчатської місії налагодити систему контактів між Якутським і Камчатським духовними правліннями, а також визначив місце для будівництва церкви [176, с. 66]. Проте, коли Хотунцевський прибув у січні 1751 р. у Москву для хіротонії, його призначили ректором Московської академії й архімандритом Заіконоспаського монастиря [168, т. 26, с. 164]. З від'їздом місіонера Камчатська місія припинила свою діяльність. Оцінюючи майже десятирічну діяльність Хотунцевського на терені місійної справи, К. Харлампович характеризував її як «повну ревності,

самовідданості, тривалих і складних подорожей, передбачливості, широких планів церковного і політичного характеру і блискучих успіхів» [17, с. 856].

Місії на теренах Китаю та Монголії

Історія Китайсько-монгольської («зовнішньої») православної місії Російської імперії тісно пов'язана з діяльністю Тобольської місії, підпорядкованій Тобольському митрополиту. Обидві місії започаткував указ Петра I від 18 червня 1700 р., який зобов'язував новообраного тобольського преосвященного «в Китаѣ и в Сибири в слѣпотѣ идолослуженія и других невѣжествіях закоснѣлых человѣк приводитъ в познаніе и поклоненіе истиннаго живаго Бога» [17, с. 465].

Таким першим місіонером став Тобольський митрополит Філофей Лещинський, який намагався поширити свої місійні та просвітницькі починання серед китайського народу. Це, зокрема, засвідчив автор «Краткого описанія о народѣ остяцком» Григорій Новицький, висланий до Сибіру в справі гетьмана Мазепи, котрий описав свої місійні подорожі разом із митрополитом Філофеєм. Він, за словами Новицького, посилав богословія учителів навіть до китайської держави і до монгольського головного законовчителя й законодавця кутухти, якого «вся Калмацкия роды и Китайское государство премного почитают» [173, с. 63]. Митрополит направив туди чотири посольства для вивчення монгольської мови і проповідництва: у 1702, 1704, 1707 і 1719 роках, зокрема, у 1719 р. – архідиякона Антонія Платковського, який чотири місяці проповідував серед монголів. Однак реальних наслідків ці посольства не дали [17, с. 857–860]. Філофей Лещинський мав намір і особисто вести місійну діяльність серед монголо-китайських народів: у 1706 р. він через митрополита Стефана Яворського просив дозволу персонально «ѣхать в мунгалы и к кутухтѣ для призыванія в вѣру», але в придворних колах визнали це недоцільним, позаяк з митрополитом могли бути провезені заборонені товари [17, с. 858].

Новий Тобольський митрополит Іоанн Максимович у 1711 р. сформував нове посольство для місійної діяльності в Пекіні на чолі з архімандритом

Якутського монастиря Іларіоном Лежайським, куди входили ієромонах Лаврентій, ієродиякон Филимон та 7 церковників. Місія, котра супроводжувалася китайським посланцем, була гостинно прийнята імператором Кансі, який виділив кошти членам місії на купівлю будинків. Місію було поселено в Російській сотенній слободі при Софійському приходському храмі [174, с. 8–9]. З того часу місійні посольства до Китаю відправлялися терміном на 10 років і розташовувалися в Стрітенському монастирі, побудованому коштом китайського імператора в 1726 р.

Через два роки (у квітні 1718 р.) помер керівник місії і російський уряд за рекомендацією Філофея Лещинського вирішив поставити на чолі Пекінської духовної місії особу в єпископському сані, який міг би не лише опікуватися поширенням християнської віри, а й готувати священиків із місцевих мешканців. З такою метою у березні 1721 р. було висвячено на єпископа Переславль-Залеського намісника Олександро-Невської лаври Інокентія Кульчицького і відправлено «в Хинское государство для проповѣди слова Божія и ради размноженія православної вѣры». Перед від'їздом до Китаю нововисвячений єпископ звернувся до Синоду з листом, у якому виклав свої «нѣкіе нужды» – думки щодо забезпечення успішної місійної діяльності в Китаю [168, т. 1, №120, 258]. Однак обставини подорожі склалися Інокентія Кульчицького несприятливо. Виїхавши 19 квітня 1721 р., він тільки в березні 1722 р. зміг дістатися Іркутська. На китайському кордоні єпископа не пропустили через те, що в супровідному листі він називався «великий господин», тоді як виключний пріоритет такого титулування за законами Китайської держави належав лише її головній духовній особі – китайському богдыханові. Залишившись без коштів, архієрей утримував себе і свиту рибальством і невеликими пожертвами від російських купців.

На відміну від своїх попередників, більшого успіху в діяльності Пекінської місії досяг Гервасій Лінцевський. Відправлений до Китаю із намісників Києво-Михайлівського монастиря, він керував місією в сані архімандрита цілих 10

років і отримав у нагороду зведення до єпископського сану та керівництво Переяславською кафедрою. Відомі три його донесення Синоду, в яких він описав приміщення Пекінської Стрітенської церкви та потреби її служителів, додавши креслення Пекінського російського посольського двору, яке виконав ієродиякон Никон Красовський. Водночас Лінцевський звертав увагу і на проблеми в роботі місії, зокрема на конфліктні стосунки між її членами через складні умови перебування в «идолаторской стране» [192, л. 1-12; 168, т. 26, № 341; т. 31, №7; 17, с. 859–860]. У складі місії працював також українець Феодосій Смержевський – перший історіограф Пекінської місії.

Варто зазначити, що попри величезні зусилля з боку українських місіонерів Пекінська місія не досягла успішного результату. Априорі, він не міг бути позитивним, зважаючи на те, що російський уряд в силу своїх імперських амбіцій визначав перед керівниками місій нереальні цілі – повернути до православ'я величезну країну із тисячолітньою культурою, а водночас ставив їх у фактично неможливі умови місійної діяльності.

Місійні школи

У своїй місійній діяльності українські архієреї вважали не менш важливою справою влаштування шкіл, де крім дітей місцевих священно– та церковнослужителів, навчалися б діти новоохрещених, які в перспективі могли б стати головним джерелом поповнення кадрів для місій. Уже найперший місіонер Сибіру в архієрейському сані Філофей Лещинський, указуючи на потребу у відкритті такої школи, звернувся в грудні 1702 р. до Петра I з проханням виділити кошти на її утримання, відкрити на казенний кошт друкарню для видання підручників, а також дозволити приїзд київських учителів і проповідників із Києва [172, с. 13]. Імператор схвалив просвітницькі наміри митрополита Філофея, однак заборонив приймати для навчання дітей з інших, крім духовного, станів, викладати латинську мову та відкрити друкарню. Знімалося також питання про надання школі грошових субсидій. Щодо приїзду в Тобольськ вихованцям Київської Академії для викладання та

проповідництва Філофей Лещинський отримав таку відповідь: «к прежним монахам ныне еще иные монахи отпущены, удоволить бы ся теми» [172, с. 14]. Попри всі ці обмеження школа відкрилася, а 1705 р. її учні за допомогою вчителів із українських засланців уже робили постановки духовного змісту «по обычаю, издавна существовавшему в Малороссии» [172, с. 14]. У школі також навчалися діти новонавернених сибірських народів – остяків, вогулів, тунгусів.

Турбуючись про забезпечення відкритої ним школи вчительськими кадрами і підручниками, Філофей Лещинський підтримував постійний зв'язок із Києвом. 1702 р. він відправив до Києва ченця Єремїю Іванова, котрий привіз до Тобольська бочку книг. Наступного року «ради управління церковного и школьного наученья» прибули, ймовірно з Києво-Печерської лаври, ієромонахи Григорій Орловський і Митрофан Ганевич [17, т. 1, с. 787]. Обов'язки вчителя та проповідника в Тобольську певний час виконував Варлаам Косовський, котрий прибув разом з Філофеєм Лещинським у квітні 1702 р., за що митрополит Філофей висвятив його на архімандрита – настоятеля Іркутського Вознесенського монастиря [178, с. 270–279].

Настановлений після Філофея Лещинського на Тобольську митрополичу кафедру у 1711 р. Іоанн Максимович збільшив кількість учнів заведеної митрополитом Філофеєм школи, увів до складу шкільних предметів іконопис, турбувався про забезпечення школи вчителями з Києва та Чернігова. Через відсутність державного утримання митрополит утримував школу завдяки зборам із монастирських вотчин, а також власним заощадженням. Преосвященний також давав особисті настанови викладачам школи, роз'яснював їхні обов'язки, ділився методами навчання [174, с. 6].

Задля культурно-місійних потреб обширної Тобольської єпархії, населеної язичниками, мусульманами та старообрядцями, митрополит Антоній Стаховський (1721–1740) реформував у 1723 р. Тобольську школу в семінарію й намагався запровадити в ній повний курс наук [168, т. 10, №138]. Для цього він також викликав із Києва кількох кваліфікованих викладачів і студентів.

Імовірно, в реформованій Тобольській семінарії міг учителювати засланий до Сибіру колишній префект Харківського колегіуму Іосиф Занкевич, якого Стаховський настановив архімандритом Тобольського Спаського монастиря [176, с. 53]. На прохання Тобольського митрополита Арсенія Мацієвича (1741–1742) певний час у Тобольську перебував реабілітований Катериною II сибірський засланець Платон Малиновський: 1741 р. дорогою на Санкт-Петербург він екзаменував учнів Тобольської семінарії [193, с. 87–88].

З питань налагодження навчального процесу в Тобольську звертався у 1742 і 1745 рр. до Синоду Тобольський митрополит Антоній Нарожницький, вказуючи на необхідність відкриття в його єпархії, де проживало багато людей різних вірувань, «на первый случай» хоча б «самую скудную семінарію» [177, л. 1–125]. Для семінарії Нарожницький побудував окреме приміщення і «виписав» з Київської Академії чотирьох викладачів. Водночас він вирішив забезпечити навчальний заклад київськими підручниками, доручивши протоколісту Тобольської консисторії придбати в Києві від 100 до 300 «альварів» [194, арк. 1–2].

Новий очільник Тобольської архієрейської кафедри митрополит Павло Конюскевич через те, що кияни зазвичай із великим небажанням погоджувалися їхати на службу в Тобольську єпархію, відшукував різні засоби заохочення їх до викладацької діяльності у місцевій семінарії – збільшив платню ректору школи до 100 руб., префекту – до 30 руб., учителям – від 10 до 25 руб. Окрім того, викладацький склад семінарії безоплатно отримував продукти й одяг. 1760 р. Конюскевич запровадив тут повний курс навчання, відкривши вищий богословський клас. Із часом він виклопотав для семінарії постійне казенне утримання – 490 руб. на рік. Розшукуючи для школи нових учителів, Павло Конюскевич часто звертався у Києво-Печерську лавру, з якою підтримував постійні контакти через українських духовних осіб у Москві. Так, на його прохання на початку 1764 р. через посередництво архімандрита Московського Високопетровського монастиря Сильвестра Юницького з Лаври

відправили в Тобольськ двох ієромонахів – вихованців Київської Академії – Саватія Ісаєвича та Веніаміна Бялковського [171, с. 32–33].

Активну просвітницьку діяльність розвинув перший самостійний архієрей Іркутської єпархії Інокентій Кульчицький. Він реформував відкриту архімандритом Антонієм Платковським у Вознесенському Іркутському монастирі монголо-китайську школу у монголо-російську семінарію, додавши до неї слов'яно-російські класи, й особисто викладав у ній, готуючи з найздібніших учнів кадри майбутніх проповідників [195, с. 230–231]. Єпископ Інокентій доклав чимало зусиль для налаштування навчального процесу – розшукав для школи перекладача, турбувався про забезпечення її підручниками, а також надавав власні кошти для її утримання. Зібрати учнів для новоствореної школи виявилось нелегкою справою – місцеве духовенство відмовлялося відправляти дітей для навчання. Для цього архієрею довелося вдатися до штрафів і письмових зобов'язань забезпечити присутність дітей у школі від батьків. За свідченням історіографів Сибіру, єпископ Інокентій зробив максимум можливого для просвітництва краю в короткий час і при мізерних коштах [195, с. 230–231].

Єпископ Інокентій Нерунович (1732–1747) спрямував свою діяльність на відновлення освітнього рівня реформованого Інокентієм Кульчицьким навчального закладу. Водночас 1733 р. він звернувся до Синоду за дозволом відкрити школу для нехристиянського населення і надати пільги новоохрещеним [196, л. 1–17]. У нововідкритій школі при Іркутському Вознесенському монастирі учні вивчали, крім слов'янської, також рідну мову й отримували безкоштовну їжу і одяг. За прикладом інших українських архієреїв єпископ Інокентій запропонував Синоду використати для викладання в семінарії засланців. Отримавши дозвіл, преосвященний залучив у 1741–1742 рр. до викладання в Іркутській семінарії колишнього професора Київської і Московської академії Платона Малиновського та висланого разом із ним до Сибіру печерського ієромонаха Іоакінфа Максимовича. За короткий час своєї

діяльності київські вчені значно підняли освітній рівень семінарії, однак через кілька років після їх від'їзду Інокентій Нерунович стурбовано доповідав Синоду, що через відсутність київських учителів він безсилий «в совершенное действе и поныне привести» довірений йому навчальний заклад [17, с. 735].

Відновити навчальний процес в Іркутській семінарії намагався наступник Неруновича єпископ Софроній Кришталецький: у 1758 р. він звертався до Синоду з проханням направити викладачів для навчання дітей новоохрещених [197, л. 1–32].

У Казанській єпархії влаштуванням духовних училищ опікувався єпископ Іларіон Рогалевський. В жовтні 1732 р. він звернувся до Казанської губернської канцелярії, вказуючи на необхідність влаштування шкіл для новоохрещених «в видах пользы и размноженія и утвержденія христіанскаго закона». Для цього архієрей викликав із Києва викладачів – Стефана Гловацького та Василя Пуцека-Григоровича, і за їхньою допомогою реорганізував за зразком Київської Академії започатковану 1723 р. школу в семінарію. В центрі уваги навчального процесу була освіта дітей місцевих нехристиянських народів, для яких призначався окремий учитель – Василь Пуцек-Григорович. 1734 р. було закладено фундамент нового кам'яного приміщення школи, на спорудження якого з різних джерел збиралися кошти, зокрема й з особистих збережень Іларіона Рогалевського [198, с. 26-28; 168, т. 15, №329; Т. 18, №30].

З посіданням у 1738 р. Казанської кафедри Лукою Конашевичем почався розквіт Казанської семінарії: добудовано новий семінарський корпус з двома церквами, розширено коло предметів філософією та богослов'ям, піднявся рівень викладання. Єпископ Лука відкрив окремі дві школи для новоохрещених татар, де, крім Закону Божого, діти вивчали татарську, чуваську і черемиську мови [198, с. 35-37].

Прикметно, що з ініціативи архієпископа Веніаміна Пуцека-Григоровича, який очолив у 1762 р. Казанську кафедру, в Казанській семінарії робилися перші спроби перекладів Священного писання та духовної літератури на мови

місцевих народів – татарську, марійську, чуваську. Рукописи з перекладами згоріли під час однієї з пожеж у XIX ст. Особисто архієрей Веніамін склав першу граматику чуваської мови, яку було опубліковано, як вважають, 1769 р. у Санкт-Петербурзі за рішенням Академії Наук. Йому належить також першість в укладенні у 1775 р. ще двох граматик – черемиської (марійської) та вотяцької (удмуртської), Санкт-Петербурзі 1775 р. [186, т. 7, с. 644–645]. Відомі зусилля преосвященного щодо матеріального забезпечення довіреного йому навчального закладу: у 1765 р. він клопотався щодо виділення коштів на ремонт семінарії, 1773 р. – про отримання з Московської друкарні підручників та інших книг для навчання новоохрещених, 1778 р. – про постриг кількох учителів семінарії для забезпечення її викладацького складу [199, л. 1–20; 200, л. 1–21; 201, л. 1–58].

Активно провадив місійно-просвітницьку діяльність у своєму краї єпископ Нижньогородський і Алатирський Феофан Чарнуцький. У 1762 р. він побудував нову церкву для місцевої семінарії, а 1765 р. виклопотав для навчального закладу щорічне утримання. З метою просвітництва новоохрещених єпископ звелів щорічно приймати до Нижньогородської семінарії «троих из каждой иновѣрческой націи», внаслідок чого у ній навчалися діти татар, мордви, чувашів і черемисів [169, с. 435].

Заслугою призначеного керівником Камчатською місії архімандрита Іоасафа Хотунцевського став проект утворення окремої Камчатської єпархії зі школою при ній як церковно-просвітницького центру, де діти мали вивчати також основи медицини і живопису. Докладно цей проект Іоасаф Хотунцевський виклав у своєму донесенні Синоду від 29 березня 1749 р. [168, т. 26, ст. 150–159; 176, с. 65]. Зокрема, він наголошував на необхідності шкіл для просвітництва краю: «зѣло на Камчаткѣ быть школам нужно: 1) для твердости вѣры, чтоб юность углубила в себе догматы благочестія и своевольством златого времени не тратила, 2) для необходимых церковных потреб, о каких выше донесено, 3) для уничтоженія совершеннаго грубых

обычаев, в которых до сего времени здѣшняя страна погружена была» [168, т. 26, ст. 158]. Архімандрит також просив надіслати церковні книги, зокрема близько трьохсот Каноників і Місяцесловів, які, крім використання у навчальному процесі, планував використати «для раздачі их окончившим ученье иноземческим детям» [168, т. 26, ст. 158]. Проте проект створення церковно-просвітницького центру Камчатської єпархії Іоасафа Хотунцевського було реалізовано лише через 100 років.

Важливо зазначити, що українські та передусім лаврські церковні діячі заклали основи шкільництва для монгольського і китайського народів. 1726 р. тобольський архієрей Антоній Стаховський доручив архімандриту Антонію Платковському влаштування Китайської місійної школи за допомогою шести учнів Іркутської школи, які мали вивчати китайську мову при Пекінській місії на кошти китайського хана «для пользы корреспонденции между обоими государствами». Відомо, що пізніше, в часи діяльності 6-ї Пекінської місії на чолі з Миколаєм Цвітом, учні Китайської місійної школи почали вести «Журнал секретных действий, намерений, случаев и пермен, бывших в тайцинском государстве с 1772 по 1782 годы», у який, зокрема, заносили інформацію про військові сутички між місцевим населенням, заворушення в провінції Ганьсу та Шандун, відомості щодо російських полонених і перебіжчиків тощо [202, с. 271].

Праці для місійних потреб

Для розвитку місійної справи українські ієрархи спрямовувалася й свою літературну творчість. Більшість таких праць було створено для боротьби з старообрядництвом, який відображав складні процеси, що відбувалися в суспільному та культурному житті Російської імперії, й складав велику проблему для світської та церковної влади. Про це свідчать численні донесення архієреїв українських і російських єпархій Синоду протягом 20–50-х рр. XVIII ст. про виявлення прихильників старого обряду, їх переписи (іменні відомості), випадки самоспалення, заходи проти розколу тощо [203–232; 168, т.

1, № 407, 507; т. 2, ч. 1, № 540; т. 2, ч. 2, № 807, 816; т. 6, № 238, 315; т. 8, №152; т. 14, №373; т. 31, №270].

Однією з найважливіших праць українських архієреїв, спрямованих проти старообрядництва, був трактат «Розыск о раскольнической брынской вѣрѣ» Дмитрія Туптала. Твір вийшов друком уже після смерті митрополита в Москві 1745 р. і мав чимало перевидань (М., 1755, 1762, 1783, 1803, 1824, 1847, 1855; К., 1776, 1859, 1866, 1877, 1903). Преосвященний не випадково взявся за справу написання цієї праці – старообрядництво було особливо поширене саме в Ростовській єпархії, де перехрещувалися важливі торговельні шляхи. Автор книги представив історичний огляд виникнення того чи іншого обряду та різко виступив проти основних положень учення проповідників старообрядництва. «Вѣра раскольников – неправда, ученіе их душевредно, дѣла их не богоугодны» – такі три головних позиції, які було закладено в основу твору [7, с. 374; 233]. За наказом Петра I одна з частин твору – «Рассужденіе об образѣ Божи и челоуѣце» – двічі друкувалася окремо вже після смерті святителя.

Теми старообрядництва святитель торкнувся і в іншій своїй праці – «Вопросы и отвѣты краткіе о вѣрѣ», у якій, зокрема, дав відповідь на запитання «раскольники же почему в бороды и в два перста вѣрують» [186, с. 8–30].

Особливого значення для обґрунтуванні позицій старообрядців мало вчення про антихриста й Страшний суд. Тому праця Стефана Яворського «Знаменія пришествія антихристова и кончины века» [234] була спрямована проти старообрядців, які, спираючись на Біблію, називали Петра I антихристом, а його реформи – початком або передоднем кінця світу. Як стверджує І. Захара, Яворський у цій книзі показав старообрядців – противників петровських перетворень – як людей рутинних, марновірних і невігласних, позбавлених тверезості розуму та ясності думки [235, с. 104]. Прикметно, що книгою Стефана Яворського активно користувалися російські вчені, зокрема митрополит Новгородський і Великолуцький Іов, під час підготовки своєї праці

«Отвѣтъ краткій на подмѣтное письмо о рождении сими времени антихриста» [236, с. 37].

Сучасник Стефана Яворського, тверський архієрей Феофілакт Лопатинський, який очолював у Синоді окремий відділ з питань старообрядництва, склав «Святѣйшаго Правительствующаго Синода Синода увѣщаніе к православным христіанам», яке було надруковане у січні 1725 р. і розіслано на всі єпархії [168, т. 2, ч. 1, № 116]. За цю справу його було піднесено до сану архієпископа. Крім цього, Феофілакт Лопатинський за дорученням Синоду написав велику працю під назвою «Обличение неправд раскольнических» (М., 1745), у якій намагався спростувати догмати старообрядців, викладені в «Поморських отвѣтах» братів Денисових. Як стверджують сучасні дослідники, Феофілакт Лопатинський у своєму творі вперше здійснив наукове дослідження старообрядницької ідеології [179, с. 358].

Низку праць, спрямованих проти старообрядництва, створив і Арсеній Мацієвич. Перебуваючи в Соловецькій тюрмі, він написав «Увѣщаніе бывшему Мошенскаго монастыря игумену Іоасафу за раскол в соловѣцком заключении держащемся» (М., 1734) [168, т. 3, ст. 184–204]. У 1744 р. Арсеній Мацієвич представив імператриці Єлизаветі «Доклад о мѣрах ослабленія раскола», у якому було сказано, що «раскольники всего болѣе защищаются тѣм в своем упорстве, что Синодальное правленіе «от единого образца протестантскаго взято» [7, с. 25]. Це доводить, що і в місійних питаннях Арсеній Мацієвич виявляв себе прихильником традиційного патріархального устрою Православної Церкви. Крім того, Мацієвич допрацював згаданий вище твір Феофілакта Лопатинського і опублікував його з власною передмовою під назвою «Феофилактово обличение Поморским отвѣтам», а також у доповненому варіанті – «Дополненное обличение отвѣтов раскольнических пустосвятами выгорѣцкими 1723 предложенных» (М., 1745) [186, т. 3, с. 387–392; 168, т. 1, ст. 485].

Для калмицької місії доклав зусиль єпископ Лука Конашевич, який за дорученням Синоду написав «Слово к новопросвѣщенному калмыцкому народу в Ставрополѣ и прочіих тамо жилищах имѣющемуся собранію» [168, т. 23, №116]. Відомо також, що згідно з указом Синоду в 1743–1744 рр. ректор Московської слов'яно-греко-латинської академії й архімандрит Московського Заіконоспаського монастиря Порфирій Крайський працював над чином приєднання до Православної Церкви осіб інших віросповідань. Результатом цієї діяльності стала праця «Чинопослѣдованіе соединяемых из иновѣрных к православно-кафолической восточной Церкви» [237; 168, т. 22, № 858]. Одним із наслідків просвітницької діяльності українських церковних письменників став вплив їхньої літературної творчості на російських старообрядців XVIII ст.*.

Отже, місійна діяльність українських архієреїв серед народів Сибіру, Поволжя, Камчатки а також Монголії і Китаю, була надзвичайно складним процесом, який мав як свої вагомні результати, так і негативні наслідки. Найбільшого успіху досягли місії Сибіру, де на чолі Тобольської й Іркутської єпархій, починаючи від Петра I до вступу на престол Катерини II, безперервно були українці, які постійно викликали на допомогу в проведенні місій своїх земляків. Водночас місійні посольства до Монголії і Китаю не мали реальних наслідків, зважаючи на нереальні завдання, які визначав перед керівниками місій російський уряд. В процесі діяльності окремих місій (зокрема, місій в Поволжі) застосовувалися насильницькі методи, які приводили до тотального знищення культурних здобутків місцевого населення.

Українські місіонери часто діяли в напружених умовах ворожнечі корінного населення, нестачі кадрів і коштів, а деколи були й просто кинуті напризволяще. Попри це, вони докладали всіх зусиль заради повноцінної

* Детальніше див.: 6.5. Вплив творчості українських ієрархів на російську та європейську культуру.

діяльності місій – турбувалися потребами новоохрещених, звільненням їх від повинностей, захищали від незаконних дій місцевих властей. У сфері місійної діяльності архієреї-українці не обмежувалися звичним для того часу виконанням указів Синоду, а виявляли власну ініціативу щодо заходів для поширення християнізації, матеріального забезпечення місій, у тому числі й власними коштами.

Окрім поширення православної віри на колонізовані простори Російської імперії, діяльність українських архієреїв-місіонерів була спрямована на розвиток шкіл для новонавернених і об'єктивно сприяла розвитку освіти й культури серед місцевого населення. Особливу значимість мали проекти створення церковно-просвітницьких центрів з навчанням основ медицини і живопису. Важливим результатом цієї діяльності було формування духовних потреб мешканців відповідних регіонів.

4.3. Доброчинність як необхідна складова архіпастирського служіння

У християнській традиції благодійність, так само як і віра, завжди вважалися запорукою спасіння. Необхідність поєднання істинної віри з милосердям було одним із провідних принципів українських православних ієрархів ранньомодерного часу, закладених в теорію й практику їхньої діяльності.

У цьому контексті простежується декілька основних напрямів спрямування їхніх благочинних дій: будівництво та устаткування храмів; підтримка навчальних закладів; постачання книг для монастирських книгозбірень; пожертви для найбільш вразливих верств населення (див. 3.2. Інтелектуальні та духовні пріоритети українських ієрархів / Остання воля).

Будівництво й устаткування храмів

Благочинною діяльністю вирізнявся вже перший зверхник відновленої Київської митрополії Іов Борецький, за що кияни називали його «вторым

Іоанном Милостивым» [238, с. 703]. Відомо, що своїм тестаментом він заповів Києво-Межигірському монастиреві двір на Подолі, придбаний ним 1616 р. у міщанина Андрія Черкашенина. Ймовірно, саме в ньому працювали ківські друкарі Спиридон Соболев і Тимофій Александрович [238, с. 703].

Промовистий приклад будівництва та реставрації храмів за власні кошти продемонстрував Петро Могила: відновлення храму Спаса на Берестові, для розписів якого архієрей запросив європейських художників; Трьохсвятительська і Михайлівська церкви Києво-Видубицького монастиря. Власні пожертви на відбудову собору Києво-Софійського монастиря і Десятинної церкви митрополит описав у власноручних записках [239, ч. 1, т. 7, с. 181–183].

Пізніше кафедральний осідок оновлював Варлаам Ясинський, при монастирі було влаштовано бібліотеку і архів, який упорядковувався копіями давніх актів.

Значне храмове будівництво, докладаючи власні кошти, здійснював і Київський митрополит Рафаїл Заборовський. За свідченням його першого біографа, ігумена Іакова Воронковського, преосвященний «Свято-Софійській монастирь кїевскія кафедри кругом каменною стѣною оградил и против каменных архієрейских палат каменную браму выстроил и украсил, и того монастиря в кафедральной св. Софїи церкви іконостас рѣзным и живописным майстерством з сребропозлащенными, коих на позлащеніе 1733 года дал собственных своих денег 125 чирвоных, царскими вратами состроил. Також на Шулявщинѣ церковь во имя св. равноапостольного князя Владимира своим коштом сооружил» [165, т. 1, с. 280].

У практиці благочинності не відставали і єпархіальні архієреї: єпископ Переяславський і Бориспільський Захарія Корнілович улаштував на власні кошти в Переяславській гарнізонній фортеці церкву св. Архистратига Михаїла і монастир при ній. Водночас єпископ Захарія зберіг за собою настоятельство в Києво-Михайлівському Золотоверхому монастирі й жив переважно у

приписному до нього Данилівському скітку під Києвом, де збудував дві церкви – імені преподобного Онуфрія і св. Захарії. Його наступник, єпископ Белгородський і Обоянський Іоасаф Горленко влаштував новий іконостас в домовій архієрейській церкві та відлив дзвін для Троїцької соборної дзвіниці, на якому зберігся напис: «от Рождества Христова 1752 г. вылит сей колокол иждивением Преосвященнейшаго Иоасафа Горленко епископа Белоградского и Обоянского к кафедральной Троицкой церкви» [186, т. 15, с. 153–164].

Чимало прикладів храмового будівництва на власні кошти подавали й ієрархи-українці на службі в Росії. Відомо, що архієпископ Московський і Калузький Амвросій Зертис-Каменський, який мав адміністративні й господарчі здібності, за власні кошти відновлював Успенський і Благовіщенський і Архангельський собори Кремля, опікувався Московським виховним будинком [186, т. 2, с. 141–142]. Митрополит Тобольський і всього Сибіру Філофей Лещинський на власні кошти розбудовував Тюменський монастир, що зазначав у своєму духовному заповіті: «Что было, все в строение монастырю Тюменскому положилось» [168, т. 7, ст. 291]. Єпископ Ростовський і Ярославський Афанасій Вольховський на власні кошти збудував церкву в Ростовському Троїцькому монастирі [179, с. 125].

Водночас прикметно, що місцеблюститель патріаршого престолу, митрополит Рязанський і Муромський Стефан Яворський, маючи достатньо можливостей для храмового будівництва у власній російській єпархії, віддав перевагу рідним українським землям. 1707 р. він звернувся до Петра I з листом-чолобитною про влаштування на власний кошт монастиря у Ніжині в честь Благовіщення Пресвятої Богородиці («Богородичний Назарет»), вважаючи це справою всього життя. Першим настоятелем новозбудованого монастиря постриженець Києво-Печерської лаври поставив у 1714 р. свого духовного брата по обителі – лаврського намісника Модеста Ільницького.

Варто зазначити, що ставши архієреями, українські церковні діячі не забували обителі, де почалася їхня церковна служба. Так, у Миколаївській

церкві Києво-Пустинно-Миколаївського монастиря, будівництво якої велося протягом 1690–1694 рр. на кошти гетьмана Івана Мазепи, зберігалися церковні атрибути, на яких було зазначено ім'я жертводавця – Київського митрополита Іоасафа Кроковського, який свого часу був ігуменом обителі. Водночас пожертви від нього, як колишнього Печерського архімандрита, отримала й Києво-Печерська лавра. Як свідчив опис ризниці Успенського собору за 1751 р., у ньому, поміж інших цінних пожертв, значилися ризи і стихарі від митрополита Іоасафа [169, с. 89]. Архієпископ Чернігівський і Новгород-Сіверський Іродіон Жураковський, який звільнився на обітницю в Києво-Межигірський монастир, де почалася його духовна служба, перед смертю (\pm 18 вересня 1735 р.) заповів на обитель половину своїх коштів [168, т. 15, ст. 540].

З усіх українських обителей найбільшу кількість пожертв від різних жертводавців, зокрема й архієреїв, традиційно отримувала Києво-Печерська лавра. Об'єктивно цьому сприяло й те, що більшість ієрархів українських єпархій і близько третини російських пройшли лаврську чернечу школу і постійно підтримували контакти з рідною обителлю. Саме вони значилися найпершими благодійниками Києво-Печерської лаври, даруючи їй свої кошти, книги, церковну атрибутику. Крім цього, авторитетні постриженці Печерського монастиря надавали йому різні послуги, підтримуючи його особливий привілейований статус (детальніше див. [169; 240]).

Підтримка навчальних закладів

У цій сфері об'єктивно найбільше пожертв спрямовувалося на головний український православний навчальний заклад – Київську Академію, у якій сформувалася переважна більшість архієреїв. Цьому сприяла відповідна система академічного виховання, яка пропагувала відданість своїй Альма-матері і необхідність захисту її інтересів, незалежно від соціального становища і духовного сану. Як висловлювався дослідник Ф. Титов, одна із заслуг Петра Могили полягала в тому, «що він виховав у середовищі своїх учнів, з яких потім поповнювалася київська церковна ієрархія, і в усьому південно-руському

суспільстві глибоку любов до перетвореної і оновленої ним школи» [241, с. 131].

Окрім зверхників Київської митрополії, які задавали провід щодо правної та матеріальної підтримки Київської Академії *, нею опікувалася більшість її вихованців, насамперед тих, які досягли архієрейського сану. Головним протектором Академії на найвищому рівні став місцеблюстителю Московського патріаршого престолу Стефан Яворський. Промовистим свідченням його зусиль в обстоюванні інтересів Київської Академії перед царським урядом стали дві царські грамоти на підтримку її правного і матеріального становища: 1701 р. – на підтвердження статусу академії як вищого навчального закладу; 1703 р. – на підтвердження прав на земельні володіння, згідно з представленими на них універсалами гетьмана Івана Мазепи. На одній із копій другої грамоти збереглася примітка, яка засвідчила участь Стефана Яворського не лише в її отриманні, а й у її цінному оформленні: «а купил тот и ковчег, и кустодію аксамитную, и на покрышку красную камку, и снур, и варворки, и жалонки, и кисти преосвященный Стефан Яворскій, митрополит Рязанскій и Муромскій, на свои деньги» [242, с. 586]. Високо оцінюючи сприяння Стефана Яворського, академічне керівництво висловлювало велику вдячність місцеблюстителю як «ходатаю добротнѣйшему» [242, с. 585].

У питаннях матеріального забезпечення та ремонту обителі керівництво Київської Академії часто зверталось до своїх іменитих вихованців. Так, на прохання Київського митрополита Сильвестра Косова у 1650 р. відгукнулися три ієрархи: нововисвячений єпископ Перемишльський і Самборський Антоній Винницький дав обіцянку жертвувати на потреби навчального закладу по 100 польських злотих щорічно [243, т. 2, с. 196–199]; єпископ Оршанський, Мстиславський і Могильовський Іосиф Кононович-Горбацький – по 500 злотих, і єпископ Холмський і Белзький Діонісій Балабан – по 200 злотих [243, т. 2, с.

* Див.: 5.1. Патронатство над Київською Академією.

200–204, 210]. У 1669 р. Київський митрополит Іосиф Нелюбович-Тукальський передав на користь Академії містечко Стайки з перевозом [243, т. 2, с. 232–237].

Є свідчення, що починаючи з листопада 1702 р., вихованці Академії, зокрема й ті, що досягли архієрейського сану, вносили пожертви на придбання Євангелія та інших цінних атрибутів для академічного конгрегаційного храму. Причому кожен із жертводавців, вписуючи своє ім'я до «Собранія Богородичного», давав свого роду обітницю – «всяк обѣщаєся, в коєм либо чинѣ Божією помощією пребудет, оноє святое мѣсто ублажити и всегда о нем памятствовати» [243, с. 595–597, 622–624]. З усіх 114 підписантів на користь конгрегаційного храму – «доброхотных дателей духовнаго и мирскаго чина» – переважну більшість (94) становили українці. З них четверо, які вже досягли архієрейського сану: Стефан Яворський, Дмитрій Туптало, Сильвестр Крайський і Антоній Одинович, а також майбутні ієрархи – ієромонахи Іродіон Жураковський, Рафаїл Краснопольський, Феофілакт Лопатинський, Василь Ванатович [243, с. 624–627] .

Через пошуки засобів на оновлення Богоявленської церкви Київської Академії її ректор і архімандрит Києво-Братського монастиря Сильвестр Думницький у травні 1740 р. повідомляв Київського архієпископа Рафаїла Заборовського про бажання тверського преосвященного Митрофана Слотвинського допомогти у цій справі: «обѣщал Его Преосвященство возимѣть старателство о репараціи, токмо де от монастыра нашего ожидает прошенія и представленія именных нужд монастырских» [165, т. 1, с. 250–251]. Пізніше на потреби навчального закладу надав кошти митрополит Московський і Калузький Тимофій Щербацький, який 1762 р. повідомляв листом свого наступника на Київській кафедрі Арсенія Могілянського про передачу ним ректору Академії Самуїлу Миславському через Володимирського архієпископа Антонія (колишнього католикоса Грузинського) 100 руб. [165, т. 3, с. 215].

Цілеспрямованими були пожертви на будівництво академічної бурси. Як свідчили записи в Книзі пожертв за 1759 р., такі кошти надали Арсеній Могилянський, Іларіон Григорович і Тимофій Щербацький – 2238, 1000 і 50 руб. відповідно [165, т. 3, с. 214–215].

Окремі високопоставлені вихованці Академії надавали також різні послуги своїй *Alma mater*, зокрема підбирали для неї викладачів. Про це свідчить лист Московського архієпископа Амвросія Зертис-Каменського до Київського митрополита Арсенія Могилянського, написаний у червні 1770 р., з повідомленням про знайденого ним для Академії викладача французької мови, причому архієпископ взяв на себе витрати на його проїзд до Києва й оплату разом із Белгородським архієпископом Самуїлом Миславським половини річної платні [165, т. 3, с. 476–478]. Опікуючись проблемами вихованців Академії, єпископ Іларіон Григорович 1758 р. прислав на їх потреби 1000 руб. [165, т. 3, с. 215].

Варто зауважити, що завдяки архієреям-могилянцям постійно поповнювалася книгами академічна бібліотека. Крім київських преосвящених, у значній кількості книги надходили й від інших українських ієрархів. Так, згідно з укладеним 15 жовтня 1768 р. реєстром книг, які надійшли в бібліотеку Академії від різних жертводавців, значилися твори Феофана Прокоповича: Катехізис, збірник проповідей у 2-х частинах, «Бесѣды Феофана Прокоповича», і *Grammatica Herbaica* у 17 примірниках. У реєстрі був також збірник проповідей Гавриїла Бужинського, надрукований 1768 р., та «Слово в день восшествія на престол Государыни Императрицы Екатерины вторыя, сказыванное архимандритом Самуилом Миславским», дві його ж проповіді, виголошені у сані єпископа Белгородського і Обоянського, та «Рѣчи архиепископа Московского Амвросія» (очевидно, Зертис-Каменського) [165, т. 3, с. 386–390].

Окрім київських митрополитів, у значній кількості книги надходили в бібліотеку від інших українських архієреїв із могилянців. Так, архієпископ

Санкт-Петербурзький і Шліссельбурзький Гавриїл Кременецький надав у червні 1768 р. для навчальних потреб новонадруковані Катехізиси і Діалогізми (по 100 примірників кожного), а також два Календарі [165, т. 3, с. 381]. За довідкою, складеною в 1772–1776 рр., у бібліотеці Академії значилися книги з бібліотеки єпископа Крутицького Іларіона Григоровича – 595 томів, єпископа Севського Кирила Флоринського – 72; єпископа Крутицького Самуїла Миславського – 24 томи [165, т. 4, с. 125].

Практику патронатства над Київською Академією перейняли архієреї Чернігівської, Переяславської та Белгородської єпархій, які виділяли значні особисті кошти для підтримки започаткованих або реорганізованих ними навчальних закладів. Так, Арсеній Берло, повідомляючи духовенство єпархії про початок діяльності відкритого ним Переяславського колегіуму, зазначав, що «собравшієся ученики славено-латинского обучения обучаются, котрим искусних учителей учредили и содержим в катедрѣ нашей, особенное же им з дому нашего Архирейского опредѣлили мы препитаніе» [244, с. 47–48]. Через рік (у листопаді 1739 р.) єпископ Арсеній доповідав Синоду про призначення ним як викладачів колегіуму трьох священників із вихованців Київської Академії, які утримуються за його кошти і охоче виконують свої обов'язки [165, т. 1, с. 355–356].

Якщо Арсеній Берло матеріально підтримував головним чином викладацький склад колегіуму, то інший переяславський преосвященний Іоанн Козлович (1753–1757) виявляв турботу про незаможних учнів. За його розпорядженнями з монастирських і власних коштів для бідних учнів було зведено два кам'яних флігелі. Доповідаючи Синоду про смерть єпископа Іоанна Козловича (±1757), Переяславська духовна консисторія повідомляла, що після покійного не залишилося ніякого майна через те, що він «всѣ свои доходы при жизни употребил на устройство Переяславской семинарии, а пред кончиною своею и всѣ оставшіяся еще у него деньги и вещи роздал сам» [245, с. 46].

За єпископа Іова Базилевича (1771–1776) протягом кожної третини року викладачі колегіуму отримували додаткову платню з архієрейської скарбниці. З архієрейських коштів фінансувалися й витрати на учнів колегіуму. Так, в 1771 р. було видано 150 руб. на купівлю в Москві необхідних підручників. За архієрейські кошти поліпшувалося й харчування семінаристів із нагоди свят, зокрема, 1772 р. «куплено семінаристам ради празника Вознесенія Господня мяса на рубль» [246, с. 80; 247, с. 63]. Єпископ Іларіон Кондратовський, який реорганізував Переяславський колегіум у семінарію, на власні кошти добудував класні приміщення та влаштував три дерев'яних будинки для бурси [248, с. 744–745].

Не відставали у благочинній діяльності на користь колегіумів і чернігівські ієрархи. Так, засновник Чернігівського колегіуму Іоанн Максимович забезпечив його матеріальне утримання й збудував 1705 р. нове кам'яне приміщення, а також улаштував монастирське книгосховище, збагативши його особистими книгами та рукописами. Єпископ Чернігівський і Новгород-Сіверський Іларіон Рогалевський головним чином виявляв турботу про малозабезпечених учнів. Звітуючи 1738 р. Синоду, архієпископ вказував, що «имеются построенныя при доме моем архиерейском в коллегіуме Черниговском два жилых дома, в которых оне [малозабезпечені учні – С.К.] перед сим жительствовавали и ныне жительствоуют» [249, с. 442; 250, с. 85]. За даними В. Літинського, в бурсі проживало понад 100 малозабезпечених студентів [249, с. 554].

Завдяки зусиллям Іларіона Рогалевського викладачі Чернігівського колегіуму отримували удвічі більше, ніж інші ченці кафедрального Борисоглібського монастиря, до штату якого вони належали. Це видно з його донесення Синоду 1738 р.: «против прочих Черниговского монастыря братьих их, учителей, систного и питного вику ежедневно з дому архиерейского дается удвое» [250, с. 87]. Намагаючись привернути увагу мешканців Чернігівщини до головного єпархіального навчального закладу, архієрей 1737 р. запровадив

синодик для збору пожертв на його користь – «Собраніє Девы Богородицы, попечительное о Черниговской семинарии».

Варто зазначити, що Іларіон Рогалевський підтримував своїми коштами навчальні заклади й на теренах Казанської єпархії. Його зусиллями 1734 р. було закладено фундамент нового кам'яного приміщення для школи в Казанському Зилантівському монастирі, на спорудження якого збиралися кошти з різних джерел, зокрема й з особистих збережень архієрея.

Відомими просвітителами-благодійниками на терені В'ятської єпархії були єпископи Лаврентій Горка та Веніамін Сахновський. Останній турбувався про відновлення В'ятської семінарії, яка перебувала в занепаді, забезпечував бідних вихованців харчуванням, одягом і підручниками за власні кошти, за що його називали «просветителем вотяков». Відомі факти закупівлі Сахновським посібників для школи – «Елементарів», «Альварів», «Кнапіумів» та ін. [251, с. 66–67]. Архієрей особисто виплачував подушні збори з новоохрещених, на що потратив понад 1000 руб. власних коштів. Порівнюючи Веніаміна Сахновського з його попередником на В'ятській кафедрі Лаврентієм Горкою, тогочасний поет писав: «Угасе добротою лампада горяща; / Втора возжеся, равнѣ свѣтити могуща» [187, с. 191–203].

Існувала також практика підтримувати своїми коштами окремих вихованців навчальних закладів. Так, Сильвестр Косов навчався коштом Петра Могили. Симона Тодорського в останні роки його навчання в Німеччині матеріально підтримував Київський митрополит Рафаїл Заборовський. У свою чергу, Симон Тодорський зі своєї стипендії, яку отримував із Києва, допомагав ще біднішим студентам, зокрема Йогану Пфлюю, про що той пізніше повідомляв подячним листом [252, с. 35]. Самуїл Миславський, ще будучи префектом Київської Академії, в одному з листів до німецького ученого Ф. Баумейстера (бл. 1758 р.) рекомендував для навчання в Німеччині студента Івана Хмелевського [165, т. 2, с. 224]. Єпископ Переяславський і Бориспільський Гервасій Лінцевський відправляв найкращих учнів Переяславського колегіуму на навчання у вищих

класах в Київську Академію та Чернігівський колегіум, за потреби підтримуючи їх матеріально [246, с. 77].

Прикметно, що єпископ В'ятський і Великопермський Веніамін Сахновський, піклуючись про новоохрещених своєї єпархії, клопотався і про їхній освітній рівень як майбутніх пастирів. Для цього у своєму духовному заповіті він зазначав: «башкирца Алексашу отослать в Київ, ради обучения в латинских школах, и вручить преосвященному Київскому, а на всякіе ему нужды как в обученіи, так и на прочіе расходы – 200 руб.» [168, т. 23, №130, ст. 201; 187, с. 201].

Існують дані, що українські архієреї, не маючи власних сімей, допомагали своїм родичам здобути таку саму освіту, як і вони – в Київській Академії чи в європейських навчальних закладах. Так, Варлаам Ясинський і Стефан Яворський допомагали своїм небожам – Інокентію Поповському і Сильвестру Шумлянському; Тимофій Щербацький – також своєму талановитому небожу Георгію Щербацькому, який був професором філософії і в Москві, і в Києві; Гавриїл Бужинський опікувався долею небожа Кир'яка Кондратовича, якому сприяв і Феофан Прокопович [253, с. 120]. Загальновідомі факти допомоги Феофана Прокоповича молодому Михайлу Ломоносову, коли того хотіли виключити з Московської слов'яно-греко-латинської академії: «Не бійся нічого, – запевнив тоді юнака Прокопович, – якби навіть зі дзвоном у великий московський соборний дзвін стали тебе публікувати самозванцем <...> – я твій захисник» [179, с. 445]. Саме з ініціативи архієпископа М. Ломоносов поїхав на навчання до Києва, водночас преосвященний допоміг йому влаштуватися в гімназію Санкт-Петербурзької академії наук, чим остаточно визначив його долю як майбутнього вченого .

Цікаво, що сприяючи окремим здібним юнакам здобути освіту, Феофан Прокопович засуджував практику фінансової підтримки учнів. Про це довідуємося з його поезії «До вчителів Луки Конашевича і Варлаама Скамницького» – тоді ще викладачів Санкт-Петербурзького сухопутного

шляхетського корпусу: «В злиднях самі живете, а учням даруєте гроші, / Хоч їм святий наш закон золото брать не велить. / Діється шкода при цьому подвійна, бо збиток стається / Вам при відході грошей, учням – коли їх беруть» [149, т. 3, с. 349]. Водночас поезія засвідчує, що названі майбутні архіереї не шкодували й останніх коштів для допомоги своїм вихованцям.

Збереглися свідчення етнічних росіян про матеріальну підтримку учнів російських навчальних закладів з боку українських архіереїв. Так, один із сучасників архієпископа Тверського і Кашинського Феофілакта Лопатинського, викладач місцевої Тверської духовної семінарії Іван Євдокимов із великою теплотою відгукувався про архіерея як значного благодійника [254, с. 20–21]. Колишні учні Ростовської школи Леонтій Благовіщенський та Василь Заленій у листі до Дмитрія Туптала висловлювали вдячність за виявлене до них милосердя [139, с. 52–53]. Очевидно, тут йшлося про надану їм матеріальну підтримку під час навчання в Ростовській школі, яка перебувала під особливою опікою святителя.

Постачання книгами монастирських книгозбірень

Розуміючи цінність книг та їх необхідність для священнослужіння і навчального процесу, українські архіереї збагачували монастирські храми своїми книжковими подарунками. Відомо, що слов'янські і польські книги власної бібліотеки Київський митрополит Іов Борецький заповів Києво-Михайлівському монастиреві, де він служив настоятелем, а пізніше зробив обитель своєю архієрейською резиденцією [255, т. 1, с. 397].

В деяких місцевостях України збереглися книги власної бібліотеки єпископа Переяславського і Бориспільського Арсенія Берла, подаровані місцевим приходським церквам. Зокрема, на «Канонах богородичных» (XVIII ст.), що значилися в бібліотеці Чернігівської духовної семінарії, містився такий напис: «Дается до церкви святителя Николая в Лозовій Яр за благословенієм преосвященнаго архиерея Арсенія Берло», а в церкві с. Памфіл, де проживали

його родичі, було Євангеліє за власним підписом Берла: “от книг Преосв. Арсенія єпископа Переяславскаго и Бориспольскаго”» [179, с. 70].

Написи на книгах фіксують час, коли була зроблена та чи інша пожертва. Так, збереглося Євангеліє з написом «Святоє Євангеліє сіє соружися и сребром оковася в Кієве року Божого 1716 до обителі святого Архангела Михайла Видубицкой Кієвской тщанієм всечеснаго ігумена Видубицкого Лаврентія Горки коштом мирскіх сребра гривен 21 и лотов 5. Червоних 13. Fecit «Ioannes Ravios Kijuiх» [179, с. 147]. Отже, книга надійшла в дар від Лаврентія Горки ще до його архієрейської висвяти.

За даними дослідників кінця ХІХ ст. у бібліотеці Чернігівського Єлецького Успенського монастиря значилася книга з власноручним написом Феодосія Углицького ще за часів його перебування в ньому настоятелем: «Сія книга двѣнадцать мѣсячных миней стараньем боголюбиваго архимандрита Елецкаго Черниговскаго Феодосія Углицкаго куплены суть и в церкви Успенія Пресвятыя Богородицы Елецкія Черниговскія отданы ку чести и хвалѣ Божой и Пречистыя Матере Ею и всѣх святых» [256, с. 180]. Крім цього, св. Феодосій придбав для Єлецького монастиря й інші книги – Євангеліє львівського друку 1690 р. і збірник промов у 2–х частинах 1660 р. Іоанікія Галятовського, який був попередником Феодосія Углицького в керівництві Єлецьким монастирем [256, с. 181–182].

Зберігся духовний заповіт митрополита Смоленського і Дорогобузького Варлаама Косовського, у якому він дав детальні вказівки щодо розподілу книг. Найбільше книг мав отримати Києво-Печерський монастир, де Косовський свого часу служив, – переважну більшість особистої бібліотеки архієрея, зокрема всі книги польською і латинською мовами; Києво-Пустинно-Миколаївський монастир мав отримати рукописний Скітський Патерик, Києво-Софійський кафедральний монастир – «Чиновник» у срібній оправі), Іркутський Вознесенський монастир – Євангеліє у срібній оправі, остання резиденція митрополита – Смоленський кафедральний собор: «Книга

Кормчая», «Меч духовный» Лазаря Барановича, «Требник» Петра Могили [168, т. 1, Приложение XX].

Подібним чином розпорядилися й інші українські архієреї, духовне служіння яких пройшло в далеких російських єпархіях. Так, архієпископ Холмогорський і Важеський Герман Копцевич у своєму заповіті вказував: «Книги мои, которыи я с собою привез, отдаю до библиотеки Холмогорской» [168, т. 15, ст. 899–900], а митрополит Тобольський і всього Сибіру Філофей Лещинський церковні та богослужбові книги заповів церквам новоохрещених сибірських народів [168, т. 7, ст. 291].

Усвідомлюючи велике значення книги в навчальному процесі, архієреї дарували підопічним навчальним закладам свої приватні книгозбірні. Крім Іоанна Максимовича та Єпифанія Тихорського, які передали свої власні бібліотеки на користь Чернігівського та Харківського колегіумів, багато таких прикладів відомо з діяльності архієреїв-українців, які служили на теренах російських єпархій. Так, єпископ Тобольський і всього Сибіру Антоній Нарожницький поклав початок бібліотеці Тобольської семінарії, подарувавши їй свою, на той час дуже велику й цінну збірку книг [179, с. 385]. Єпископ Лука Конашевич подарував Казанській семінарії свою бібліотеку, яку збирав упродовж багатьох років [179, с. 271]. Опікувався бібліотекою Казанської семінарії і Веніамін Пуцек-Григорович, який неодноразово поповнював книгозбірню книгами з власної бібліотеки. Перед смертю подарував половину своєї бібліотеки Київській Академії, а другу – Казанській семінарії [179, с. 448; 185, т. 7, с. 644–645].

Найпоказовішим прикладом книжкових пожертв може бути також діяльність митрополита Рязанського і Муромського Стефана Яворського, який дбав про зведення нових навчальних закладів передусім на своїх рідних українських землях. У заснованому ним Ніжинському Благовіщенському монастирі Стефан Яворський мав намір створити школу на зразок західноєвропейських колегій і з метою забезпечення її необхідною літературою

вирішив передати обителі свій найцінніший спадок – колекцію книг. Частина з них митрополит передав у Ніжин ще за життя через архімандрита Єпифанія Тихорського [257, с. 38–53]. У жовтні 1721 р. Стефан Яворський склав заповіт – «тестамент», у якому заповідав «Богородичному Назарету» решту книг, до того ж дав детальні вказівки щодо їх зберігання, зазначивши, що за розтрату книг на винуватця чекає прокляття.

Проте заповіт Стефана Яворського не було втілено в життя. Школа у Ніжинському Благовіщенському монастирі так і не була створена, а через декілька років після смерті архієрея Синод позбавив обитель його книг і коштів [258, с. 174]. Водночас книги Яворського стали надбанням для інших освітніх закладів України: переважну більшість книг із бібліотеки архієрея (547 примірників польською і латинською мовами «в двух сороковых бочках» отримав у 1731 р. Харківський колегіум [257, с. 58, 60].

Висновки

Таким чином, провідними напрямками релігійно-духовної діяльності, у яких інтелектуальний рівень й особливості духовного світу українських ієрархів знайшли найяскравіший вияв, були проповідництво, місіонерство та благодійництво. Українські архієреї створили і розвинули на українських, білоруських і російських теренах школу церковного проповідництва, яка в процесі своєї еволюції виявила головні напрями ораторського мистецтва ранньомодерної доби. Виголошуючи промови на суспільно-політичну проблематику і настановчого характеру, ієрархи-проповідники активно впливали на суспільство, формуючи у нього певні світоглядні та морально-етичні уявлення.

Архієреї з київських академістів започаткували місійну справу в Російській імперії, реалізуючи програму Петра I, яка передбачала зусиллями українських церковних діячів наставити в християнську віру і зробити вірнопідданими численні народи колонізованих земель. Вони очолили найважливіші духовні місії в регіонах Поволжя, Сибіру, Камчатки, а також в Китаї і Монголії, які

діяли в надзвичайно складних умовах протистояння місцевого населення і відсутності необхідного фінансового утримання. Місійна і просвітницька діяльність українських архієреїв сприяла розвитку освіти і культури серед новонавернених християн. Важливим результатом цієї діяльності було формування відповідних духовних потреб і програми етнонаціонального просвітництва народів відповідних регіонів. Водночас можна стверджувати, що програма «етнонаціонального просвітництва» заклала основи «русского мира» для новоохрещених народів.

Необхідність добродійних справ складала один із провідних принципів, закладених в теорію й практику українських православних ієрархів згідно з християнською традицією та установками Петра Могили. Вона виявлялася в різних формах: будівництво та устаткування храмів, різнобічна підтримка навчальних закладів, постачання книгами монастирських бібліотек, пожертви найбільш вразливим верствам населення тощо. Пріоритетними напрямками добродійності українських преосвящених були грошові надання і підтримка інтересів їхньої Альма-Матері – Київської Академії, та найавторитетнішої української обителі Києво-Печерської лаври, де пройшла чернечу школу третина українських архієреїв. Опікуючись власними резиденціями, архієреї не забували монастирі, з якими була пов'язана їхня духовна служба.

Список використаних джерел до четвертого розділу

1. Тітов Ф. Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVII вв. Всезбірка передмов до українських стародруків. К., 1924. 546 с.
2. Чепіга І. Початки барокового проповідництва в українському письменстві // Мовознавство. 1996. № 6. С. 25–29.
3. Яковенко Н. У пошуках Нового неба: Життя і тексти Йоаникія Галятовського. К., 2016. 704 с.
4. Марковский М. Антоний Радивилловский, южно-русский проповедник XVII в. К., 1894. 187 с.

5. Кречотень В. Українська ораторська проза другої половини XVII ст. як об'єкт літературознавчого вивчення // Кречотень В. Вибрані праці. К., 1999. С. 144–148.
6. Петров Н.И. Из истории гомилетики в старой Киевской Академии // Труды Киевской духовной академии. 1866. Январь. С. 86–124.
7. Филарет (Гумилевский). Обзор русской духовной литературы: 862–1863. СПб., 1884. 511 с.
8. Русская гомилетическая хрестоматия с краткими биографиями русских пастырей-проповедников и характеристиками их проповедничества (XVII–XIX вв.). К., 1887. 676 с.
9. Беркофф-Броджі Дж. До питання про гомілетіку Стефана Яворського. // Київська Академія. 2006. Випуск 2–3. С. 86–97.
10. *Philosophia Universa doctrinam Peripatheticam* // IP НБУВ. Ф. 307 (Києво-Михайлівський монастир). Спр. 447. 174 арк.
11. Петров Н.И. Новооткрытый киевский проповедник второй половины XVII века // Труды Киевской духовной академии. 1892. № 5. С. 93–126.
12. Булгаков С. Образцы святоотеческой и русской проповеди с присоединением кратких биографических сведений о проповедниках (Опыт гомилетической хрестоматии). Харьков, 1887. 494 с.
13. Федотова М. А. О неизданных сочинениях святителя Димитрия Ростовского: к постановке проблемы // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: III. Филология. 2014. Вып. 1 (36). С. 47–64.
14. Федотова М. А. Украинские проповеди Димитрия Ростовского (1670–1700 гг.) и их рукописная традиция // Труды отдела древнерусской литературы. СПб., 2001. Т. 52. С. 409–431.
15. Терновский Ф. Южно-русское проповедничество XVI и XVII вв. (по латинопольским образцам). К., 1869. 80 с.
16. Самарин Ю. Ф. Стефан Яворский и Феофан Прокопович // Самарин Ю. Ф. Собрание сочинений: В 10 томах. М., 1880. Т. 5. 464 с.

- 17.Харлампович К. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Казань, 1914. Т.1. 878 с.
- 18.Буранок О. М. Русская литература XVIII века: Петровская эпоха. Феофан Прокопович. М., 2005. 458 с.
- 19.Буранок О. М. Творчество Феофана Прокоповича и русско-зарубежные литературные связи первой половины XVIII века // Проблемы филологии, культурологи и искусствознания. 2013. № 1. С. 149–155.
- 20.Кагамлик С.Р. Гомілетичні твори українських православних ієрархів XVII–XVIII ст. // Гілея. Науковий вісник. 2016. Випуск 111 (№8). С. 11–15.
- 21.Амвросій (Юшкевич). Слово в день чудеснаго на Родительській Всероссійский Престол Ея Имп. Величества восшествия. М., 1744. 15 л.
- 22.Антоній (Нарожницькій). Слово в Высочайшем Присутствіи... проповѣданное [1742 г.] августа 4 дня. М., 1742. 10 л.
- 23.Арсеній (Могилянській). Рѣчь императрицѣ Елисаветѣ Петровнѣ, говоренная при встрѣтеніи у святых врат. СПб., 1744. 10 л.
- 24.Афанасій (Вольховській). Слово в пособіи во всяком требованіи нашем и силѣ молитв угодников Божіих. М., 1749. 8 л.
- 25.Афанасій (Вольховській). Слово на Новый год. М., 1763. 9 л.
- 26.Вениамін (Пуцек-Григорович). Слово на новый 1747 год.. М., 1747. 8 л.
- 27.Вениамін (Пуцек-Григорович). Слово на 25-й день мая. М., 1754. 7 л.
- 28.Вениамін (Пуцек-Григорович). Слово, говоренное в публичном собраніи при Казанской гімназії, 1775 года. М., 1775. 10 л.
- 29.Гавріил (Бужинській). Слово благодарственное <...> о победе над королем шведским. М.. 1720. 15 л.
- 30.Гавріил (Бужинській). Полное собраніе поучительных слов, сказанных в Высочайшем присутствіи Государя императора Петра Великого. М., 1784. 263 с.
- 31.Гавріил (Кременецкій). Слово к народу католическому или поученіе об обрядах христіанских. К., 1779. 15 л.

- 32.Гедеон (Вишневецький). Пѣснь привѣтственная государю Петру Великому от Московской академіи. М., 1724. 20 л.
- 33.Димитрій (Туптало). Собрание разныхъ поучительныхъ словъ и другихъ сочинений. М., 1786. Ч. 1–6.120 л.
- 34.Игнатій (Старушич). Казане погребовое надъ тѣломъ яснесвещеннаго князя его милости пана Іліи Святополка, на Четвертнѣ Четвертенскаго, ротмистра войска кварцянаго его королевской милости. К., 1641. 25 л.
- 35.Иларіон (Григорович). Слово в день рожденія Петра Феодоровича. М., 1744. 15 л.
- 36.Иларіон (Григорович). Слово на Новый годъ. М., 1747. 10 л.
- 37.Іоанн (Козлович). Слово в недѣлю третью по Сошествіи Св. Духа. М., 1742. 10 л.
- 38.Іоанн (Козлович). Слово на Новый 1749 годъ. М., 1749. 8 л.
- 39.Іоасаф (Горленко). Слово в 25 недѣлю по пятидесятницѣ. М., 1742. 7 л.
- 40.Іоасаф (Хотунцевскій). Слово в день Вознесенія Господня. М., 1742. 8 л.
- 41.Кирилл (Ляшевецкій). Слово імператрице Елизаветѣ при посѣщеніи Троице-Сергіевой лавры. М., 1745. 20 л.
- 42.Кирилл (Ляшевецкій). Слово в день памяти преподобнаго Сергія. М., 1749. 15 л.
- 43.Лазарь (Баранович). Мечъ духовный. К., 1666. 15, 465 л.
- 44.Лазарь (Баранович). Трубы словѣсъ проповѣданныхъ. К., 1674. 10, 403 л.
- 45.Маркел (Родышевскій). Слово на Рождество Христово. М., 1741. 10 л.
- 46.Маркел (Родышевскій). Слово в присутствіи Ея Импер. Величества в ея домовоі церкве проповѣданное [Слово о постѣ, говоренное в придворной церкви]. М., 1742. 9 л.
- 47.Маркел (Родышевскій). Слово в присутствіи Ея Импер. Величества в ея домовоі церкве проповѣданное <...>1742 г. іюня 25 дня. М., 1742. 10 л.
- 48.Петро (Могила). Крестъ Христа Спасителя и каждого человѣка. К., 1632. 30 л.

- 49.Платон (Малиновскій). Слово на тезоименитство императрицы Елисаветы. М., 1744. 14 л.
- 50.Платон (Малиновскій). Слово в день коронаціи Елисаветы Петровны. М., 1746. 8 л.
- 51.Платон (Малиновскій). Слово в день рожденія императрицы Елисаветы. М., 1752. 10 л.
- 52.Платон (Петрункевич). Слово по возвращеніи императрицы из Кіева. М., 1745. 8 л.
- 53.Платон (Петрункевич). Слово на Новый год. М., 1746. 8 л.
- 54.Порфирій (Крайскій). Слово на великий пяток. М., 1742. 7 л.
- 55.Порфирій (Крайскій). Слово в день срѣтенія чудотворной иконы Владимирскія. М., 1742. 9 л.
- 56.Порфирій (Крайскій). Слово в день восшествія на престол императрицы Елисаветы. М., 1750. 10 л.
- 57.Рафаил (Заборовскій). Рѣчь к Ея Императорскому Величеству. [СПб., 1744]. 8 л.
- 58.Самуил (Миславскій). Слово о великих предметах учрежденій Екатерины. СПб., 1777. 13 л.
- 59.Самуил (Миславскій). Слово о побужденіях к принятію должности судей. М., 1778. 11 л.
- 60.Сильвестр (Кулябка). Слово на тезоименитство императрицы Елисаветы. М., 1744. 15 л.
- 61.Сильвестр (Кулябка). Слово на пришествіе императрицы в Кіевскую Академію. М.. 1744. 10 л.
- 62.Сильвестр (Кулябка). Слово на коронацію императрицы Елисаветы. М., 1749. 10 л.
- 63.Сильвестр (Кулябка). Слово на тезоименитство императрицы Елисаветы. М., 1750. 15 л.
- 64.Сильвестр (Кулябка). Слово на Новый год. М., 1751. 10 л.

- 65.Симон (Тодорскій). Слово на день рожденія великого князя Петра Феодоровича. М., 1743. 12 л.
- 66.Симон (Тодорскій). Слово на бракосочетаііе великого князя Петра Феодоровича с Екатериною. М.,1745.12 л.
- 67.Симон (Тодорскій). Слово на день рожденія императрицы Елисаветы Петровны. М., 1747. 10 л.
- 68.Стефан (Калиновскій). Слово на Новый год. СПб., 1742. 10 л.
- 69.Стефан (Калиновскій). Слово на обновленіе мира с Швеціею. М., 1744. 9 л.
- 70.Стефан (Калиновскій). Слово в день благодаренія о мирѣ. М., 1744. 7 л.
- 71.Стефан (Калиновскій). Слово в день торжественнаго восшествія на престол императрицы Елисаветы. М., 1744. 10 л.
- 72.Стефан (Калиновскій). Слово на коронацію императрицы Елисаветы. М., 1746. 10 л.
- 73.Стефан (Калиновскій). Слово на тезоименитство императрицы Елисаветы. М., 1747. 10 л.
- 74.Стефан (Яворскій). Виноград Христов [Київ], 1698. 19 арк.
- 75.Тихон (Якубовскій). Слово, сказанное во градѣ Суздаль, в соборной Благовѣщенской церкви во имя прибытія в должность правителя А.Б. Куракина. М., 1778. 12 арк.
- 76.Феофан (Прокопович). Панегірікос, или слово похвалное о преславной над войсками свѣйскими побѣдѣ пресвѣтлѣйшему и великодержавнѣйшему государю царю и великому князю Петру Алексіевичу. К., 1709. 25 арк.
- 77.Феофан (Прокопович). Слова и рѣчи поучительныя, похвальныя и поздравительныя. Т. 1–3. СПб., 1760–1765.
- 78.Феофан (Прокопович). Слово о власти и чести царской. СПб.,1718. 25 арк.
- 79.Феофан (Прокопович). Слово похвалное о баталіи полтавской. СПб., 1717. 25 л.
- 80.Феофан (Прокопович). Слово похвалное о флоте россійском. СПб., 1720. 22 л.

- 81.Феофілакт (Лопатинскій). Слово на заключеніе мира с Швеціею. СПб., 1722. 30 л.
- 82.Феофілакт (Лопатинскій). Слово в день тезоименитства императрицы Екатерины. СПб., 1725. 15 л.
- 83.Певницкий В. О содержании проповедей // Труды Киевской духовной академии. 1903. № 8; 1903. № 2, 7; 1904. № 4, 7.
- 84.Матушек О. Проповіді Лазаря Барановича в дискурсі українського Бароко. Харків, 2013. 360 с.
- 85.Матушек О. Ю. Рецепція проповідей Лазаря Барановича в XVII столітті // Тека Ком. Pol. Ukr. Związ. Kult. OL PAN, 2011. S. 130–137.
- 86.Строев В. Лазарь Баранович, архиепископ Черниговский, и его проповеди // Черниговские епархиальные известия. 1876. С. 70–82, 102–114. 129–140, 164–174... 527–534.
- 87.Шевченко В. І. Філософська зоря Л. Барановича. К., 2001.
- 88.Шляпкин И. А. Димитрий Ростовский и его время. СПб., 1891.
- 89.Слова и речи Георгия Конисского, архиепископа Могилевского. Могилев, 1892.
- 90.Собрание сочинений Георгия Конисского. С портретом его и жизнеописанием, составленным протоиереем Иоанном Григоровичем. Издание 2-е, дополненное. СПб., 1861.
- 91.Рафаил (Заборовскій). Слово в день срѣтенія чудотворныя иконы. М., 1742. 10 л.
- 92.Рафаил (Заборовскій). Слово в недѣлю четвертую великого поста. СПб., 1743. 9 л.
- 93.Рафаил (Заборовскій). Слово в похвалу святых угодников божьих. СПб., 1743. 9 л.
- 94.Арсеній (Могилянскій). Слово в день срѣтенія чудотворныя иконы Пресвятыя Богородицы Владимирскія. М., 1742. 10 л.

95. Арсеній (Могилянскій). Слово в недѣлю 11-ю по сошествіи Св. Духа. М., 1742. 10 л.
96. Арсеній (Могилянскій). Слово в недѣлю четвертую Великого поста. СПб., 1743. 10 л.
97. Арсеній (Могилянскій). Слово в недѣлю мясопустную. СПб., 1743. 8 л.
98. Арсеній (Могилянскій). Слово в похвалу Святых угодников Божіих. СПб., 1743. 10 л.
99. Арсеній (Могилянскій). Слово в день Успенія Пресвятой Богородицы. М., 1744. 7 л.
100. Арсеній (Могилянскій). Слово в недѣлю четвертую великого поста. СПб., 1744. 8 л.
101. Арсеній (Могилянскій). Слово в недѣлю двадцять четвертую по Пасхѣ. М., 1744. 10 л.
102. Иларіон (Григорович). Слово в недѣлю шестую по Пасхѣ. М., 1742. 12 л.
103. Платон (Малиновскій). Слово в недѣлю вторую по сошествіи Св. Духа. М., 1742. 8 л.
104. Платон (Петрункевич). Слово в день Преображенія Господня. М., 1742. 13 л.
105. Платон (Петрункевич). Слово на 15-ю недѣлю по Пятидесятницѣ. М., 1742. 13 л.
106. Платон (Петрункевич). Слово на день Святого апостола Андрея. М., 1744. 10 л.
107. Варлаам (Линицкій). Слово Божіе в день торжеств Св. Великомученицы Екатерины, тезоименитства Екатерины Алексѣевны. СПб., 1726. 15 л.
108. Амвросій (Юшкевич). Слово на бракосочетаніе принцесы Анны Леопольдовны и герцога Брауншвейгского Антона-Ульриха. СПб., 1739. 12 л.
109. Амвросій (Юшкевич). Слово в высочайшій день рожденія императрицы Елисаветы Петровны. СПб., 1741. 15 л.

110. Сильвестр (Кулябка). Слово в день чудесного на Родительский Всероссийский Престол Ея Имп. Величества возшествия. М., 1744. 10 л.
111. Платон (Петрункевич). Слово на день восшествия императрицы Елисаветы на престол. М., 1746. 8 л.
112. Симон (Тодорскій). Слово в день высокаторжественного восшествия на всероссійский прародительский престол Елисаветы Петровны. М., 1748. 9 л.
113. Симон (Тодорскій). Слово в день высочайшего рожденія Елисаветы Петровны. М., 1749. 10 л.
114. Иларіон (Григорович). Слово на тезоименитство императрицы Елисаветы Петровны. М., 1748. 12 л.
115. Самуил (Миславскій). Слово на день вступленія на престол императрицы Екатерины. М., 1768. 15 л.
116. Самуил (Миславскій). Рѣчь поздравительная ее императорскому величеству со всерадостным днем высочайшаго ее рожденія. К., 1787. 15 л.
117. Самуил (Миславскій). Рѣчь поздравительная ее императорскому величеству со всенародним и всевожденным прибытіем в город Киев. К., 1787. 15 л.
118. Савваитов Н. О предике Вологодского епископа Амвросия (Юшкевича) на бракосочетание принцессы Анны Леопольдовны с герцогом Антоном Ульрихом 3 июля 1739 года // Русский архив. 1871. № 1. Ст. 193–200.
119. Кислова Е.И. “Слово на день рождения Петра Федоровича” Симона Тодорского // Acta Philologica: Филологические записки. 2007. № 1. С.308–335.
120. Кислова Е.И. Проповеди Симона Тодорского 1741–1747: Развитие грамматической нормы. Graf, E., Thielemann, N., Zimny. Beitrage der Europaischen Slavistischen Linguistik. Band 11. Muenchen. 2008. S.76–84.
121. Кислова Е.И. Роль публичной церковной проповеди в первые годы правления Елизаветы Петровны // Проблемы изучения русской литературы XVIII века. Выпуск 13. СПб, Самара, 2007. С. 86–94.

122. Кислова Е.И. Светская литература и культура в проповедях Симона Тодорского. Озерная текстология // Труды IV Летней школы на Карельском перешейке по текстологии и источниковедению русской литературы. 2007. С. 110–125.
123. Феофан (Прокопович). Слово на погребеніе всепресвѣтлѣйшаго державнѣйшаго Петра Великого. СПб., 1725. 4 л.
124. Гавріил (Бужинскій). Слово на день годовичного поминовения государя Петра Великого, проповѣданное над гробом его». СПб., 1726. 10 л.
125. Слово, сказанное Георгием Конисским в Киево-Софийском соборе при погребении Рафаила Заборовского, митрополита киевского (1747 года, ноября 29-го дня) // Киевские епархиальные ведомости. 1893. №1. Часть неофициальная. С. 1–10.
126. Иларіон (Кондратковскій). Рѣчь при открытіи народного училища в Новгород-Северскѣ. СПб., 1789. 8 л.
127. Тихон (Якубовскій). Рѣчь графу Л. Воронцову при обозрѣніи им Владимирскаго намѣстничества. М., 1779. 10 л.
128. Аггей (Колосовскій). Речь при спуске новостроенного корабля, в высочайшем присутствии е. и. в. Екатерины II говоренная. СПб., 1770. 8 л.
129. Самуил (Миславскій). Слово при первом служеніи в Кіевѣ (о истинном преимуществѣ града, которым он может хвалиться пред другими). К., 1784. 10 л.
130. Самуил (Миславскій). Слово при отбытии из богоспасаемого града Ростова. К., 1787. 10 л.
131. Парфеній (Сопковскій). Слово при открытіи Полоцкого намѣстничества. СПб., 1779. 12 л.
132. Суворов Н. И. Исторические сведения об иерархах Древне-Пермской и Вологодской епархии // Вологодские епархиальные ведомости. 1867. Прибавления. № 1. С. 15-22; № 3. С. 79-87.

133. Кузьмин А. И. Военная тема в литературе петровского времени. XVIII век. Сборник 9. Л., 1974. С. 168–183.
134. Амвросій (Юшкевич). Слово о взятїи Очакова. СПб., 1737. 12 л.
135. Амвросій (Юшкевич). Слово ... о состоявшемся вѣчном между Имперією Россійскою и Короною шведскою мирѣ. М., 1744. 15 л.
136. Платон (Петрункевич). Слово на день Полтавской победы. М., 1743. 12 л.
137. Рафаил (Заборовскій). Слово о мире <...> с Короною Свейскою. [СПб., 1744]. 8 л.
138. Арсеній (Могилянскій). Слово на мир со шведами. М., 1744. 10 л.
139. Федотова М. Эпистолярное наследие Дмитрия Ростовского. М., 2005. 377 с.
140. [Арсений (Мацеевич)]. Увещание раскольнику // Православный собеседник. 1861. Т.3. № 10. С. 183–205; № 11. С. 296–334.
141. [Вениамин (Пуцек-Григорович)]. Воззвание к своей пастве с разоблачением Пугачева // Православный собеседник. 1859. Ч. 2. С. 203–205.
142. Арсеній (Мацѣевич). Слово в день тезоименитства Ея Импер. Величества. М., 1742. 10 л.
143. Арсеній (Мацѣевич). Слово в Высоч. присутствїи Ея Имп. Величества в день освященїа Ксенодохіальной церкви святит. Николая, М., 1742. 8 л.
144. Филарет (Гумилевский). Обзор русской духовной литературы: 862–1863. СПб., 1884.
145. Модест (Стрильбицкий). О проповедничестве Св. Иннокентия, первого Иркутского епископа и чудотворца с присовокуплением поучений и слов, известных с именем Иннокентия. Иркутск, 1873.
146. Почетная В. В. Петровская тема в ораторской прозе начала 1740-х годов. XVIII век // Сборник 9. Проблемы литературного развития в России первой четверти XVIII века / Под ред. Г. П. Макогоненко, Г. Н. Моисеевой. Л., 1974. С. 331–337.

147. Живов В. Из церковной истории времен Петра Великого: Исследования и материалы. М., 2004.
148. Смирнов С. История Троицкой лаврской семинарии. М., 1867.
149. Прокопович Феофан. Філософські твори в трьох томах. К., 1979–1981.
150. Заседание Черниговской губернской архивной комиссии, посвященное памяти святителя Димитрия, митрополита Ростовского // Труды Черниговской губернской архивной комиссии. 1909–1910 г. 1911. Выпуск 8. С. 3 – 47.
151. О поручении ростовскому митрополиту Арсению собирать проповеди Димитрия Ростовского. 1758 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 39. Дело 61. 15 л.
152. Письма преосвященного Лазаря Барановича. Чернигов, 1865.
153. Каталог находящимся в Московской Святейшего Правительствующаго Синода типографской библиотеке на разных диалектах книгам и листам. XVIII–XIX ст. // ОР РНБ. Ф. 135 (Эрмитажное собрание). Оп.1. Дело 586. 130 л.
154. Разные предики разными авторами сочиненные, вместо же они собранные 1765 года ноября 14 // ИР НБУВ. Ф. 306 (Києво-Печерська лавра). Спр. 294. 218 арк.
155. О напечатании сказанной архимандритом Платоном в день апостола Андрея Первозванного проповеди. 1744 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 25. Дело 264. 6 л.
156. Сильвестр (Кулябка). Слово в недѣлю о Самарянинѣ. М., 1742. 8 л.
157. Петров Н.И. Очерки из истории украинской литературы XVII и XVIII веков. К., 1911. 535 с.
158. По приказанию Синода о напечатании на имеющихся здесь книгопечатных станках для продажи в народе по одному заводу книг, а именно: ифики иерополитики, проповедей минатиевых, двух катихизисов, сочиненных Новгородским архиепископом Феофаном, и проповедей,

- говоренных им же, Феофаном. 1764–1766 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 45. Дело 272. 52 л.
159. По синодальному определению о напечатании в Московской типографии проповедей, произносимых 21 декабря 1768 года епископом белградским Самуилом. 1769 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 50. Дело 30. 4 л.
160. Иларіон (Кондратковскій). Слова, говоренные на чредѣ проповѣданія. М., 1779. 20 л.
161. Собрание проповѣдей и др. сочиненій бывшего учителя и ректора Кіевской Академіи, в послѣдствіи С.-Петербургского митрополита Сильвестра Кулябки. XVIII в. // ІР НБУВ. Ф. 301 (Церковно-археологічний музей Київської духовної академії). Спр. 304. 440 арк.
162. Mohyla Piotr. Mowa duchowna. K., 1645.
163. Ливотов Е. Георгий Конисский, архиепископ Белорусский. Краткий очерк жизни и деятельности святителя, к столетию со дня смерти его – 1795–1895. // Русское обозрение. 1895. № 3, 4, 5.
164. Ярмусь С. Гомілетика (Курс лекцій). Вінніпег. 1980. Т.1. 193 с.
165. Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. Отд. II (1721–1795) / под ред. Н. И. Петрова: В 5 томах. К., 1904–1908.
166. Шпачинский Н. А. Киевский митрополит Арсений Могилянский и состояние Киевской митрополии в его правление (1757–1770 гг.). К., 1907. 701 с.
167. Корольков К. Арсений Могилянский, митрополит Киевский, и его заботы об улучшении проповедни-ческого дела (во второй половине XVIII века). Киевские епархиальные ведомости. 1875. № 12. С. 405–414; № 19. С. 642–651.
168. Описание документов и дел, хранящихся в архиве Св. Синода. Т. 1–50 (1542–1770). СПб., 1868–1910.
169. Кагамлик С.Р. Києво-Печерська лавра: світ православної духовності і культури (XVII–XVIII ст.). К., 2005. 552 с.

170. 150-летие Костромской духовной семинарии (1747–1897 гг.). II. Семинария в прошлом и начале нынешнего столетий (до 1814 г.). Очерк, составленный к 150-летию и читанный 1897 г. // Костромские епархиальные ведомости. 1897. № 20. С. 554–577.
171. Титов Ф. Святитель Павел, митрополит Тобольский и Сибирский (1705–1770). К., 1913. 96 с.
172. Сулоцкий Н. Филофей Лещинский, митрополит Сибирский и Тобольский // Временник Императорского Московского общества истории и древностей российских. М., 1854. Кн. XX. С. 1–56.
173. Новицкий Г. Краткое описание о народе остяцком. 1715. Новосибирск, 1941. 106 с.
174. Абрамов Н. Иоанн Максимович, митрополит Тобольский и Сибирский // Журнал Министерства народного просвещения. 1850. Ч. 68. Отд. V. С. 1–16.
175. Письмо бывшего Тобольского митрополита Филофея Лещинского (в схимонахах Феодора) к Феофану Прокоповичу с просьбою о позволении выехать из Сибири на обещание в Киево-Печерскую лавру // Чтения в историческом обществе Нестора Летописца. 1873–1877. Кн.1. С.181–182.
176. Громов П. Историко-статистическое описание Камчатских церквей. Петропавловск-Камчатский: Скрижали Камчатки. 1861. 232 с.
177. По донесениям Тобольского митрополита: об учреждении Тобольской семинарии; о назначении жалованья причту новостроящейся церкви; о помощи со стороны светских лиц против возвращающихся в язычество новокрещенцев. 1745–1777 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 26. Дело 170. 125 л.
178. Терновский Ф. Варлаам Косовский // Труды Киевской духовной академии. 1879. № 10. С. 270–279.
179. Києво-Могилянська академія в іменах, XVII–XVIII ст. Енциклопедичне видання / Упоряд. З.І. Хижняк. К., 2001. 736 с.

180. Чефранов М. Блаженный Софроний, 3-й епископ Иркутский. Краткое повествование о его жизни, деяниях и блаженная память о нем. М., 1907. 344 с.
181. Русский биографический словарь / под ред. А. Половцова: В 25 томах. СПб., 1896–1918.
182. Платон (Любарский). Краткая история Астраханской епархии. Астраханские епархиальные ведомости. 1883. № 10. С. 175–178.
183. Грачев С. В. Христианизация язычников Среднего Поволжья в середине XVI – начале XX в. // Христианизация народов Среднего Поволжья и ее историческое значение. Йошкар-Ола, 2000. С. 15–27.
184. Епископ Вениамин Сахновский. Воронежские епархиальные ведомости. 1902. № 18. С. 425–448.
185. Орлов М. А. Миссионерская деятельность Вятского епископа Вениамина Сахновского // Вестник Удмуртского университета. Серия история и филология. 2020. Т. 30, ч.1. С. 131–139.
186. Православная энциклопедия / Под ред. патриарха Московского и всея Руси Кирилла. М., 2001–2013. Т. 1 – 26.
187. Кагамлик С.Р. Єпископ Веніамін (Сахновський): духовно-релігійна та культурно-просвітницька діяльність // Український історичний журнал. 2020. № 5. С. 191–203.
188. О насильно окрещенных татарах Казанского у. 1745–1748 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 26. Дело 400. 131 л.
189. О насильном крещении Казанским епископом татар Казанского уезда и губ. 1750 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 31. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 31. Дело 174. 52 л.
190. Абрамов Н. Антоний Стаховский, митрополит Тобольский и Сибирский. Странник. 1863. № 1. С. 5–19.
191. Аскоченский В. Киев с древнейшим его училищем Академиею. К., 1856. Ч. 1. 370 с. Ч.2. 566 с.

192. Об отсылке в сибирский приказ денег, издержанных на отправку в Пекин архимандрита Гервасия. 1735–1759 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 16. Дело 527. 12 л.
193. Петров Н.И. Значение Киевской академии в развитии духовных школ в России с учреждения св. Синода в 1721 г. и до половины XVIII века. К., 1904. 110 с.
194. Письмо Гавриила Цветковского архимандриту лавры о передаче письма и книг Тобольскому и Сибирскому митрополиту Антонию. 1738 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, Канцелярія Духовного Собору. Спр. 26. 2 л.
195. Громов П. Начало христианства в Иркутске и святой Иннокентий, первый епископ Иркутский. Иркутск, 1868. 408 с.
196. Донесение Иннокентия, епископа Иркутского, об учреждении в его епархии школы для инородцев и о льготах для новокрещенцев. 1733–1744 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 14. Дело 7. 17 л.
197. По доношению иркутского архиерея о присылке в его епархию икон для новокрещенных якут и об определении в его епархию учителей с соответствующим жалованьем для обучения детей новокрещенцев. 1758 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 39. Дело 40. 32 л.
198. Благовещенский А. История Казанской духовной семинарии. Казань, 1881. 468 с.
199. По донесению синодального члена архиепископа Казанского Вениамина о выдаче денег для починки семинарии. 1765 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 46. Дело 222. 20 л.
200. По донесению синодального члена, архиепископа казанского Вениамина об отпуске в новокрещенскую школу учебников и других книг из московской типографии без денег. 1773–1774 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 54. Дело 199. 21 л.

201. По донесению казанского митрополита Вениамина о пострижении учителя Казанской семинарии Ивана Драницына и других лиц в монашество. 1777–1778 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 58. Дело 96. 58 л.
202. Адоратский Н., иеромонах. Православная миссия в Китае за 200 лет ее существования: история Пекинской духовной миссии в первый и второй периоды ее деятельности. Казань, 1887. Вып. 1–2. 165 с.
203. По донесению белгородского архиепископа Досифея о присланных к нему от генерала Безбаха раскольниках, монахе Закхе и простолюдине Бироке. 23.10. 1733–1734 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 14. Дело 330. 8 л.
204. По донесению тверского епископа о записи в раскольники посадских людей г. Ржева. 1745 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 26. Дело 439. 8 л.
205. Донесение тобольского митрополита о раскольнике попе Игнатие Семенове. 1745 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 26. Дело 445. 1 л.
206. По доношению тобольского митрополита о расколоучителе попе Семене Васильеве. 1750–1756 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 31. Дело 116. 76 л.
207. По доношению тобольского митрополита о вновь обнаруженных по материалам последней ревизии раскольниках. 1750 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 31. Дело 119. 28 л.
208. По доношению белгородского епископа Иоасафа о раскольнике 1750 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 31. Дело 170. 7 л.
209. По доношению тобольского митрополита о раскольниках, живущих на Невьянских и Нижне-Топильских заводах. 1750–1752 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 31. Дело 200. 82 л.
210. По доношению епископа Устюжского Варлаама о сжегшихся 170 раскольниках в его епархии. 1753–1754 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 34. Дело 569. 10 л.

211. По доношению казанского епископа Луки об учреждении в яицком казанком войске духовного правления и о назначении туда ученых попов для борьбы с раскольниками. 1755 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Дело 257. 66 л.
212. По доношению ростовского митрополита о присланной к нему раскольнице Агафьи Ивановой, которую он считает «природою принадлежащей к Крутицкой епархии». Митрополит просит впредь не принадлежащих к его епархии раскольников не присылать. 1756 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 37. Дело 139. 5 л.
213. По доношению ростовского митрополита Арсения с мнением, чтобы раскольников называть жиждоверами, ибо такими – по его мнению – являться приказал демидовец Климент Баклаков. 1756 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 37. Дело 433. 10 л.
214. По доношению Казанского архиепископа Гавриила о раскольниках в дворцовой Устинской волости. 1756 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 37. Дело 457. 105 л.
215. По доношению ростовского митрополита Арсения о сломке раскольнической часовни в деревне Муровино Ярославского уезда и губ. 1757 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 38. Дело 22. 2 л.
216. По донесению епископа иркутского Софрония о раскольниках Демидова завода. 1760 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 41. Дело 90. 15 л.
217. По донесению синодального члена митрополита ростовского Арсения о раскольниках. 1760 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 41. Дело 157. 3 л.
218. По донесению епископа Белградского Иоасафа о раскольническом попе Ульяне Булгакове. 1760 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 41. Дело 324. 6 л.
219. По доношению митрополита тобольского Павла о раскольниках. 1761 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 42. Дело 19. 2 л.

220. По доношению синодального члена, митрополита московского Тимофея о раскольнике Иване Стаканове Московской губернии. 1761 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 42. Дело 85. 7 л.
221. По донесению синодального члена, ростовского митрополита Арсения об обратившихся из раскольнического заблуждения крестьянине Никифоре Кириллове из деревни Троицкой Ярославского у. и губ. 1762 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 43. Дело 208. 8 л.
222. По донесению синодального члена, ростовского митрополита Арсения о принятии в православную веру Ярославского уезда, Черепожской волости, вотчины Староярославского монастыря деревни Песоцни бывшего записного раскольника, крестьянина Алексея Яковлева дочь, раскольницу девицу Агрипину. 1762 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 43. Дело 274. 2 л.
223. По донесению синодального члена епископа ростовского Афанасия о крещении купеческого сына раскольническим попом. 1765 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 46. Дело 204. 3 л.
224. По донесению епископа нижегородского Феофана о раскольнике, солдате Петре Комышнякове. 1766 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 47. Дело 163. 11 л.
225. По донесению воронежского епископа Тихона с требованием резолюции о том, как поступать со священниками-раскольниками. 1767 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 48. Дело 167. 10 арк.
226. По донесению синодального члена, Переяславского епископа Сильвестра о раскольнике крестьянине Вологодского уезда Василие Осипове, который не отказывается в том, что он раскольник. 1767–1774 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 48. Дело 390. 29 л.
227. По донесению епископа черниговского Кирилла о раскольниках Малороссийской волости. 1768 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 49. Дело 203. 6 л.

228. По донесению синодального члена, епископа казанского Вениамина о раскольническом монахе Иосифе. 1768 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 49. Дело 277. 2 л.
229. По рапорту ростовского епископа Афанасия о розыске указов синодальным членам и епархиальным архиереям о принятии раскольников в православную веру. 1771–1774 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 52. Дело 221. 150 л.
230. По донесению епископа севского Кирилла о пойманной рыльскими помещиками раскольнической монахини. 1776 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 57. Дело 470. 29 л.
231. По донесению епископа севского Кирилла о раскольниках-скопцах, заселившихся в его епархии и распространяющих свое учение среди крестьян. 1777–1778 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 58. Дело 309. 34 л.
232. По донесению могилевского епископа Георгия о лишении иеромонашеского и монашеского чина иеромонаха Кутеенского Богоявленского монастыря Трифона за расколичество. 1777–1778 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 58. Дело 478. 12 л.
233. Поньрко Н.В. Димитрий Ростовский как автор «Розыска о раскольнической брынской вере» // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб.: Наука, 2014. Т. 62. С. 34–42.
234. Стефан (Яворскій). Знаменія пришествія антихристова и кончини вѣка. М., 1703. 15, 152 л.
235. Захара І.С. Близькість етичних поглядів Стефана Яворського та Григорія Сковороди // Сковорода Григорій: Дослідження, розвідки, матеріали: Збірник наукових праць / Упоряд. В.М. Нічик, Я.М. Стратій. Київ: Наукова думка, 1992. С. 181–188.

236. Савельева Н. В. К вопросу о допечатной традиции «Книги о вере» иеромонаха Гедеоны // Старообрядчество в России (XVII–XX века). Выпуск 5. М.: Языки славянской культуры, 2013. С. 37.
237. По донесению ректора словяногреколатинской академии Порфирия о порядке перехода из католичества в православие. 1744 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 25. Дело 746. 6 л.
238. Максимович М. Начало книгопечатания в Киеве // Максимович М. Собрание сочинений. Т. 3. Языкознание. История словесности. К., 1880. С. 691–706.
239. Архив Юго-западной России, издаваемый Временной комиссией для разбора древних актов [в 35 томах]. К., 1859–1904. Ч. I. Т. 1–12; Ч. II. Т. 1; Ч. 3. Т. 1.
240. Кагамлик С.Р. Доброчинна діяльність українських православних архієреїв ранньомодерного часу // Гілея. Науковий вісник. 2016. Випуск 112 (№9). С. 12–16.
241. Титов Ф. Императорская Киевская Духовная Академия в ее трехвековой жизни и деятельности (1615–1915 гг.): Историческая записка / под ред. В. И. Ульяновского. К., 2003. 688 с.
242. Голубев С. Т. Геден Одорский, бывший ректор Киевской Академии в начале XVIII в. // Труды Киевской духовной академии. 1900. № 10. С. 147–190; № 12. С. 567 – 627.
243. Памятники, изданные Временною Комиссиею для разбора древних актов: в четырех томах. К., 1846. Т. 2. 776 с.
244. Берло А. Арсений Берло, епископ Переяславский и Бориспольский: Биографический очерк. К., 1904. 56 с.
245. Полиевкт, игумен. Сведения о Полтавско-Переяславской епархии и ее архипастырях. Полтава, 1868. 120 с.
246. Пархоменко В. Очерк истории Переяславско-Бориспольской епархии (1733–1785). Полтава, 1910. 98, XXXII с.

247. Лоха В. Духовенство, церкви та колегіум міста Переяслава середини XVII–XIX ст. К., 2006. 112 с.
248. Демидовский В. Краткий исторический очерк состояния Переяславско-Полтавской семинарии со времени основания ее (1738) до преобразования в 1817 г. // Полтавские епархиальные ведомости. 1888. № 20. С. 735–776.
249. Литинский В. Картинки из прошлого Черниговской духовной семинарии // Черниговские епархиальные известия. 1896. № 5. С. 178–183; №6. С. 212–216; 1897. №6. С. 225–228; №24. С. 936–942.
250. Травкіна О. Чернігівський колегіум (до 300-річчя заснування) // Український історичний журнал. 2000. № 5. С. 68–78; №6. С. 83–93.
251. Пинегин Г. История Вятской духовной семинарии // Вятские епархиальные ведомости. 1868. № 1, 2, 4.
252. Нічик В. М. Симон Тодорський і гебраїстика в Києво-Могилянській академії. К., 2001. 51 с.
253. Нічик В.М. Києво-Могилянська академія і німецька культура. К., 2001. 252 с.
254. Каталог преосвященных архиереев Тверских учителя Ивана Евдокимова. Тверь, 1888. 63 с.
255. Голубев С. Т. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Т. 1. К., 1883. 559 с. Т. 2. К., 1898. 498 с.
256. Добровольский П. Вещественные памятники времен Святителя Феодосия Углицкого, хранящиеся в Елецком Успенском монастыре // Черниговские епархиальные известия. 1899. № 5. С. 180–182.
257. Маслов С. И. Библиотека Стефана Яворского. К., 1914. 170 с.
258. Рункевич С.Г. Учреждение и первоначальное устройство святейшего правительствующего Синода (1721–1725). СПб., 1900. 444 с.

РОЗДІЛ 5
ФОРМИ І ЗАСОБИ
ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ УКРАЇНСЬКИХ АРХІЄРЕЇВ

5.1. Патронатство над Київською Академією

Функція київських митрополитів як патронів Київської Академії постала з часів її започаткування й була усвідомленим бажанням українських ієрархів узяти під свій захист головний навчальний заклад, де формувалася церковна та світська еліта України. Традиція опікуватися Київською Академією постала для київських ієрархів з часів її засновника Петра Могили. Ще в сані Печерського архімандрита він мав план створення в Україні вищого навчального закладу на базі найбагатшого й найавторитетнішого монастиря – Києво-Печерської лаври. Згідно з його намірами у Троїцькому Больницькому монастирі при Києво-Печерській лаврі відкрився 1631 р. Гімназіум за прикладом західноєвропейських шкіл. Проте, зважаючи на незадоволення київських братчиків й опозицію консервативної частини печерського духовенства, Петро Могила 1632 р. погодився об'єднати Лаврську школу з Братською, тим самим давши початок Київському колегіумові (Академії). Ставши у 1632 р. Київським митрополитом, Петро Могила надав значну матеріальну підтримку Київській Академії і заповів їй усе своє майно, кошти й цінності [1, т. 2, с. 149–153].

Надалі послідовники Петра Могили вважали своїм священним обов'язком опікуватися Київською Академією. Її часто так і називали – «школа Его Преосвященства» або «Академія його Преосвященства». Цьому сприяла та обставина, що практично всі наступні зверхники Київської митрополії були не лише вихованцями, а й професорами та ректорами навчального закладу. У цьому контексті варто виокремити декілька сфер діяльності київських архієреїв як патронів Київської Академії:

- забезпечення правного статусу;
- опікування навчально-виховним процесом;

- розвиток проповідництва*;
- підтримка матеріального становища.

Забезпечення правного статусу

Основним завданням очільників Київської митрополії було домогтися офіційного визнання статусу Київської Академії як вищого навчального закладу. Для цього ще Петро Могила намагався здобути відповідну грамоту від польського короля Владислава IV. Проте наданий ним у березні 1635 р. привілей, хоч і легітимував «київські школи», не давав їм права викладання вищих курсів – філософії та богослов'я [2, ч. 1, т. 6, с. 696]. Реалізувати плани Могили вдалося лише гетьману Івану Виговському, який домігся, щоб до Гадяцького договору 1658 р. було внесено пункт про надання навчальному закладові статусу академії, зрівняної у правах із Краківським університетом. Як доводить Н. Яковенко, ініціатива появи цієї вимоги, що вказує на значний вплив київської церковної верхівки на гетьманське оточення після смерті Богдана Хмельницького, могла виходити від тогочасного місцеблюстителя Київської митрополії Лазаря Барановича та його послідовників [3, с. 14–20].

Із входженням України до складу Московії у другій половині XVII ст. знову постала проблема визнання за Київською Академією прав вищого навчального закладу – тепер перед російським урядом. 1691 р. ректор Київської Академії Пахомій Подлузький за підтримки Київського митрополита Варлаама Ясинського [2, ч. 1, т. 5, с. 306–310] відправив до Москви посольство у складі кількох викладачів і студентів, серед яких був і племінник гетьмана Іван Обидовський, на чолі з префектом і професором філософії Силуаном Озерським, [2, ч. 1, т. 5, с. 310–311]. Метою депутації було подання чолобитної на підтвердження юридичних і майнових прав навчального закладу [4, с. 17]. Проте справа Озерського затягнулася і керівництво Києво-Братського монастиря сформувало нову депутацію. Її очолив новий ректор Київського

* Див. : 4.1. Проповідництво як вияв інтелектуального потенціалу вищого українського духовенства.

колегіуму Іоасаф Кроковський, відряджений в червні 1693 р. Варлаамом Ясинським за підтримки гетьмана Івана Мазепи з новим проханням видати Братському монастиреві «жалувану грамоту» й пожертви на школу [5, с. 811]. Поїздка Іоасафа Кроковського виявилася результативною – 11 січня 1694 р. Академія отримала дві царські грамоти – на володіння маєтками, а також на право викладання не лише піітики й риторики, а й філософії та богослов'я з дозволом приймати на навчання вихідців з інших країн [1, т. 2, № XXXV, XXXVI]. Наслідком ще однієї депутації, сформованої Варлаамом Ясинським у складі ієромонаха Іоанна та двох ченців Києво-Братського монастиря, стала жалувана грамота Петра I від 26 вересня 1701 р., видана на ім'я тогочасного ректора Прокопія Колачинського [6, с. 210-219].

Для успіху справи Варлаам Ясинський заручився підтримкою вихованця Академії, місцеблюстителя патріаршого престолу і Рязанського митрополита Стефана Яворського, якого просив стати головним протектором обителі на найвищому рівні [7, с. 10]. Яворський, у свою чергу, 11 червня 1701 р. звернувся до царя з чолобитною [1, т. 2, с. 493; 6, с. 37]. Як наслідок, крім підтвердження попередніх прав, Академія отримала й судову автономію, що означало повне визнання її статусу як вищого навчального закладу. Саме після цієї грамоти почала широко вживатися назва «Київська Академія».

У XVIII ст. головною турботою київських архієреїв було збереження правного становища Академії. Так, Київський архієпископ Варлаам Ванатович, який загалом був противником церковно-адміністративних перетворень і ревним охоронцем прав і особливостей Київської митрополії, проводив цю позицію і в ставленні до Академії. Відомо, що він не став віддавати Синоду прибутки від «вінечних пам'ятей», а згідно з традицією, яка вела від Київського митрополита Варлаама Ясинського, добився відповідного синодального рішення у 1722 р. використовувати їх на потреби єпархії та Київської Академії [8, т. 1, ч. 1, с. 124–125]. Аналогічно преосвященний поступив у 1727 р.: щодо веління Синоду утримувати архієрейські школи згідно з Духовним

Регламентом за кошти хлібного збору Варлаам Ванатович відповів, що в Київській єпархії цей збір ніколи не проводився («церковных в Малороссіи земель барзо мало и рѣдко гдѣ обрѣтается, и поведенія того здѣсь нѣтъ»), а на утримання учителів й учнів дається «пособіє» «из казны архіерейской» [9, т. 7, Приложение 8].

Обстоюванням прав і привілеїв Академії займався і митрополит Рафаїл Заборовський. Коли 1738 р. російський уряд намагався обмежити право Академії приймати на навчання молодь різного станового походження, архіерей пояснив усі негативні наслідки такого указу: «Если всѣх учеников, записав в книгѣ, на коштѣ указном содержать (на средства кафедры епископской) и впредь освободить приход и отлученъе из училищ кievских заградить, то из зарубезных людей польской и других націй <...> никого не будет, а из малороссіян, которые на своем коштѣ учатся, когда им свободный отпуск из училищ кievских, безохотно разбѣгутся» [10, с. 168–169]. Водночас митрополит домігся жалуваної грамоти імператриці Єлизавети від 11 грудня 1742 р., яка підтверджувала давні права Академії і забороняла посягати на них військовим і київським міщанам [6; 11, с. 13–17].

Водночас під впливом централізаційних процесів російської влади деякі київські архіереї, які традиційно мали повний контроль над вищим навчальним закладом, намагалися використати свої владні повноваження для зміни окремих традиційних порядків, які здавна існували в Академії. Так, Тимофій Щербацький, на правління якого припав спір за монополію на друкарство з Києво-Печерською лаврою [12], вперше порушив і право виборності академічного керівництва. Так, 1751 р. він звільнив Сильвестра Ляскоронського від посади настоятеля Києво-Братського монастиря й ректора Академії. 1755 р. архіерей самочинно призначив ректором Академії архідиякона Манасію Максимовича, який не належав до професорської корпорації, а посаду префекта запропонував обійняти настоятелю Мгарського Лубенського монастиря Досифею Галяховському [13, с. 228]. Цими діями митрополита порушувався

встановлений в Академії порядок поступового переходу викладачів із нижчих у вищі класи, а водночас і їх відповідне підвищення у статусі.

За митрополита Арсенія Могилянського спостерігалися спроби відновити попередні права Академії та виборність її засад, а головне – порушувалося питання про надання їй статусу університету. Цю проблему Київський митрополит намагався розв'язати через залучення впливової української шляхти. У цих спільних проектах церковної та світської еліти планувалося відкриття університету як на основі власне Київської Академії, так і в гетьманській столиці Батурині. Так, у «Проханні про відновлення давніх прав Малоросії», представленому гетьманом К. Розумовським і козацькою старшиною імператриці Катерині II у 1763 р., значилося: «по примѣру находящихся в иностранных государствах университетов и гимназій и с такими ж привилегіями завестъ и в Малой Россіи два университета и нѣскольکو гимназій; первый из оных университетов, состоящій в четырех факультетах, может быть в Кіевѣ, на том же местѣ, где нынѣ Кіево-братскій училищный монастырь <...>; а другой в Батуринѣ, состоящій из трех факультетов, кромѣ богословскаго» [8, т. 3, с. 185–186]. Причому зазначалося, що куратором Батуринського університету мав бути гетьман, а в Київського, крім гетьмана, Київський митрополит – для богословського факультету. Через два роки після ліквідації гетьманства 1764 р. українське духовенство за підтримки козацької старшини звернулося через Київського генерал-губернатора І. Глібова до імператриці Катерини II з проханням відкрити в Академії два факультети – медичний і математичний, і перетворити таким чином Академію на університет. На користь цього зазначалася різносторонність викладання предметів, яка могла б скласти основу для такої реорганізації [8, т. 3, с. 340].

Утретє українська еліта спробувала домогтися відкриття університету у зв'язку з роботою Комісії Нового Уложення 1767–1768 років, коли митрополит Арсеній Могилянський увів до наказів Комісії Нового Уложення окремі пункти, які стосувалися Академії. Там, зокрема, значилося: «Между прочими

до должности архіерейской касающимися дѣлами и попеченіями, имѣет преосвященный митрополит Кіевскій <...> и о содержаніи в Кіевѣ полезных училищ промышленіе и попеченіе» [8, т. 3, с. 420]. В пунктах йшлося про підтвердження всіх попередніх прав Академії, відкриття друкарні при митрополичій кафедрі, звільнення від податків академічної бурси й т. ін. [8, т. 3, с. 419–434; 6, с. 87–88]. Проте робота Комісії Нового Уложення лишилася незавершеною й не мала практичних результатів.

Опікування навчально-виховним процесом

До обов'язків очільника Київської митрополії традиційно входило забезпечення навчального процесу в Київській Академії, потреб її учнівського та викладацького складу. На практиці київський архіерей у тісному контакті з ректором фактично керував навчальним процесом – видавав інструкції щодо змісту й порядку навчання, затверджував розклад занять, вводив нові навчальні предмети, контролював звільнення учнів і т. ін. Так, архієпископ Варлаам Ванатович, який вбачав в освіті головний засіб викорінення антиморальних вчинків духовенства, 13 листопада 1723 р. видав розпорядження про обов'язкове навчання дітей духовенства в Київській Академії, в разі невиконання якого священники могли бути позбавлені місця в парохії [8, т. 1, ч. 1, с. 68; 14, с. 334].

Уже в XVII ст. київськими архіереями робляться спроби запровадження до навчального процесу в Академії інших мов, проте на рівні окремих предметів це відбулося уже в XVIII ст. Зусиллями Рафаїла Заборовського 1738 р. в Академії було започатковано спеціальний клас вивчення грецької, єврейської та німецької мов. 1734 р. архіерей склав інструкцію «Leges academicae docentibus et studentibus» («Академічні правила для викладачів і студентів...» [15, ч. 2, с. 102–108], в якій, спираючись на давні традиції й вимоги нового часу, виклав у 22-х пунктах правила внутрішнього життя навчального закладу.

Митрополит Тимофій Щербацький, хоч і виявляв владне ставлення до академічного професорського складу, також не обійшов увагою навчальний

процес. Зокрема, він увів до курсу предметів французьку мову й запровадив у 1752 р. інструкцію, яка всебічно регламентувала життя вищого навчального закладу [8, т. 2, с. 78–84]. Показове листування між митрополитом і префектом Академії Давидом Нащинським щодо підручників, за якими слід викладати філософію. Коли Нащинський запропонував поміняти застарілу систему Пурхоція на поширену в тогочасних західноєвропейських навчальних закладах систему Баумейстера, митрополит звернувся за порадою до колишнього ректора, на той час уже єпископа Білоруського і Могильовського Георгія Кониського, і тільки після підтвердження ним доцільності цього нового підходу дав дозвіл на викладання філософії за підручником Баумейстера [8, т. 2, с. 175–181; 13, с. 233]. Це засвідчує поміркованість рішень Тимофія Щербацького у впровадженні нових навчальних методик.

Наступник Тимофія Щербацького митрополит Арсеній Могилянський намагався пристосувати навчальний процес Академії до потреб часу і вивести його на рівень тогочасних європейських університетів. Запроваджена ним у 1764 р. академічна інструкція («чего имянно в какой школѣ и как обучать должно»), підготовлена тогочасним ректором Академії Самуїлом Миславським, передбачала розширення програми викладання з уведенням нових загальноосвітніх предметів і мала надати ще більшої системності у викладанні навчальних предметів, передусім філософії та богослов'я [8, т. 3, с. 52–112]. В укладенні інструкції Самуїл Миславський намагався поєднати всю попередню практику викладання в Академії з досвідом тогочасних російських і європейських (Віттемберзька і Гальська Магдебурзька академії) вищих навчальних закладів [8, т. 3, с. XIV]. Арсеній Могилянський розробив також певні вимоги до керівництва Київської Академії. Згідно з ними ректорами навчального закладу мали бути особи з богословською освітою, які б могли викладати цей предмет із відповідними поясненнями та настановами, а також були досвідченими адміністраторами, які б добре розбиралися в господарських

і судових справах Братського монастиря та могли належно керувати монастирською братією [16, с. 409].

Матеріальне забезпечення Академії

Важливою функцією київських архієреїв була підтримка матеріального становища Київської Академії, започаткована ще Петром Могилою, який надав для розвитку навчального закладу всі свої кошти. З часів Варлаама Ясинського для Академії стало традицією утримання професорського складу й студентів за кошти митрополичої консоліяції – допомоги, яка видавалася у вигляді частини збору з вічних пам'ятей. Розмір консоліяції не був постійним і залежав від можливостей митрополита. З академічних документів відомо, що за Рафаїла Заборовського у 1743 р. Академія отримала 190 руб. консоліяції, з яких 25 призначалися на бурсу, а решта – вчителям. За наступника Заборовського на Київській кафедрі Тимофія Щербацького Академія отримала у 1748 р. 214 руб., а в 1749 р. – 170 [8, т. 1, ч. 1, с. 125, 128].

Київський митрополит Іоасаф Кроковський спорудив для Академії на свої кошти дерев'яний будинок для бурсаків, який назвали «студентським домом», і заповів свій найцінніший спадок – власну бібліотеку. Завдяки старанням і підтримці архієрея і гетьмана Івана Мазепи число студентів Академії на початку XVIII ст. досягло своєї найвищої кількості – 2000 осіб. Саме тому на знаменитих тезах одного з могилянців – Івана Мигури – митрополита Іоасафа Кроковського було зображено в оточенні київських студентів.

Особливо вирізнявся своєю матеріальною підтримкою Академії митрополит Рафаїл Заборовський. Архієрей відновив утрачене право ректора Академії продавати вічні пам'яті в м. Києві (липень 1732 р.). 1735 р. архієрей розпочав реставрацію й розбудову навчальних приміщень й академічної церкви. На честь київського архієрея варто зазначити і його особисті щедрі пожертви на користь Київської Академії, куди він спрямовував усі залишки від своїх власних коштів. Так, на будівництво академічних приміщень Рафаїл Заборовський з 1731 по 1737 рр. поступово віддав 1640 руб. Коли припинилася

видача Академії 200 руб. від гетьманів, Заборовський почав щорічно видавати зі свого архієрейського утримання по 100 руб. на оплату викладачам Академії [17, с. 56]. Крім цього, викладачі неодноразово отримували, залежно від заслуг, й окремі грошові винагороди [8, т. 1, ч. 1, с. 128, 205, 292; 17, с. 62]. Митрополит утримував власним коштом найбідніших студентів і надавав їм стипендії для навчання за кордоном. Здібні учні із сиріт церковнослужителів за розпорядженням митрополита часто користувалися прибутками від батьківських приходів, отримуючи на це відповідне право – «концес». Турботу про вихованців Академії та її різні потреби рельєфно зобразив Георгій Кониський в похоронній промові на честь Рафаїла Заборовського (1747 р.): «Кто не видѣл, – говорив проповідник, – безприкладную милость его к учащим, кому невѣдомо было великое призрѣніе его к учащимся?» [18, с. 7].

Митрополит Тимофій Щербацький відзначився своїми подарунками Академічній конгрегаційній церкві цінного церковного начиння й інших атрибутів священнослужіння [8, т. 1, ч. 1, с. 62; т. 3, с. 150; 15, ч. 2, с. 526]. Щедрого жертводавця Київська Академія отримала в особі Арсенія Могилянського. Він побудував на власні кошти новий корпус для бурси й надав 3 тис. руб. на покрівлю навчального корпусу [8, т. 3, с. 375]. Розвиваючи у стінах Академії проповідництво, митрополит часто заохочував найкращих гомілетів грошовими преміями. Митрополит Гавриїл Кременецький також вишукував різні засоби, аби підняти добробут Академії, докладаючи для цього особисті заощадження. Всього на потреби Академії архієрей пожертвував 51,5 тис. руб., із яких навчальний заклад щорічно отримував понад 2,5 тис. руб. у відсотках [8, т. 1, ч. 1, с. 347–348].

Окремо варто зазначити пожертви київських ієрархів на академічну книгозбірню. За довідкою, складеною у 70-х рр. XVIII ст., в бібліотеці Академії значилося 3304 книги, зокрема 2131 книга, яка дісталася ще від Петра Могили, а також книги, що надали інші київські митрополити: Рафаїл Заборовський – 13, Тимофій Щербацький – 144, Арсеній Могилянський – 166, Гавриїл

Кременецький – 35 [8, т. 4, с. 125]. Ці дані свідчать, що основними постачальниками книг для Академії були її протектори, київські митрополити, якими на сьогодні було надано 2489 книг. Крім того, великі книжкові пожертви спрямовувалися на бібліотеку академічної бурси. Зокрема, 1778 р. (у квітні й грудні) вона отримала 68 книг (64 кириличних і 4 латиномовних) від Київського митрополита Гавриїла Кременецького [8, т. 3, с. 412–414].

Отже, патронатство над Київською Академією було однією із важливих функцій київських ієрархів, яка відображала їх усвідомлене бажання узяти під свій захист головний навчальний заклад, де формувалася церковна та світська еліта України. Традиція опікуватися Академією постала з часів Петра Могили і включала декілька напрямів: забезпечення правового статусу; опікування навчально-виховним процесом; розвиток проповідництва та підтримку матеріального становища навчального закладу.

5.2. Творення культурно-просвітницьких осередків на українських землях

Здобутий в Київській Академії й інших навчальних закладах високий рівень освіти разом із очолюванням православних кафедр* послужив вагомим чинником активної просвітницької діяльності церковної еліти на українських землях. В її контексті православні ієрархи творили культурно-просвітницькі осередки, які служили вагомим консолідаційним чинником в умовах територіального роз'єднання етнічних українських земель [19; 20; 21]. Активна просвітницька діяльність архієреїв виявилася, зокрема, в започаткуванні, становленні та налагодженні успішної діяльності шкіл і колегіумів у Чернігові, Харкові, Переяславі, та творенні на їх базі культурно-просвітницьких осередків.

* Див. Додаток А. Переліки архієреїв за єпархіями.

Чернігівський осередок

Про існування Чернігівського осередку, започаткованого архієпископом Лазарем Барановичем (1657–1693), дослідники заявляли ще в кінці XIX ст. Так, М. Сумцов у присвяченій йому окремій статті вважав його керівником літературного гуртка [22, с. 1]. Зосередження в Чернігові письменників й учених навколо Лазаря Барановича та його наступників у літературно-філософському контексті привертала увагу й сучасних науковців [23, с. 44–56]. Так, літературну творчість чернігівського гуртка проаналізувала М. Андрущенко, зазначаючи, що він сприяв появі так званих «малих поетів», які весь свій вільний час присвячували складанню поетичних творів [24, с. 144]. В. Шевчук характеризує започаткований Лазарем Барановичем чернігівський осередок як «цілу когорту українських поетів того далекого часу, які жили й працювали в Чернігові чи й біля нього і творчість яких так своєрідно й цікаво переплітається, що можна було б назвати їхню діяльність своєрідною «школою поезії» [23, с. 44]. Також автор зазначав, що «чернігівське коло поетів, працюючи пліч-о-пліч з поетами київськими в другій половині XVII століття і на початку XVIII століття, склали своєрідну культуру українського поетичного бароко зі своїми цілком специфічними рисами <...> Чернігівські поети дали блискучі зразки вірша філософського, батального, панегіричного, епічного, і це ставиться і ставитиметься їм завжди у заслугу» [23, с. 53]. У діяльності Чернігівського осередку В. Шевчук виділяє три періоди розвитку – згідно з правлінням його провідних очільників – архієреїв: часи Лазаря Барановича; часи Іоанна Максимовича; часи Амвросія Дубневича.

Діяльність Чернігівського культурно-просвітницького осередку, яка перебувала під опікою та керівництвом місцевих архієреїв, можна характеризувати за двома напрямками: освітній і літературно-видавничий.

За окремими свідченнями, першим просвітницьким центром Чернігівської єпархії стала школа, започаткована разом із друкарнею архієпископом Чернігівським і Новгород-Сіверським Лазарем Барановичем у його

архієрейському осідку Новгород-Сіверську, а 1689 р. переведена ним до Чернігова. Існує також версія, що латинська школа в Новгород-Сіверську була відкрита не Лазарем Барановичем, а стала спадкоємицею відкритого ще 1636 р. польським магнатом О. Пясочинським єзуїтського колегіуму [25, с. 261]. Проте, як вважають дослідники, через брак місця та коштів цей навчальний заклад не зміг піднятися до вищого рівня. Цьому підтвердженням є й дані твору «Зерцало от писанія Божественного» (1705), де значилося, що школи в Чернігові на відміну від київських «малых ради имений, пространства и скудности невозмогша расширенны и сутверждены быти» [26, с. 69].

Важливою рисою Чернігівського осередку став розвиток друкарства та книговидавничої справи. Архієпископ Лазар Баранович започаткував у Новгород-Сіверську друкарню, яку пізніше перевів до Чернігова. Особливістю її діяльності була спрямованість на видання творів її власника. Так, за життя Лазаря Барановича (†1693) у Чернігові було надруковано не менше як 33 книги, з яких 19 – твори тогочасних українських авторів: п'ять самого Барановича, вісім – Іоанікія Галятовського, три —Димитрія Туптало, по одному – Лаврентія Крщоновича, Стефана Яворського, Івана Величковського, Івана Орновського та ін. За тематикою це були панегірики, релігійно-моралізаторські вірші та проповіді [27, с. 245]. Іншою характерною рисою чернігівського друкарства була багатомовність. Так, Лазар Баранович писав твори церковнослов'янською та польською мовами, Димитрій Туптало – українською й церковнослов'янською.

Завдяки зосередженню інтелектуальних сил навколо друкарні Чернігівська архієрейська кафедра стала провідним культурно-просвітницьким осередком Лівобережної України. За часів Лазаря Барановича навколо нього гуртувалися такі визначні письменники, як Іван Величковський, Іоанікій Галятовський, Лаврентій Крщонович, Іван Орновський, Димитрій Туптало, Стефан Яворський. На думку А. Макарова, саме серед митців кола Лазаря Барановича було створено перший український посібник із проблем поетичної

формалістики – «Млеко» І. Величковського, а в його друкарні вийшов відомий твір «Воскреслий Фенікс» Л. Крщоновича – панегірик, присвячений Лазарю Барановичу [23, с. 32]. Іван Орновський у 1688 р. видав у Чернігові «Музу Роксоланську», а наступна його книга – «Багата дорогого каміння скарбниця» – вийшла 1693 р., в рік смерті преосвященного. Дмитрій Туптало, який із 26 років свого чернечого життя в Україні 19 провів на Чернігівщині, з ініціативи Лазаря Барановича написав у Чернігові свою першу книгу «Руно орошене» – опис чудес Іллінської ікони Богородиці, на яку Баранович відгукнувся спеціальними віршами. Стефан Яворський видав у Чернігові панегірик на честь Варлаама Ясинського – «Геркулес – наступник Атланта». І пізніше, в сані місцеблюстителя Московського патріаршого престолу, він постійно підтримував зв'язки з Ніжином зокрема, заповів місцевому Благовіщенському монастиреві свою бібліотеку. Оpubлікований корпус епістолярії архієпископа Лазаря Барановича, який листувався з більшістю з названих осіб, засвідчує його тісні контакти з діячами як київського, так і чернігівського кола [28; 23, с. 58–173].

На початку XVIII ст. центром культурно-просвітницького життя Чернігівщини став реорганізований на базі школи Лазаря Барановича архієпископом Іоанном Максимовичем (1697–1711), колегіум за підтримки гетьмана Іоанна Мазепи. Обставини його відкриття розкриває вищезгаданий збірник «Зерцало от писанія Божественного» (1705), піднесений гетьману від новозаснованого закладу. Найпершою турботою Іоанна Максимовича було забезпечення сприятливих умов для діяльності новоствореного навчального закладу. Придбані архієреєм маєтки на користь новозаведеного колегіуму дали змогу побудувати для нього у 1705 р. нове кам'яне приміщення – у храмі святителя Іоанна Богослова [29, с. 126–128]. Опікуючись благоустроєм колегіуму, Іоанн Максимович також турбувався налагодженням навчального процесу, влаштував монастирське книгосховище, збагативши його особистими книгами та рукописами. Наслідуючи традицію відзначення пам'яті свого

патрона-засновника, колегіум, подібно до Київської Академії, мав назву «колегіуму архієпископо-Максимовичевського Чернігівського», або «Олімпу Чернігівського» [25, с. 289].

Архієпископ Іоанн Максимович за допомогою префекта колегіуму Антонія Стаховського керував інтелектуальним осередком, який крім навчально – освітньої провадив також активну літературно – видавничу діяльність. Відома низка видань Чернігівської друкарні, яка була результатом колективної співпраці письменників – викладачів колегіуму. Так, збірник «Зерцало от писанія Божественного» 1705 р., піднесений Івану Мазепі (чи не останній, як вважає М. Андрущенко, присвячений гетьману твір [24, с. 133]) від засновника колегіуму архієпископа Іоанна Максимовича та викладачів закладу містив присвяту, яку підписав «ієромонах Антоній, наместник кафедры Черниговской и префект коллегіуму Архиепископии Черниговской с труждающимися» [30, с. 50–53, 70–71]. Доробок діячів Чернігівського осередку свідчить, що вони активно провадили й перекладацьку діяльність. Так, до збірника «Зерцало от писанія Божественного» увійшли також переклади з латині творів Іоанна Златоуста. Крім того, викладачі колегіуму за особистої участі та під керівництвом Іоанна Максимовича переклали низку книг з латині на церковнослов'янську мову*.

Опікувався колегіумом і чернігівський преосвященний Амвросій Дубневич (1742–1750). З його ініціативи 1749 р. в колегіумі відкрився клас філософії [26, с. 76]. Як вважають сучасні дослідники, правління Амвросія Дубневича було часом другого піднесення в історії Чернігівського осередку після часів Іоанна Максимовича, яке переживалося з розквітом Київської Академії за часів Рафаїла Заборовського (1731–1747) [30, с. 141].

З правлінням єпископа Кирила Ляшевецького (1761–1770) в колегіумі почали активно викладатися іноземні мови. Так, у 1766 р. преосвященний

* Детальніше див. 6.4. Дидактичні праці, навчальні видання і переклади.

повідомляв Синоду, що тепер в Чернігівському колегіумі один учитель викладає аналогію та інфиму, другий – граматику, синтаксиму і грецьку мову, третій – піїтику і німецьку. Водночас Ляшевецький просив дозволити запровадження в колегіумі богослов'я, єврейської та французької мов, а також математики. Прохання єпископа про матеріальну допомогу з боку держави для розширення кола предметів, як й інші пропозиції, залишилися без уваги. Лише за його наступника 1780 р. в колегіумі розпочалося вивчення французької мови [30, с. 93, 95].

За єпископа Феофіла Ігнатовича (1770–1788) колегіум був реорганізований в духовну семінарію. Існують різні дані про часові рамки цього процесу. Деякі дослідники, як на це звертає увагу О. Травкіна, пов'язують зміну статусу навчального статусу з переміщенням його на нове місце – в колишню садибу гетьмана П. Полуботка у 1776 р. [31, с. 89]. Проте офіційно назва закладу залишалася незмінною до кінця 1784 р., коли вийшов указ Феофіла Ігнатовича про перейменування колегіуму на семінарію та заміну його печатки. Якісно новим рівнем в навчальному процесі, який відрізняв семінарію від колегіуму як навчальний заклад вищого типу, стало викладання богослов'я, уведене 1786 р. (для порівняння: у Переяславському колегіумі філософію почали викладати з 1774 р., богослов'я – в 1783 р.). Саме тоді вийшов указ Синоду від 20 квітня 1786 р. про присвоєння колегіуму назви семінарії [30, с. 171].

Отже, Чернігівський колегіум, започаткований архієпископом Лазаром Барановичем і розвинутий його наступниками, був найзначнішим після Київської Академії культурно-просвітницьким центром на Східній Україні. Значною мірою цьому сприяла діяльність друкарні, яка гуртувала відомих світських і церковних діячів, письменників і учених. Зусиллями чернігівських ієрархів колегіум перетворився в представницький літературно-мистецький осередок, який провадив різносторонню педагогічну, літературну та перекладацьку діяльність.

Харківський осередок

До заснування Харківського університету роль провідного культурно-просвітницького осередку й центру формування світської та церковної еліти Слобожанщини виконував Харківський колегіум – навчальний заклад вищого типу. Засновник просвітницького центру Слобожанщини, єпископ з вихованців Київської Академії Єпифаній Тихорський (1722–1731), започаткував 1722 р. у м. Белгороді архієрейську школу замість цифірної, яка існувала з 1716 р. У 1726 р. школу було переміщено в м. Харків, а згодом реформовано в повноцінний колегіум (1731 р. відкритий клас богослов'я). Найперші заходи Єпифанія Тихорського стосувалися забезпечення навчального закладу відповідним приміщенням [32, с. 23–24]. Турботу преосвященного щодо налагодження навчального процесу засвідчує ціла низка його указів, що містяться у фонді Белгородської духовної консисторії [33–42]. Його заслугою став також дозвіл Синоду на передачу в розпорядження колегіуму книг з бібліотеки Стефана Яворського.

Колегіумом опікувався й белгородський архіпастир Іоасаф Горленко (1748–1754). Він часто любив бувати у ньому, неодноразово служив літургію, відвідував студентські диспути. Про це, зокрема, повідомляв у своїх записках племінник Іоасафа Горленка – І. І. Квітка» [43, с. 11–12]. Докладаючи зусиль, щоб священники були «учительными людьми», Іоасаф Горленко уважно ставився й до матеріальних потреб колегіум, що засвідчують. Його особисті грамоти на збір коштів і будівельних матеріалів для розвитку навчального закладу [44, с. 88].

Преосвященний Лука Конашевич (1755–1758) для кращого управління колегіумом, яким необмежено керував ректор, поєднуючи цю посаду з настоятельством у Покровському училищному монастирі, увів своїм указом від 29 серпня 1756 р. колегіальний орган – собор із викладачів богослов'я, філософії, риторики та піїтики, з метою розвитку проповідництва [45, арк. 1]. Перед смертю єпископ Лука заповів на потреби колегіуму чотирьох коней, з

яких один дістався тогочасному белгородському губернатору П. Салтикову – в обмін за послуги училищній обителі [44, с. 119].

Як з'ясувала Л. Посохова [46, с. 65, 73, 91, 161, 163 та ін.], важливим джерелом для з'ясування рівня викладання предметів у Харківському колегіумі є інструкція єпископа Самуїла Миславського (текст: [47, с. 60–79]). Причому характерно, що в низці пунктів єпископ повторив і доповнив інструкцію, складену ним у 1763 р., коли він був ще ректором Київської Академії. За його правління в Харківському колегіумі розпочалося окреме викладання російського красномовства та поезії. Для підготовки викладачів із цього предмету єпископ направив двох студентів колегіуму до Московського університету. Основним посібником у вивченні мови мало стати «Краткое руководство к красноречию» М. Ломоносова [46, с. 93]. Відомо також, що Самуїл Миславський особисто склав посібник з вивчення російської мови для учнів колегіуму. Про це свідчать виявлені нами в каталозі бібліотеки Харківського колегіуму 1769 р. під № 42 «Правила Россійской Орфографіи, сочиненныя трудом Преосвященного Самуила, Епископа Бѣлоградского и Обоянского» [48, арк. 49 зв.].

Чимало уваги Харківському колегіуму приділяв також єпископ Белгородський й Обоянський Аггей Колосовський (1774–1786), що засвідчують його укази, які збереглися у фонді навчального закладу [49; 50].

Харківський колегіум від початку свого заснування був не лише освітнім осередком, а й центром гуртування духовної й інтелектуальної еліти. Це, зокрема, відбувалося завдяки тісним зв'язкам керівництва колегіуму та його протекторів з іншими просвітницькими центрами України – Гетьманщини, передусім із Київською Академією. За аналогією з Києво-Братським монастирем отримав назву училищного і Харківський Покровський монастир, де розміщувався колегіум. Своїм високим рівнем навчання та ґрунтовною матеріальною базою Харківський колегіум багато в чому завдячував допомозі й впливовій підтримці української світської еліти. Відома роль в

започаткуванні та становленні колегіуму князя М. Голіцина, слобідського губернатора Є. Щербініна й інших, які надали значну допомогу навчальному закладу. Проте найпоказовішим прикладом активного спілкування між українською церковною та світською елітою в Харківському колегіумі у 50–х рр. XVIII ст. є постать видатного філософа та просвітника Григорія Сковороди. Відоме його тісне особисте й письмове спілкування з багатьма духовними особами: белгородським архімандритом Гервасієм Якубовичем, який запросив його викладачем до Харкова, ректором Харківського колегіуму Іовом Базилевичем, префектом Лаврентієм Кордетом, який водночас був ігуменом Святогорського монастиря, а особливо – із самим белгородським преосвященним Іоасафом Миткевичем. На честь дня народження єпископа Г. Сковорода написав окремий вірш, присвятив йому 27 пісню із «Саду божественних пісень», казку про музиканта Вовка [51, т. 1, с. 84–85, 390, 391, 463, 478; т. 2, с. 446–449, 543]. З другого боку, відомо вплив Г. Сковороди на єпископа Іоасафа, який після знайомства з твором поета «Басня Есопова» виключив із Харківського колегіуму 40 «недорослей», які не могли й не хотіли навчатися [52, с. 194].

Отже, завдяки діяльності архієреїв, очільників Белгородської єпархії, Харківський колегіум став головним просвітницьким центром Слобожанщини, культурно-освітнім осередком, де гуртувалася українська церковна і світська еліта (детальніше див. авторську статтю [53]).

Переяславський осередок

Започаткування Переяславського колегіуму (1738 р.) єпископом Переяславським і Бориспільським Арсенієм Берлом (1733–1744) є відомим в історичній літературі фактом, проте щодо його ролі і місця в єпархіальному житті є неоднозначні міркування [54, с. 309]. 1737 р. архієрей започаткував збір даних щодо кількості дітей духовенства і причту, які могли б навчатися в майбутній школі, про що свідчать його укази переяславському і золотоноському протопопам [55, с. 569–573]. Матеріальних і фінансових

засобів для влаштування навчального закладу єпископу бракувало, тому він звернувся за допомогою до керівника обителі, де почалося його духовне служіння – архімандрита Києво-Печерської лаври Іларіона Негребецького [56, с. 114]. Пізніше, у 1743 р., єпископ знову звернувся до керівництва Києво-Печерської лаври, але на цей раз до Печерського архімандрита Тимофія Щербацького, з проханням вислати двох освічених осіб із лаврської братії для викладання в Переяславській школі [57, с. 46].

Єпископ Іоанн Козлович (1753–1757) побудував для навчального закладу новий кам'яний корпус. За його розпорядженнями з монастирських і власних коштів архієрея було зведено два кам'яних флігелі, у яких розміщувалися від 30 до 40 бурсаків. На утримання бідних учнів, опалення й ремонт приміщень додатково влаштовувалися єпархіальні збори, зокрема, з новопоставлених священників. Викладачам навчального закладу 1753 р. уперше було призначено сталу заробітну плату [58, с. 77; 59, с. 742]. Наступник Козловича на Переяславській кафедрі, єпископ Гервасій Лінцевський (1757–1769) відправляв кращих учнів Переяславського колегіуму для вдосконалення освітнього рівня в Київську Академію та Чернігівський колегіум [60, с. 77]. Цікавими видаються заходи архієрея щодо розвитку в колегіумі іконопису й інших ремесел. У серпні 1764 р. він видав розпорядження, щоби ті семінаристи, які «к ученію схоластическому латинскому покажутся неспособны», навчалися «честного и политичного ремесла живописства, аптекарства, столярства и других подобных», причому вправних в іконопису учнів висвячували на священників незалежно від рівня отриманої ними освіти [60, с. 77].

У розвитку Переяславського колегіуму особливо відзначився хіротонований 1776 р. на єпископа Переяславського і Бориспільського Іларіон Кондратковський (1776–1785). Його зусиллями в Переяславському колегіумі було відкрито у 1781 р. вищий клас – богослов'я [61, л. 1–4], першим учителем якого та ректором став Варлаам Шишацький, майбутній архієпископ Могильовський і Вітебський, а також розширено приміщення для класів і

влаштовано три дерев'яних будинки для бурси [62, л. 1–38]. Наслідком заходів Кондратковського, про які він регулярно доповідав Синоду, колегіум було реорганізовано в семінарію, і його вихованці отримали можливість здобувати богословську освіту, не звертаючись за цим до Києва.

Вищенаведене підтверджує, що українські архіереї, які стояли на чолі Чернігівської, Белгородської і Переяславської єпархій, не лише виконували роль засновників місцевих навчальних закладів, а й задавали напрям їх діяльності, забезпечували матеріальне становище та кадровий викладацький склад. Діяльність колегіумів у Харкові, Чернігові та Переяславі переконливо засвідчила вагому роль їх покровителів-ієрархів у поширенні освіти на українських землях і консолідації церковної та світської еліти. Порівняно з іншими осередками Чернігівський колегіум був найзначнішим після Київської Академії культурно-просвітницьким центром на Східній Україні, чому сприяло відносно раннє започаткування навчального закладу в місті з багатими історичними та культурними традиціями та наявністю друкарні, яка забезпечувала освітні й духовні потреби місцевого населення. Водночас Харківський осередок мав свої переваги – завдяки суттєвій підтримці місцевої світської еліти він отримав найкраще матеріальне забезпечення.

5.3. Відтік в Росію носіїв «київської вченості»

Період від правління Петра I до вступу на престол Катерини II (1762 р.) дослідники українсько-російських відносин визначають як час найвищого рівня культурно-релігійних впливів України на Росію [63, с. 459]. Починаючи з 1700 р., імператор Петро I постійно викликав із Києва вихованців Київської Академії, вбачаючи в них потенційних ієрархів з європейським рівнем освіченості й опору для своїх державних і церковних реформ. За відомими, проте дуже промовистими, даними К. Харламповича, із 127 архієреїв, які в 1700–1762 рр. обіймали кафедри в Російській Церкві, було 70 українців (крім них – 47 росіян, 3 греки, 3 румуни, 2 серби й 2 грузини) [63, с. 505]. Загальна

картина обсядання кафедр в Російській імперії архієреями-українцями представлена у Додатку А.

Викликаючи високоосвічене українське духовенство в Росію, Петро I мав намір реалізувати низку завдань: запровадити вищу школу й довести загальний рівень освіти в країні до європейського рівня; розвинути церковне проповідництво; підняти низький релігійний і моральний рівень корінного російського духовенства; повернути в християнську віру й зробити віроповідними народи колонізованих земель.

Українські церковні діячі склали більшість складу керівного церковного органу – Синоду, створеного Петром I за зразком західноєвропейських колегіальних установ. Уже перший склад Синоду, сформований переважно з українців, викликав у 20-х рр. XVIII ст. негативну реакцію російського духовенства: «Что де за синод, и какой синод! В синодѣ все дураки, поляки» [63, с. 471–472]. І надалі українська присутність у вищій церковній структурі становила понад половину його складу, а в роки правління імператриці Єлизавети (1741–1762) Синод майже повністю складався з українців. Зокрема, у 1721 р. з 11 його членів 5 були українцями, у 1737 р. – 3 з 5, у 1740 р. – 4 із 7, у 1746 р. – 6 з 8, у 1751 р. – 9 з 10 [9, т. 1, 17, 20, 26, 31]. Водночас Синод, як і його світський аналог Сенат, цілком контролювався монархами і перебував у повній залежності від них [64, с. 375–384].

Організація навчального процесу

Перебування українських духовних діячів на вищих щаблях церковної ієрархії Російської імперії надзвичайно сприяло масштабам їхньої культурно-просвітницької діяльності. Вони активно займалися просвітництвом довірених їм територій: відкривали школи *, реформували їх у семінарії**, забезпечували для них викладацькі кадри.

* Зокрема, Дмитрій Туптало у 1702 р. відкрив Ростовську школу; Філофей Лещинський у 1703 р. – Тобольську; Варнава Волостковський у 1714 р. – Архангельську а у 1723 р. – Холмогорську; Сильвестр Холмський у 1722 р. – Тверську, а у 1724 р. – Рязанську;

Особлива роль у цих процесах належала митрополиту Стефану Яворському. Як протектор Московської слов'яно-греко-латинської академії, він повністю реорганізував її за зразком Київської Академії. Характерно, що з 1721–го і по 1762 рр. лише двоє з п'ятнадцяти її ректорів були росіянами [65, с. 80]. Як зазначав дослідник Московської академії С. Смірнов, саме Яворському «зобов'язана академія своїм відновленням і поширенням» [65, с. 80].

Приклади Ростовської, Тобольської та Холмогорської шкіл засвідчують, що українські архіереї, призначені на російські єпархії, в започаткуванні навчальних закладів діяли не за вказівками владних структур, а за покликом свідомої просвітницької позиції, сформованої Київською Академією.

Важливе місце в розвитку освіти Російської імперії посідала школа, заснована Феофаном Прокоповичем, навчання у якій мало світський і всестановий характер. За рівнем освіти це була найкраща школа в тогочасній Росії, причому утримувалася вона значною мірою власними коштами архієрея.

Головною перешкодою для архієреїв-українців у запровадженні та утриманні навчальних закладів була відсутність достатніх матеріальних засобів. Так, єпископ Астраханський і Терський Лаврентій Горка вже від початку свого перебування в єпархії намагався відкрити школу, але через матеріальні нестатки йому це не вдалося. У цьому зв'язку він писав до Синоду: «В

Ліницький у 1723 р. – Суздальську, 1724 р. – Коломенську, 1728 р. – Астраханську; Рафаїл Заборовський у 1725 р. – Псковську, Амвросій Юшкевич у 1740 р. – Новгородську, Веніамін Сахновський у 1742 р. – Острогоську, Сильвестр Кулябка в 1747 р. – Костромську, Серапіон Лятошевич у 1753 р. – Переславську (у м. Переславлі– Залеському), Платон Петрункевич у 1748 р. – Володимирську.

* Інокентій Кульчицький у 1727 р. реформував Іркутську школу в семінарію, Гедеон Вишневецький у 1728 р. – Смоленську, Варнава Волостковський у 1730 р. – Холмогорську, Веніамін Сахновський у 1731 р. – Коломенську, Іларіон Рогалевський у 1732 р. – Казанську, Варлаам Ліницький у 1733 р. – Псковську, Лаврентій Горка у 1733 р. – В'ятську, Стефан Калиновський у 1736 р. – Олександро– Невську, Лука Конашевич у 1738 р. – Устюзьку, Митрофан Слотвинський у 1738 р. – Тверську, Антоній Стаховський у 1739 р. – Тобольську, Дамаскін Аскаронський у 1757 р. – Костромську.

астраханской епархіи такая скудость, что невозможно отнюдь не только школьных ученій завести, но и самому мнѣ приличнаго пропитанія имѣти» [66, с. 177]. При цьому єпископ висловив ідею започаткування шкіл при церквах для дітей різних станів, яка була реалізована за його наступника.

Про відсутність коштів на утримання семінарії доповідав у 1742 р. Синоду митрополит Ростовський і Ярославський Арсеній Мацієвич, через що він замінив її архієрейською школою: «А нынѣ семинарії латинских школ в домѣ Его Преосвященства не имѣется потому, понеже за крайнею скудостію дому архієрейского до сих пор не может усмотрѣть, откуда бы сумму надлежащую к благопорядочному с удовольствием содержанию учителей и учеников взять и промаслить. А какова скудость и недостаточество дому архієрейскому, о том совершенно явствует поданное Его Преосвященству от консисторіи доношеніе, что чрез крайнюю мочь за крайнюю необходимую церковную нужду славенороссійская грамматическая школа в домѣ Его Преосвященства содержится» [8, т. 1, ч. 2, с. 346].

Ревність українських церковних діячів у поширенні освіти попри брак матеріальних засобів дивувала місцеве російське духовенство. Так, архієпископ Архангельський і Холмогорський Варсонофій навіть обурювався, спостерігаючи успіхи Холмогорської семінарії, запроваджені Варнавою Волостковським: «Чего ради такая не по здѣшной епархіи школа построена; да и школам в здѣшной скудной епархіи быть не надлежит; к школам охоту имѣли бывшіе здѣсь архієреи черкасишки, ни к чему негодницы» [63, с. 495].

Через брак матеріальних засобів українським преосвященним доводилося різними способами забезпечувати діяльність підвідомчих їм навчальних закладів. Так, єпископ Псковський Варлаам Ліницький звернувся 1732 р. до Київського архієпископа Рафаїла Заборовського прислати йому одного з монахів або студентів, на що той відповів, що «без указу из Св. Правительствующаго Синода как из монахов, так и из студентов собою ѣхать никто не хотят» [8, т. 1, ч. 1, с. 153]. Тоді Ліницький виклопотав окреми указ,

на підставі якого прибув із Києва ієромонах Києво-Печерської лаври Митрофан Косач: у реєстрі вибулих із Києво-Печерської лаври монахів за 1733 р. значилося, що він 8 лютого 1733 р. «к Варлааму, архиепископу Псковскому для обучения детей латинского языка отъехал» [67, арк. 81].

У В'ятських єпархіальних відомостях за 1868 р. відклалися документальні свідчення про намагання єпископа Веніаміна Сахновського відновити В'ятську семінарію, яка після смерті його попередника єпископа – українця Лаврентія Горки перебувала в занепаді. Через опір місцевого населення преосвященному доводилося запроваджувати доволі жорсткі методи з метою забезпечення школи учнями. Місцеве духовенство сприймало навчання як покарання, і щоб його уникнути, записувало дітей в селянський стан і військову службу. Єпископ наказав таких осіб вислати на заслання, а їхніх дітей віддати в солдати. У пошуках викладачів Сахновський звернувся до Києва і у відповідь на його прохання до В'ятки направили студентів Кирила Жуковського і Назара Хорошевича: перший читав філософію, а другий вчителював у молодших класах. Окрім цього, архієрей звернувся до Чернігова і «виписав» у єпископа Амвросія Дубневича учителя місцевого колегіуму Лазаря Богословського [68, с. 199].

Інколи архієреї російських єпархій «виписували» потрібних для викладання чи проповідництва освічених ченців через довірених осіб. Прикладом може бути листування з Києво-Печерською лаврою митрополита Тобольського і всього Сибіру Павла Конюскевича через посередництво архімандрита Московського Високопетровського монастиря Сильвестра Юницького, наслідком якого з Лаври виїхали ієромонахи Саватій Ісаєвич і Веніамін Бялковський [69; 70, с. 172].

На предмет викликів із Києва викладачів для Смоленської семінарії, відкритої 1728 р. «для обучения разных чинов, а наипаче шляхетских детей, чтоб они за рубеж для обучения не выезжали и в благочестии не развращались», активно листувався з київськими преосвященними єпископ Смоленський і

Дорогобузький Гедеон Вишневський [9, т. 7, №73]. Так, уже 1729 р. на його прохання виїхало троє вихованців Київської Академії – Павло Маковецький, Володимир Любарський і Федір Павловський, а в серпні 1736 р. були відправлені в Смоленськ інші могилянці – кафедральний ієродиякон Мелхіседек Богданович і послухники київських монастирів – Іван Гортинський і Сисой Шмигельський [8, т. 1, ч. 1, с. 143–151]. Наступні смоленські владика також зверталися за допомогою до київських архієреїв [71, с. 87].

У разі невдачі в Києві архієреї в пошуках відповідних кадрів зверталися до очільників інших українських єпархій, в розпорядженні яких були Чернігівський і Харківський колегіуми, а також в Московську академію. Так, за коломенського преосвященного Сави Шпаковського викладачами місцевої семінарії були колишні вихованці Чернігівського колегіуму – Сава Гошовський і Григорій Помаранський [72, с.75–76]. Єпископ В'ятський та Великопермський Варфоломій Любарський для відновлення діяльності В'ятської семінарії запросив освіченого й талановитого богослова з Харкова І. Огінського, а також свого племінника Платона Любарського – майбутнього єпископа Катеринославського [8, т. 2, с. 427–428]. Архієпископ Варнава Волостковський 1730 р. реорганізував Холмогорську школу в латинську семінарію за допомогою вихованця Московської академії Івана Каргопольського.

Наслідком постійних викликів могилянців із боку Синоду й архієреїв російських єпархій, передусім українського походження, стало інтелектуальне знекровлювання складу Київської Академії та головних київських обителей.

На кінець XVIII ст. завдяки зусиллям українських архієреїв уже готувалися власні, місцеві кадри викладачів семінарій – їх очолювали росіяни, що отримали освіту від українських учителів в Московській академії, і потреба в постійних викликах із Києва поступово відпала.

Піднімаючи рівень освіти й культури Російської імперії, представники української церковної еліти, виховані Київською Академією, виконували важливу місію носіїв західної, європейської цивілізації. Цю думку

підтверджують і сучасні вчені [73, с. 28; 74, с. 43]. Так, за висловом В. Живова, українці у планах Петра I були «природними агентами вестернізації і модернізації в церковній сфері» [74, с. 43; див. також 75].

Проблема ідентичності

Дослідники ще дорадянських часів засвідчували, що вище українське духовенство демонструвало різне бачення своєї ролі в Російській імперії [76, с. 59–67]. Розвитком цих напрацювань стала авторська типологія ідентичностей церковної ієрархії в Росії як показовий вияв неоднорідності позицій української церковної еліти на теренах духовного служіння в імперії. В її основі лежать певні критерії, зокрема, установки головних ідеологів кожної із груп на характер взаємовідносин зі світською владою, місця в імперії, визначення церковного устрою і т.і.

1) Група архієреїв – реформаторів, які підтримували курс церковних перетворень Петра I та його наступників в Російській імперії за європейським зразком. У питаннях церковного устрою вони виправдовували синодальний церковний устрій як залежний від світської влади і заперечували необхідність патріархату. Свою діяльність вони в основному спрямовували на служіння в російських урядових структурах. Головним ідеологом цього напрямку був Феофан Прокопович, який після смерті Петра I остаточно утвердився в часи правління Анни Іоанівни. Підтримували його члени Синоду Феодосій Яновський і Гавриїл Буржинський. До цього напрямку певною мірою можна віднести Іродіона Жураковського та Лаврентія Горку, які заявляли свої «вірнопідданські» позиції в Україні ще до архієрейської висвяти. У другій половині XVIII ст. вплив діячів цієї групи стає особливо помітним за Катерини II, коли засобами митрополита Гавриїла Кременецького і особливо Самуїла Миславського став проводитися централізаційний курс російського уряду на теренах Київської митрополії [77; 78, с. 58].

2) Група архієреїв – консерваторів, які в питаннях взаємовідносин між світською і церковною владою дотримувалися традиційної незалежності

Церкви від світської влади. Відповідно, реформи Петра I та інших російських зверхників у сфері централізації церковної політики обумовили їх перехід до опозиції та відстоювання інтересів Православної Церкви у різних формах – від пасивного несприйняття до відкритого протесту проти дій російського уряду. В обстоюванні патріархату вони солідаризувалися з частиною російських ієрархів, незадоволених посяганням царя на «русскую церковную старину». Найпершими представниками цієї групи, значно чисельнішої від першої, були Стефан Яворський, Димитрій Ростовський і Феофілакт Лопатинський, при підтримці переважної частини українських ієрархів в Україні та Росії.

Зокрема, в Україні петиції щодо відстоювання прав Української Церкви і духовенства в різні часи подавали Варлаам Ванатович, Іларіон Рогалевський, Тимофій Щербацький. 1742 р. митрополит Ростовський і Ярославський Арсеній Мацієвич і архієпископ Новгородський та Великолуцький Амвросій Юшкевич представили імператриці Єлизаветі проект реформи вищого церковного управління і відновлення патріаршества в Росії. Найвищим виявом опозиційного ставлення української церковної еліти до централізаційної політики російських зверхників став відкритий протест Арсенія Мацієвича проти секуляризації церковного майна у 1762 р. Останнім сплеском відстоювання прав Церкви та ієрархії стало представлення Київським митрополитом Арсенієм Могилянським відповідних пунктів від українського вищого духовенства в Комісію Нового Уложення 1767 р. (детальніше обидва типи архієреїв розкрито в авторських статтях [79; 80]).

У дослідженні запропоновано певні маркери ідентичності, які визначають рівень українськості православних ієрархів. Серед них – усвідомлення своєї належності до України (Малоросії); обстоювання прав та інтересів українських церковних структур, передусім особливого статусу Київської митрополії (див. авторські монографії [6; 81]); архієрейське служіння за українськими традиціями; організація навчального процесу за зразком Києво-Могилянської академії; вживання тогочасної української мови в творах і листуванні (див. 5.5.

Мовні засоби інтелектуальної діяльності); розвиток українських мистецьких традицій, зокрема у сфері музичного мистецтва і архітектури [див.: 82; 83]); консолідація української еліти на базі архієрейських резиденцій; відсутність апріорі родинних асимілятивних процесів як ознака чернечого життя; постійні контакти з Україною і прагнення повернутися туди під кінець життя; україноцентричний зміст духовних заповітів (див. 3.2. Інтелектуальні та духовні пріоритети українських ієрархів / Остання воля).

Чи не найважливішим з названих маркерів ідентичності є усвідомлення ієрархами-українцями, у тому числі й зверхниками російських єпархій, своєї окремішності, етнічної та конфесійної належності. Сучасна дослідниця Л. Довга, досліджуючи семантичне наповнення поняття «отчизна» в культурно-релігійному дискурсі ранньомодерної України, доводить його еволюцію упродовж XVII ст. від абстрактного, як віртуальної політичної та суспільної цінності, до світського у першій половині століття, де автори мають на увазі переважно Річ Посполиту, і сакрального у другій половині, пов'язаного з православною Київською митрополією та її прадавніми традиціями [84, с. 242–250] (причому Московія жодного разу не названа «отчизною» [84, с. 249]). На доказ останнього можна навести низку праць, присвячених сакралізації українськими церковними інтелектуалами київської ідеї [85; 86; 87; 88; 89; 90, с. 296–332; 91].

Прикметно, що Лазар Баранович, у політичному світогляді якого, за висловом Девіда Фріка, руський і польський культурні світи нерозривно перепліталися у спільний – річпосполитський («сарматський») світ [92, с. 46–47], у своєму поетичному збірнику «Лютня Аполлонова» вжив термін «Україна» [84, с. 249].

Прикметно вживання етноніму «Русія» Стефаном Яворським в київській період діяльності – у проповіді з нагоди вінчання племінника гетьмана Івана Мазепи І. Обидовського 1698 р.: «Глянь, як в Русії міцно святу віру знають» [93, с. 85]. Водночас вірш – повчання, виголошений Яворським після переїзду в

Росію 12 листопада 1708 р. під назвою «Трость, вѣтром колеблемая», у якому гетьман засуджувався за відступництво, вже виголошений від імені «Росії»: «Изми мя, Боже, – вопіет Россія» [93, с. 97]. Однозначно, тут присутнє протиставлення «мазепинської» «Русії» (України) «петровській» «Росії», яка змусила місцеблюстителя Московського патріаршого престолу Стефана Яворського анафемувати свого земляка і приятеля.

З XVIII ст. в офіційну і приватну кореспонденцію української еліти на позначення своєї вітчизни широко входить термін «Малоросія». Так, Дмитрій Туптало в листі до Стефана Яворського від 4 грудня 1707 р. писав: «в нашей малороссійской сторонѣ [тут і далі підкреслено нами – С.К.] трудно о Быблии славенский, велми мало гдѣ обрѣтаются и купити насилу достанет, и рѣдко хто от духовного чина вѣдает порядок историй быблийных, что когда дѣялося [94, с. 135–136]. Київський архієрей Варлаам Ванатович у 1727 р. на веління Синоду утримувати архієрейські школи згідно з Духовним Регламентом за кошти хлібного збору відповів, що це не відповідає українській традиції: «церковных в Малороссіи земель барзо мало и рѣдко гдѣ обрѣтается, и поведенія того здѣсь нѣт» [9, т. 7, Приложение 8]. Його наступник Рафаїл Заборовський у відповідь на обмеження російським урядом права Академії приймати на навчання молодь різного станового походження зазначав: «Если всѣх учеников, записав в книгѣ, на коштѣ указном содержать, <...> то из зарубезных людей польской и других націй <...> никого не будет, а из малороссіян, которые на своем коштѣ учатся, когда им свободный отпуск из училищ кievских, безохотно разбѣгутся» [10, с. 168–169]. Київський митрополит Арсеній Могілянський, який 1758 р. увів шнурову книгу на збір пожертв для будівництва нової академічної бурси, наголошував у передмові на важливості цієї акції: «имѣя же неусипное попеченіе о благостроеніи пастви нашея, которое посредством учительних людей получается, також о приращеніи ползи отѣчеству и о просвѣщеніи науками умов малороссійского шляхетства» [8, т. 3, с. 243].

Характерним виявом самоідентифікації української церковної еліти середини – другої половини XVIII ст. є лист Белгородського єпископа Іоасафа Миткевича у листі до невідомої особи від 16 червня 1763 р.: «Беда да горѣ! Все теперь малороссіяне вездѣ в крайнем презрѣнїи. Самые честные люде остаются с наших, а в Тверь, и во Владимир промованы, которїи еще и недавно монахами, с русских, однак добріе люди и достойные. Сїе по прочетѣ прошу сожеч, а я, рассуждая тепер пребѣдное отечества состояніе, плачу и въздыхаю: Господи помилуй» [95, с. 106]. Дана кореспонденція засвідчує, що автор усвідомлював трагічні наслідки дій Катерини II для України уже через рік після її сходження на престол. Лист мав не просто конфіденційний, а й утаємнюючий характер – автор просив знищити його після прочитання. Отже, висловлені в ньому думки могли мати небезпечні наслідки як для автора листа, так і його адресата.

Чимало ієрархів-українців провадили своє архієрейське служіння в Росії за українськими традиціями. Промовистом прикладом цього є справа, заведена 1742 р. у Синоді на двох архієреїв – митрополита Ростовського Арсенія Мацієвича і В'ятського Веніаміна Сахновського, які служили «не по греческому и великороссійскому обыкновенію и не по чиновнику архієрейскому». У цьому зв'язку митрополит Арсеній повідомив, що будучи зверхником Тобольської єпархії-митрополії, яку посідали майже безперервно українці, служіння проводилося за українським звичаєм, «того ради и он, митрополит Арсеній, не видя из того никакой противности Церкви святой, приказал отправлять оное производство так-же, как оное утверждено было от антецессоров его, по малороссійскому обыкновенію» [9, т. 22, ст. 793]. Відповідно діяв і єпископ Веніамін Сахновський. Обом згаданим архієреям було заборонено поставляти священнослужителів за українськими традиціями і велено «поступать им в том по чиноположенію архієрейскому, как в Великороссії чинится» (детальніше див. авторську статтю [68, с. 200–201]).

На користь збереження більшістю українських архієреїв своєї ідентичності свідчить та обставина, що вони не поривали духовного зв'язку з Україною і обителями, де почалася їхня духовна служба, навіть перебуваючи в найвіддаленіших російських єпархіях. Як свідчить епістолярна спадщина українських архієреїв, призначення на архієрейське становище вони сприймали далеко не радісно. Віддаленість від рідних місць, суворий клімат, підозріле, а часто й вороже ставлення місцевого російського духовенства до привілейованих українських ченців, чужі їм побут і звичаї – все це пояснює, чому новопризначені архієреї вважали перехід в Росію тяжким для себе служінням і шукали нагоду відмовитися від нього, мотивуючи це погіршенням стану здоров'я та дотриманням чернечої обітниці [79, с. 30–32] (детальніше див. 3.2. Інтелектуальні та духовні пріоритети українських ієрархів).

Навчальний процес в російських духовних семінаріях українські викладачі-могилянці будували за зразком Київської Академії. Крім вищенаведеного у підрозділі, про це, зокрема, свідчать навчальні посібники, що надходили до книгозбірень і монастирів Росії. Збереглося, наприклад, 11 рукописів Іркутської духовної семінарії – курси та навчальні розробки київських професорів. Серед них – богословські трактати Іоасафа Кроковського, які читалися ним в Київській Академії в 1696 і 1697 рр., курс риторики Сильвестра Добрини, розроблений і читаний ним 1743 р., та богословський трактат «Theologia sciolastica», невідомий автор якого звертається до преподобних Антонія та Феодосія печерських [96, с. 305–312]. Викладачі риторики Смоленської семінарії також мали за взірць риторичні підручники київських учених, як про це свідчить, зокрема, прочитаний тут 1741 р. курс риторики [97, с. 119]. У 1751/52 навчальному році у Троїцькій лаврській семінарії (поблизу Москви) Афанасій Вольховський прочитав курс богослов'я, який був майже копією з лекцій Феофана Прокоповича [46, с. 157–158].

Варто також зазначити, що архієреї-українці формували на базі своїх резиденцій культурно-просвітницькі осередки і запроваджували українські

культурно-освітні і духовні традиції за допомогою своїх земляків, яких вони викликали для виконання різного роду чернечих послухів, передусім для проповідництва й педагогічної діяльності. Зокрема, як свідчив автор життєписів ростовських архієреїв, Димитрій Туптало у першій своїй архієрейській промові «привѣтствовал паству свою краснорѣчивым словом, в котором напомнил ей о древнем союзѣ церкви Ростовской с Лаврою Печерскою (откуда нес он сей паствѣ мир и благословение Божіе, Пресвятыя Богородицы и преподобных Печерских)» [98, с. 168].

Резиденції українських архієреїв, особливо в столичних містах, ставали важливими осередками спілкування українців – духовних і світських, котрі обмінювалися останніми новинами з України, давали своїм співвітчизникам цінні поради, підшуковували впливові знайомства, служили посередниками у кадрових та господарчих питаннях тощо (див. авторську статтю [99]). Найкраще ілюструють це матеріали щоденників представників української світської еліти – М. Ханенка, П. Апостола і Я. Марковича [100–102]. Тим самим архієрейські резиденції консолідували в Росії українську еліту, а водночас були центрами впливу на тогочасне російське суспільство.

Отже, духовне служіння архієреїв українського походження на чолі російських єпархій мало свою специфіку. Українське духовенство, яке спочатку позитивно сприйняло просвітницькі наміри Петра I, за покликом свідомої просвітницької позиції, сформованої Київською Академією, активно розпочало відкривати навчальні заклади, розвивати проповідництво й перекладацьку справу. Проте з перетворенням Православної Церкви на частину державного механізму архієреї-українці, позбавлені матеріальної та фінансової підтримки, кинуті напризволяще в підозріле, а іноді й відкрито вороже налаштоване російське середовище, відчули себе жертвами імперської політики. Змушені піднімати культурний рівень Російської імперії силами українських освічених кадрів, православні ієрархи об'єктивно сприяли інтелектуальному знекровленню України.

Культурно-просвітницька діяльність архієреїв-українців як наслідок їх вимушеного переїзду на чужі духовні терени, мала надзвичайний вплив на середовище Російської імперії. Запроваджуючи в російське середовище передову європейську освіту й культуру, ієрархи-українці ставали центрами впливу на тогочасне російське суспільство, а їхня різнобічна діяльність відіграла роль цивілізуючого чинника Російської імперії. Резиденції архієреїв-могилянців ширили в Росії українські культурно-освітні і духовні традиції і служили осередками консолідації земляків із світської та церковної еліти.

5.4. Розробка церковно-історичних та суспільно-політичних концепцій

Для кожної історичної епохи притаманні свої моделі розвитку держави та суспільства в баченні представників тогочасної інтелектуальної еліти. Свої церковно-історичні та суспільно-політичні концепції створили й українські просвітники ранньомодерного часу, передусім ті, що належали до середовища православної церковної ієрархії. Зміна суспільно-політичної ситуації у країні значною мірою впливала на еволюцію їхніх поглядів. До цього варто додати, що, аналізуючи будь-які світоглядні концепції українських мислителів ранньомодерного часу, їх потрібно розглядати в контексті суспільної свідомості доби, яка виявлялася у специфічних барокових ментальних установках.

Концепції хрещення Русі

В історичній літературі XVII–XVIII ст., передусім полемічного характеру, особливе місце посідала тема хрещення Русі, оскільки обставини, що супроводжували християнізацію руських земель, мали визначальне значення для історії обох українських – Православної та Унійної – Церков.

На відміну від католицьких авторів (зокрема Лева Кревзи), які намагалися довести тезу про те, що Руська (Київська) Церква від початку була у єдності з Римом, а тому час хрещення Русі відтягували до того часу, коли ще не стався розкол між Східною та Західною Церквами, православні письменники XVII ст.

для підкреслення особливого статусу Київської Церкви та її давнього походження розробили свої окремі концепції багатоступінчатого запровадження християнства – в чотири та п'ять етапів. Відповідно до цієї схеми, початковим етапом хрещення Русі була місійна подорож на Русь апостола Андрія Первозванного, відповідно, стверджувалася вищість руської православної ієрархії, як такої, що започаткована патріархом, який не підлягав Риму. Показово, що у 1621 р. на Київському помісному соборі було встановлено свято на честь руської місії апостола Андрія [103, т. 1, с. 50]. Наступних три етапи – хрещення князів Рюрика, Аскольда й Діра за патріарха Ігнатія; хрещення княгині Ольги; прийняття християнства на Русі за князя Володимира – православними полемістами були запозичені в католицьких авторів з певними інтерпретаціями (зокрема, місія патріарха Ігнатія замінена на місію патріарха Фотія) [104, с. 319].

Особливо варто наголосити на польськомовній версії «Патерикону» Сильвестра Косова, яка мала представляти й популяризувати в Речі Посполитій офіційну позицію української Православної Церкви щодо цього питання. Задля цієї самої мети Сильвестр Косов в описанні останніх трьох етапів широко цитував західні джерела, зокрема Длугоша, Стрийковського та Баронія, а також осучаснив, порівняно з «Палінодією» та Густинським літописом, топоніми у викладі свого твору [105, с. 59–61]. Концепція хрещення Русі в «Патериконі» Сильвестра Косова, у якій він акцентує саме на місії князя Володимира, його беззаперечній ролі у процесі християнізації Русі, на думку Н. Сінкевич, «може пов'язуватися з тим зростанням уваги до культу святого Володимира, що мав місце за часів П. Могили і був продиктований намірами митрополита відродити духовне життя, підняти престиж Православної Церкви в Речі Посполитій» [104, с. 323].

Як засвідчують твори Петра Могили, тема звеличення українських святих загалом, і св. Володимира зокрема, була однією з провідних у його творчості. Так, у вміщених у «Требнику» літургійних службах згадуються княгиня Ольга

та рівноапостольний князь Володимир, прославляються київські митрополити, а також численні печерські преподобні. Імена численних святих, що походять із земель київської митрополії, – княгині Ольги, «в Росії первіе Христа прославивши», й інших, згадуються і в «Анфології». Особливо часто у цьому творі Могила згадує ім'я князя Володимира (за підрахунками В. М. Нічик — 19 разів [106, с. 77]), де уподібнює його «в апостолах великому» Павлові, називає його «вітцем і вчителем», прославляє за хрещення Русі. Варто зазначити, що в «Анфології» Петро Могила зробив вагомий внесок у розбудову культу князя Володимира саме як київського, українського святого – на його честь у творі розміщено тропар, стихира й кондак [107, с. 416-424].

У XVIII ст. концепція хрещення Русі знайшла свій розвиток у творах українських церковних учених – Дмитрія Туптала, Феофана Прокоповича та Георгія Кониського. Варто зазначити, що за призначенням вищої церковної влади їм доводилося служити на теренах різних єпархій Російської імперії: Дмитрій Туптало – в Ростовській, Феофан Прокопович – у Псковській і Новгородській із переважним перебуванням в Санкт-Петербурзі, Георгій Кониський – в Могильовській. Відповідно, специфіка їхнього служіння позначилася й на викладі власних історичних праць.

В окремих частинах своєї фундаментальної праці Життя святих («Четьї-Мінеї»), яку Дмитрій Туптало починав створювати ще на українських землях, в основному перебуваючи в Києво-Печерській лаврі, а завершив у сані митрополита Ростовського і Ярославського, автор розкрив обставини хрещення княгині Ольги і князя Володимира [108] – їх життя вперше були надруковані церковнослов'янською мовою у виданні Києво-Печерської лаври «Книга житий святих» (К., 1705).

Концепція хрещення Русі також знайшла своє місце в історичних творах Феофана Прокоповича. Як відомо, ще в київський період він обрав для сюжет драми «Володимир» епізод із подій X ст., що передували хрещенню Русі київським князем Володимиром. З переїздом до Санкт-Петербурга Феофан

Прокопович стає ідейним сподвижником Петра I, ідеологом його політичної та реформаторської діяльності, спрямованої на посилення Російської імперії, що зумовило відповідні суспільно-історичні погляди вченого. Так, в окремому розділі праці «Собрание от летописателей краткаго вѣдѣнія от началства великих монархов российских на престолѣх государственных бывших, по степенях и по лѣтам здѣ описуемым» під назвою «О крещеніи в Россіи» Феофан Прокопович виводить п'ять етапів запровадження християнства, проте з деякими відмінностями порівняно з творами київських учених XVII ст.:

«1. Крещеніе еще бысть от святого апостола Андрея первозваннаго, которой был в великом Новѣ Городѣ и на Кіевских горах крест водрузи, пророчествуя тут розсіяти вѣрѣ христовой.

2. От Мефодія и Кирилла, учителей славенских 6371 или 863.

3. От Михаила митрополита греческого, которой чудо сотвори, вверженіе во огонь святого Евангелія, которое не згорѣло. В лѣто 6394 или 886.

4. Святою Ольгою, да не все еще тогда. В лѣто 6463 или 955.

5. Все, совершенное святым Владимиром уже. В лѣто 6496 или 998» [109, т. 3, с. 315].

Отже, концепція хрещення Русі сподвижника Петра I Феофана Прокоповича створювалася з проекцією на Російську імперію. Перший етап хрещення Русі в ній виводився, як і в київських учених XVII ст., за часів Андрія Первозванного, однак з акцентом на першість російських, новгородських земель. В іншому місці твору на цьому аспекті наголошується ще більше: «Нов Город Великій состроен бысть древлѣ по потопѣ, в котором уже святой Андрей апостол первозванный посѣтил своим пришествіем, когда послан был с протчіими апостолами по вознесеніи господни на небеса на проповѣдь, а уже тут жители были. Лѣта 5552 или 44» [109, т. 3, с. 313]. Можна стверджувати, що ця концепція Феофана Прокоповича була суголосна з московською імперською ідеологією III Риму і діяла на користь її підсилення.

Показовим є представлення Феофаном Прокоповичем третього етапу хрещення Русі в поєднанні з іменем митрополита Михаїла – як в «Палінодії» Захарії Копистенського. Водночас у Сильвестра Косова в описанні цього етапу ім'я ієрарха відсутнє взагалі, а місію митрополита Михаїла він прив'язує до пізніших часів хрещення Русі за князя Володимира. Якщо згадати, що ця схема була введена Сильвестром Косовим цілком свідомо, аби довести, що встановлення руської ієрархії відбулося вже після розколу Церкви в 999 р. і з подання патріарха Фотія, який піддав анафемі Папу Римського [104, с. 322–323], то можна припустити, що Феофана Прокоповича, який чудово був обізнаний з усіма (місцевими і західними) джерелами в ході підготовки своєї праці, така концепція його попередника з моголянців могла принципово не влаштувати.

Питання запровадження християнства на Русі торкався й архієпископ Мстиславський, Оршанський і Могильовський Георгій Кониський – автор декількох важливих за значенням історичних праць, які він створював для практичного застосування власноручно зібраних, систематизованих і проаналізованих історичних джерел і юридичних документів [110]. Отже, «Записки» Георгія Кониського продовжили й розвинули полемічну спрямованість концепції запровадження християнства на Русі, розпочату в першій половині XVII ст. Лаврентієм Зизанієм, Захарією Копистенським і Сильвестром Косовим.

Суспільно-політичні концепції першої половини XVII ст. (ідея «руського народу», тоpos II Єрусалиму, міфологізація козацтва)

Одним із найважливіших здобутків церковних мислителів першої половини XVII ст. була розробка концепції «руського народу». Найбільше вона присутня в колективному творі «Протестація» (1621) трьох православних владик—Іова Борецького, Ісайї Копинського та Іезекіїля Курцевича, та «Justificacia niewinności» (головним автором твору вважається Мелетій Смотрицький). Аналізуючи ці твори, дослідники стверджують, що її складовими є декілька

концептів (тез): 1) руський народ є рівноправний з іншими – польським і литовським – народами Речі Посполитої і заслуговує на урівняння з ними в своїх правах; 2) руський народ має власну культурно-історичну політичну й релігійну традицію; 3) найвищою цінністю руського народу є його «вольності» і одвічні «старожитні права» ще з часів Київської Русі [90, с. 256–257, 294–295; 111, с. 209; 112, с. 59–60]. Ідея руського народу як третього рівноцінного народу Речі Посполитої звучить і в творі «Supplicatia» («Суплікація обивателів стану шляхетського») * 1623 р.

Теоретичне осмислення козацтва як суспільного феномена уперше знайшло віддзеркалення у згадуваній «Протестації» православних владик від 28 квітня 1621 р.: «те плем'я чесного народу руського, з насіння Яфетового, котре Чорним морем і по суху Грецьке Царство воювало... Се ж їхні предки разом із Володимиром хрестилися і віру християнську од Церкви Константинопольської приймали, і по день нинішній у тій вірі родяться, хрестяться і живуть» [113, т. 2, с. 295]. Як видно, автори праці намагалися покласти в основу характеристики козацтва давню руську традицію оборонців Русі та християнської віри.

Окрім вищеназваних концепцій варто зазначити також особливу теорію Мелетія Смотрицького етнічного походження націй. На відміну від інших тогочасних релігійних діячів він стверджував, що в основі національної належності народу лежить не віра, а кровні етнічні зв'язки: «Якщо існує правдива Русь, яка має бути і мусить, бо ж не вироджується зі своєї крові той, хто віру міняє. Хто з руського народу римську віру приймає, не стає одразу ж іспанцем чи італійцем, а залишається русином шляхетним по-старому. Не віра, отже, русина русином, поляка поляком, литвина литвином робить, але

* Макарій (Булгаков) ([115, т. 11, с. 297]), П. Підвисоцький ([116, с. 303–312]) та сучасний дослідник С. Савченко [117, с. 46–49] за мовними та стилістичними ознаками вважають автором *Мелетія Смотрицького*, хоча існує думка про належність цього твору світському полемісту Л. Древинському, якої дотримуються й окремі сучасні дослідники, зокрема В. Шевчук [113, т. 2, кн. 2].

уродження і кров руська, польська і литовська» [114, с. 242]. Аналізуючи загалом етноконфесійні пошуки Мелетія Смотрицького, дослідник його творчості Девід Фрік охарактеризував їх як «протоєкуменічний третій шлях» [118, р. 256–260], що поєднував східне і західне християнство.

Досліджуючи суспільно-політичні уявлення київських інтелектуалів XVII ст., сучасні учені особливу увагу звертають на реанімацію давньої легенди про значення Києва як «матері руських міст», «Богохранимого града», започаткованої митрополитом Іларіоном [85; 86; 87; 88; 89; 90, с. 296–332; 91]. Проведений нами свого часу аналіз передмов до стародруків Києво-Печерської лаври першої третини XVII ст. також довів, що провідною темою київських учених було зображення Єрусалима і приведення аналогії з Києвом як спадкоємцем традицій Вселенської Православної Церкви [70, с. 125–128].

Досліджуючи соціальну значущість «Єрусалимської» ідеї 20-х років XVII ст., П. Сас проаналізував її втілення на матеріалах творчості Київського митрополита Іова Борецького, зокрема окружної грамоти, адресованої до православних Київської митрополії в грудні 1621 р. Сучасний історик ствердив, що ідеї II Єрусалима, які виразно звучать у творчій спадщині Іова Борецького, «служили потужним чинником конфесійної та політичної самосвідомості православних вірних», що, у свою чергу, «стимулювало процеси націотворення ранньомодерного часу» [89, с. 259–268]. Прикметно, що подібну думку висловив польський автор Томаш Годана, який проаналізував контакти очільника відновленої Київської православної митрополії Іова Борецького з московським царем і патріархом. Дослідник підкреслював, що митрополит, хоч і отримував фінансову допомогу від російського царя, водночас у зверненнях до своєї пастви особливо наголошував на духовній спільності Києва з Єрусалимом, а тим самим на історичній окремішності Київської митрополії [119, с. 125].

Ідея ідеального володаря Петра Могили

За часів Петра Могили в колі церковної верхівки відбувається зміна ставлення до козацтва на прохолодніше, водночас знаходить розвиток започаткована ще С. Оріховським ідея ідеального володаря. За традицією середньовічних мислителів, яка мала прикладне значення, Петро Могила уводить в контекст своїх праць образ освіченого правителя, «філософа на троні», яка звучить в передмовах до «Тріоді пісної» («Тріодіону») 1631 р., «Євангелія Учительного» 1637 р. й інших творах митрополита. Згідно з цією концепцією володар мав бути взірцем дотримання як громадянських законів, так і моральних норм – «существом убо тѣлеси равен есть всякому человѣку». Показово, що розвиток ідеї освіченого володаря привів наступників Петра Могили до філософії Просвітництва, яку найбільше втілював у своїх працях Феофан Прокопович.

Найкращим зразком державного устрою Петро Могила вважав ідею Платона про державу, де філософія й царство поєднуються в одне ціле. Ця ідея мала велике поширення у східнохристиянській політичній думці й була відроджена західними гуманістами. Спираючись на ідеї Платона, Петро Могила сподівався, що настане той час, коли «егда или философи царствовать будут, или царіе философствовать» [106, с. 118]. Владні функції держави Могила пов'язував з її божественним походженням і досягненням спільного добра та загальної користі. Водночас, як стверджував вищезгаданий польський автор Томаш Годана, у ставленні до Москви Петро Могила і тогочасна українська церковна еліта демонстрували відверто антимосковську позицію, яка знайшла свій яскравий вияв у планах створення окремого Київського унійно-православного патріархату [119, с. 193]. На противагу цьому інша частина київської еліти, зокрема Ісайя Копинський, дотримувалися промосковських поглядів, мотивуючи їх вірністю східній, візантійській традиції.

Концепція перетворення українського світу Лазаря Барановича

Якщо в концепціях провідників Православної Церкви першої половини XVII ст. була орієнтація переважно на підтримку української православної

шляхти та на звичні їй і гарантовані Річчю Посполитою привілеї – шляхетські вольності, то входження України до складу Російської імперії об'єктивно вплинуло на еволюцію суспільно-політичних поглядів церковної еліти. Як стверджував у цьому контексті О. Оглоблин, «московська політична домінація» по різному впливала на київських і чернігівських інтелектуалів: формуючи у них або «певні москвофільські думки і концепції», або «викликаючи почуття ідейного спротиву московській навалі», або іноді навіть «створюючи своєрідну... синтезу всіх цих думок, концепцій і почувань» [120, с. 144].

Подібним чином можна характеризувати погляди одного з головних провідників доби – Лазаря Барановича, у працях якого спостерігається своєрідний релігійно-науковий і богословсько-філософський синкретизм. Зважаючи на складну суспільно-історичну ситуацію в Україні за часів Руїни, мислитель бачив вихід із неї в новому способі суспільних взаємин. У творах «Меч духовний», «Аполлонова лютня», «Тріодіоні» Лазар Баранович утілює свій соціально-утопічний проект перетворення українського світу через моральне самовдосконалення та самооновлення («перехрещення») людини крізь призму біблійної легенди про воскресіння Лазаря [121; 122; 123]. Характеризуючи політичний світогляд Лазаря Барановича, американський дослідник Девід Фрік зазначав, що він був тотожним світовідчуттю тих багатьох людей, чиє інтелектуальне становлення припало на довоєнні часи й у чийй свідомості руський і польський культурні світи ще нерозривно перепліталися у спільний – річпосполитський («сарматський») світ [92, с. 46–47].

Монархічно-абсолютистські концепції Феофана Прокоповича і Стефана Яворського

Активний вплив українського інтелектуального потенціалу в Росію на початку XVIII ст. вплинув на формування особливих суспільно-політичних концепцій, провідні з яких створили Феофан Прокопович, Стефан Яворський і Арсеній Мацієвич.

Важливо зазначити, що державницькі ідеї Феофана Прокоповича суттєво еволюціонували – від патріотичних, висловлюваних мислителем у київський період діяльності, до монархічно-абсолютистських російського періоду. Так, у драмі «Володимир», створеній у Києві 1705 р., Прокопович стверджував цим думку, що Козацька держава є спадкоємицею державницьких традицій Київської Русі, а гетьман Іван Мазепа – наступником князя Володимира. Водночас після переїзду до Росії Феофан Прокопович став послідовним ідеологом освіченого абсолютизму й найпершим прибічником Петра I. Формуючи політичну концепцію повного підпорядкування Церкви Російській державі, Прокопович утверджував принципи встановлення абсолютистсько-монархічної форми правління – царського самодержавства.

Одним із базових принципів, на яких Феофан Прокопович будував свою теорію освіченого абсолютизму, був принцип загальної (всенародної) користі: «Всякая бо, коего ли бо от вышеименованных образа власть верховная, едину своего уставления вину конечную имеет, всенародную пользу. Сие толко вѣдати народ должен, что Государь его должен о его ползѣ общей пещися, но в дѣлах попечения своего, не народа, но единому Богу» [124, с. 37].

Іншим теоретиком освіченого абсолютизму був Стефан Яворський. Проте його позиції значною мірою відрізнялися від головного апологета реформ Петра I Феофана Прокоповича. У своїй фундаментальній праці «Камень вѣры» Стефан Яворський виступив на захист церковних традицій і догматів, тим самим висловивши свою незгоду із церковною реформою в Росії. У творі автор послідовно розвинув концепцію «двох мечів», популярною ще в латинському Середньовіччі.

Сутність цієї теорії, за Яворським, у співвідношенні світської та духовної влади: Церква повинна підпорядковуватись світській владі, як «владі, від Бога даній», але водночас вона має право й використовувати світську владу у своїх інтересах. «Церковь святая, – писав мислитель, – яко же имать начальников духовных и мирских, абы двѣ руцѣ, тако имать два меча: духовный и

вещественный, друг другу пособственный. Там убо егда мечь духовный мало успеваает, мечь вещественный пособствует» [125, с. 1028]. Отже, у творі йшлося про те, що світська й церковна влада повинні бути незалежними, але взаємопов'язаними інституціями.

Сучасний російський дослідник В. Живов, аналізуючи маловідомі проповідницькі твори Стефана Яворського, знайшов підстави для перегляду усталеної думки щодо його церковно-політичних позицій. Якщо більшість російських науковців не бачили для Яворського місця ні серед прихильників, ні противників Петра I, то В. Живов дав його діяльності чітку й однозначну оцінку як представника опозиційного табору: «Якщо поглянути на діяльність Яворського неупереджено, то за нею прослідковується цілком визначена позиція, система поглядів і політичних орієнтацій, згідно з якими творилася кар'єра Яворського в Москві і Петербурзі» [74, с. 121–122].

Позиції Стефана Яворського, спрямовані на захист інтересів Церкви, підтримував Дмитрій Туптало, зокрема у творі «О свободѣ святія церквѣ», яким виступав на захист церковного майна [126, с. 428–429], та інші архієреї-українці консервативного спрямування.

Ідея відновлення патріархату та протест проти секуляризації церковного майна Арсенія Мацієвича

Іще більшою опозиційністю вирізнялися суспільно-політичні погляди Арсенія Мацієвича, які значною мірою (подібно до Стефана Яворського) будувалися на католицьких взірцях. У своїх творах він висловлював відкритий протест проти секуляризаційних дій російських властей.

1742 р. Арсеній Мацієвич разом з Амвросієм Юшкевичем представив імператриці Єлизаветі свої пропозиції щодо реформи вищого церковного управління й відновлення патріархату в Росії, мотивуючи це потребами полеміки з старообрядцями, які постійно вказували, що синодальне правління походить «от единого образца протестантского» [127, с. 52–58]. У 1744 р. Мацієвич був єдиним членом Синоду, який відмовився скласти присягу, позаяк

там вказувалося, що найвищим суддею в церковних справах є російський монарх. На захист твору Стефана Яворського «Камень вѣры» і його позицій обстоювання інтересів Церкви Арсеній Мацієвич написав «Возражение на пасквиль лютеранский, называемый Молоток» (між 1745 і 1753) [128].

1763 р. став кульмінаційним щодо опозиційних настроїв Арсенія Мацієвича – саме тоді він виступив із відкритим протестом проти відібрання Катериною II монастирських маєтків у державну казну, направивши у цьому зв'язку до Синоду два донесення. Біограф Арсенія Мацієвича М. Барсов стверджував, що між провідними представниками російської православної ієрархії, які чисельно перевищували групу архієреїв, прихильників царських реформ, була повна солідарність в питанні щодо церковних маєтків. На доказ цього він оприлюднив листування Арсенія Мацієвича 1762 р. з сучасними йому архієреями. Серед його кореспондентів були, зокрема, митрополит Московський і Калузький Тимофій Щербацький, єпископ Крутицький Амвросій Зертис-Каменський, єпископ Костромський і Галицький Дамаскин Аскаронський, єпископ Переславський Сильвестр Старгородський з росіян [129, с. 737–741]. З матеріалів російських фондів також відомо, що у січні– лютому 1763 р. Арсеній Мацієвич листувався з єпископом Костромським і Галицьким Дамаскином Аскаронським [130] і єпископом Чернігівським і Новгород-Сіверським Кирилом Лятошевичем [131]. Арсеній Мацієвич, як найбільш енергійний, був їхнім оратором, виразником поглядів партії ієрархів-консерваторів [129, с. 737]. Деякі з названих осіб навіть постраждали за прихильність до опального архієрея – так, Аскаронському було оголошено догану від Синоду, а Страгородського 1771 р. увільнено від єпархіального управління за підозрою у співчутті Арсенію Мацієвичу. Деякі вчені відносили до однодумців Мацієвича також митрополита Тобольського і всього Сибіру Павла Конюскевича, якого було покарано за невиконання указів Синоду [132, с. 72–75]. Це підтверджує, що Мацієвич у своїй рішучій обороні матеріальних інтересів Православної Церкви був не єдиним, але найбільш рішучим з архієреїв-українців.

Отже, створені українськими церковними інтелектуалами церковно-історичні та суспільно-політичні концепції у процесі свого розвитку значно еволюціонували. У XVII ст. концепція хрещення Русі в історичних творах української церковної еліти спрямовувалася на підсилення культу українських святих, зростання інтересу до Києва як історичного центру руського християнства. У працях учених пізнішого періоду, передусім ідеологічного сподвижника Петра I – Феофана Прокоповича, зазначена концепція створювалася уже з проекцією на Російську імперію, із чітким акцентом на першість російських, новгородських земель. Водночас виклад «Записок» архієпископа Георгія Кониського засвідчує повернення до полемічної спрямованості концепції запровадження християнства на Русі, розпочатої в першій половині XVII ст. Лаврентієм Зизанієм, Захарією Копистенським і Сильвестром Косовим із метою ствердження вищості руської православної ієрархії перед католицькою.

Суспільно-політичні концепції, створені архієреями українського походження на теренах духовного служіння в Російській імперії, засвідчують, що їх автори за своїми поглядами належали до протилежних таборів. Якщо Феофан Прокопович став головним ідеологом Петра I, сформувавши концепцію повного підпорядкування Церкви Російській імперії, то інший впливовий церковний сановник Стефан Яворський, за підтримки інших ієрархів-консерваторів, дотримувався позиції захисту інтересів Православної Церкви. Особливою опозиційністю вирізнялися погляди Арсенія Мацієвича, спрямовані на відновлення патріархату і протест проти секуляризаційних дій російської влади.

Аналіз вищенаведених концепцій церковних мислителів, починаючи від Мелетія Смотрицького, доводить ключову фразу Н. Яковенко на матеріалах XVII ст. про «пошуки української тожсамості як “третього шляху” між православ’ям і католицизмом» [133, с. 22]. На запитання дослідниці, чи знайшов «проект третього шляху» своє продовження у наступному, XVIII ст.,

можна з великою долею вірогідності відповісти ствердно. Це, зокрема, доводять концепції Стефана Яворського і Арсенія Мацієвича, які розвинули погляди своїх попередників – Петра Могили та діячів могилянського кола*. А отже, можна, услід за авторкою, говорити про «засадниче переакцентування української домодерної культури загалом», коли «було остаточно сформовано ті прикмети «самості», що витворили обличчя нової української культури між Сходом і Заходом, і то за помітного впливу Церкви» [133, с. 23].

5.5. Мовні засоби інтелектуальної діяльності

В контексті аналізу творчої спадщини українських церковних ієрархів важливо встановити їхні мовні пріоритети та їх еволюцію, залежність мови творів від їх жанру та сфери призначення, місця й обставин духовного служіння автора, а також особливості повсякденного мовного спілкування на матеріалах приватного листування.

У своїх творах українські церковні діячі значну увагу приділяли також питанню про походження мови. Проте, якщо Петро Могила, як і філософи Середньовіччя, стверджував, відповідно до Біблії й творів отців Церкви, божественне походження мов народів світу [106, с. 84], то в подальших розробках учених Київської Академії вже можна побачити підходи до розуміння людського походження мови у зв'язку з історією суспільства.

Показовою в контексті розвитку українськими церковними вченими теорії мовлення є розробка Феофаном Прокоповичем у своєму лекційному курсі вчення про три мовних стилі. Згідно з ним, високий стиль – це стиль церковних і світських ораторів, що трактують про поважні речі, середній – призначений для істориків і панегіристів, а найнижчий – для епістолографів (в процесі листування) [109, т. 1, с. 71]. Як стверджує І. Бондаревська, своєю мовною програмою Прокопович прагнув «створити універсальний простір мовних

* Цю думку доводить також аналіз сукупної творчої спадщини церковних письменників архієрейського рівня (див. Розділ 6).

практик у суспільстві, надати йому цілісності та обов'язковості для всіх членів суспільства» [134, с. 128].

Щоб з'ясувати, який арсенал мовних засобів був у розпорядженні українських православних ієрархів, простежимо, в яких випадках вони вживали ту чи іншу мову, аналізуючи використання ними у своїй творчості передусім найпопулярніших із них – церковнослов'янської, польської, латини й української (руської) мов, а також еволюцію мовних засобів протягом XVII–XVIII ст.

Мовні пріоритети

Більшість творів тогочасних церковних письменників написано церковнослов'янською мовою, що зумовлено її особливим статусом у православному слов'янському просторі як сакральної, єдиної мови церковної книжності. За В. Нічик, це було стратегічною орієнтацією православних ідеологів «на єдність усіх православних слов'янських народів для протидії католицизму» [106, с. 87].

Церковнослов'янська мова вживалася переважно в літературній творчості «високого стилю» – передусім у богослужбових книгах, однак в певних структурних частинах стародруків першої половини XVII ст. (передмови, присвяти) вживалася й українська книжна мова. Класичною мовою слов'янського друку були надруковані найпопулярніші книги церковного змісту – всі видання «Алфавіта духовного» Ісайї Копинського й «Акафіста св. великомучениці Варварі» Іоасафа Кроковського, праця Сильвестра Косова «О сакраментях», полемічний твір Стефана Яворського «Камень вѣры», «Розыск о раскольнической брынской вѣрѣ» Димитрія Туптала, збірники проповідей Лазаря Барановича та Феофана Прокоповича (водночас, як зазначають сучасні дослідники, мова проповідей Лазаря Барановича – витончена церковнослов'янська, на відміну від її спрощеного варіанту у Феофана Прокоповича [135, с. 50]), спільна праця Парфенія Сопковського та Георгія

Кониського «О должностях пресвитеров приходских», «Догматы православных вѣры» Самуїла Миславського й ін.

Аналіз мовних засобів українських церковних ієрархів свідчить, що після церковнослов'янської друге місце за кількістю опублікованих творів посідала польська мова. Мотивуючи вибір українською інтелектуальною елітою польської мови, Джованні Беркофф називала її престижність, прагнення еліти до самовизначення та бажання спілкуватися з панівною спільнотою. Польська і руська мови як мови культури і спілкування функціонували одночасно, а вибір тієї чи іншої визначали освіта, погляди й особистість автора, зокрема мета захистити свою культуру та прагнення поширити її в суспільстві панівної культури [136, с. 35–36].

Факти використання українською церковною елітою польської мови відомі вже на початку XVII ст. Так, найвідоміша книга Мелетія Смотрицького «Тренос» вийшла польською мовою, причому автор, приховавши своє ім'я під псевдонімом «Геофіл Ортолог», оголосив цей твір перекладом «з грецької на словенську, а нині зі словенської на польську». У цьому контексті варто зазначити, що більшість полемічних творів домогилянських часів, зокрема «Тренос» (1610), «Протестація» (1621), «Верифікація невинності» (1621) і «Юстифікація невинності» (1622), були створені польською мовою з розрахунку на найширшу читацьку аудиторію. Те, що православні автори застосовували польську мову в конфесійному діалозі для підсилення своїх позицій, свідчить відгук унійного єпископа Я. Суші на вихід «Треносу»: «Тут що не слово – то жорстока рана, що не думка – то смертельна отрута, тим більше небезпечні, що автор приоздобив їх привабливою польською мовою, наче солодкою приманкою» [137, с. 50].

Проте системне уведення польської мови в освіту, богослов'я та писемну творчість безпосередньо пов'язане з реформами Петра Могили. Особисто Петро Могила був автором двох польськомовних видань – полемічного твору «*Liθος abo kamien z prosu*» (1644) і весільної проповіді на честь шлюбу Януша

Радзивіла з дочкою молдавського господаря Василя Лупула «*Mowa duchowna przy szluby Janusza Radziwila*» (1645)).

Із кола діячів керованого Петром Могилою Печерського гуртка вийшла низка дуже важливих польськомовних праць – «*Patericon*» і «*Exegesis*» Сильвестра Косова (1635), «*Teratourgema*» Афанасія Кальнофойського (1638) і «*Parergon*» Іларіона Денисовича (1638). Ці твори мали на меті довести святість руських (українських) святих супроти тверджень деяких католицьких авторів, які висловлювали сумніви щодо їх святості.

Популяризації українського богослужбового чину мав сприяти й виданий у Лаврі 1645 р. з метою відмежуватися від позначеного кальвіністськими впливами «*Катехісису*» Константинопольського патріарха Кирила Лукаріса польськомовний «*Катехісис*» Петра Могили, виконаний у співавторстві з Ісайєю Трофимовичем-Козловським, – «*Zebanie krotkiey nauki o articulach wiary prawoslawno katolickiey*» («*Малий катехісис*»).

Найбільше творів польською мовою виявляє творча спадщина Лазаря Барановича. В його доробку значаться поетичні збірки, видані в Києві («*Zywoty swiętych*» (1670)), Новгород-Сіверську («*Filar wiary u grunt prawdy*» (1675); «*Ksiega smierci*» (1676); «*Nowa miara starey wiary*» (1676)) і Чернігові («*Notiy piec, ran Chrystusowych piec*» (1680); «*W wieniec bozey matki ss. Oycow kwiatki*» (1680); «*Carica nieba i ziemie preczistaya diewa Marija*» (1683)).

Польською мовою активно друкував у кінці XVII ст. – на початку XVIII ст. у Києво-Печерській лаврі свої панегірики Стефан Яворський: «*Pełnia xięzusa*» (1691) – на честь Київського митрополита Варлаама Ясинського, а також «*Echo głosu wołającego na puszczy*» (1689) – на честь гетьмана Івана Мазепи [138, с. 709–713]. Вірші польською мовою є і в латиномовних панегіриках Стефана Яворського на честь Варлаама Ясинського – «*Hercules post Atlantem*» (1684) та «*Arctos et antarctos caeli rossiaci*» (1690) [139, с. 307–312].

Необхідність володіння латиною диктувалася для української церковної еліти передусім отриманою ними системою освіти в Київській Академії. Проте

її вживання, як і польської, як мов загальноєвропейського спілкування, не сприймалося українською церковною елітою як виключний атрибут католицько-унійної освіченості та відмову від власної руської ідентичності. Так, Сильвестр Косов, обстоюючи потребу латини для українців, у своєму творі «Exegesis» 1635 р. писав: «Та яка ж потреба латинських шкіл нашому народові? Передовсім та, щоб бідної нашої Руси (України) не називали дурною Руссю (Україною)» [140, с. 106].

Обґрунтування необхідності вивчення латини лунало і в полемічному трактаті Петра Могили «Літос». У полеміці з Касіаном Саковичем, котрий вважав, що для русина достатньо знати лише грецьку, церковнослов'янську й польську мови, Петро Могила вивчення латини мотивував передусім потребами політичного життя українців в межах Речі Посполитої. Тим самим, як вважає В. Нічик, «мовна концепція Могили спрямовувалась як на відродження й наукове опрацювання української мови, так і на доведення необхідності вивчення українцями іноземних мов для прилучення їх до світової культури й вживання передусім у релігійному, науковому й політичному житті» [106, с. 93].

Із середини XVIII ст. в навчальних закладах України відчутною стає тенденція, що свідчила про те, що латинь почала втрачати колишнє значення у процесі навчання, яке вона зберігала декілька століть. Загальноєвропейський процес поступової переорієнтації гуманістичної школи на локальні мови та зміни акцентів в Речі Посполитій, де посилювалося викладання передусім польської, а також французької та німецької мов, привів до того, що в Україні деякі функції латини на себе починає перебирати російська мова. Відповідно, це позначилося й на еволюції мовних засобів і перекладацькій діяльності української церковної еліти у XVIII ст.

Відомі факти, коли твори писалися спочатку латиною, а згодом перекладалися. Зокрема, Іоанн Максимович ще як викладач Київської Академії, в навчальному процесі якої переважала латина, склав цією мовою свій твір

«Іліотропіон» як посібник для студентів. Згодом, уже в архієрейському сані, особисто переклав його на церковнослов'янську мову як корисний повчальний твір для своєї пастви [141, с. VII].

В контексті дослідження мовних засобів українських ієрархів надзвичайно важливо визначити особливості побутування в їхніх творах української (руської) мови та її співвідношення з іншими мовами, зокрема з церковнослов'янською. Необхідність вживання «простої», тобто тогочасної української, мови у богослужбових текстах була викликана прагматичними мотивами наблизити вірних до джерел духовності та попитом таких творів у пересічних читачів, для яких, за недостатнім рівнем освіченості, польськокомвні або церковнослов'янські тексти були недоступними.

Важливість уведення в богослужбову практику й літературну творчість «простої» мови обстоював і Петро Могила. Як зазначав Ф. Титов, у намаганні зробити текст Святого Писання та своїх власних творів більш зрозумілими й доступними для простих слухачів Петро Могила був «схильним йти шляхом, обраним його попередниками на лаврській архімандрії» [142, с. 14] – Єлисеєм Плетенецьким і Захарією Копистенським.

Можна назвати значну кількість праць безпосереднього авторства Петра Могили, або написаних за його участі тогочасною українською книжною мовою – як повністю, так і частково. Це були як фундаментальні догматичні твори, так і передмови до них, окремі проповіді. Так, у власній проповіді «Крѣст Христа Спасителя и каждого челоуѣка» (1632) Петро Могила наводив українською мовою всі тексти Св. Писання. Намагаючись зробити богослужіння доступнішим для простого народу, Могила виступив ініціатором збірника церковних проповідей під назвою «Євангеліє Учительне» 1637 р., де подавалася велика кількість уривків із Біблії, перекладених тогочасною книжною українською мовою. З тією самою метою для «шляхетной и богобойной молодежи» 1636 р. видано «Анфологію», у якій богослужбові тексти надруковано слов'янською мовою, а передмова й настанови – тогочасною

українською розмовною мовою [142, №44]. Виданий Петром Могилою спільно з Ісайєю Трофимовичем-Козловським у Лаврі 1645 р. польськомовний Катехізіс під назвою «Zebranie krotkiey nauki o articulach wiary prawoslawno katolickiey» того самого року вийшов у повному перекладі на українську мову, а наступного – передрукований у львівській друкарні Арсенія Желіборського [143, кн.1, № 333, 350].

Окремі фрагменти українською мовою авторства Петра Могили також трапляються у виданнях: «Служебник» («Лейтургаріаріон») 1629 р. (передмова [142, № 32]); «Тріодь цвітна» 1631 р. (присвята коронному підканцлеру Ф. Замойському [142, № 38]); «Тріодь пісна» («Тріодіон») 1640 р. (передмова [142, № 48]; присвята Федору Проскурі-Суцанському [142, № 49]); «Полуустав» 1643 р. (присвята М. Бржозовському [143, кн. 1, № 314]).

Засади Петра Могили щодо введення до богослужбових й інших творів української мови розвинули його наступники. Зокрема, українською мовою вийшов весь твір Стефана Яворського «Виноград Христов» (1698) із передмовою включно (за винятком вірша на герб церковнослов'янською мовою) [143, кн.1. №736]. Зі значною кількістю українізмів, в полегшеному для сприймання загалу варіанті написані «Четьї-Мінеї» Дмитрія Туптала, хоча в основі книги залишалася церковнослов'янська мова.

Українською книжною мовою вийшли також основні драматичні твори: «Комедія на день Різдва Христового» Дмитрія Туптала, «Володимир» Феофана Прокоповича, «Милость Божія» (вірогідно Інокентія Нероновича) та «Йосиф патріарха» Лаврентія Горки. Аналізуючи мову цих творів, дослідник М. Сулима зазначав, що українські драматурги переносили в свої твори елементи польськомовної та латиномовної західноєвропейської драми, відповідно перекладаючи українською мовою назви, імена дійових осіб, що видно, наприклад, в сцені розмови пастухів із «Комедії на день рождества Христова» Дмитрія Туптала [145, с. 182–183].

Полілінгвізм

Характерною рисою літературної творчості діячів могилянського кола був полілінгвізм – застосування відразу кількох мов в межах певного соціального середовища. Цьому сприяла засвоєна вихованцями Київської Академії багатомовність, як одна з притаманних їй особливостей.

Досконале знання багатьох мов спостерігається передусім у церковних письменників – Мелетія Смотрицького, Петра Могили, Стефана Яворського, Феофана Прокоповича, Феофілакта Лопатинського й ін. Так, Феофілакт Лопатинський володів латиною, грецькою, польською, арабською, французькою, німецькою, голландською мовами. Справжнім поліглотом був і Симон Тодорський у його біографіях зазначається, що він, як філолог – орієнталіст, знав не лише латинь, а й єврейську, сирійську, халдейську, арабську, грецьку мови.

Залежно від жанру, призначення чи тематики твору українська еліта користувалася в кожному окремому випадку тією чи іншою мовою. Так, Лазар Баранович видавав свої проповідницькі та релігійно-моралізаторські твори церковнослов'янською й польською мовами, Дмитрій Гуптало – українською та церковнослов'янською, Стефан Яворський – латиною польською, церковнослов'янською мовами й т. ін.

Полілінгвізм часто спостерігався навіть в межах одного твору, який видавався змішаними мовами. Вище вже йшлося про побутування в одних і тих самих богослужбових текстах церковнослов'янської й української мов, а в проповідницьких творах і панегіриках – польської мови та латини.

Явище полілінгвізму було характерним передусім для поетичних творів. Поява багатомовної поезії різних стилів, яка творилася українською, польською мовами та латиною, була значною мірою зумовлена прилученням української культури до європейських засад літературного життя.

Показовим виявом полілінгвізму є польськомовні твори Лазаря Барановича – «Ksiega rodzajiu» (Новгород-Сіверський, 1676), «Notiy piec, ran Chrystusowych piec» (Чернігів, 1680), «W wieniec bozey matki ss.Oycow kwiatki» (Чернігів,

1680) і «Carica nieba I ziemie preczistaya diewa Marija» (Чернігів, 1683). У них вірші польською мовою поєднувалися із цитатами латиною та церковнослов'янською, а в перших двох названих творах також містяться віршовані підписи українською до мідерита «Чернігівська Іллінська Богородиця» [143, кн.1, № 537, 593, 594, 615].

Паралельне вживання польської мови та латини характерне й для творчості Стефана Яворського, що зауважують сучасні польські дослідники [139, с. 308–309]. Зокрема, складовими панегірика на честь Варлаама Ясинського «Hercules post Atlantem» є віршовані й прозові частини польською та латиною, які автор вживає поперемінно. Прикладом поєднання в одному творі кількох мов може бути й твір Стефана Яворського «Виноград Христов» (1698) – вірш на герб Обидовського було надруковано церковнослов'янською мовою, а передмову та саму проповідь – українською.

Відомо, що у збірнику «Зерцало от Писанія Божественного» (Чернігів, 1705), упорядкованому за участю Іоанна Максимовича й Антонія Стаховського, крім церковнослов'янських текстів були і вірші на пошану гетьмана Івана Мазепи слов'янською та польською мовою в античному стилі [46, с. 95].

Мовний плюралізм побутував і в повсякденному житті українських церковних ієрархів. Вибір ними тих чи інших мовних засобів у побуті засвідчують передусім написи на книгах і листування. Написи на книгах переважно робили мовою джерела, яким послуговувався автор. Так, серед книг з бібліотеки Мелетія Смотрицького, які знаходилися в Дерманській монастирській бібліотеці, значився конволют із творів Григорія Богослова (Базель, 1550) і Василя Великого (Базель, 1551), виданих грецькою мовою, на титульних аркушах яких збереглися написи латиною, грецькою та церковнослов'янською мовами [146, с. 60].

Відповідно, на книгах кириличного друку з бібліотек українських церковних ієрархів власницькі написи зроблено в основному слов'янською або книжною українською мовою. Про це свідчать примітки Лазаря Барановича,

Варлаама Ясинського, Дмитрія Туптала, Петра Могили, Стефана Яворського та ін., проаналізовані М. Шамрай [147]. Характеризуючи таким чином мовні засоби Лазаря Барановича, дослідниця зазначала, що церковнослов'янською мовою він зазвичай послуговувався, доповнюючи свою проповідь або друкований текст; польською описував звичаї народів, стихійні явища, оцінював історичні події, цитував прислів'я; латиною наводив уривки з творів давніх християнських авторів й античних письменників – Овідія, Діонісія Аеропагіта, Орігена [147, с. 10–11].

Яскравим виявом полілінгвізму українських церковних ієрархів є їхня епістолярна спадщина. Так, опубліковані листи Лазаря Барановича надруковані різними мовами: більшість польською, інша частина слов'янською й українською. Листування архієпископа Чернігівського Антонія Стаховського вказує, що частина з них написана польською мовою (7 листів із 20), а решта – українською (руською), причому в листах часто трапляються латиномовні вставки [148, с. 115–151]. Аналогічні поєднання руської й латини часто зустрічаються і в інших листах, зокрема й світської еліти. Як зауважила Л. Посохова, характерною рисою кореспонденції викладачів Харківського колегіуму (йшлося, зокрема, про Григорія Сковороду, Іова Базилевича та Лаврентія Кордета) були часті вкраплення латини для посилення деяких описань [46, с. 269].

Наведене свідчить, що прикметним явищем для XVII–XVIII ст. було побутування в епістолярному жанрі гібридної (змішаної) мови. Так, в листах до Дмитрія Туптала Стефан Яворський поперемінно вживає уривки слов'яноруською мовою та латиною. Латиномовні вставки присутні в особливо конфіденційних місцях листа Московського митрополита Тимофія Щербацького до ростовського архієрея Арсенія Мацієвича [129, с. 739]. Як припускала Джованні Беркофф, вибір Стефаном Яворським латини для окремих вставок «був продиктований почуттям страху можливої цензури, але це не єдина причина писати латиною. Справді, ця мова давала йому стилістичне

багатство і широку семантичну різноманітність, чого не було у церковнослов'янській мові, особливо для ліричного виразу найбільш особистих думок і почуттів, пов'язаних з інтелектуальною культурою західного книгодрукування, яку Стефан Яворський засвоїв під час студій у Речі Посполитій» [149, с. 344]. Вживання гібридної мови у листах Димитрія Туптала, складених із «крилатих виразів» і цитат латиною, польською, слов'яно-російською та слов'яно-руською мовами, «зумовлене або чистим автоматизмом, або ж прагненням до більшої виразовості й жвавості» [149, с. 345].

Еволюція мовних засобів

Зміну мовних пріоритетів української церковної еліти у залежності від суспільно-історичного контексту фіксують окремі спостереження сучасних вітчизняних і зарубіжних літературознавців. Як, зокрема, стверджує Джованна Броджі Беркофф, у добу належності України до Речі Посполитої у творах, які були важливими для культурного й національного самоусвідомлення – панегіриках та історіографії, переважало вживання руської мови; натомість пізніше, у період зміцнення російського політичного панування, українське елітарне суспільство, представлене оточенням Івана Мазепи, надавало перевагу польській і латинській мовам [136, с. 43]. Причому вибір мови не був тотожним культурному вибору: «польська мова першої половини XVII ст. часто слугувала знаряддям захисту православної та руської ідентичності від польського домінування» [136, с. 43–44].

Важливо зазначити, що у церковних діячів, служіння яких припало і в Україні, і в Росії на рубежі XVII–XVIII ст. (Іоанн Максимович, Димитрій Туптало, Стефан Яворський, Феофан Прокопович), чітко вирізняються два періоди творчої діяльності – український і російський. Це знайшло своє віддзеркалення й на мові творів, написаних у конкретний період. Так, сучасна російська дослідниця М. Федотова, зазначивши, що більшість проповідей святителя Димитрія втрачено, виявила та проаналізувала тексти 14 невідомих

творів українського періоду (1670–1700), з яких майже всі (крім однієї) були україномовними [150, с. 409–431]. Водночас мова початкового періоду проповідей Дмитрія Туптала позначена польсько-латинськими впливами, про що свідчить її наповнення полонізмами й алегоріями [151, с. 42]. Відмінними рисами проповідей святителя російського періоду діяльності (XVIII ст.) є виключно церковнослов'янська мова в доступному викладі та відсутність полонізмів [151, с. 43].

На мовних засобах українських письменників російського періоду не могла не позначитися відповідна політика російських владних структур. Як незаперечно довів російський дослідник В. Живов, мовна політика Петра I була органічним продовженням його реформ в церковно-політичній сфері. Вона була складовою дискредитації ідеї патріархату та встановлення абсолютної монаршої влади, з одного боку, і відображенням процесу розмежування двох культур – традиційної та нової – з другого [152, с. 466]).

Ця обставина, відповідно, позначилося на виборі мовних засобів українських ієрархів на теренах служіння в Російській імперії. Він, в основному, залежав від ідеологічних установок того чи того діяча. Так, ставлення Феофана Прокоповича в мовному питанні відображало офіційну політику Російської імперії й було висловлене ним у «Духовному Регламенті», де сказано, що наявні церковнослов'янські катехітичні твори незрозумілі для «простого народу» [153, с. 25–26]. Відповідно, Феофілакт Лопатинський і Стефан Яворський, як ідеологічні противники Прокоповича у церковно-політичних питаннях, належали до опозиційного йому консервативного табору й у мовних питаннях.

Засадничою рисою лінгвістичних поглядів українських церковних ієрархів був принцип функціональної багатомовності, який сформувався під впливом відповідної мовної практики, закладеної Київською Академією. Вона включала латинь, церковнослов'янську, польську та «просту» мови (в українському та російському варіантах). Вибір тієї чи іншої мови мотивувався жанром,

завданнями й адресатами конкретного твору. У цьому контексті показова еволюція проповідей Феофана Прокоповича: стандартна церковнослов'янська в них поступово змінюється на гібридну мову. Водночас для текстів Святого Писання Феофан Прокопович допускав церковнослов'янську мову з помірною редакцією – вилученням «обветшалых» слів та еллінізмів. Якщо порівняти з гомілетичними творами, ще помітнішою модернізацією тексту позначилися світські твори Прокоповича, зокрема «История Петра Великого», написана «простою» мовою*.

Отже, у творчому арсеналі та в колі спілкування української православної церковної еліти ранньомодерного часу панував полілінгвізм як вияв поліморфізму української культури тогочасної доби. Вибір відповідних мовних засобів для того чи того твору здійснювався в дусі мовної концепції Петра Могили й диктувався жанром, завданнями й адресатами творів. Необхідні для церковної практики богослужбові твори – літургійні й богословські – традиційно друкувалися церковнослов'янською мовою, що мотивувалося статусом церковнослов'янської мови як сакральної для всього православного слов'янства. У певних структурних частинах цих творів (передмови, присвяти, окремі вставки), а також у проповідництві, часто вживалася руська (українська, проста) мова, що свідчило про намір авторів наблизити їх до українського читача.

Польська мова й латина використовувалися передусім для полеміки з католицькими та протестантськими богословами й призначалися головним чином для польськомовного читача. Водночас польська мова часто слугувала знаряддям захисту руської православної ідентичності в умовах польського домінування. Суто літературні публікації (вірші, програми п'єс, панегірики) видавалися різними мовами – найчастіше польською або латиною, іноді

* Детальніше матеріал щодо мовних засобів архієреїв-українців викладено в авторській монографії [154].

книжною українською мовою. Характерною рисою творчості було написання та публікація творів змішаною (гібридною) мовою, що позначалося й на листуванні.

Під впливом мовної практики, закладеної Київською Академією, українські церковні письменники сформували принцип функціональної багатомовності, який мотивувався жанром, завданнями й потенційними читачами конкретного твору.

5.6. Українські архієреї в «могилянському інтелектуальному просторі»

«Могилянський інтелектуальний простір»: концептуалізація поняття

Як вже йшлося*, процес становлення майбутніх ієрархів відбувався переважно в колі вихованців Київської Академії – товаришів по навчанню, викладачів, духовних наставників. По закінченні навчального закладу більшість могилянців поступала в той чи інший монастир і проходила відповідні ступені чернечого життя – від обов’язків послушника до постригу, висвяту в черговий сан, а потім реалізовувала себе в церковно-адміністративній чи культурно-освітній сферах. Відповідно, в кожній з обителей формувалося своє інтелектуальне середовище з вихованців Київської Академії* що яскраво демонструє приклад найбільшого та найавторитетнішого українського монастиря – Києво-Печерської лаври. Так, у її стінах, за нашими підрахунками, сформувалася найзначніша частина ієрархів (не менше третини від усієї кількості), які несли своє духовне служіння на українських, російських і білоруських землях [70, с. 166].

Сучасні дослідники, аналізуючи єзуїтську освітню програму Ratio Studiorum, виявили чимало спільного в морально-релігійних моделях виховання

* Див.: 2.2. Сфери інтелектуальної самореалізації до архієрейської хіротонії.

* Йдеться про зосередження в монастирі осіб з могилянською освітою, пов’язаних спільністю інтересів.

– західної католицької та вітчизняної православної, що можна розглядати як наслідок європейських трансформаційних процесів на теренах України. У цьому контексті важливо згадати, що у Європі значно раніше сформувалися свої середовища або співтовариства інтелектуалів – своєрідні «Республіки ученості» (*Respublica litteraria*, *Republique des Lettres*, *Republic of Lettres*), які сучасні дослідники охарактеризували як один із найважливіших феноменів як епохи Відродження, так і епохи Просвітництва [155, с. 90].

Термін «інтелектуальне співтовариство» сучасна дослідниця І. Колесник, творчо застосувавши методи, запропоновані Максом Вебером, Мануелем Кастельсом і Рендаллом Коллінзом, визначає як динамічну й гнучку мережеву структуру комунікаційних та інформаційних практик інтелектуалів [156, с. 174]. Її становлять різні форми комунікації, інтелектуальної взаємодії, інформаційного обміну ідеями, символами, ідеологіями, текстами, програмами, думками.

Погляд на український культурний світ як структуру інтелектуальних мереж, який не вписується у звичайні схеми інтелектуальної й культурної історіографії, дає можливість прослідкувати численні ланцюги його родинних, службових, товариських зв'язків, збагнути мотивацію культурно-інтелектуальної праці. Наголошуючи на значенні інтелектуальних співтовариств на матеріалах ХІХ ст., І. Колесник ствердила, що в умовах бездержавності й інституціональної невизначеності вони виступали засобом легітимації української культури, науки й освіти [156, с. 169–193].

Цю тезу можна цілком застосувати й в умовах імперського культурного дискурсу ХVІІІ ст. Так, з використанням вищенаведених новітніх підходів, Л. Посохова на прикладі українських колегіумів довела, що протягом ХVІІІ – на початку ХІХ ст. у них відбувалося становлення певного «інтелектуального співтовариства». Його існування підтверджують зв'язки між поколіннями викладачів колегіумів, існування взаємопов'язаних послідовних груп інтелектуалів. Своєю чергою, деякі особливості цього співтовариства, на думку

Л. Посохової, дозволяють стверджувати, що у ньому зароджувалися паростки української національної інтелігенції, які значною мірою забезпечили тяглість освітньої традиції від її ранньомодерних форм до новочасних інституцій [46, с. 174]. Подібним чином О.М. Дзюба прослідкувала становлення інтелектуального співтовариства українців у Санкт-Петербурзі у 1760–1780-х роках [157, с. 44–60].

Адаптувавши поняття «інтелектуальне співтовариство» в контексті нашої теми, можна розглядати як його ширший аналог існування віртуального «могилянського інтелектуального простору» в особистісному та колективному вимірі. В особистісному вимірі він об'єднував вихованців Академії різних поколінь і рівнів – від студентів – початківців до найвищого, ієрархічного. В колективному – охоплював окремі осередки («могилянські інтелектуальні співтовариства») на рівні Київської Академії, Києво-Печерської лаври, колегіумів у Чернігові, Харкові, Переяславі, а також резиденцій українських архієреїв в Росії, на базі яких гуртувалася українська еліта [158].

Листування як джерело вивчення функціонування «могилянського інтелектуального простору» та інтелектуальної діяльності ієрархів

Основною формою спілкування могилянців (у нашому контексті тих, які досягли найвищого, ієрархічного рівня), яка дозволяє простежити особливості структурування і функціонування «могилянського інтелектуального простору», є листування. Це особливо цінне джерело інформації, яке відображає інтереси епохи та соціального середовища вищого українського духовенства. Зокрема, М. Федотова на прикладі матеріалів Дмитрія Ростовського (Туптала) характеризує листування як своєрідні «документи епохи», які відображають високу духовну і мовну культуру їх авторів, і називає основні риси епістолярної спадщини церковних письменників барокової доби: чітка структура, стійкі мотиви, міфологічна образність і цитати з Святого Письма, вичурні метафори, «прикладні» з творів давніх творів, приведені в чітку стилістичну і композиційну форму [94, с. 9].

Окрім українських архівних фондів, епістолярна спадщина українських архієреїв значною мірою відклалася в архівних зібраннях Росії: РГИА (Ф. 834, Рукописи Синода) [130; 131; 159; 160; 161]; РГАДА (Ф. 18, Духовное ведомство) [162–184]; ОР РГБ (Ф. 159, Собрание Маркевича) [185–223].

Опрацювання як оприлюдненого в різні часи листування провідних церковних діячів – Лазаря Барановича, Стефана Яворського, Феофана Прокоповича, Дмитрія Туптала, Самуїла Миславського, так й епістолярної спадщини менш відомих могилянців, присутньої в окремих часописах і архівних фондах, дає можливість проаналізувати ці матеріали за певною тематикою та змоделювати мережу й специфіку спілкування українських архієреїв – як в колі духовних, так і світських осіб.

Оприлюднене в різні часи корпусне листування окремих архієреїв дозволяє встановити коло їх оточення і спілкування. Так, опубліковані ще у 60–х роках ХІХ ст. листи архієпископа Чернігівського і Новгород-Сіверського Лазаря Барановича [28] дають можливість стверджувати, що у другій половині ХVІІ ст. на базі Києво-Печерської лаври склалося своєрідне літературне побратимство вчених – вихідців з Київської Академії (Інокентій Гізель, Лазар Баранович, Антоній Радивиловський, Іоаникій Галятовський, Дмитрій Туптало, Феодосій Софонович, Варлаам Ясинський), яких єднала спільна могилянська система освіти, шкільне товариство та здобуте згодом доволі високе ієрархічне становище. Зближувала їх також видавнича справа в Печерській друкарні, в процесі якої вони виступали ініціаторами й авторами видань, неодноразово виявляючи при цьому взаємне сприяння та підтримку.

З аналогічних джерел відомо, що тісно спілкувався з друзями по Академії та своїми земляками Стефан Яворський. Його листування з чернігівськими архієреями Іоанном Максимовичем й Антонієм Стаховським, гетьманом Іваном Мазепою та ін. засвідчує його обізнаність зі станом подій на Україні, а також його бажання опублікувати в Чернігові свої твори та усамітнитися в одній з українських обителей для творчої праці [163; 185; 186; 224, с. 539–555].

Як встановила М. Федотова [94, с. 11–14], переважну частину епістолярної спадщини Димитрія Туптала адресовано ченцю Московського Чудова монастиря Феологу (40 листів), решта кореспонденції стосувалася рязанського архієрея і місцеблюстителя патріаршого престолу Стефана Яворського, Новгородського митрополитита Іова й ін. осіб.

Корпусне листування Феофана Прокоповича, представлене у сучасному виданні філософських творів відомого просвітника [109, т. 3, с. 189–308], окреслює коло його найголовніших кореспондентів, головним чином світських і духовних осіб з вихованців Київської Академії: генеральний підскарбій Яків Маркевич, якого називав своїм «побратимом» і «найдорожчим другом», Чернігівський архієпископ Іродіон Жураковський, гетьмани Данило Апостол та Іван Скоропадський, Могильовський єпископ Арсеній Берло, Великоустюзький єпископ Лаврентій Горка, ректор Київської Академії Рафаїл Заборовський та ін.

Для систематизації всього виявленого нами розмаїтого корпусу опублікованого та неактуалізованого листування українських архієреїв визнано доцільним виділити в ньому основні тематичні блоки.

Форми інтелектуальної взаємодії

Зважаючи на те, що структура «інтелектуальних співтовариств», за даними сучасних дослідників, передбачає різні форми комунікації, інтелектуальної взаємодії та інформаційного обміну ідеями, символами, думками і т.і., розглянемо це на матеріалах листування українських ієрархів.

Яскравим прикладом такого спілкування служить листування Лазаря Барановича з Печерським архімандритом Інокентієм Гізелем, а також із Варлаамом Ясинським, Антонієм Радивиловським, Іоанікієм Галятовським, щодо видання в Печерській друкарні своїх творів, зокрема «Трубы словес проповѣдних» і «Лютня аполлонова». Організуюючи літературно-видавничу діяльність членів Печерського гуртка [70, с. 123–124], архімандрит Інокентій Гізель надавав до їх послуг бібліотеку, постачав книгами, намагався прискорити набір і друк творів. З іншого боку, саме під впливом Лазаря Барановича Гізель

написав свої полемічні твори «Мир с богом человеку» і відповідь на твір Бойми «Stara vira» [225, с. 19 пор. 24].

Співпраця київських учених виявлялася в колективному рецензуванні і редагуванні ними того чи іншого твору. Так, Іоанікій Галятовський перед друком своїх творів надсилав їх ще в рукописах для перевірки авторитетним діячам Печерського гуртка. Так поступив він із своїм твором «Месія Правдивий», рукопис якого він дав читати Лазарю Барановичу, Інокентію Гізелю і Варлааму Ясинському [70, с. 124]. В свою чергу, Лазар Баранович, посилаючи в друкарню Лаври «Аполлонову лютню», просив Інокентія Гізеля а інших київських учених передивитися його твір: «Если, по усмотрѣнію вашему угодно будет что выбросить, то я охотно готов повиняться и очень благодарен буду за ваше предостереженіе» [28, с. 75]. Інший лист Барановича свідчив, що редагування твору дійсно мало місце: «За орошеніе евангельскаго сѣмени и истребленіе куколя премного благодарен вам; покорнѣйше прошу и впредь не оставляють, потому что труд мой должен подлежать суду церкви, и за то я буду вам весьма признателен» [28, с. 74].

У листі до ігумена Києво-Михайлівського монастиря Феодосія Софоновича Лазар Баранович писав: «Отправляю на пегасѣ в перерскую типографію польскаго Аполлона, прося его милость, отца ректора кievскаго [Варлаам Ясинський] – нашего русскаго Аполлона, побесѣдовати с Аполлоном польским. Всѣх пречестных отцев прошу: его милость отца ігумена никольскаго [Олексій Тур] отарца Божіяго, в святых молитвах своих просить Бога о благоспѣшеніи в сем дѣлѣ моем. – Прошу также молиться его милость, отца ігумена кирилловскаго [Мелетій Дзик] и его милость, отца ігумена выдубицкаго [Феодосій Софонович] и, когда случится им быть в типографіи, соблаговолят пособить отцу ректору кievскому в чтеніи тетрадок моих, чтобы пегас мой, – сатир этот, – выбѣжал поскорѣе из сѣверскаго лѣса и выпущен был в свѣт» [28, с. 76].

Цікавим є також обговорення Лазаром Барановичем з Варлаамом Ясинським символіки в оформленні своєї праці «Трубы словес проповѣдних». У листі до архімандрита письменник докладно описав проект зображення титульного аркуша цього твору [28, с. 22–23]. Проте повністю втілити цей задум не вдалося, оскільки автор хотів розмістити на одній сторінці надто багато різних елементів композиції.

Інтелектуальний взаємообмін фіксує також листування ростовського преосвященного Димитрія Туптала до митрополита Стефана Яворського. У листі від 4 грудня 1707 р. він ділився з своїм другом ідеями щодо написання своїх творів та пошуку для них джерел: «в нашей малороссийской сторонѣ трудно о Библии славенский, велми мало гдѣ обрѣтаются и купити насилу достанет, и рѣдко хто от духовного чина вѣдает порядок историй быблейных, что когда дѣялося <...>. И для того хотел бым <...> вкратцѣ быблейную историю подати таковым в вѣдение» [94, с. 135–136]. Прикметно, що Туптало радив зібрати та надрукувати Стефану Яворському свої власні проповіді, розуміючи їх велику цінність: «Хоць бы с половину изряднѣйших выбравши на цѣлорочныи праздники и неделѣ, подал до друку, преосвященство ваше, так, разумѣю же, в Печерском з охотою бы друковали, и кошту отъ преосвященства вашего не требующи» [94, с. 142–143].

Обмін листами, книгами, повідомленнями про власні наукові доробки демонструє активне спілкування Феофана Прокоповича з вихідцем із козацької старшинської сім'ї Яковом Маркевичем, (існує понад 10 таких листів) [109, т. 3, с. 189–198, 202–210, 218–223].

Прикладом взаємообміну ідеями та книгами у другій половині XVIII ст. є також лист єпископа Казанського і Свіязького Луки Конашевича до Київського митрополита Тимофія Щербацького (від 7 червня 1751 р.) висловлював вдячність за надіслану книгу – «“многополезный” “Путник” Василя Григоровича-Барського», наголошуючи при цьому на важливості для нього такої інформації: «а когда и другою еще какою куріозною и найпаче

історическою латинскою или полскою книжноцею мене одолжить соизволите, то я и множае вѣще благодарствовать буду» [8, т. 2, с. 10].

З листа київського архієрея Гавриїла Кременецького в Москву до одного з тамтешніх преосвящених (в листі не зазначене ім'я адресата, ймовірно, ним був Кирило Флоринський, вікарій Московської єпархії, єпископ Севський і Брянський (1768–1778), який підтримував із Києвом тісні контакти) від 12 грудня 1776 р. дізнаємося, що мова йшла про греко-слов'янський і латино-слов'янський словники («Лексикон еллинославенській» і «Лексикон славено-еллино-латинській»), автором яких був ієромонах Яків Блоницький. Підготовлені ним праці митрополит надіслав у Київську Академію «для пересмотренія и, в чем надобность укажет, исправленія» [8, т. 4, с. 178–179].

У даному контексті показовим є також листування між Київським митрополитом Тимофієм Щербацьким і єпископом Білоруським і Могильовським Георгієм Кониським щодо заміни застарілої системи Пурхоція на поширену в тогочасних західноєвропейських навчальних закладах систему Баумейстера, і тільки після підтвердження ним доцільності цього нового підходу дав дозвіл на викладання в Києво-Могилянській академії філософії за новим підручником [8, т. 2, с. 175–181; 13, с. 233]. Варто зазначити, що у питаннях підготовки та публікації своїх історичних та юридичних творів Георгій Кониський тісно спілкувався з Києво-Печерською лаврою (зокрема, щодо латиномовного рукопису Зерникова [226, арк. 1–10] та укладеного ним (Кониським) Катехізису, який просив «всѣпокорно випечатать <...> и экземпляров сот двѣ ко мнѣ прислать» [227, арк. 90–90 зв.]) і з Київським митрополитом Арсенієм Могилянським та єпископом Переяславським і Бориспільським Гервасієм Лінцевським [2, ч. 1, т. 2, с. 149–152].

Отже, наведені матеріали інтелектуальної взаємодії між українськими ученими-ієрархами промовисто підтверджують функціонування «могилянського інтелектуального простору».

Тематика листування

Значний корпус епістолярної спадщини українських православних ієрархів складають листи, пов'язані з потребами їхньої *Alma mater* – Київської Академії – забезпеченням її правного статусу, кадрового складу, матеріальною підтримкою навчального закладу.

Так, в одному з листів до Стефана Яворського Київський митрополит Варлаам Ясинський просив його «быти ближайшим ходатаем до пресвѣтлѣйшаго престола царскаго» [228, с. 585]. Наслідком зусиль Стефана Яворського в обстоюванні інтересів Києво-Братського монастиря й Академії перед царським урядом стала монарша жалувана грамота, видана 1703 р. обителі на підтвердження прав на земельні володіння, згідно з представленими на них універсалами гетьмана Івана Мазепи.

Спілкування з питань викладацького складу Академії засвідчує, зокрема, лист архієпископа Московського та Калузького Амвросія Зертис-Каменського до Київського митрополита Арсенія Могилянського від 3 червня 1770 р. з повідомленням про знайденого ним для Академії викладача французької мови з виплатою для нього проїздних і частини річного жалування, іншу половину якого взяв на себе київський преосвященний [8, т. 1, ч. 1, с. 476–478]. Окрім ствердження власне факту тісних відносин між обома архієреями-могилянцями, лист вказує на опікування митрополитом навчальним і кадровим процесом в Академії, а також подає свідчення благодійності колишніх вихованців Академії щодо своєї *Alma mater*.

Щодо забезпечення Академії необхідними для неї викладачами Київські митрополити як протектори закладу часто зверталися до керівництва Києво-Печерської лаври, де найбільше зосереджувалося вихованців Академії. Так, у 40-х рр. XVIII ст. Київський митрополит Рафаїл Заборовський листувався з Печерським архімандритом Тимофієм Щербацьким і намісником Києво-Печерської лаври (без імені адресата) щодо направлення тих чи інших осіб із штату монастиря для викладання в Академії [8, т. 1, ч. 1, с. 200–201].

Низка кореспонденції київських преосвящених вказує, яку увагу вона приділяла матеріальному забезпеченню Київської Академії. Зокрема, листи Київського митрополита Рафаїла Заборовського свідчать, що він доклав чимало зусиль для поліпшення становища Києво-Братського монастиря, від якого безпосередньо залежав і матеріальний стан Київської Академії. Оскільки навчальний заклад втратив право отримувати, як раніше, щорічно 200 руб. від гетьманів із Військового Скарбу на утримання викладачів, київський архієрей звертався до всіх, хто міг сприяти у вирішенні цього питання – до гетьмана Данила Апостола (який, у свою чергу, клопотався перед імператрицею Анною Іоанівною), до Синоду, до князя О. Шаховського, єпископа Псковського і Нарвського Стефана Калиновського, митрополита Новгородського і Великолуцького Феофана Прокоповича й ін. [8, т. 1, ч. 1, с. 176–191]. Прикметно, що Феофан Прокопович відповів на прохання Рафаїла Заборовського (8 березня 1736 р.) різкою відмовою, вважаючи причиною занепаду Києво-Братського монастиря бездарність його керівництва. При цьому наводив приклад власного успішного керування Києво-Братським монастирем, коли обіймав посаду ректора Київської Академії. На думку М. Петрова, «Прокопович, очевидно, не хотів плыть против теченія высших правительственных сфер, но в письмѣ к Р. Заборовскому он замаскировал свои истинные побужденія и мотивировал свой отказ другими причинами» [8, т. 1, ч. 1, с. 186].

Українські архієреї часто листувалися зі своїми колегами по Академії в різних просвітницьких справах. Так, готуючи відкриття Переяславського колегіуму (1738) єпископ Переяславський і Бориспільський Арсеній Берло, виходець із печерської братії, зв'язувався з архімандритом Києво-Печерської лаври Іларіоном Негребецьким, який допоміг йому розв'язати проблему з приміщенням для школи. З ним єпископа Арсенія поєднувала духовна служба в Печерському монастирі – обидва прийняли у ній постриг і пройшли лаврську чернечу школу [56, с. 114].

Тісні контакти українських архієреїв в межах «могилянського простору» Російської імперії сприяли кадровому взаємообміну навчальних закладів, забезпеченню їх викладацьким складом. Так, архієпископ Московський і Калузький Зертис-Каменський 15 вересня 1768 р. звертався до архієпископа Чернігівського і Новгород-Сіверського Кирила Ляшевецького з проханням влаштувати в колегіумі на посаду викладача свого племінника Гедеона Каменського, який на той час перебував у Києво-Печерському монастирі: «чтоб его Преосвященство по отпуску его Гедеона из лавры, поручил ему в своем училище учителскую должность [229, арк. 2–2 зв.]».

Кадровий взаємообмін між Черніговом і Києвом засвідчує листування між єпископом Феофілом Ігнатовичем і Київським митрополитом Самуїлом Миславським у вересні 1784 р. У відповідь на прохання першого направити чотирьох учителів для Чернігівської семінарії з Київської Академії були відряджені чотири особи: викладач граматики ієродиякон Серапіон і троє студентів – Григорій Келембет, Іван Радишевський та Іван Єленьєв [8, т. 5, с. 74–75].

Подібним чином пізніше листувався із Самуїлом Миславським (у вересні 1785 р.) єпископ Новгород-Сіверський Іларіон Кондратковський – щодо дозволу учням Чернігівської семінарії після завершення курсу риторики продовжити навчання в Київській Академії, зокрема для вивчення грецької та французької мов. Самуїл Миславський дав своє підтвердження, й наслідком їхнього спілкування став відповідний указ Синоду [8, т. 5, с. 97–99].

Вихованці Київської Академії, які волею російських владних структур стали на чолі єпархій в Росії та Білорусі, постійно вели активне листування зі своїми земляками з питань налагодження навчального процесу у відкритих чи реформованих ними школах і семінаріях, що було необхідним засобом їхньої культурно-просвітницької діяльності.

Так, для влаштування свого навчального закладу єпископ Смоленський і Дорогобузький Гедеон Вишневський 12 грудня 1729 р. виклопотав у Синоду

дозвіл викликати для вчителювання в семінарії вчених монахів передусім із Києво-Печерського й інших українських монастирів Київської і Чернігівської єпархій [8, т. 1, ч. 1, с. 140–141]. Цим пояснюється активне листування Гедеона Вишневського з вищим українським духовенством. Так, уже 17 липня 1730 р. він звертався з цього питання до архієпископа Київського й Галицького Рафаїла Заборовського [8, т. 1, ч. 1, с. 144]. У відповідь на цей лист у серпні 1736 р. були відправлені в Смоленськ три вихованці Академії – кафедральний ієродиякон Мелхіседек Богданович і послушники київських монастирів – Іван Гортинський із Пустинно-Миколаївського монастиря та Сисой Шмигельський із Золотоверхо-Михайлівського [8, т. 1, ч. 1, с. 143–151].

Наслідком листування єпископа Ростовського і Ярославського Афанасія Вольховського з Печерським архімандритом Зосимою Валькевичем у 1769 р. став факт викладання Саватія Ісаєвича в Ростовській семінарії. Зокрема, єпископ писав, що ієромонах Саватій, «который находился прежде в тобольской, а потом и моей епаршеской семинариях учителем и префектом», має намір повернутися в Києво-Печерську лавру і просить «опредѣлить его к прежней должности в типографіи» [230, л. 1–13].

Деякі архієреї російських єпархій в пошуках викладачів контактували відразу з кількома українськими преосвященними. Так, архієпископ Нижньогородський і Алатирський Іоанн Дубинський для цього листувався з двома архієреями: смоленським – Гедеоном Вишневським і київським – Рафаїлом Заборовським. Унаслідок цього, як вказував преосвященний Іоанн, зі Смоленської семінарії прибув «вышедшій из-за польскаго рубежа из Литвы шляхетскій сын Антоній Коссаковскій» [231, с. 55].

Найяскравіше цю тематику представляє епістолярна спадщина Дмитрія Туптала, яка, за словами російської дослідниці М. Федотової, «значною мірою прояснює творчу лабораторію письменника, вказує на джерела його творів, засвідчує моральне обличчя автора, який відчуває свою величезну відповідальність як духовного пастиря і письменника» [94, с. 11].

Значна частина листування Дмитрія Туптала стосувалася його роботи над Життями Святих. Так, у листі до Новгородського митрополита Іова, написаному в жовтні 1704 р., він просить надіслати йому житія преподобного Авраамія та святих єпископів ростовських Леонтія і Якова, а також інформацію «о Валамовом монастыру, которой издревле бывый в епархии вашего преосвященства на озере Невѣ» [94, с. 32–33]. З проханням надіслати Житіє Авраамія Ростовського митрополит Дмитрій пізніше звертався й до свого друга – ченця Феолога: «Еще молю любовь твою, отче Феолог, пожалуй, приищи в Великой Минеи Четии октоврия месера в 29–й день, не тли тамо Жития преподобного Абрамия Ростовскаго чудотворца, или в иных гдѣ рокописных книгах, не обрящется ли» [94, с. 33].

В іншому листі життєписець просив Феолога віднайти інформацію про святого Михея й відповідь підклеїв до свого рукописного місяцеслова – до дня пам'яті пророка Михея. Ця обставина засвідчує, якої ваги надавав Дмитрій Туптало листуванню з о. Феологом й інформації, яку той надавав для роботи над «Четьями-Мінеями».

Отже, як засвідчує епістолярна спадщина Дмитрія Туптала, питання книгообміну посідали важливе місце в культурних контактах українського духовенства.

Аналіз листування, пов'язаного з книгообміном і літературно-видавничою діяльністю ієрархів, показує, що із цих питань найактивніші відносини вони підтримували з Києво-Печерською лаврою, у розпорядженні якої була найпотужніша на ті часи друкарня. Яскравим прикладом такого спілкування служить наведене вище листування Чернігівського архієпископа Лазаря Барановича. Завдяки друкарні та її книжковій продукції Києво-Печерська лавра підтримувала тісні відносини через особисті контакти, активне листування, посередництво різних духовних осіб – фактично з усіма українськими архієреями-могилянцями, що очолювали єпархії Російської Церкви (детальніше про це див. [70, с. 236–250]).

Листування зі світською елітою

Найпоказовіший приклад активних контактів між українською церковною та світською елітами подають матеріали з життя видатного філософа й просвітника Григорія Сковороди. Відоме його тісне особисте та письмове спілкування з багатьма духовними особами: белгородським архімандритом Гервасієм Якубовичем, який запросив його викладачем до Харкова, ректором Харківського колегіуму Іовом Базилевичем, префектом Лаврентієм Кордетом, який водночас був ігуменом Святогорського монастиря, а особливо з єпископом Белгородським і Обоянським Іоасафом Миткевичем. З другого боку, відомий вплив Г. Сковороди на єпископа Іоасафа, який після знайомства з твором поета «Басня Есопова» виключив із Харківського колегіуму 40 «недорослей», які не могли й не хотіли навчатися [52, с. 194].

Варте уваги також листування Г. Сковороди з Кирилом Ляшевецьким, з яким він познайомився 1755 р. ще як із намісником Троїце-Сергієвої лаври. У листах Г. Сковорода звертається до нього як до одного з найкращих друзів: «Щирий друже, найдорожчий Кириле» [51, т. 2, с. 340–341, 384]. Зі змісту видно, що це був уже четвертий лист до адресата, отже, кореспонденція велася досить активно.

Подібним прикладом активного спілкування між українською церковною та світською елітами, які поєднувала могилянська освіта, може слугувати також листування між Іовом Базилевичем і Лаврентієм Кордетом. Їх знайомство розпочалося в Харківському колегіумі, де обидва були викладачами, а Базилевич водночас очолював навчальний заклад. Пізніше, коли Іов Базилевич став переяславським архієреєм, він і далі товаришував із Лаврентієм Кордетом. Зміст їхніх листів свідчить про тривале спілкування, темою якого завжди були й буденні питання життя колегіуму [46, с. 269].

Київський митрополит Арсеній Могилянський тісно спілкувався з Григорієм Полетикою, який був безкорисливим посередником у вирішенні його багатьох справ. Так, для вдосконалення студентами Київської Академії знання

західноєвропейських мов преосвященний виписав через Григорія Полетику (тоді перекладача Синоду) відомості німецькою та французькою мовами для вправності в перекладі їх на російську мову. В березні 1759 р. Могилянський просив його також придбати журнал «Трудолюбивая Пчела» [8, т. 2, с. 213–215, 312].

У згаданому вище фонді Маркевича (Ф. 59, колекція РГБ) збереглося неопубліковане листування вищого українського духовенства, у тому числі київських архієреїв Іоасафа Кроковського і Варлаама Ванатовича та чернігівських – Антонія Стаховського й Іродіона Жураковського, з гетьманами і козацькою старшиною з питань захисту маєткових прав духовенства, вирішення земельних суперечок з козацтвом, побутових питань і т.і. [185–223].

Оприлюднене листування різних духовних осіб, у тому числі й ієрархічного сану, у 1713–1773 рр. із впливовою шляхетської родиною Корсаків з української козацької старшини, які були пов'язані родинними стосунками з гетьманом Іваном Самойловичем [148]. Із них було 3 листи від Київського митрополита Іоасафа Кроковського, 20 листів від архієпископа Чернігівського Антонія Стаховського, інші від його наступників на Чернігівській кафедрі: 9 від архієпископа Чернігівського Іродіона Жураковського, 1 від єпископа Чернігівського Феофіла Ігнатовича та 1 від ігумена Мгарського монастиря, пізніше чернігівського архієпископа Іларіона Рогалевського. Листи характеризуються підкресленою повагою до Рафаїла Корсака як до мецената Чернігівської єпархії, з проханням заступництва та матеріальної підтримки, стверджують його вплив на призначення та звільнення осіб із чорного й білого духовенства Чернігівської єпархії, деякі посередньо свідчать про матеріальну підтримку Корсаком Чернігівської семінарії [148, с. 132] й т. ін. У цій групі листів був і лист польською мовою митрополита – схимника Філофея Лещинського, написаний, як свідчить приписка на звороті, 1716 р. з подякою за надані йому пожертви під час візиту родини Корсаків [148, с. 141]. Лист свідчить, що Лещинський побував у Корсаків проїздом із Києва до Москви.

Варто назвати також низку окремих опублікованих листів архієреїв до українських гетьманів із різних питань. Зокрема, відомий лист, написаний Дмитрієм Тупталом від імені митрополита Варлаама Ясинського до гетьмана Івана Мазепи від 26 липня 1688 р. у відповідь на його запит щодо суперечки між російським й українським духовенством «о времени пресуществления святых даров на литургии» [126, Приложения, с. 12–13]. У грудні 1751 р. Київський митрополит Тимофій Щербацький писав до гетьмана К. Г. Розумовського, у якому повідомляв про відправлення префекта Григорія Кониського для вітання з Новим роком і виголошення проповідей [8, т. 2, с. 50–52]. Вище також згадувалося про рекомендаційні листи Феофана Прокоповича до гетьмана Данила Апостола з метою підтримки окремих вихованців Київської Академії [8, т. 1, ч. 1, с. 171–172; 109, т. 3, с. 233–236].

Цікаві обставини з духовного служіння Арсенія Мацієвича на Ростовській кафедрі повідомляє російська дослідниця А. Віденеєва. Через тиждень після пожежі, яка відбулася в жовтні 1758 р., митрополит Арсеній в листі до князя М. Ю. Трубецького повідомляв у деталях «о несчастливом нашем ростовском случае», жаліючись, що «жить стало мне негде; теперь обретаюсь за двором в деревянных небольших покойцах, где была у меня консистория, и от стужи крайнюю претерпеваю нужду» [232, с. 45–46]. Як зауважує у цьому зв'язку авторка книги, у першу чергу від пожежі рятували святині, реліквії та державну скарбницю, а справами «прошлых лет» доводилося жертвувати. Ця обставина, на думку А. Віденеєвої, значною мірою пояснює погану збереженість документів того часу [232, с. 46].

Висновки

Таким чином, діяльність українських архієреїв, спрямована на розвиток освіти українського народу – згідно з стійкими просвітницькими установками, сформованими у Київській Академії, була надзвичайно важливою. За традицією, започаткованою Петром Могилою, очільники Київської єпархії-митрополії виступали патронами Академії, опікувалися її начальним процесом і

правовим статусом, дбали про матеріальне становище, були її найпершими благодійниками і жертводавцями. За їхнім прикладом діяли і очільники Чернігівської, Харківської та Переяславської єпархій, у розпорядженні котрих були започатковані і влаштовані ними школи і колегіуми. Завдяки своїм ктиторам вони служили не лише навчальними центрами, а й провідними культурно-освітніми осередками, навколо яких гуртувалася вся українська церковна і світська еліта. Саме тому діяльність українських архієреїв відіграла велику роль в консолідації українського народу, яка набирала особливої ваги за відсутності або недієздатності національної еліти в умовах російського централізованого режиму.

У своєму вимушеному духовному служінні у складі ієрархії Російської Православної Церкви від часів Петра I представники української церковної еліти були носіями західної, європейської цивілізації. Їхня педагогічна, перекладацька та проповідницька діяльність в Росії переконливо засвідчує її роль цивілізуючого чинника Російської імперії. Водночас, змушені піднімати культурний рівень Російської імперії за рахунок українських освічених кадрів, українські архієреї об'єктивно сприяли інтелектуальному знекровленню України.

Резиденції українських архієреїв в Росії, як і на українських землях, служили осередками згуртування української еліти, а завдяки привнесенням через призму могилянської освіти передових українських просвітницьких традицій ставали центрами впливу на тогочасне російське суспільство.

Епістолярна спадщина українських архієреїв окреслює особливості функціонування «могилянського інтелектуального простору», який формувався вихованцями Київської Академії різних рівнів і поколінь, та форми інтелектуальної взаємодії між ними. Найтіснішими були відносини в кореспондентів одного або близького ієрархічного рівня, яких єднала спільна могилянська система освіти, шкільне товариство та здобуте згодом високе ієрархічне становище. Мережу спілкування в рамках певних інтелектуальних

спільнот зумовлювала специфіка того чи іншого середовища. Найпоширенішими темами листування українських архієреїв були потреби їхньої Alma mater – Київської Академії, та колегіумів, пов'язані із забезпеченням їх правового статусу, кадрового складу, матеріальною підтримкою навчальних закладів, у процесі якого архієреї українських епархій виявляли взаємопідтримку й обмін досвідом. Не менш активним було листування ієрархів, які очолювали епархії в Росії та Білорусі, зі своїми земляками (передусім київськими преосвященними та настоятелями Києво-Печерської лаври) з питань налагодження навчального процесу у відкритих чи реформованих ними школах і семінаріях, що було необхідним засобом їхньої культурно-просвітницької діяльності. Пріоритетним було також листування, пов'язане з літературно-видавничою діяльністю ієрархів, найбільшу групу якого становили листи з питань книгообміну та друку книг в Києво-Печерській лаврі.

Список використаних джерел до п'ятого розділу

1. Памятники, изданные Временною Комиссиею для разбора древних актов: в четырех томах. К., 1846. Т. 2. 776 с.
2. Архив Юго-западной России, издаваемый Временной комиссией для разбора древних актов [в 35 томах]. К., 1859–1904. Ч. I. Т. 1–12; Ч. II. Т.1; Ч. 3. Т.1.
3. Яковенко Н. Київські професори за лаштунками Гадяцької угоди (про спробу перетворення Могилянської колегії на університет) // Київська Академія. 2011. Випуск 9. С. 14–20.
4. Голубев С. Т. История Киевской Духовной Академии. Выпуск первый. Период домогилянский. К., 1888.
5. Из прошлого Киевской епархии. Варлаам Ясинский, митрополит Киевский и Малыя России (1690–1707 гг.) // Киевские епархиальные ведомости. 1905. № 12–50.

6. Кагамлик С. Р. Київські ієрархи – ктитори Києво-Могилянської академії // Православ'я в Україні: Збірник за матеріалами II Всеукраїнської наукової конференції. К., 2012. С. 210–219.
7. Голубев С. Т. Киевская Академия в конце XVII начале XVIII столетий // Труды Киевской духовной академии. 1901. № 11. С. 306–407.
8. Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. Отд. II (1721–1795) / под ред. Н. И. Петрова: В 5 томах. К., 1904–1908.
9. Описание документов и дел, хранящихся в архиве Св. Синода. Т. 1–50 (1542–1770). СПб., 1868–1910.
10. Молчанов П. Протектор Киевской Академии Рафаил Заборовский, митрополит киевский // Киевские епархиальные ведомости. 1876. № 5. С. 162–172; № 7. С. 228–236.
11. Кагамлик С.Р. Галицька складова київської церковної ієрархії XVII – XVIII ст. // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія: Українознавство. 2011. Випуск 15. С. 13–17.
12. Кагамлик С.Р. Київська митрополія проти Печерської Лаври: спір за монополію на київське друкарство як деструктивний чинник консолідації української церковної еліти ранньомодерної доби // Гілея: Науковий вісник. 2017. Випуск 125. С. 7–9.
13. Граевский И. С. Киевский митрополит Тимофей Щербацкий. К., 1910. 240 с.
14. Пясецкий А. Время Варлаама Ванатовича, архиепископа Киевского и Галицкого, в истории Полтавской епархии: (1722–1730) // Полтавские епархиальные ведомости. 1897. № 8. С. 304–313; № 9. С. 331–338; № 10. С. 378–383.
15. Аскоченский В. Киев с древнейшим его училищем Академиею. К., 1856. Ч. 1, 2. Ч. 1. 370 с. Ч.2. 566 с.

16. Шпачинский Н. А. Киевский митрополит Арсений Могилянский и состояние Киевской митрополии в его правление (1757–1770 гг.). К., 1907. 701 с.
17. Вишневский Д. Киевская Академия в первой половине XVIII столетия. К., 1903. 371 с.
18. Слово, сказанное Георгием Конисским в Киево-Софийском соборе при погребении Рафаила Заборовского, митрополита киевского (1747 года, ноября 29-го дня) // Киевские епархиальные ведомости. 1893. №1. Часть неофициальная. С. 1–10.
19. Кагамлик С. Р. Культурно-просвітницькі осередки українських православних ієрархів ранньомодерного часу як чинник консолідації українського народу // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія: Українознавство. 2016. Випуск 18. С. 22–26.
20. Кагамлик С. Р. Діяльність української православної ієрархії як консолідаційний чинник українського суспільства (від імперії до сучасності) // Українознавчий альманах. 2016. Випуск 19. С. 126–129.
21. Кагамлик С. Р. Чинники консолідації української церковної еліти: паралелі між ранньомодерною і сучасною добою // Українознавчий альманах. 2017. Випуск 21. С. 52–56.
22. Сумцов Н. К истории южнорусской литературы XVII ст. Харьков, 1885. Вып. 1. Лазарь Баранович. 197 с.
23. Чернігівські Афіни / Макаров А., Шевчук В. К., 2002. 288 с.
24. Андрущенко М. Парнас віршотворний: Києво-Могилянська академія і український літературний процес. К., 1999. 208 с.
25. Докучаев М. Первые годы существования Черниговской семинарии // Черниговские епархиальные известия. 1870. № 14. С. 256–262; № 15. С. 275–282; №16. С. 283–310; № 20. С. 403–413; 1871. №1. С. 12–17; №2. С. 46–60.

26. Травкіна О. Чернігівський колегіум (до 300-річчя заснування) // Український історичний журнал. 2000. № 5. С. 68–78; №6. С. 83–93.
27. Ісаєвич Я. Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми. Львів, 2002. 520 с.
28. Письма преосвященного Лазаря Барановича. Чернигов, 1865. 268 с.
29. Филарет (Гумилевский). Историко-статистическое описание Черниговской епархии. Чернигов, 1873–1874. Кн. 1–7.
30. Чернігівський колегіум / Травкіна О., Левченко О., Степанова О. Чернігів, 2012. 237 с.
31. Травкіна О. І. До питання про місцезнаходження Чернігівського колегіуму та реорганізацію його в семінарію // Сіверянський літопис. 1997. № 5. С. 85–91.
32. Посохова Л.Ю. Харківський колегіум (XVIII – перша половина XIX ст.). Харків, 1999. 168 с.
33. Указ Белгородского епископа об обязательном обучении детей церковнослужителей. 1722 г. // ЦДІАК України. Ф. 2009 (Белгородська духовна консисторія). Оп.1. Спр. 8. 2 арк.
34. Указ Белгородского епископа об обязательном обучении детей церковнослужителей. 1722 г. // ЦДІАК України. Ф. 2009 (Белгородська духовна консисторія). Оп.1. Спр. 35. 2 арк.
35. Сообщение о назначении Белгородского епископа. 1722 г. // ЦДІАК України. Ф. 2009 (Белгородська духовна консисторія). Оп.1. Спр. 36. 1 арк.
36. Дело об отводе доходных статей на содержание славянской школы в г. Белгороде. 1722–1741 гг. // ЦДІАК України. Ф. 2009 (Белгородська духовна консисторія). Оп.1. Спр. 46. 105 арк.
37. Указ епископа о том, какого возраста детей следует помещать в школы. 1724 г. // ЦДІАК України. Ф. 2009 (Белгородська духовна консисторія). Оп.1. Спр. 71. 2 арк.

38. Указ Синода об определении доходов от Каплуновской иконы богородицы на содержание школы в г. Белгороде и ведомости доходов. 1724–1734 гг. // ЦДІАК України. Ф. 2009 (Белгородська духовна консисторія). Оп.1. Спр. 72. 63 арк.
39. Указ епископа о порядке чтения молитв. 1725 г. // ЦДІАК України. Ф. 2009 (Белгородська духовна консисторія). Оп.1. Спр. 78. 2 арк.
40. Дело об отправке священнических детей в Белгородское училище. 1725 г. // ЦДІАК України. Ф. 2009 (Белгородська духовна консисторія). Оп.1. Спр. 79. 7 арк.
41. Указ епископа о наказании священников, не отправивших детей в школу. 1725 г. // ЦДІАК України. Ф. 2009 (Белгородська духовна консисторія). Оп.1. Спр. 80. 2 арк.
42. Указ епископа о принудительной отправке в школу детей церковнослужителей г. Змиева. 1725 г. // ЦДІАК України. Ф. 2009 (Белгородська духовна консисторія). Оп.1. Спр. 91. 2 арк.
43. Филарет (Гумилевский). Историко-статистическое описание Харьковской епархии. Отд. 1–5. Харьков, 1852–1858 (переизд. Харьков, 2005–2006).
44. Лебедев А.С. Белгородские архиереи и среда их архипастырской деятельности по архивным документам. Харьков, 1902. 230 с.
45. Указ епископа в Харьковский коллегиум о сборе денег с учителей для проведения проповедей по воскресным дням. 1756 г. // ЦДІАК України. Ф. 1973 (Харківський колегіум). Оп.1. Спр. 187. 1 арк.
46. Посохова Л. Ю. На перехресті культур, традицій, епох. Православні колегіуми України наприкінці XVII – на початку XIX ст. Харків, 2011. 400 с.
47. Лебедев А. С. Харьковский коллегиум как просветительный центр Слободской Украины до учреждения в Харькове университета. М., 1886. 103 с.

48. Каталог коллегиумской библиотеки 1769 г. // ЦДІАК України. Ф. 1973 (Харківський колегіум). Оп.1. Спр. 2145. 55 арк.
49. Указ из духовной преосвященного Аггея, епископа Белгородского и Обоянского консистории в контору Харьковского коллегиума. 1774 г. // ЦДІАК України. Ф. 1973 (Харківський колегіум). Оп.1. Спр. 326. 4 арк.
50. Указ из Белгородской духовной консистории в контору Харьковского коллегиума. 1774 г. // ЦДІАК України. Ф. 1973 (Харківський колегіум). Оп.1. Спр. 327. 42 арк.
51. Сковорода Григорій. Твори у двох томах. К., 1973. Т.1. 532 с.; Т. 2. 575 с.
52. Ніженець А. М. Діяльність Г. С. Сковороди в Переяславському і Харківському колегіумах // Педагогічні ідеї Г. С. Сковороди. К., 1972. С. 185–212.
53. Кагамлик С.Р. Харківський культурно-просвітницький осередок у контексті діяльності українських архієреїв (XVIII ст.) // Вісник Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут». Збірник наукових праць. Тематичний випуск: Історія науки і техніки. 2011. № 64. С. 63–71.
54. Ластовський В. В. Між суспільством і державою. Православна церква в Україні наприкінці XVII – у XVIII ст. в історії та історіографії. К., 2008. 331 с.
55. Демидовский В. Материалы, относящиеся к первым временам исторического существования Переяславско-Полтавской семинарии (1739–1745) // Полтавские епархиальные ведомости. 1887. № 17. С. 569–573; №21. С. 780–792.
56. Лазаревский А. Из семейной хроники Берлов // Киевская старина. 1899. Январь. С. 101–133.
57. Берло А. Арсеній Берло, єпископ Переяславський і Бориспольський: Біографічний очерк. К., 1904. 56 с.

58. Терлецкий Н. Переяславское духовное училище // Полтавские епархиальные ведомости. 1882. № 2. С. 71–94.
59. Демидовский В. Краткий исторический очерк состояния Переяславско-Полтавской семинарии со времени основания ее (1738) до преобразования в 1817 г. // Полтавские епархиальные ведомости. 1888. № 20. С. 735–776.
60. Пархоменко В. Очерк истории Переяславско-Бориспольской епархии (1733–1785). Полтава, 1910. 98, XXXII с.
61. По рапорту переяславского епископа Илариона о введении им в Переяславскую семинарию богословского учения. 1781 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 62. Дело 476. 4 л.
62. По донесению переяславского епископа Илариона о дозволении израсходовать 1 тыс. руб. из кошелькового сбора, учрежденного по указу Синода, на ремонт Переяславской семинарии и на постройку бурсацкого дома. 1782–1785 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 63. Дело 486. 38 л.
63. Харлампович К. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Казань, 1914. Т.1. 878 с.
64. Кагамлик С. Р. Українське духовенство в церковній ієрархії Російської імперії (на матеріалах XVIII ст.) // Православ'я в Україні. Збірник за матеріалами IV Всеукраїнської наукової конференції. К., 2014. С. 375–384.
65. Смирнов С. История Московской славяно-греко-латинской академии. М., 1855. 436 с.
66. Платон (Любарский). Краткая история Астраханской епархии // Астраханские епархиальные ведомости. 1883. № 10. С. 175–178.
67. Формулярные списки монахов лавры. 1731–1751 гг. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, чернецький. Спр. 4. 120 арк.
68. Кагамлик С.Р. Єпископ Веніамін (Сахновський): духовно-релігійна та культурно-просвітницька діяльність // Український історичний журнал. 2020. № 5. С. 191–203.

69. О высылке из Лавры чрез Московского Высокопетровского монастыря архимандрита Сильвестра по письменному к нему требованию Высокопреосвященного Павла, митрополита Тобольского в его распоряжение трех человек в учителя из монашествующих Лавры и три антала хорошего венгерского вина, к которому посланы из братии Лавры чрез сказанного архимандрита два іеромонаха Савватий Исаевич и Веніамин Бялковский и один антал венгерского вина. 12 мая 1763 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп.1, загальночернецький. Спр. 87. 16 л.
70. Кагамлик С.Р. Києво-Печерська лавра: світ православної духовності і культури (XVII–XVIII ст.). К., 2005. 552 с.
71. Яременко М. Українське чернецтво XVIII ст. К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2007. 304 с.
72. Петров Н.И. Значение Киевской академии в развитии духовных школ в России с учреждения св. Синода в 1721 г. и до половины XVIII века. К., 1904. 110 с.
73. Шарф Клаус. Монархия, основанная на законе, вместо деспотии. Трансфер и адаптация европейских идей и эволюция воззрений на государство в России в эпоху Просвещения // «Вводя нравы и обычаи Европейские в Европейском народе»: к проблеме адаптации западных идей и практик в Российской империи / отв. сост. А. В. Доронин. М., 2008. С. 9–45.
74. Живов В. Из церковной истории времен Петра Великого: Исследования и материалы. М., 2004. 360 с.
75. Kagamlyk S. Phenomenon of the Ukrainian Orthodox Church hierarchy of the 17th and 18th centuries // Modern Science – Moderní věda. 2018. № 5. S. 118–124.

76. Терновский Ф. Митрополит Стефан Яворский (Библиографический очерк) // Труды Киевской духовной академии. 1864. №. 1. С. 36–79, №. 3. С. 237–290, №. 6. С. 137–186.
77. Кагамлик С.Р. Українська церковна еліта у захисті інтересів Православної Церкви проти російського централізму часів Катерини II // Емінак. 2018. №21. Т. 1. С. 15–20.
78. Кагамлик С. Р. Православна Церква в Україні: від колоніального стану до автокефалії // Українознавчий альманах. 2018. Випуск 23. С. 55–59.
79. Кагамлик С.Р. Українці чи росіяни? (До питання про ідентичність церковних ієрархів українського походження на службі в Російській імперії XVIII ст.) // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія: Українознавство. 2012. Випуск 16. С. 28–32.
80. Kagamlyk S. Ukrainian Orthodox hierarchy in the 18th century: place and role in the Russian empire // Modern Science – Moderní věda. 2019. № 6. S. 139–145.
81. Кагамлик С.Р. Церковні адвокати України кінця XVII–XVIII ст. у захисті Православної Церкви в умовах російського централізму. К., 2017. 548 с.
82. Трегубенко Т.М. Українські церковні музичні осередки кінця XVI – XVIII ст.: особливості формування та діяльності. Автореф... канд. іст. наук. К., 2020. 20 с.
83. Довбищенко М. Участь українців у державному будівництві Російської імперії XVIII – початку XIX ст. // Соціокультурний поступ українства: цивілізаційний контекст. К., 2015. С. 129–151.
84. Довга Л. Система цінностей в українській культурі XVII століття (на прикладі теоретичної спадщини Інокентія Гізеля). К.; Л., 2012. 344 с.
85. Гирич І. Києво-Печерська лавра в контексті української історії і культури // Пам'ять століть. 1996. № 1. С. 102–120.
86. Попович М. Київ як «другий Єрусалим». К., 2015. 24 с.

87. Ричка В. Ідея Києва – другого Єрусалима в політико-ідеологічних концепціях середньовічної Русі // Археологія. 1998. №2. С. 72–81.
88. Ричка В.М. «Київ – Другий Єрусалим» (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі). К., 2005. 243 с.
89. Сас П. «Єрусалимська» ідея 1620-х років Іова Борецького // Україна крізь віки: Збірник наукових праць на пошану академіка НАН України професора Валерія Смолія. К., 2010. С. 259–268.
90. Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. К., 2002. 415 с.
91. Pritsak O. Kiev and All of Rus: The fate of a Sacral Idea // Harvard Ukrainian Studies. 1986. Vol. X. Number 3/4. P. 279–300.
92. Frick Dawid. Lazar Baranovych, 1680: The Union of Lech and Rus // Culture, Nation and Identity. The Ukrainian-Russian Encounter (1600–1945). Edmonton; Toronto, 2003. P. 46–50.
93. Чечин С., протоієрей. Митрополит Стефан Яворський та гетьман Іван Мазепа // Ніжинська старовина. 2005. №2. С. 78–102.
94. Федотова М. Эпистолярное наследие Димитрия Ростовского. М., 2005. 377 с.
95. Горленко В. П. Старинные заметки о роде Горленков и Записки Иоасафа Горленка, епископа Белгородскаго // Чтения в историческом обществе Нестора Летописца. 1892. Кн. 6. Отдел 3: Материалы. С. 83–106.
96. Петров Н. И. Рукописи Иркутской Духовной Семинарии южно-русского происхождения // Труды Киевской духовной академии. 1892. № 10. С. 305–312.
97. Києво-Могилянська академія в іменах, XVII–XVIII ст. Енциклопедичне видання / Упоряд. З.І. Хижняк. К., 2001. 736 с.
98. Иерархи Ростовско-ярославской паствы в преемственном порядке, с 992 года до настоящего времени. Ярославль, 1864. 359 с.

99. Кагамлик С.Р. Українські церковно-просвітницькі осередки в Росії другої половини XVII–XVIII ст. // Українознавчий альманах. 2012. Випуск 7. С. 123–126.
100. Дневник генерального подскарбья Якова Марковича (1717–1767 гг.). К., 1893–1897. Ч. 1–3. 329 с., 342 с.
101. Дневник генерального хорунжего Николая Ханенка. 1727–1753. К., 1884. 524 с.
102. Дневник Петра Даниловича Апостола (май 1725 г. – май 1727 г.). // Киевская старина. 1895. Т. L. С. 100–155.
103. Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. Париж, 1959. (переизд. М., 1991–1992). Т. 1. М., 1991. 572 с. Т. 2. М., 1992. 569 с.
104. Сінкевич Н. Повість про кількаразове хрещення Русі: виникнення та розвиток в полемічному дискурсі першої половини XVII ст. // Із Києва по всій Русі. Науковий збірник, присвячений 1020-літтю хрещення Київської Руси-України. К., 2008. С. 315–324.
105. Кагамлик С. Р. Еволюція концепції хрещення Русі в історичних творах української церковної еліти XVII–XVIII ст. // Православ'я в Україні. К., 2013. С. 59–66.
106. Нічик В.М. Петро Могила в духовній історії України. К., 1997. 328 с.
107. Кагамлик С. Р. Постать св. князя Володимира у творах української церковної еліти XVII – початку XVIII ст. Збірник матеріалів Міжнародної наукової конференції «Святий рівноапостольний Володимир – творець Української Держави». К., 2015. С. 416–424.
108. Житіє і успіння святого рівноапостольного великого князя київського Володимира, названого у святому хрещенні Василієм, всієї Русі самодержца і просвітителя / упор. Димитрія (Рудюка), архієп. // Труды Київської Духовної Академії. 2009. С. 246–255.
109. Прокопович Феофан. Філософські твори в трьох томах. Т. 1. К., 1979. 512 с.; Т. 2. К., 1980. 551 с. Т. 3. К., 1981. 524 с.

110. Фощан Я. Історія православ'я в науковому доробку Георгія Кониського: синтез теорії і церковної практики // Гілея. Науковий збірник. 2009. Вип. 26. С. 238–245.
111. Плохій С. Наливайкова віра. Козацтво та нація в ранньомодерній Україні. К., 2005. 495 с.
112. Сас П. М. Політична культура українського суспільства (кінець XVI – перша половина XVII ст. К., 1998. 295 с.
113. Тисяча років української суспільно-політичної думки. У 9-ти томах. К., 2001. Т. 2–4.
114. Фаріон І.Д. Мелетій Смотрицький крізь призму статусу руської та слов'янської мов // Наукові записки [Національного університету «Острозька академія»]: Серія «Філологічна». 2013. Випуск 36. С. 241–246.
115. Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. В 12 томах. СПб., 1883 (переизд. СПб., 1994–1996). Кн. 7. М., 1996. 329 с.
116. Подвысоцкий П. Западно-русские полемические сочинения по вопросу о восстановлении православной иерархии в Западной Руси в 1620 г. К., 1909. 297 с.
117. Савченко С. Давня Русь у полемічній літературі XVI – XVII століття. Дніпропетровськ, 2007. 188 с.
118. Frick Dawid. Meletij Smotryc'kyj. Cambridge Harvard Ukrainian Research Institute, 1995. 395 p.
119. Hodana T. Między królem a carem. Moskwa w oczach prawosławnych Rusinów – obywateli Rzeczypospolitej (na podstawie piśmiennictwa końca XVI – połowy XVII stulecia). Krakow, 2008. 262 s.
120. Оглоблин О. Гетьман Іван Мазепа та його доба. Нью-Йорк-Київ-Львів-Париж-Торонто, 2001. 410 с.
121. Чорна Л. Образ суспільства в філософії Лазаря Барановича // Сіверянський літопис. 2000. № 3. С. 123–128.

122. Чорна Л. Утопія Лазаря Барановича в контексті історії філософської думки // Сіверянський літопис. 2000. № 4. С. 168–174.
123. Шевченко В. І. Філософська зоря Л. Барановича. К., 2001. 231 с.
124. Феофан (Прокопович). Правда воли монаршей. М., 1726. 4, 43 л.
125. Стефан (Яворскій). Камѣнь вѣры. К., 1730. 493 с.
126. Шляпкин И. А. Дмитрий Ростовский и его время. СПб., 1891. 460 с.
127. Молчановский А. Два проекта восстановления Патриаршества в России в XVIII веке // Журнал Московской Патриархии. 1944. № 12. С. 52–58.
128. Григорьев А. Б. Загадки сочинения «Молоток на книгу “Камень вѣры”» // Филаретовский альманах. 2012. № 8. С. 97–148.
129. Барсов Н. И. Арсений Мацеевич, митрополит Ростовский (По поводу XXV тома «Истории России» г. Соловьева) // Русская старина. 1876. Т. 15. С. 721–756.
130. Два письма Костромского епископа Дамаскина к Ростовскому митрополиту Арсению Мацеевичу от 20 января 1763 г. и 6 февраля 1763 г. // РГИА. Ф. 834 (Рукописи Синода). Оп. 2. Дело 1843. 4 л.
131. Письмо Черниговского епископа Кирилла к митрополиту Ростовскому Мацеевичу от 15 января 1763 г. // РГИА. Ф. 834 (Рукописи Синода). Оп. 2. Дело 1841. 2 л.
132. Абрамов Н. Павел II Конюшкевич, митр. Тобольский и Сибирский // Странник. 1868. №4. С. 59–78.
133. Яковенко Н. Українська культура XVII ст. як пошук «третього шляху» // Шлях у чотири століття. Матеріали Міжнародної наукової конференції «Ad fontes – до джерел» до 400-ї річниці заснування Києво-Могилянської академії. 12–14 жовтня, 2015 року. К., 2016. С. 12–23.
134. Бондаревська І. Парадоксальність естетичного в українській культурі XVII–XVIII ст. К., 2005. 308 с.
135. Матушек О. Проповіді Лазаря Барановича в дискурсі українського Бароко. Харків, 2013. 360 с.

136. Беркофф-Броджі Дж. Вибір мови та вибір культури в Україні XVII століття // Київська Академія. 2014–2015. Випуск 12. С. 33–45.
137. Яременко П. Мелетій Смотрицький. Життя і творчість. К., 1986. 158 с.
138. Максимович М. А. О панегириках Стефана Яворского и о времени его префектства // Максимович М. Собрание сочинений. Т. 3. Языкознание. История словесности. К., 1880. С. 709–713.
139. Лужный Р. Издания на польском языке в литературе эпохи Петра I. [Пер. с польського] // XVIII век. Сборник 9. Л., 1974. С. 307–312.
140. Возняк М. Історія української літератури. Львів, 1921. Т. 2: віки XVI–XVIII. Ч. 1–2. (перевид. Львів, 1994). 555 с.
141. Іоанн (Максимович). Іліотропiон, сообразованіе человеческой воли с божественною изображающей. Чернигов, 1714. 286 л.
142. Тітов Ф. Матеріали для історії книжної справи на Вкраїні в XVI–XVII вв. Всезбірка передмов до українських стародруків. К., 1924. 546 с.
143. Запаско Я. П., Ісаєвич Я. Д. Пам'ятки книжкового мистецтва: Каталог стародруків, виданих на Україні. Львів, 1981, 1984. У 2-х томах, 3-х книгах. Кн.1(1574-1700). 1981.134 с.; Кн.2. Ч.1 (1701-1764). 1984. 130 с.; Ч. 2 (1765-1800). 1984. 126 с.
144. Голубев С. Т. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Т. 1. К., 1883. 559 с. Т. 2. К., 1898. 498 с.
145. Сулима М. Українська драматургія XVII–XVIII ст. К., 2005. 360 с.
146. Лосієвський І. Бібліотека Мелетія Смотрицького // Київська старовина. 1992. № 5. С. 59–65.
147. Шамрай М. Маргіналії в стародруках кириличного шрифту 15–17 ст. з фонду Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського. К., 2005. 334 с.
148. Листування духовних осіб з архіву князя В. Д. Голіцина до впливової шляхетської родини Корсаків з української козацької старшини, родичів

- гетьмана Івана Самойловича, за 1713–1773 роки // Труды Черниговской губернской архивной комиссии. 1909–1910 г. 1911. Выпуск 8. С. 115–151.
149. Беркофф-Броджі Дж. Аспекти української епістолярної прози у літературній традиції епохи Бароко // Україна між Заходом та Сходом Європи. Матеріали 1-го українсько-італійського симпозиуму 13–16 вересня 1994 р. Київ; Венеція, 1996. С. 298–348.
150. Федотова М. А. Украинские проповеди Дмитрия Ростовского (1670–1700 гг.) и их рукописная традиция // Труды отдела древнерусской литературы. СПб., 2001. Т. 52. С. 409–431.
151. Заседание Черниговской губернской архивной комиссии, посвященное памяти святителя Дмитрия, митрополита Ростовского // Труды Черниговской губернской архивной комиссии. 1909–1910 г. 1911. Выпуск 8. С. 3–47.
152. Живов В. Язык и культура в России XVIII века. М., 1996. 590 с.
153. [Феофан (Прокопович)]. Регламент духовный. СПб., 1721. 92, 47 с.
154. Кагамлик С.Р. Українська православна ієрархія XVII–XVIII ст.: інтелектуальний та духовний виміри. К., 2018. 776 с.
155. Трофимова В. С. «Республика учености»: идея, идеал и виртуальное сообщество европейских интеллектуалов XV–XVIII веков // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып. 20. М., 2007. С. 90–99.
156. Колесник І. Інтелектуальне співтовариство як засіб легітимації культурної історії України. XIX століття // Український історичний журнал. 2008. № 1. С. 169–193.
157. Дзюба О.М. Інтелектуальне співтовариство українців у Петербурзі 1760–1780-х рр.: «свої – чужі» // Український історичний журнал. 2011. №5. С.44–60.

158. Kagamlyk S. “Kyiv-Mohyla Academy Intellectual Space” as a Manifestation of Intercultural Communications (on the Basis of the Ukrainian Hierarchs’ Epistolary Legacy) // Kyiv-Mohyla Humanities Journal. 2018. Issue 5. S. 61–82.
159. Копия с письма архиепископа Псковского Феофана к Феодосию, архиепископу Велико-Новгородскому и Великолуцкому, посланного из Москвы от 29 июня 1722 г. // РГИА. Ф. 834 (Рукописи Синода). Оп. 2. Дело 1833. 2 л.
160. Собственноручное письмо Феофана Прокоповича, архиепископа Псковского, к графу Петру Андреевичу (Толстому). Б/д. // РГИА. Ф. 834 (Рукописи Синода). Оп. 2. Дело 1534. 3 л.
161. Собственноручные письма и заметки Феофана Прокоповича. Первая половина XVIII в. // РГИА. Ф. 834 (Рукописи Синода). Оп. 2. Дело 1535. 20 л.
162. Письмо архиепископа Черниговского Лазаря Барановича к архимандриту Иннокентию Гизелю. Б/д. // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дело 4. 2 л.
163. Письмо Стефана Яворского к наместнику митрополита Киевского Иоанникию Сенютовичу. 1704 г. // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дело 7. 2 л.
164. Письмо Феофана Прокоповича к наместнику Киевской митрополии Иоанникию Сенютовичу. 1707 г. // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дело 11. 2 л.
165. Письмо Феофана Прокоповича к графу Апраксину. 1720 г. // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дело 41. 3 л.
166. Донесение казанского архиепископа Сильвестра о магометанах и вреде от них правлению. 1727 г. // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дело 53. 3 л.
167. Письмо Варлаама, архиепископа Псковского, к Бирону. 1732 г // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дело 72. 2 л.

168. Письмо к Бирону Илариона, архиепископа Черниговского. 1735 г. // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дело 76. 3 л.
169. Письмо к императрице Анне Киевского архиепископа Рафаила. 1733 г. // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дело 79. 4 л.
170. Письмо архиепископа Феофана Прокоповича к рязанскому епископу с выговором от императрицы Анны Иоанновны за сожженную им проповедь из притчи о неплодной смоковни. 1733 г. // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дело 82. 5 л.
171. Письма ростовского митрополита Арсения Мацеевича к императрице Елизавете и Екатерине II. 1741–1763 гг. // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дело 92. 10 л.
172. Донесение Киевского митрополита Рафаила Заборовского о неотыскании места, где почивают мощи Св.Бориса и Глеба. 1743 г. // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дело 112. 3 л.
173. Письма к императрице Елизавете от Арсения, архиепископа Переяславского. Здесь есть известие о современном изображении св. Димитрия Ростовского. 1744 г. // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дело 116. 15 л.
174. Письма к императрице Елизазете Владимирского епископа Платона между прочим о пребывании св. мощей великих князей Георгия Всеволодовича и Андрея Боголюбского. 1753–1756 гг. // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дело 163. 20 л.
175. Письмо епископа Черниговского Феофила к императрице Екатерине Второй благодарственное за высочайшую милость. 1770 г. // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дело 252. 2 л.
176. Письма к императрице Екатерине Второй от Вениамина, митрополита казанского. 1771 г. // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дело 270. 25 л.

177. Письмо к императрице Екатерине II от Иова, епископа Переяславского. 1773 г. // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дело 271. 1 л.
178. Письмо Парфения, епископа Смоленского, к императрице Екатерине II. 1775 г. // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дело 285. 2 л.
179. Письмо епископа Ростовского Афанасия к императрице Екатерине II, благодарственное за височайшие милости. 1775 г. // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дело 286. 4 л.
180. Письмо епископа Суздальского Тихона об оставлении его по-прежнему в Воронежской епархии. 1775 г. // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дело 288. 3 л.
181. Всеподданейшие донесения епископа Переяславского Илариона императрице Екатерине второй. 1776–1777 гг. // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дело 292. 3 л.
182. Письма к императрице Екатерине II Самуила, архиепископа Ростовского. 1777 г. // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дело 298. 22 л.
183. Письма Самуила, митрополита Киевского, к фельдмаршалу графу Петру Александровичу Румянцеву. 1786 г. // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дополнения. Дело 6. 25 л.
184. Письмо архиепископа Могилевского Георгия Конисского к фельдмаршалу графу Петру Александровичу Румянцеву. 1788 г. // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дополнения. Дело 7. 2 л.
185. Письмо Стефана Яворского к гетману И. Скоропадскому. Б/д. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 146 а (165). 2 л.
186. Письмо Стефана Яворского к гетману о Федоре Гречаном. 1713 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 147(166). 2 л.
187. Варлаам Ванатович, архиепископ, к гетману, о священнике. 1728 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 148 (167). 1 л.

188. Рафаил Заборовский, архиепископ, к гетману, о производстве Иоила в игумены. 1729 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 150 (169). 2 л.
189. Иоасаф Кроковский, митрополит, к гетману, о посылке монахов. 1717 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 152 (171). 2 л.
190. Иоасаф Кроковский, митрополит, к гетману о сооружении церкви в Нежине. 1717 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 154 (174). 2 л.
191. Иоасаф Кроковский, митрополит, к гетману, об избрании на гадячское протопопство. 1715 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 155 (175). 2 л.
192. Иоасаф Кроковский, митрополит, к протопопу о новоизбранном священнике. 1716 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 156(176). 1 л.
193. Иоасаф Кроковский, митрополит, к сотнику по жалобе на священника. 1717 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 157(177). 2 л.
194. Иоасаф Кроковский, митрополит, к сотнику о наказании священнику. 1717 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 158 (178). 2 л.
195. Иоасаф Кроковский, митрополит, к сотнику об отнятии права священнодействовать. 1715 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 159(179). 2 л.
196. Иродион Жураковский, архиепископ, к гетману, о монахине. 1723 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 162 (182). 2 л.
197. Иродион Жураковский, архиепископ, к асаулу Василию Жураковскому. Жалоба на беспрестанную работу своих крестьян. 1723 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 163 (183). 2 л.
198. Иродион Жураковский, архиепископ, правителям Генеральной войсковой канцелярии, ответ по жалобе казаков. 1724 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 164 (184). 2 л.

199. Иродион Жураковский, архиепископ, к князю Шаховскому о завладении Пашковым железным заводом. 1735 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 166 (186) 2 л.
200. Иродион Жураковский, архиепископ, к князю Шаховскому о разграничении вотчин. 1735 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 167(187). 1 л.
201. Печатный указ архиепископа Антония Стаховского. 1721 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). 1 л.
202. Антоний Стаховский, архиепископ, к гетману. Жалоба на черниговского полковника. 1716 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 173(193). 2 л.
203. Антоний Стаховский, архиепископ, к гетману. Благодарит за милости. 1714 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 174 (194). 2 л.
204. Антоний Стаховский, архиепископ, к гетману. О удовлетворении казаков. 1718 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 175 (195). 2 л.
205. Иродион Жураковский, архиепископ, к Полуботку. Об инокине. 1732 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 176 (196). 2 л.
206. Варлаам Ванатович, митрополит, к гетману. О козаке Дудченке. 1728 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 184 (205). 1 л.
207. Феофан, епископ Новгородский, к гетману. Поздравляет с орденом. Ходатайствует за Обидовского. 1731 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 213 (261). 1 л.
208. Модест Ильинский, нежинский архимандрит, к гетману. О требовании его в Москву Стефаном Яворским. 1717 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 302 (356). 2 л.
209. Иродион, архиепископ Черниговский, к гетману. О штрафах с неисповедающихся. 1730 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 357 (414). 2 л.

210. Иродион Жураковский, архиепископ, к князю Шаховскому. Просит за священника мглинского Александра Лелицкого. 1734 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 815 (921). 2 л.
211. Копия инструкции архиепископа Иродиона Жураковского Сильвестру, игумену Пустынно-Рыхлловского Николаевского монастыря. 1730 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 825 (931). 2 л.
212. Копия письма архиепископа Иродиона Жураковского игумену Сильвестру. (б/д.). // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 826 (932). 1 л.
213. Копия письма архиепископа Иродиона Жураковского к князю Шаховскому. б/д. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 827 (933). 3 л.
214. Иродион Жураковский, архиепископ Черниговский к Полуботку о утеснениях. 1722 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 828 (934). 2 л.
215. Иродион Жураковский, архиепископ Черниговский, к Полуботку. О ненависти к архиерейскому дому. 1722 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 829 (935). 2 л.
216. Иродион Жураковский, архиепископ Черниговский к Полуботку. Об освящении соборной Новгородской церкви. 1723 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 830 (936). 2 л.
217. Иродион Жураковский, архиепископ Черниговский к Корецкому. Об обращении в православие раскольников. 1723 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 831 (937). 2 л.
218. Иродион Жураковский, архиепископ Черниговский, правителям войск Генеральной войсковой канцелярии. По требованию монаха в Глухов для ответа по жалобе козаков. 1724 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 832 (938). 2 л.

219. Иродион Жураковский, архиепископ Черниговский к гетману. Ответ на жалобы атамана Гарбуза. 1728 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 836 (942). 2 л.
220. Иродион Жураковский, архиепископ Черниговский к гетману. Описывает мглинских и стародубовских священников. 1729 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 838 (944). 2 л.
221. Иродион Жураковский, архиепископ Черниговский. Жалоба на Высочайшее имя. 1729 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 841 (947). 1 л.
222. Иродион Жураковский, архиепископ Черниговский, к гетману. О иезуитах и доминиканах в Малороссии. 1730 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 842 (948). 2 л.
223. Иродион Жураковский, архиепископ Черниговский, к князю Шаховскому. По делу попадьи Тулиголовской. 1734 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 848 (954). 2 л.
224. Терновский Ф. Письма митрополита Стефана Яворского // Труды Киевской духовной академии. 1866. №.4. С. 539 – 555.
225. Сумцов Н. К истории южнорусской литературы XVII ст. К., 1884. Вып. 3. Иннокентий Гизель. 366 с.
226. О посланном из Лаврской библиотеки к преосвященному Георгию, епископу Белорусскому, рукописном Зерникова латинском экземпляре и о возвращении оною обратно в Лавру. 20 февраля 1764 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, загальний. Спр. 265. 10 арк.
227. Разные письма до разных господ с посылкою в презент книг. 1727 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, друкарський. Спр. 7. 116 арк.

228. Голубев С. Т. Гедеон Одорский, бывший ректор Киевской Академии в начале XVIII в. // Труды Киевской духовной академии. 1900. № 10. С. 147–190; № 12. С. 567–627.
229. Об отправке иеромонаха Гедеона в Чернигов к учительской в тамошней коллегии должности. 1768 г. // ЦДАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, загальночернецький. Спр. 261. 15 л.
230. По донесению епископа ростовского Афанасия об определении иеромонаха Киевопечерской Лавры Саватия учителем в Ростовскую семинарию. 1768–1769 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 49. Дело 312. 13 л.
231. Петров Н.И. Значение Киевской академии в развитии духовных школ в России с учреждения св. Синода в 1721 г. и до половины XVIII века. К., 1904. 110 с.
232. Виденева А. Е. Ростовский архиерейский дом и система епархиального управления в России XVIII века. М., 2004. 432 с.

РОЗДІЛ 6

ТВОРЧА СПАДЩИНА УКРАЇНСЬКИХ ІЄРАРХІВ ТА ЇЇ ВПЛИВ НА РОСІЙСЬКУ І ЄВРОПЕЙСЬКУ КУЛЬТУРУ

Українські ієрархи ранньомодерного часу залишили по собі багату творчу спадщину, яку склали різноманітні за обсягом, жанром і тематикою твори. Деякі з них були створені ще до архієрейської висвяти, проте ми включаємо їх до загальної картини літературно-видавничої діяльності архієреїв як частину їхнього сукупного творчого доробку.

Варто зазначити, що тогочасна література творилася людьми конкретної епохи, з певним комплексом знань і світосприйняття. У їх свідомості ще не простежувалося чіткого розмежування художньої літератури й текстів нелітературного характеру. За визначенням Я. Ісаєвича, «ораторсько-повчальна проза, духовні вірші, навіть богословські трактати сприймалися як літературні твори, а з другого боку, світським, на перший погляд, розповідям могло надаватися релігійно-символічне значення» [1, с. 338]. Здебільшого чітко не розмежовувалися такі жанри, як проповідь, панегірик чи богословський трактат. До того ж багато авторів (Феофан Прокопович, Іоанн Максимович, Стефан Яворський, Димитрій Туптало, Георгій Кониський та ін.) творили в різних жанрах, розраховуючи на різне коло читачів.

Як зазначають сучасні дослідники, літературна творчість цієї доби нерозривно пов'язана зі стилем бароко, з властивими йому алегоричністю та символічністю. За висловом І. Іваньо, «до кінця XVIII ст. бароко залишалося стильовою домінантою творчості більшості українських письменників» [2, с. 14]. Специфікою літературного процесу ранньомодерної доби був також тісний зв'язок між теорією літератури, яка творилася в стінах Київської Академії, із живим літературним процесом тогочасної доби. Тогочасні письменники не лише були авторами філософських трактатів, поетичних і драматичних творів, а й викладачами курсів поетики й риторики, теоретиками та законодавцями у сфері літературної творчості [3, с. 273].

Представляючи загальний огляд літературно-видавничої діяльності українських архієреїв, доцільно виділити окремі групи творів, урахувавши їх жанрові та тематичні особливості: богослужбові (догматичні й богословські), агіографічні, полемічні, автобіографічні, проповідницькі, поетичні, драматичні, історичні, дидактичні (морально-настановчого змісту), твори на місійну тематику, навчальні видання, перекладні твори*. Варто зазначити, що цей поділ умовний – через відсутність чіткого розмежування жанрів у творчості тих часів. Відповідно, деякі твори за їх характером і змістом можуть належати не лише до однієї, а й одразу до декількох груп. Для з'ясування мотивації написання того чи іншого твору особливу увагу зверталось на аналіз авторських передмов.

6.1. Богослужбові, агіографічні та полемічні твори

Богослужбові твори

З усього спектра літературного доробку українських архієреїв варто насамперед виокремити богослужбові твори, які були необхідні для зміцнення основ православ'я. У них ставилися актуальні питання богословського, догматичного й обрядового характеру. Україна, яка історично й територіально була пов'язана як із Візантією, так і з Заходом, запозичала й полемізувала з їхньою богословською думкою, розбудовуючи власну. Водночас активне запозичення західних (католицьких і протестантських) текстів вмотивувало синкретичність українського православ'я, що впливала на всі форми релігійності українського соціуму [4, с. 7] і яку насамперед відображали богословські твори української церковної еліти зазначеної доби.

Головні догматичні твори були зініційовані та здебільшого й безпосередньо підготовлені Петром Могилою, котрий задля виведення Православної Церкви з кризового періоду докладав усіх зусиль для реформування українського церковного життя, зокрема уніфікації богослужбової практики. Із цією метою,

* Інформацію щодо проповідницьких творів та праць на місійну тематику див. у Розділі 4.

ще перебуваючи на становищі архімандрита Києво-Печерської лаври, він у 1629 р. перевидав «Номоканон»*, до якого написав розгорнуту передмову. У тому самому році, що й «Номоканон», з'явився «Летургаріон» або «Службник» (1629), метою якого була уніфікація української літургійної практики. З початком цензури українського друку у 1720 р. окремі служби були вилучені з київських і чернігівських Службників [5, с. 188]. 1646 р. зі стін Києво-Печерської друкарні вийшов «Євхологіон албо Молитвослов или Требник» – своєрідна церковна енциклопедія (1760 сторінок великого формату). Із 126 чинів, уміщених в Требнику, 37 були суто українськими, які не мали аналогій ні в російських, ні в грецьких богослужіннях. Як зазначала В. Нічик, видання всіх цих книг – «був єдиний задум, ланки цілісної масштабної праці щодо уніфікації, систематизації й осмислення канону, літургії й догматики, які твердою рукою митрополита вводилися в практику української православної церкви» [6, с. 153].

Проте найбільшим здобутком Петра Могили у сфері православної догматики став вихід фундаментальної праці «Православне сповідання віри» («Великий православний катехізіс»^{*}). Перша спроба написання православного катехізісу належала Мелетію Смотрицькому, проте вона не була реалізована через його перехід до унії. Закиди противників православ'я щодо невдачі укладення катехізісу мотивували Петра Могилу самому видати цю працю. Другою причиною виходу книги мало бути відмежування від позначеного кальвіністськими впливами православного катехізісу Константинопольського патріарха Кирила Лукаріса. Твір, підготовлений Петром Могилою у спільному авторстві з Ісайєю Трофимовичем-Козловським, 1643 року був схвалений східними патріархами, а 1645 р. надрукований у Києво-Печерській лаврі

* Номоканон (грец. – закон, правило; слов. – законоправильник) – збірник церковних правил і соборних канонів).

* Катехізіс – богослужбова книга, яка в популярному викладі (зазвичай у формі «запитання – відповідь») представляє основи християнського віровчення.

спочатку польською мовою («Zebranie krotkiey nauki o articulach wiary prawoslawno katolickiey»), і того самого, 1745 року у скороченому варіанті книжною українською мовою («Зобраніє короткоє науки о артикулах віри», або «Малий катехізіс»). За визначенням М. Корзо, цей твір був найбільш «латинізованим» з усіх українсько-білоруських катехізісів XVII ст. [7, с. 559]. Тим самим, як вказав С. Плохій, «Петро Могила не тільки успішно реформував власну церкву, приготувавши її до викликів та потреби конкурувати з католицькими й протестантськими суперниками, але й допоміг усьому православному світові вступити на шлях конфесіялізації» [8, с. 132].

Церковні діячі з кола Петра Могили та його наступники розвинули богословську та догматичну проблематику українського православ'я. Так, висвячений у 1635 р. в сан єпископа Мстиславського, Оршанського і Могильовського Сильвестр Косов 1637 р. написав і видав у Кутейно (нині в межах м. Орші в Білорусі) богословський трактат «Дидакалія, альбо наука о седми сакраментях, альбо таїнах» [9, т. 2, с. 212–226]. Як стверджує Н. Яковенко, у могилянську епоху процес конфесійної відкритості Київської митрополії знайшов завершене канонічне оформлення [10, с. 10],

У творчій спадщині Дмитрія Туптала можна виділити три догматичних твори: «Зерцало православнаго исповѣданія вѣры», «Вопросы и отвѣты краткые о вѣрѣ», «О причащеніи св. таин» [11, с. 374]. В його доробку було два Катехізіси – власного авторства – з урахуванням вимог часу, та скорочена переробка відомого «Великого Катехізісу» Петра Могили.

Стефан Яворський, окрім своєї головної теологічної праці «Камень вѣры», ще впродовж київського періоду створив декілька своїх теологічних праць – «Конкордація Святого писання», «Про церкву», «Про святу Трійцю», пройнятих антикатолицькою спрямованістю. Проте ці твори були знищені пожежею в Москві під час Вітчизняної війни 1812 року [12, с. 15; 13, вып. 1, с. 254]. Окремі дослідники зазначають, що, розвиваючи православне вчення,

Стефан Яворський водночас критично ставився до Біблії й робив спробу раціоналізувати православ'я [14, с. 113].

Догматичні позиції Феофана Прокоповича найяскравіше виявилися в підготовленому ним 1721 р. проекті послання Синоду східним патріархам, у якому він намагався переконати їх, що новий церковно-політичний устрій Російської імперії у формі Синоду, який прийшов на зміну патріаршеству, – це «превеликое благо» [15, с. 63]. У своїх догматичних і богословських працях (зокрема, у семи латиномовних трактатах з богослов'я, виданих вже після смерті автора в кінці XVIII ст., творах «Катихизис для простолюдинов», «Об игѣ неудобноносимом», «Христіанское ученіе о Богѣ, о Промыслѣ, о Законѣ» (СПб., 1765 і з додатками Георгія Кониського – Могильов, 1761), «О безбожіи» (М., 1774, 1784) та ін.) Феофан Прокопович широко використовував твори протестантських богословів для обґрунтування реформ Петра I. Вплив цих джерел на формування його наукової богословської системи переконливо довів ще дослідник кінця XIX ст. П. Червяковський [16–18].

В історії української катехітичної традиції важливе місце посідає маловідома праця Арсенія Мацієвича «Вопросы и отвѣты краткие о вѣрѣ» (список зберігається в Санкт-Петербурзі [19]), відома як «Катехізис» митрополита Арсенія Мацієвича. Уперше згадується в «Лѣтописце о Ростовских архиреях»: «Сочинил же Его Преосвященство книгу «Пашквиль лютеранской, да символ вѣры о нужднѣйших христіанских ко спасенію таинствах» [20, с. 19]. Згодом працю описав О. Нікольським із частковим оприлюдненням тексту [21], у повному обсязі її опублікував і проаналізував сучасний російський дослідник А. Б. Григор'єв [22].

Існували також місійні катехізиси, створені українськими церковними діячами у зв'язку з їхньою безпосередньою місіонерською діяльністю. Так, камчатський місіонер Іоасаф Хотунцевський, який згодом став єпископом Кексгольмським, за свідченням В. Аскоченського, «протягом семи років успішно трудився в подвигах апостольства, створивши навіть для

новонавернених щось на зразок катехізису під назвою «Сила Божественного ученія, вкратцѣ начертанная» [23, ч. 2, с. 73].

Агіографічні твори

Важливим напрямом літературно-видавничої діяльності української церковної еліти було написання агіографічних творів з метою цілеспрямованої популяризації українських святих. Справу укладання житій українських (руських) святих розпочав Петро Могила відповідно до свого ідеологічного задуму зміцнення правового становища Православної Церкви та підготовки до видання україномовної Біблії. З метою видати «Житія святих», Петро Могила особисто збирав свідчення про благодатні чудеса в Києво-Печерському монастирі, діяльність його подвижників. З кола очолюваного ним Печерського Атенею вийшов «Patericon» Сильвестра Косова 1635 р.* і «Teratourgema» Афанасія Кальнофойського 1638 р. Вони мали на меті довести святість українських святих супроти тверджень деяких польських авторів, які висловлювали сумніви щодо їх святості [24].

Справою звеличення українських святих опікувалися й у Чернігові. Так, архієпископ Лазар Баранович підготував до видання свою польськомовну працю «Zywoty świętych», хоча опублікував її в Києві у 1670 р. З його ініціативи Дмитрій Туптало опублікував у 1677 р. свій перший агіографічний твір «Чуда Девы Марии», а згодом, 1683 р. у Чернігові – «Руно Орошенное», опис чудес від чудотворного образу Чернігівської Іллінської Богоматері. Автора цієї праці Лазар Баранович привітав віршем як послідовника його праці над чудами образу Чернігівської Іллінської Богородиці [25, с. 22].

З переїздом у 1684 р. Дмитрія Туптала в Києво-Печерський монастир обитель остаточно перетворюється на головний центр підготовки та видання агіографічних творів. Зусиллями Печерського архімандрита Іннокентія Гізеля, а

* Аналіз твору, фототипічне відтворення польськомовного тексту твору та його український переклад див. у сучасному монографічному дослідженні пам'ятки Н. Сінкевич [27].

пізніше Варлаама Ясинського, у Києво-Печерській лаврі готувався до видання звід житій українських святих – «Четьї-Міней», підготовку яких було доручено Дмитрію Тупталі. Готуючи першу частину «Житій Святих», Дмитрій Туптало у вересні 1686 р. уклав до неї своєрідний іменний покажчик – «Ономастикон імен усіх святих із прологу за азбукою зібраних» [26, с. 23]. Дмитрію Тупталі належить іще один твір, присвячений печерським святим – «Канон Преподобным и богоносным отцем нашим Антонію и Феодосію Кієвопечерским», написаний вже у сані митрополита Ростовського і Ярославського [28, с. 69].

Крім вищенаведених творів святителя Дмитрія російська дослідниця М. Федотова виявила ще дві його окремі агіографічні праці: «О лѣтѣ скончания преподобной Марии Египетской разсмотрение», яка не увійшла до складу «Четьїх-Міней», та «Мартиролог, или мученикословіе житіа святих по мѣсяцех и числах вкратцѣ собранныя, в себѣ содержащее», який залишився незавершеним [29, с. 58-59].

Підкреслюючи значення агіографічних праць на підсилення «географічно окреслених сакральних зон – Києво-Печерської лаври (авторами з оточення Петра Могили) та святинь Чернігова (за активності Ґалятовського й Дмитрія Туптала)», Н. Яковенко зауважила, що вони засвідчували «зародження ранньомодерної національної свідомості, зосередженої довкола “своїх” святощів» [10, с. 16].

Існує чимало доказів значної популярності агіографічних творів українських церковних письменників. Зокрема, сучасна дослідниця Н. Сінкевич, проаналізувавши маргіналії та рукописні списки «Патерикона» Сильвестра Косова, дійшла висновку, що до виходу кириличного видання «Патерика Печерського» 1661 р., твір Косова мав великий вплив на подальший розвиток агіографічних творів та літературні пам'ятки тогочасної доби. Так, Лазар Баранович у своїх польськомовних «Житіях святих» використав алегорії Косова – порівняння печерських святих з небесними світилами. Фактаж

«Патерикону» щодо п'ятиразового хрещення було використано в «Синописі» 1674 р. і Новгородському літописці початку XVIII ст. До середини XVIII ст. твір Сильвестра Косова був дуже поширеним в приватних та монастирських книгозбірнях. Ним користувалися як православні ієрархи й інші духовні особи високого рівня (Стефан Яворський, Феофілакт Лопатинський, Симеон Полоцький), ченці православних обителей України (зокрема, Києво-Межигірського, Михайлівського Золотоверхого, Новгород-Сіверського та ін. монастирів) та Білорусі (Супрасльського, Кутеїнського монастирів), так і духовні й світські діячі унійного і католицького віросповідань [27, с. 177–214].

Особливо популярними були «Житія Святих» Дмитрія Туптала, причому її використовували навіть представники інших віросповідань. Так, Львівська католицька друкарня братства св. Трійці 1757 р. надрукувала твір Клементя Ходкевича «Gloria martyris», яка містила в латинському перекладі текст Житія Кирила і Мефодія з «Книги житій» Дмитрія Туптала київського видання 1700 р. [30, кн. 2, ч. 1, № 2022]. Важливість вихід «Житій Святих» засвідчує запис Самійла Величка у своєму «Літописі» під 1689 р.: «Того ж року первая книга «Житій святих», трудами превелебного в Богу отца Дмитрія Савича Туптала, сотниченка кievского, мужа премудрого и дару Духа Святого полного, составлена, от мѣсяца септеврiя починаючаяся, первiй раз в типографiи Печерской, за архимандрiи отца Варлаама Ясинского, видрукована и на свѣт з великою ползою людскою випущена» [31, с. 642]. На думку І. Жиленко, цей запис засвідчує надзвичайну всенаціональну роль «Житій Святих», яка відводилася твору на час підготовки його до видання [32, с. 23].

Книга Дмитрія Туптала мала цілу низку перевидань: у Києві – в 1695, 1696, 1697, 1700, 1702, 1705, 1711, 1714, 1716 і 1764 роках, і в Москві – у 1759, 1762, 1764 і 1767 роках. Водночас перед друком у Москві твір переніс тривалу ревізію «справщиков» Московської синодальної контори, які вилучали україномовні та конфесійні особливості [33, арк. 1–75; 34, т. 20, №587, ст. 627–661; 35, т. 1, ч. 1, с. 267; т. 2, с. 155–164].

Полемічні твори

Особливості суспільно-політичного та церковного життя України зумовили певні етапи міжконфесійної полеміки, – за влучним висловом Н. Яковенко, війни «генералів без армій» [36, с. 12]. Сплеск полемічної літератури між православними і католиками на початку XVII ст., знаковим твором якої став «Тренос» Мелетія Смотрицького (1610)*, започаткувала Берестейська унія 1596 р. Відновлення православної ієрархії у 1620 р. спричинило новий етап релігійної полеміки, вістря якої було спрямоване виключно проти унійних письменників. Пов'язані спільністю становища та києворуської релігійної традиції, православні й унійні полемісти апелювали до одних і тих самих джерел та розходилися лише в їх трактуванні. Провідними авторами цього виду письменства стали церковні ієрархи.

Блок полемічної літератури, пов'язаний із відновленням православної ієрархії, розпочинається твором авторства, як вважають, Полоцького архієпископа Мелетія Смотрицького «*Verificatio niewinosci*», надрукованим у друкарні Віленського православного братства у квітні 1621 р. Автор твору навів низку документів як важливі аргументи проти звинувачень православних уніатами. Водночас троє нововисвячених владик – митрополит Іов Борецький і єпископи Ісайя Копинський та Іезекііль Курцевич – склали «Універсальну протестацію з побожною юстифікацією», спрямовану проти переслідувань польським урядом і католиками відновленої православної ієрархії. Відомі два варіанти цього твору: перший – від 28 квітня 1621 р. приватного літературного характеру, другий – від 15 травня того ж року – офіційного характеру, внесений від імені православного Київського митрополита та інших ієрархів в актові книги м. Києва.

* Повне видання твору з одночасною подачею оригінального тексту і його сучасного українського перекладу здійснив Р. П. Радишевський [37].

У відповідь на ці твори у тому самому 1621 році Віленське Троїцьке унійне братство опублікувало свої полемічні видання: «Sowita Wina» і «Proba Werifikacyej» [38, с. 154–210]. У свою чергу, Мелетій Смотрицький того ж року відповів на ці випадки окремим твором – «Obrona Werifikacyej». В окремих частинах твору автор виклав законність підстав висвяти митрополита й єпископів 1620 р. та основи юрисдикції Константинопольського патріарха щодо Руської Церкви [38, с. 211–236; 39, ч. 1, т. 7, с. 345–442].

Низку цих полемічних праць із боку православних ієрархів доповнили ще два твори офіційного характеру – «Justificacia niewinnosci», представлена у вигляді прохання на ім'я польського короля Сигізмунда III від імені православних ієрархів (головним автором твору вважається Мелетій Смотрицький) про визнання їх законними пастирями руського народу [38, с. 295–302; 39, ч. 1, т. 7, с. 511–532] і «Supplicatia» («Суплікація обивателів стану шляхетського»)*. Як вважає С. Плохій, автори «Суплікації» побудували свою концепцію захисту прав Православної Церкви на обороні прав і прерогатив шляхетського стану, що їх гарантували польські королі, поклавши в основу авторську інтерпретацію Люблінської унії [8, с. 208].

В могилянську добу полеміка між православними й уніатами ослабла, проте не припинилася. Доказом цього є полемічний твір «Літос», який традиційно приписують Петру Могилі, написаний 1644 р. у відповідь Касіяну Саковичу, конвертиту з православної віри в унійну, а згодом в католицьку віру [40]. У творі за всіма канонами полемічної літератури аргументовано спростовується позиція Саковича, зокрема, даються відповіді на його звинувачення православних щодо низького рівня освіти, побуту, відправлення обрядів,

* Макарій (Булгаков) ([41, т. 11, с. 297]), П. Підвисоцький ([38, с. 303–312]) та сучасний дослідник С. Савченко [42, с. 46–49] за мовними та стилістичними ознаками вважають автором *Мелетія Смотрицького*, хоча існує думка про належність цього твору світському полемісту Л. Древинському, якої дотримуються й окремі сучасні дослідники, зокрема В. Шевчук [43, т. 2, кн. 2].

проповідництва тощо. Для підсилення вагомості своїх тверджень Могила спирався на авторів як західної, так і східної богословської традиції.

До полемічних творів могилянської доби дослідники зараховують і «Exegesis» Сильвестра Косова, спрямований на захист київських шкіл [9, т. 1, с. 245–268].

У другій половині XVII ст. вістря полеміки православних ієрархів знову повернулося в бік католиків. У відповідь на антиправославну книгу єзуїта П. Бойми «Стара міра нової віри» (1668) Лазар Баранович написав полемічний трактат «Нова міра старої віри» («Nowa miara starey wiary») (1676, Новгород-Сіверський; 2-ге вид. Чернігів, 1679) [44, с. 108]. На підсилення цієї праці вийшов ще один полемічний твір – «Prawdsiwa wiara», спрямований, як і попередній, на спростування римо-католицького вчення про походження Св. Духа і главенство римських пап. За деякими свідченнями, автором цього твору вважали Інокентія Гізеля, проте доведено, що насправді автором був Варлаам Ясинський, який написав цей твір перед 1676 роком – приблизно тоді, що й Лазар Баранович [45; 46, с. 883].

На початку XVIII ст. міжконфесійна полеміка набирає нового спрямування (між православними та протестантами), причому вона відбувалася в середовищі українських інтелектуалів на теренах Росії та була пов'язана з реформаторською діяльністю Петра I. Особливої уваги у цьому контексті заслуговує полемічний твір Стефана Яворського «Камень вѣры», який був сприйнятий неоднозначно у вищих церковних колах і упродовж половини століття викликав стійкий резонанс, спонукавши, як сотню років тому, вихід цілої низки інших полемічних творів.

Праця Стефана Яворського вийшла лише після його смерті, у 1728 р., зусиллями Феофілакта Лопатинського, який взяв на себе відповідальність за її друк. Через це розпочалася активна полеміка. Полеміка щодо «Камня вѣры» була такою активною, що до неї залучилися й західні богослови обох конфесій – католицької та протестантської, щоб використати цю ситуацію в місійних

справах. Так, католицька Паризька Сорбонна командувала аббата Жюбе, щоб налагодити відносини с ортодоксальним російським духовенством через підтримку твору Стефана Яворського. Протестантські богослови, навпаки, критично сприйняли вихід книги. 1729 р. в німецькому м. Єні з'явився друком так званий «Лист Буддея», прихильника Феофана Прокоповича, із запереченням основних положень «Камня вѣры», який повів за собою відповідь домініканця Рибейри на захист твору.

Зі свого боку, видавець «Камня вѣры» Феофілакт Лопатинський написав свій твір «Апокрисис», спрямований проти «Листа Буддея», у якому прямо стверджував, що саме Феофан Прокопович і є його справжнім автором. Це призвело до невдоволення прибічників лютеранської партії при царському дворі й самого Феофана Прокоповича, який сприйняв це як особисту образу. Феофілакту Лопатинського було притягнуто до синодального суду, позбавлено архієрейства і закатовано в Таємній канцелярії.

Переслідування прихильників «Камня вѣры» торкнулося й Києва з Академією, де переважна більшість учених богословів дотримувалося поглядів Стефана Яворського. Так, 1730 р. у Києво-Печерській лаврі з благословення Київського архієпископа Варлаама Ванатовича вийшло друковане видання «Камня вѣры», проте вже в тому самому році на нього було накладено заборону, а сам архієрей був жорстоко покараний під приводом неслужіння молебну з нагоди воцаріння Анни Іоанівни. Водночас це можна розцінити як ще один вияв протесту української церковної еліти проти позиції Феофана Прокоповича щодо підпорядкування Церкви державі.

Після смерті Феофілакту Лопатинського справу захисту «Камня вѣры» взяв на себе митрополит Ростовський і Ярославський Арсеній Мацієвич. Коли з ініціативи Феофана Прокоповича, а, ймовірно, і його власного авторства, набув поширення анонімний публіцистичний памфлет «Молоток на Камень вѣры» з критикою книги Стефана Яворського, де її автор зображався як таємний уніат і прихильник Папи Римського, у відповідь на цей компромат Арсеній Мацієвич

написав: «Возражение на пасквиль лютеранский, называемый Молоток» (між 1745 і 1753), у якому виступив на захист Стефана Яворського [47; 48; 49].

Як зазначав у цьому зв'язку російський церковний автор кінця ХІХ ст. П. Знаменський, «"Камень вѣры" для противников Феофана был чем-то вроде знамени, около которого и сосредоточилась борьба богословских направлений» [50, с. 403–404].

Ще одним циклом в полемічному дискурсі богословських диспутів ХVІІІ ст., як встановлено російськими дослідниками за рукописними знахідками [51], став вихід книги Феофана Прокоповича «Повесть о распрѣ Павла и Варнавы с Иудействующими и трудность слова Петра апостола, о неубодоносимом законном иге», відповіддю на яку стала праця Стефана Яворського «Иго Господне благо и бремя Его легко». У свою чергу, Феофілакт Лопатинський розвинув її у значно об'ємнішому варіанті під назвою «Об иге неудобноносимом» (1712), що, загалом, окреслило другу за значимістю, після виходу і обговорення «Камня вѣры», полеміку серед українських богословів.

Отже, українські православні ієрархи створили фундаментальні богослужбові та агіографічні твори, які були необхідні для виходу з кризи українського православ'я. Найбільший внесок у цій царині зробив Петро Могила з метою уніфікації богослужбової практики. На відміну від більшості українських ієрархів, які розвинули догматичну проблематику Петра Могили, Феофан Прокопович для обґрунтування реформ Петра I створив власну наукову богословську систему під впливом протестантських авторів.

Агіографічні твори українських православних богословів виконували важливу місію цілеспрямованої популяризації українських, головним чином київських, святинь та піднесення авторитету українського православ'я. Головним центром їх підготовки та публікації стала Києво-Печерська лавра. Вихід чотирьохтомної агіографічної енциклопедії «Четьї-Мінеї», яку Туптало завершив у сані Ростовського митрополита, став найвищим злетом агіографічної писемності в Україні.

Полемічні твори українських православних ієрархів віддзеркалювали особливості міжконфесійної полеміки окресленої доби та визначили її певні етапи. Знаковим став полемічний твір Стефана Яворського «Камень вѣры», який упродовж половини XVIII століття викликав стійкий резонанс, спонукавши боротьбу різних богословських спрямувань і вихід цілої низки інших полемічних творів.

Популярність богослужбових, агіографічних та полемічних праць головних теоретиків українського православ'я засвідчило їх широке розповсюдження та використання у середовищі різних християнських конфесій.

6.2. Церковно-історичні праці і роботи автобіографічного характеру

Церковно-історичні праці

Варто зазначити, що історична тематика в доробку українських ієрархів була присутньою на різних рівнях. Церковна еліта вкладала зацікавлення власним історичним минулим передусім у власні академічні курси піітики і риторики, причому історія на ті часи розглядалася як багате джерело прикладів для ораторського мистецтва. Зокрема, 1727 р. Стефан Калиновський читав у курсі риторики «Уведення в історію монархічну і церковну» – «Isagoge in historiam monarchicam, et ecclesiasticam, sub reverend patre Stephano Kalinowski» [52, арк. 61–104]. Історичні сюжети також слугували доповненням до творів різного характеру, прикладом чого можуть служити твори Іоанна Максимовича – «Алфавіт рифмами сложенный» (1705) і «Феатрон» (1708). Певною мірою до історичних праць могли належати й окремі полемічні, агіографічні та драматичні твори, про які йшлося вище.

Водночас існувала категорія церковних письменників, які на професійному рівні готували праці на церковно-історичну тематику. Протягом XVII – початку XVIII ст. серед історичних праць української церковної еліти переважали твори літописного характеру та з історичної хронології. Найбільше таких праць створив Дмитрій Туптало, зокрема: «Келейный лѣтописец», «Роспись

митрополитов Киевских с кратким летописанием», «Летописание краткое Константинопольских царей и патриархов», «Летописец о ростовских архиереях». Авторство останнього твору тривалий час приписували Самуїлу Миславському, але, як підтверджують останні дані, він лише завершив працю Дмитрія Туптала [53, т. 15, с. 8–30].

Особливе значення має «Келейный летописец» (за визначенням Філарета Гумільовського – «свод библейской истории с гражданской, оживляемый нравственными размышлениями» [11, ч. 1. с. 375]. Мету написання твору стверджував сам автор Дмитрій Туптало в листі до Стефана Яворського від 4 грудня 1707 р.: «в нашей малороссийской сторонѣ трудно о Библии славенский, велми мало, гдѣ обрѣтаются и купити насилу достанет, и рѣдко хто от духовного чина вѣдает порядок историй библейных, что когда дѣялося <...>. И для того хотел бым <...> вкратцѣ библейную историю подати таковым в вѣдение» [54, с. 135–136]. Списки твору знаходяться в Інституті рукопису НБУВ [55; 56].

Як підтверджують сучасні європейські дослідники, «Летописец» Дмитрія Туптала був орієнтований на західні джерела. Так, Джованна Броджі Беркофф установила, що сотні сторінок цього твору були цитатами з творів фламандського єзуїта Корнеліуса а Ляпіде [57, с. 433]. Сучасна російська дослідниця М. Федотова виявила у фондах Синодального зібрання Державного історичного музею (м. Москва) ще один історичний твір, який не ввійшов до складу «Келейного летописца» – «Разсмотрение и исследование лет Рождества Христова, согласующих и несогласующих с летами Бытия Мира» [29, с. 57–58].

Значну популярність творів літописного характеру не лише серед світських [31; 58; 59], а й церковних письменників згаданої доби, засвідчують також рукописи сучасників Дмитрія Туптала – київських митрополитів Варлаама Ясинського та Іоасафа Кроковського, які містяться в зібраннях НБУВ (колекція Києво-Софійського собору). В них на основі творів Ц. Баронія, М. Стрийковського і Феодосія Софоновича були представлені події української

та всесвітньої історії [60; 61]. Услід за М. Петровим можна припустити, що окремі рукописи на історичну тематику могли бути результатом спільної (почергової) творчості обох митрополитів [13, вып. 3, с. 86].

Як вважає Ю. Мицик, ігумен Видубицького монастиря, згодом Чернігівський архієпископ Феодосій Углицький міг бути автором однієї з частин Чернігівського літопису, написаного під впливом «Кройніки» Феодосія Софоновича [62, с. 36]. Тим самим українські церковні діячі були не лише авторами важливих творів літописного характеру, а й активно сприяли їх популяризації в Україні.

Особливий внесок в дослідження історії в теоретичному та практичному плані належить Феофану Прокоповичу. За В. Литвиновим, «його глибокий інтерес до минувшини, міцні методологічні принципи, чітко визначені в риторичному курсі, ґрунтовна обізнаність з давньоукраїнською історією княжої доби та сучасного йому часу дають підстави вважати його одним із найперших дослідників вітчизняної історії». Свої міркування про обов'язок історика Феофан Прокопович виклав таким чином: «Не пиши, <...> розраховуючи на те, щоб сучасники тебе похвалили. Складай історію краще для прийдешніх поколінь і від них домагайся нагороди за її написання» [63, т. 1, с. 340–341]. Методологію написання історії Феофан Прокопович виклав у шостій книзі риторики під назвою «De methodo scribendi histogiae» («Про метод писання історії») [63, т. 1, с. 336–353].

В доробку Феофана Прокоповича значилася ціла низка історичних творів, зокрема: «Повѣсть о смерти Петра Великаго» (СПб., 1725 [64], перевидання: М., 1726, СПб., 1816); «История императора Петра Великаго» (СПб., 1773 [65], перевидання: М. 1788); «О вступлении на престол императрицы Анны» (СПб., 1737), рукопис «О Флорентійском Соборѣ» (критично оцінені Філаретом Гумільовським [11, ч. 2, с. 10]), а також передмова до «Морського уставу» (1720), в якій викладено історію створення російського морського флоту. Заслугою ученого була також розробка генеалогічних досліджень і царських

родоводів. Зокрема, «Родословную роспись Князей и Царей», складену на основі першоджерел (літописів, хронографів, польських хронік й ін.), дослідники творчості Прокоповича вважають першим не компілятивним друкованим твором з історії Росії [63, т. 3, с. 482–485].

У сучасному тритомному зібранні філософських творів Прокоповича опубліковано ще два його історичних рукописи – «Собрание от лѣтописателей краткаго вѣдѣнія от началства великих монархов російских на престолѣх государственных бывших, по степенях и по лѣтам здѣ описуемым» і «Реэстр государей російских от самого Рурика до государя императора Петра Великаго, которых счисляется 33» [63, т. 3, с. 311–342], де знайшла місце теорія походження держави. Історичний зміст також мають і головні праці Феофана Прокоповича, написані переважно у формі церковно-політичних трактатів: «Розыск исторический», «Правда воли монаршей», «Духовный регламент», «Слово о власти и чести царской», у яких він розвинув свою теорію освіченого абсолютизму (Детальніше див.: 5.4. Розробка церковно-історичних та суспільно-політичних концепцій).

До вчених-істориків часів Петра I, який за поглядами стояв близько до Феофана Прокоповича, належав і Гавриїл Бужинський. Його вагомий внесок в історичну науку виявився в тому, що він, добре знаючи німецьку мову, переклав на російську низку історичних праць німецьких авторів (Вільгельма Стратемана «Феатрон или Позор исторический, изъявляющий повсюдную историю Священного Писания и гражданскую» (СПб., 1724) [66]), Самуїла Пуфендорфа «Введение в историю европейскую» (1723) [67]; його ж «О должности человека и гражданина» (1726) [68]. До кожної з них він написав великі вступні статті історіософського характеру, що були самостійними дослідницькими працями. В них він торкався питань, пов'язаних із розумінням сутності історії, її періодизації, з'ясуванням користі від вивчення історії. Як дослідила В. Нічик, під історичною наукою Гавриїл Бужинський розумів «скорочене відтворення в поняттях і теоріях минулого, переважно послідовної

зміни світових монархій, царств, народів» [69, с. 118]. Учений розрізняв чотири види історичних досліджень: 1 – топіка, або історія окремих країн і народів з описом місця їх проживання, економіки і т. п.; 2 – технологія, або літочислення; 3 – генеалогія, або родовід сімей, родів, племен, народів; 4 – прагматика, або опис діянь славетних мужів [69, с. 118].

Історичні дослідження також проводив і Гедеон Вишневський. Він склав «Историческое описание города Смоленска» і «Дополнение к истории Московской Академии» [70]. Зокрема, в останній праці Вишневський, як тогочасний ректор Московської Академії, відтворив події, починаючи від 1700 р. – реорганізації закладу Стефаном Яворським й іншими українськими церковними діячами, і довівши їх до 1726 р.

Традицію створення історичних описів міст й окремих установ продовжив Самуїл Миславський. Зокрема, йому належать: «Краткое историческое известие о Киеве», «Известие о погребенных в Киеве князьях и княгинях роду Рюрика». Особливо популярним був опис Києво-Печерської лаври «Краткое историческое описание Киево-Печерской лавры» 1795 р. [71], перевиданий у 1901, 1804, 1817 роках.

Низку важливих за значенням історичних праць створив Георгій Кониський: «Prawa y wolności Obywatelom Korony Polskiej y W. X. Lit, Religii Greckiey Orientalney wuznawcom służące» [72], «Записки о том, что в России до конца XVI столетия не было никакой унии с Римской Церковью» [73], «Историческое известие о епархии Могилевской, в Белой России состоящей» [74], до якої додав «Каталог православных епископов Могилевских». Ці праці створювалися архієреєм з практичною метою – для обстоювання прав православного населення українських земель у складі Речі Посполитої, тому їх особливістю була ґрунтовна документальна основа [75]. Готуючи до друку свої історико-юридичні твори, зокрема «Prawa y wolności» (1767) [76, л. 1–2], Георгій Кониський тісно спілкувався з українським вищим духовенством, зокрема, з Київським митрополитом Арсенієм Могилянським та єпископом

Переяславським і Бориспільським Гервасієм Лінцевським [39, ч. 1, т. 2, с. 149–152].

У відділі колекцій та рідкісних книг НБУВ зберігається ще одна праця Георгія Кониського, яка має історико-юридичний характер – «Status Causae» [77] із зазначенням 1766 р. виходу. У ній містяться документи, зокрема надані могольовським архієреям королівські привілеї, зібрані Георгієм Кониським у зв'язку із маєтковим судовим процесом з унійним митрополитом Феліціаном Володкевичем у 1765 р. Крім цього, у колекції Київської духовної академії міститься ще одна книга, зазначена іменем Георгія Кониського, під назвою «Под польським владычеством» (Могольов, 1908 р.). Її зміст свідчить, що невідомий автор у 1908 р., понад століття після смерті єпископа, опублікував переклад «Status Causae» разом з іншими документами до діяльності Георгія Кониського. Як зазначено автором у передмові до книги, архієпископ Георгій наступного року після виходу «Status Causae» видав схожу за змістом, вищезазначену працю «Prawa y wolności Obywatelom Korony Polskiey» (1767). Отже, невідомий досі в історіографії «Status Causae» можна розглядати як підготовчу до ширшої за викладом підбірки документів працю і першим історичним твором Могольовського архієпископа Георгія Кониського, котрий, відстоюючи маєткові права Православної Церкви на теренах єдиної на той час православної єпархії у Речі Посполитій, був змушений вести тривалі судові процеси на всіх рівнях [78, т. 2, № 1864, 1874, 2218].

Роботи автобіографічного характеру

До творів на історичну тематику певною мірою можна віднести і автобіографічні праці українських ієрархів, які частково містили інформацію історичного характеру. Серед них особливе місце належить щоденникам. Цей вид історико-мемуарної прози, характерний для української барокової традиції, є властивим для української як світської, так і церковної еліти, яка формувалася в Київській Академії. Досить згадати щоденники (пол. – діаріуші) вихідців з

української козацької старшини – М. Ханенка, П. Апостола та Я. Марковича [79; 80; 81].

З церковних діячів подібні автобіографічні записи вели українські святителі Димитрій Туптало («Дневные записки святого чудотворца Димитрия митрополита ростовского» (оригінал зберігається в колекції рукописів Києво-Печерської лаври ІР НБУВ [82]; друковані видання, починаючи з 1781 р. [83; 84; 85, Приложение 1, с. 3–11]) та Іоасаф Горленко [86]. Попри те, що обидва діячі жили в різні часи («Записки» Туптала охоплюють другу половину XVII ст., а щоденник Горленка – першу половину XVIII ст.), їх об'єднувала спільність походження – обидва походили з козацького шляхетського роду, навчання в Київській Академії та близькість світоглядних позицій, яку розкривають їхні богословські твори. Відповідно, це могло вплинути на те, що їхні твори виявилися дуже суголосними. Проте існує думка, що в ході написання пізнішого твору автор міг взяти за приклад працю свого попередника. Як стверджує В. Соболев, сни-видіння святителів перегукуються і за змістом, і за структурою побудови записів про чудесні з'яви [87, с. 521–531]. Досліджуючи в порівнянні пам'ятки обох церковних діячів, дослідниця також дійшла висновку, що обидва твори «є суспільно і політично заангажованими, хоча міра цієї заангажованості відмінна» [87, с. 528].

Як з'ясувала російська дослідниця М. Федотова, записи біографічного характеру містив також «Епістоляр» Димитрія Туптала («Епістоляр архiereя Ростовского Димитрия»). «Епістоляр» разом із «Діаріушем» уперше були видані в «Древней Российской Вифлиофике» з перекладом М. Бантиш-Каменським латинських і польських фраз. На думку М. Федотової, таке поєднання було не випадковим – в обох творах, різних за часом створення, містяться як «поденные записки» біографічного характеру, так і листування. Однак «Дневные записки» орієнтовані передусім на виклад сучасних автору історичних подій і біографічних фактів, а «Епістоляр» містить головним чином листування [54, с. 28].

Окрім щоденників Іоасафа Горленка і Дмитрія Туптала відомі також і власноручні записки Петра Могили [88], про які згадувалося вище, як такі, що за характером могли слугувати як агіографічні твори, та автобіографічні записи Варлаама Ліницького, Іоанна Максимовича, Симона Тодорського, Павла Конюсевича, які здебільшого написані ними до архієрейської висвяти.

Зокрема, Варлаам Ліницький, вільно володіючи мовами (турецькою й татарською), супроводжував до Туреччини повноважних послів Росії барона Шафірова та генерала М. Б. Шереметьєва. Цю подорож він описав у подорожніх записках під назвою «Перегринація» («Путник»), складених в Константинополі 1714 р. У творі містився детальний перелік святинь Єрусалима, Віфлієма й інших турецьких міст, зокрема, особливо змістовно описана автором зустріч мандрівників із жителями Єрусалима й урочисті відвідини його святинь в супроводі патріарха та численного духовенства [89].

Збереглися автобіографічні записи Симона Тодорського, які проливають світло на роки, проведені ним в Німеччині, протягом яких він студіював гебрейську, сирійську й інші орієнтальні мови у відомого в Європі того часу гебраїста Йогана-Генріха Міхаеліса. Обставини цієї подорожі Симон Тодорський виклав в окремій доповідній записці, представлений в кафедральну канцелярію Київської єпархії 28 січня 1739 р. [35, т. 1, ч. 1, с. 231–232]).

Як зазначив архієпископ Філарет [11, с. 214], до часів Київського митрополита Іоасафа Кроковського належав анонімний твір «Сказаніє о Римѣ в всей Италиі, з нѣкоторыми грады, в которых великіи академіи знайдуются» 1701 р. Цілком вірогідно, що це – власні спогади архієрея, пов'язані з його навчанням в Римській академії св. Афанасія.

Відомі також записки Павла Конюсевича, які він вів 1740 рта як дорожній шафар (господарчий розпорядник), супроводжуючи в поїзді Печерського архімандрита Тимофія Щербацького по дорозі до Санкт-Петербурга [90, с. 21–23, 110]. Під час подорожі Павло Конюсевич крім дорученого йому ведення обліку різних розрахунків також фіксував у шнуровій книзі всі обставини

поїздки та перебування у столиці, зокрема вручення книжкових й інших подарунків від Лаври вищим світським і духовним особам, що має для дослідників цієї епохи безсумнівний інтерес.

Автобіографічні записи у віршованій формі під назвою «Путник» («Есть Путник из Чернигова в Сибирь») залишив по собі митрополит Тобольський і всього Сибіру Іоанн Максимович, вирушаючи 1711 р. з Чернігова на місце свого нового архієрейського служіння. В основі твору була тема душевного спасіння, властива для світогляду духовного письменника [53, т. 23, с. 219–230].

Варто зазначити, що наведені вище різного роду автобіографічні записи української церковної, як і світської еліти, які велися під час освітніх, паломницьких чи службових мандрівок, зображували певну традицію (зокрема, паломницьких ходінь до святих місць) і були досить типовими як для українських, так і російських теренів Російської імперії.

Підсумовуючи вищенаведене, можна зазначити, що історична тематика в доробку українських ієрархів була присутньою на різних рівнях – крім суто історичних творів вона входила до складу академічних курсів з піітики і риторики, історичні сюжети слугували матеріалом і доповненням до творів різного характеру, зокрема як багате джерело прикладів для ораторського мистецтва. Протягом XVII – початку XVIII ст. серед історичних праць української церковної еліти переважали твори літописного характеру та з історичної хронології, найбільше яких створив Дмитрій Туптало. Особливий внесок в дослідження історії в теоретичному та практичному плані належить Феофану Прокоповичу, який, крім написання церковно-політичних трактатів та інших творів на історичну тематику, розробив методологію написання історії, створив низку генеалогічних досліджень і царських родоводів на основі першоджерел. Заслугою Гавриїла Бужинського у цій царині стали написані ним до власних перекладних творів великі вступні статті історіософського характеру, що були самостійними дослідницькими працями, пов'язаними із

розумінням сутності історії та її періодизації. Низку важливих за значенням праць історико-юридичного характеру, особливістю яких була ґрунтовна документальна основа, створив і Георгій Кониський. Безпосередньо призначені для обстоювання прав православного населення українських земель у складі Речі Посполитої, вони мали велике практичне значення.

Історичний зміст носили і автобіографічні твори українських ієрархів, які були характерними для української барокової традиції і властивими для української як світської, так і церковної еліти, що формувалася в Київській Академії. Прикметна суголосність щоденників українських святих Димитрія Туптала та Іоасафа Горленка: попри те, що обидва діячі жили в різні часи, їх об'єднувала спільність козацького шляхетського походження, навчання в Київській Академії та близькість світоглядних позицій. Записи автобіографічного характеру, які вели їх автори під час освітніх, паломницьких чи службових мандрівок, головним чином до архієрейської висвяти, проливають світло на окремі аспекти їх ієрархічного становлення та відтворюють особливості внутрішнього світу.

6.3. Поетичні і драматичні твори

Поетичні твори

Уміння віршувати вважалося невід'ємною складовою тогочасного інтелектуала, тому поетичні твори присутні у творчій спадщині більшості українських ієрархів. Манія віршотворення, яка охопила у XVII–XVIII ст. всю Україну (як писав Феофан Прокопович в одному з листів до Я. Маркевича, «всі почали віршувати до нудоти» [63, т. 3, с. 220]), диктувалася абсолютно своєрідною й оригінальною системою світосприйняття та самоусвідомлення. Тогочасна українська поезія була тісно пов'язана з освітньою моделлю Київської Академії в основі якої була саме гуманітарна, літературна складова. За влучним висловом І. Бондаревської, «риторика в українській культурі XVII–XVIII ст. посідає особливе місце не тільки в навчальних курсах, а становить

базовий принцип побудови самої культури, <...> можна говорити про єдиний комплекс риторики-поетики, оскільки обидві дисципліни як словесні “мистецтва” мають у цей час тенденцію до злиття» [91, с. 108].

У цьому сенсі варто згадати досить добре проаналізований дослідниками різного профілю масив академічних лекційних курсів із поетики та риторики [92; 93; 94]. Автори поетичних курсів, що читалися в Академії, і в першу чергу Феофан Прокопович, створили досить цілісну систему теорії поетичного мистецтва, яке визначалося як уміння та здатність наслідувати й зображати словом у формі вірша людину й природу у всій їхній складності й динамізмі [95, с. 26]. Показова у цьому контексті представлена Феофаном Прокоповичем у його «Поетиці» класифікація жанрів, згідно з якою «в героїчній поемі і трагедії достоїнством є величність, в буколичному вірші – простота, в елегійному – ніжність, м’якість пристрастей, в сатирі – в’їдливість, в комедії – жарти, в епіграмі – дотепність, так в ліричному творі головне достоїнство – приємність» [96, с. 442].

За аналогією з М. Андрущенко, яка представляє огляд тогочасної поезії за певними жанровими різновидами, можна побачити весь їх спектр у творчості письменників-архієреїв (до чи після висвяти), передусім Феофана Прокоповича. Як, зокрема, стверджує російська дослідниця О. Буранок, «Епінікіон» («песнь победная») Феофана Прокоповича увібрав у себе два нових жанроутворення – оду й героїчну поему, які невдовзі стали провідними в російській класичній літературі [97, с. 150]. До од також варто віднести твір Феофілакта Лопатинського «Oda in laudem operis principis Demetrii Kantemiri» (1719), у складі якої було 64 латиномовних віршів.

На відміну від інших церковних письменників Феофан Прокопович створив низку віршованих творів світського характеру – «Пѣсня свѣтская», «Жарт про Венеру», «Про проворність Штеллера», «Двовірші-перестороги», «До Теофіла Зігфріда Байєра, зажуреного смертю сина».

Як стверджують провідні сучасні українські та російські літературознавці [97, с. 15; 98, с. 51; 99, с. 42], новаторство Феофана Прокоповича виразно позначилося на багатьох поетичних жанрах, зокрема й на жанрі елегії, який має тривалу традицію [99]. Саме він вважається провідним на той час теоретиком цього жанру, класичним зразком якого вважається латиномовний твір «Елегія», що входив до складу авторської «Поетики» Прокоповича. Як сама назва, так і зміст твору засвідчують популяризацію християнських ідей на основі поєднання автором античних і вітчизняних традицій. Популярність цієї тематики засвідчує, що до неї неодноразово зверталися й інші українські інтелектуали. Варто, зокрема, згадати, що в роки царювання Олексія Михайловича в Києві була створена шкільна драма «Олексій, чоловік Божий», програму якої надрукувала Києво-Печерська друкарня у 1674 р.

До серії елегій – «плачів» (лат. – лямент), характерних для тогочасної епохи, можна зарахувати й найвідоміший польськомовний полемічний твір Мелетія Смотрицького «Тренос», а також «Слізне прощання з книгами» Стефана Яворського – як один із найкращих зразків барокової латиномовної елегії.

Особливим видом поетичної творчості українських ієрархів можна вважати епітафії, які сучасні літературознавці відносять до фунерального письменства [100]. Феофан Прокопович у своїй «Поетиці» (1705) присвятив епітафії окремий розділ, у якому охарактеризував її як чудовий різновид епіграми. Варто зазначити, що традиція епітафій (епітафійонів) як віршів на смерть була досить давньою в українській літературі, починаючи з анонімного «Епіцедіону» 1584 р. [98, с. 46], а класичним зразком такої поезії стали «Вірші на жалісний погреб Петра Конашевича-Сагайдачного» Касіяна Саковича (1622).

Низку епітафій, присвячених українським ієрархам – Сильвестру Косову та Діонісію Балабану, помістив Лазар Баранович у своєму польськомовному збірнику «Аполлонова Лютня» (К., 1671) [44, с. 5, 8]. Як повідомляє Самійло

Величко у своєму Літописі, Баранович створив також епітафії митрополиту Іосифу Тукальському (польськомовний вірш вставлено у текст Літопису [31, с. 491–493] та гетьману Івану Брюховецькому [31, с. 396–397]. Відома епітафія Дмитрія Туптала під назвою «Надгробок» – на смерть відомого представника української козацької старшини – генерального судді Івана Домонтовича, уміщена під його портретом [101, с. 19]. Варлаам Ясинський склав дві епітафії – на гроб Київського митрополита Іосифа Нелюбовича-Тукальського і на гроб архімандрита Новгород-Сіверського монастиря Михаїла Лежайського [46, с. 885] (текст твору помістив у своєму Літописі Самійло Величко [31, с. 836–837]. Епітафію одному з найвищих сановників Православної Церкви Стефану Яворському помістив під портретом ієрарха в московському виданні його головного твору «Камень вѣры» (М., 1728) видавець книги Феофілакт Лопатинський. Отже, твори цього жанру були широко популярними і активно присвячувалися як церковній, так і світській еліті.

Особливою різновидністю епітафій була автоепітафія, як власноручно складена автором коротка біографічна оповідь про себе. Красномовним прикладом такого роду творів є відома автоепітафія Георгія Кониського: «Град Нѣжин колыбель, град Кіев мой учитель, / А в тридцять восемь лѣт я сдѣлался святитель» [98, с. 58].

У жанрі поетичного мистецтва окремих церковних діячів, передусім Феофана Прокоповича, можна простежити певну еволюцію. Показове значення у цьому контексті має його поетичний твір київського періоду «Похвала Дніпрові», сповнений патріотизму: «О славо і гордоте наша одвіку / Місто-держави могутньої мати й окраса вітчизни» [63, т. 3, с. 345]. Проте з переходом в Росію патріотичного характеру твори Прокоповича змінюються на здебільшого сатиричні. Такими є вірші на єпископа Ростовського Георгія Дашкова з ворожого для Феофана Прокоповича табору, претендента на патріаршество [63, т. 3, с. 350]. В його особі Прокопович, виступаючи на користь реформ Петра I, по суті, критикує відсталість і патріархальність усієї

Російської Православної Церкви. Іншим поетичним твором – «Про папський вирок Галілеєві» – Феофан Прокопович викриває Папу Римського за те, що той засудив Галілея як пропагандиста вчення Коперника [63, т. 3, с. 350].

З поетичних творів, що виходили друком, найпоширенішими були панегірики, які можна назвати етикетними творами. Цей жанр мав і прикладне призначення, адже його метою часто було здобути для автора прихильність мецената. Серед них були весільні панегірики, а також панегірики, присвячені військовим і державним діячам, які видавалися з нагоди певних подій їхнього життя. Панегіричний характер мали також фунеральні твори – проповіді та вірші з нагоди похоронів. Так, чернігівське видання «Зерцало от писанія Божественнаго» 1705 р. – збірник, підготовлений під керівництвом префекта колегії Антонія Стаховського, містив крім його віршів також польськомовний панегірик – присвяту гетьману Івану Мазепі. З пам'яток інших українських ієрархів можна згадати польськомовні і латиномовні панегірики Стефана Яворського: «Hercules post Atlantem» (1684), «Arctos et antarctos caeli rossiaci» (1690) та «Pełnia xięzysa» (1691) – на честь Варлаама Ясинського, а також «Echo głosu wołającego na puszczy» (1689) – на честь гетьмана Івана Мазепи [102, с. 709–713]. Текст останнього панегірика помістив у своєму Літописі представник козацької старшини Самійло Величко [31, с. 709–713], що засвідчує його високу оцінку творчості Стефана Яворського.

Варто зазначити, що Літопис Самійла Величка зафіксував неопубліковані твори Димитрія Туптала «Глагол грішника ко Магдалині» та «Отвіт Магдалинин грішникові». Автор Літопису зазначив, що ці вірші були власноручно написані Тупталом, який на той час виконував обов'язки ігумена Батуринського Крупицького Миколаївського монастиря, і розміщені під образом Магдалини в їдальні Батуринського палацу гетьмана Івана Мазепи [31, с. 771–772]. Обидва поетичні твори значаться у складі рукописного збірника другої половини XVII ст. з колекції Києво-Софійського монастиря ІР НБУВ [103, арк. 88–88 зв.].

Для XVIII ст. характерна велика група творів, у яких прославляються розум, науки та мистецтво, які літературознавці виокремлюють як жанр патетичної поезії. Одним із таких творів є поема «Похвала логіці» Георгія Кониського.

Особлива манера віршотворення була характерною для чернігівської поетичної школи. Зокрема, В. Шевчук вказував, що поети чернігівського кола «працюючи пліч-о-пліч з поетами київськими в другій половині XVII століття і на початку XVIII століття, склали своєрідну культуру українського поетичного бароко зі своїми цілком специфічними рисами», і їх заслуга в тому, що вони «дали блискучі зразки вірша філософського, батального, панегіричного, епічного» [104, с. 53]. Досить згадати видання Лазаря Барановича, засновника Чернігівського культурного осередку. Переважну частину його творчої спадщини склали польськомовні вірші у збірках «Житія святих» (1670), «Лютня Аполлонова» (1671), «Книга смерті» (1676), «У вінок матері Божої» (1680). Як зазначають сучасні літературознавці, на поетиці Барановича найбільше позначився бароковий стиль із притаманним йому концептизмом, афористичністю, грою слів [105, с. 156–177].

Найбільш плодотворим автором чернігівського кола був Іоанн Максимович, який сконцентрував у своїй творчості всі різновиди тогочасної поезії [98, с. 136]. За надмірне рифмування Д. Ісаєвич назвав архієрея-письменника «віршоробом» [1, с. 340]. Так, його книга «Богородице Дѣво» (1707) складалася з 23 168 рядків. Такими силабічними віршами написані і його твори «Алфавит собранный, рифмами сложенный» (1705), «Осм блаженств евангелских» (1709), «Размышления о молитвѣ Отче наш» (1709). В окремих виданнях Іоанна Максимовича віршованими були навіть заголовки («Богородице Дѣво»), а в книзі «Феатрон» – навіть список друкарських помилок. Варто зазначити, що така манера віршотворення була властивою ще його попереднику Лазарю Барановичу.

Є згадки про те, що невисоко оцінювали творчість Іоанна Максимовича і деякі його сучасники. Зокрема, Димитрій Туптало писав у 1708 р. щодо книги

«Богородице Дѣво»: «Книга друкованих віршів прислана мені. Бог дав цим віршописцям друкарню й охоту та гроші й вільне життя, – мало кому потрібні речі на світ видаються» [98, с. 135]. Як вважає М. Андрущенко, причиною досить критичної оцінки творчості Іоанна Максимовича як тогочасними книжниками, так і сучасними авторами є малодослідженість й однобічність розгляду його творчої спадщини. Попри деякі твори відносно невисокої якості він досконало розробив вірш-притчу і філософський вірш давній українській літературі [98, с. 136].

Драматичні твори

Українська драматургія, як і вся літературна творчість тогочасної доби, була тісно пов'язана з навчальним процесом в Київській Академії й традиційно мала назву шкільної. Перші згадки про існування шкільних драматичних вистав належать до перших років заснування Академії – вже за Петра Могили її вихованці розігравали п'єси на біблійні теми [98, с. 76]. В 1677 р. архієпископ Чернігівський і Новгород-Сіверський Лазар Баранович в листі до ігумена Києво-Михайлівського монастиря Мелетія Дзика згадував про свою участь в шкільних спектаклях разом з а покійним Феодосієм Софоновичем: «Колись в трагедії ми разом грали, я роль Йосифа, а померлий – роль Веніаміна» [94, с. 66].

Сучасні дослідники зазначають, що феномен драматичних творів цього періоду полягає в тому, що, з одного боку, вони були практично ілюстрацією теоретичних трактатів-поетик, які викладалися в Київській Академії, а з другого – виявились яскравим художнім явищем з усім арсеналом образних засобів і заходів, властивих бароковому мистецтву [106, с. 54–55].

Українським церковним письменникам XVII–XVIII ст. належить ціла низка драматичних творів, які представляють практично всі відомі види форми цього жанру: різдвяна драма, в основу якої покладено обставини народження Ісуса Христа («Комедія на день Різдва Христового», «Ростовське дійство» Димитрія Туптала); великодня драма, яка базувалася на обставинах Христового

Воскресіння («На Воскресіння Христове» Дмитрія Туптала); агіографічна драма або драма про святих («Комедія на Успіння Богородиці» Дмитрія Туптала); драма-мораліте, в якій головними дійовими особами виступали персоніфіковані алегорії, що уособлювали християнські чесноти або протилежні їм гріхи («Воскресеніє мертвих» Георгія Кониського); історична драма, у якій оповідалося про життя й діяльність державних діячів, полководців й інших історичних осіб («Володимир» Феофана Прокоповича», «Йосиф Патріарха» Лаврентія Горки, «Милость Божія», авторство якої приписують Інокентію Неруновичу). Крім названих також варто додати драматичний твір «Провіщення риторської Сивілли», написаний 1708 р. Антонієм Стаховським – тоді ще першим префектом Чернігівського колегіуму [107, с. 73], та комедію Феофілакта Лопатинського «Божіє уничижителей гордых уничиженіє» (М., 1710) – з нагоди перемоги Петра I у Полтавській битві [108, т. 25, с. 465]. У своїй більшості ці твори були створені і продемонстровані в Україні як складові прочитаних їх авторами курсів поетики й риторики в Київській Академії чи колегіумах. Виняток становлять окремі драми Дмитрія Туптала, відомі постановками в Ростові.

Зазвичай на той час драматичні твори створювали з нагоди найбільших релігійних свят і будували їх на епізодах Святого Письма. Такими були передусім п'єси різдвяного та великоднього циклів. Так, Дмитрій Туптало ще в часи перебування в Україні у 1677 р. (до архієрейської висвяти) написав українською книжною мовою житійну драму під назвою «Комедія на Успіння Богородиці», в основі якої було покладено українську версію поширеної ранньохристиянської легенди про Успіння Богородиці [95, с. 70–71].

«Комедія на день Різдва Христового» Дмитрія Туптала [85, с. 343–347] – найстарша різдвяна драма, яка входила до репертуару шкільного театру (написана 1702 р.) – за змістом традиційно відтворювала найважливіші євангельські сцени Різдва Христового. Відома ще одна драма різдвяного циклу, пов'язана з іменем Ростовського митрополита, – «Ростовське дійство». Обидві

драми виконувалися в місцевому архієрейському театрі [95, с. 59]. За даними російських дослідників, у 1703 р., а ймовірно і в 1704–1705 рр., в приватному театрі митрополита ставилися його великодні декламації – «На погребіння Христове плач» і «На Воскресіння Христове» [85, с. 343; 109], які виконували учні Ростовської школи. Нещодавно російською дослідницею М. Федотовою виявлено та ідентифіковано драму «Кающийся грѣшник», яка хоч і була складовою «Комедії на Успіння Богородиці» з певними текстологічними різницями, але виконувалася як самостійна постановка [29, с. 56–57; 110].

Георгієм Кониським ще за часів його викладацької діяльності в Київській Академії була створена драма-мораліте «Воскресеніє мертвих», яка на сьогодні вважається першою українською світською драмою [111, с. 337–356]. Науковці різних часів (І. Франко, С. Єфремов, М. Сулима та ін.) високо оцінювали художні якості твору, вважали його неперевершеним у цьому жанрі. Показово, що літературознавці зауважували не лише на морально-етичних аспектах (зокрема, викриття пороків тогочасного суспільства), а й суспільно-політичних мотивах тексту драми. Так, на думку В. Шевчука, автор твору в алегоричних образах Діоктита й Гіпомена зобразив конфлікт гетьмана Павла Полуботка з Петром I [104, с. 70].

Окремою групою можна виділити історичні драми, які в історії української літератури визнано найвищим досягнення давньої драматургії [95, с. 198]. Так, Феофан Прокопович як викладач поезики Київської Академії 1705 р. створив драму «Володимир», як сюжет обравши епізод із подій X ст., які передували хрещенню Русі київським князем Володимиром. Аналізуючи зміст драми, яка ділилася на три частини – підготовка до хрещення Русі, прийняття нової віри та перші наслідки християнізації – літературознавці зазначали, що український мислитель бачив наступником князя Володимира гетьмана Івана Мазепу, стверджуючи цим думку про те, що Козацька держава є спадкоємицею державницьких традицій Київської Русі [95, с. 202; 98, с. 81].

Дослідники вже давно зауважували на патріотичному спрямуванні твору, який є першою драмою на історичну тематику [112, с. 37]. Проекцію драми Феофана Прокоповича на культурницьку та просвітницьку роль гетьмана Мазепи для України, якому, власне, й було присвячено трагікомедію, зазначав В. Січинський [113, с. 20]. Одним із мотивів для таких тверджень були слова автора, де він звертається до Мазепи як спадкоємця хрестителя України Володимира: «Зри себе самого в Володимирі» [111, с. 258].

Водночас алегорична форма твору дала підґрунтя стверджувати, що в епоху анафеми Мазепі Феофан Прокопович, який із переїздом до Росії стає послідовним ідеологом освіченого абсолютизму й найпершим прибічником Петра I, в образі Володимира прагнув розкрити реформаторські діяння Петра I, а в образах представників реакційного духовенства Княжої доби – реакційне духовенство часів Петра I, яке перешкоджало йому реалізовувати свої реформи. Показово у цьому контексті, що 1727 р. в Харківському колегіумі ставилася драма «Благоутробіє Божіє» (її автором припускають викладача колегіуму Іларіона Григоровича), яка багато в чому повторює мотиви драми «Володимир», зокрема промову св. Андрія Первозванного, але вже з похвалою Петру I [98, с. 82].

На кілька років пізніше від виходу драми «Володимир» (1708) Лаврентій Горка, якого називали «братом Теофана вдруге», створив свою трагікомедію – «Йосиф Патріарха». В основу сюжету автор увів популярну біблійну оповідь про Йосифа Прекрасного та про злочинну любов до нього дружини єгипетського вельможі Пантефрія. 1708 р. в Київській Академії відбулася постановка п'єси, яка мала великий успіх, позаяк сприймалась як сатира на побутові звичаї тогочасного панства. Здавалося б, ніякого політичного підтексту у творі не було. Проте М. Петров ще на початку ХХ ст. зауважив на вміщений у тексті малюнок розташування на сцені хору, з якого зробив висновок, що він являє собою анаграму, «можливо імені й титулу гетьмана Іоанна Мазепи: Jo(annes) M(azepa) D(ux) S(upremus) (Іоанн Мазепа, верховний

князь український)» [94, с. 242]. М. Андрущенко дійшла висновку, що національний зміст драми простежується досить прозоро, а прямі аналогії Йосифа з Христом в дусі характерної біблійної традиції наголошують на думці про богообраність Мазепи [98, с. 82–83]. Дослідник М. Сулима у цьому питанні пішов ще далі, вважаючи, що «автор української драми, зображуючи Йосифа, по суті, має на думці Івана Мазепу» і тим самим вихід драми – це «ще одне прославлення діяльності Івана Мазепи» [95, с. 78–79, 207]. Отже, у тій чи тій формі дослідники підтверджують промазепинський зміст твору, представлений в алегоричній формі.

Якщо попередні історичні драми були створені до «зради гетьмана Івана Мазепи», то ще вищий рівень національної свідомості («зрілість, як художню так і політичну») виявляє драма, створена 1728 р. – «Милость Божія, Украину от неудобносимых обид людских чрез Богдана Зиновія Хмельницкаго, преславнаго войск запорозких Гетмана, свободившая и дарованными ему над ляхами побѣдами побѣдами возвеличившая, на незабвенную толиких его щедрот память репрезентованная в школах Кіевских 1728 лѣта». Сама назва твору засвідчує, що він присвячений національно-визвольній війні українського народу під проводом Богдана Хмельницького. Гетьман подається як «рідних догматів старанний хранитель і захиститель», оборонець «давньої слави козацької». У цьому В Шевчук вбачає «виразне творення культу великого гетьмана, що було насущне в часі, коли вживалось усіх зусиль, аби реанімувати Козацьку державу» [43, т. 4, кн.1, с. 16].

Драма має анонімний характер, але сучасні дослідники припускають, що її автором міг бути викладач поезики Київської Академії Інокентій Нерунович. Підставою для такого припущення було повідомлення щоденника Я. Маркевича про те, що вони в Московському Спаському монастирі бачили постановку діалогу, «складеного професором риторики Нероновичем» [79, с. 281]. Немає сумнівів, що автором п'єси, датованої Я. Маркевичем 30 січня 1729 р., був справді Інокентій Нерунович, який у 1727–1732 рр. викладав у

Московській академії риторику та філософію. Проте постає запитання, чи міг він відважитися на постановку в Москві твору такого патріотично змісту, як «Милость Божія»? Якщо згадати, що українська церковна та світська еліта намагалася максимально використати сприятливі для України часи правління Петра II для відновлення своїх колишніх прав, то можна припустити, що демонстрація цього твору в Москві могла бути цілком умотивована.

Огляд історичних драм, створених представниками української церковної еліти, підтверджує вислів Д. І. Чижевського про те, що «політично-національна та культурна історія України має свою власну традицію з найстарших часів» і майже кожний історіографічний твір цього періоду демонструє «певний національний світогляд» [114, с. 301 пор. 305].

Матеріали вказують, що українські архіереї, які очолювали російські єпархії, не лише були авторами драматичних творів, а й безпосередньо організовували вистави, популяризували київські театральні традиції. Зокрема, колишній викладач Харківського колегіуму Митрофан Слотвинський після призначення його єпископом Тверським і Кашинським (1738–1752) у новоствореній ним семінарії невдовзі поставив за всіма канонами шкільної декламації «Оперу про Олександра Македонського». Відомо, що Митрофан Слотвинський особисто читав курс поетики, у якому викладав і теорію драми. Автором «Опери» був викладач семінарії Михайло Тихорський, родич Митрофана, який закінчив Харківський колегіум. Варто згадати також «Діалог в тферской семинарії бывый іюня 8 дня» панегіричного типу, присвячений Петру I. Твір, наповнений українізмами, датується 1746–1748 роками [95, с. 81–82], отже, ставився за часів того ж архіерея, який, очевидно, любив театральну справу.

Вищенаведене засвідчує, що у творчому доробку українських письменників-архіереїв XVII–XVIII ст. були представлені всі поетичні жанри, які культивувалися в Київській Академії, як релігійного, так і світського характеру. Цьому сприяла отримана ними система навчання, в основі якої була

саме гуманітарна, літературна складова. Майбутні архієреї, які були авторами академічних курсів поетики, створили досить цілісну систему теорії поетичного мистецтва, запропонували його класифікацію, а також започаткували нові поетичні жанри та їх різновидності. Фактично, українські ієрархи, передусім Феофан Прокопович, були головними теоретиками й законодавцями нових поетичних форм, а водночас – і безпосередніми творцями літературного процесу. Особлива манера віршотворення була характерною для чернігівської поетичної школи, яку представляли головним чином Лазар Баранович та Іоанн Максимович.

6.4. Дидактичні праці, навчальні видання і переклади

Дидактичні праці

Характерною рисою репертуару творчого доробку українських архієреїв зазначеної доби була низка дидактичних творів – морально-настановчого або повчального змісту, а також різного роду навчальних посібників. Необхідність створення цих праць безпосередньо виходило з виховних функцій архіпастирської діяльності та налагодження освітнього процесу в навчальних закладах, які перебували під безпосередньою опікою преосвящених.

Одним із найперших творів повчального змісту можна вважати «Совѣтованіє о благочестіи» («Порада щодо благочестя») 1621 р. Як вважав ще Філарет Гумільовський, це одне з архіпастирських послань новопоставленого Київського митрополита Іова Борецького [11, ч. 1, с. 255]. Відновлення у 1620 р. Київської православної ієрархії поставило перед її очільниками завдання визначити роль архіпастирів у зміцненні православної віри, тому твір окреслив для них, як до духовних провідників народу, 24 вимоги й настанови, зокрема: «Жити святобливо, чистотно, непорочно і справедливо, а при тому в канонах управити самих себе і церквою, і монастирями» [115, т. 1, с. 224–251; 116, с. 328–334; 43, т. 2, кн.2, с. 281]. Важливо також зазначити, що у творі робиться висновок, що Русь нічим не гірша від інших православних народів,

позаяк мала в особі святого Андрія Первозванного – свого першого апостола-проповідника.

На аскетичному вченні ісихастів базувався твір Ісайї Копинського «Алфавіт духовний» [117], який мав надзвичайну популярність – лише упродовж XVIII ст. він перевидавався 12 разів (7 у Києві, 3 в Чернігові, 2 у Санкт-Петербурзі) [118, с. 373–376]. Автор «Алфавіту» закликав до рівності, свободи, високої духовності, зречення розкоші та багатства. Ідеї, якими пройнятий «Алфавіт духовний», значною мірою розвивали концепцію духовного вдосконалення людини Івана Вишенського і мали багато спільного з морально-філософським баченням світу Петра Могили та Григорія Сковороди. Варто зазначити, що деякі дослідники неправомірно приписували цей твір Дмитрію Тупталі.

Розвиваючи думки своїх попередників, Петро Могила у своїх творах створив цілісну концепцію духовного вдосконалення людини, й передусім чернецтва. Зокрема, у своїх «Власноручних записках» він розкрив високе розуміння чернечої місії [39, ч. 1, т. 7, с. 171–178; 119, с. 517–527; 120, с. 186–222]. Про це свідчить, зокрема, його вислів: «Чернече життя – це досконалість християнського життя». Прикметно, що твір представляє цілісну концепцію «досконалого некористолюбства», у зв'язку з якою Петро Могила вимагав від підлеглих йому ченців повного самовідречення. За свідченням одного з найближчих сподвижників Могили Іоакима Єрлича, митрополит підтверджував ці вимоги власним прикладом – «жив благочестиво, тверезо, вправлявся в добрих ділах», а також «стискав і умертвляв своє тіло гострою волосяницею, залізним ланцюгом» [121, с. 66] .

Крім наведеного, варто назвати й інші твори Петра Могили, спрямовані на моральне виховання пастви. Так, «для пожитку душеполезного збудовання» була призначена «Книга души, нарицаемое злото, полѣзная о наслѣдованію Господа Бога і Спаса нашего Ісуса Христа і о пріймованію божественых тайн особам духовным и свѣцким» [122, с. 42], яка була написана ще 1627 р., у перший рік перебування Петра Могили на посаді настоятеля Києво-Печерської лаври.

Наступного, 1628 року, Петро Могила видав переклад твору «Преподобного отца нашего аввы Дорофея поученія душеполезна», яка мала бути настановою для зразкового чернечого життя [6, с. 150]. Показовим у цьому зв'язку є вислів П. Ямчука, що «митрополит Могила дбав про духовне здоров'я еліти з такою ж самою увагою, з якою, на його переконання, справжня духовна еліта повинна дбати про всіх людей» [120, с. 230].

Морально-етична проблематика, пов'язана з трактуванням понять добра й зла, присутня в багатьох творах письменників й учених кола Лазаря Барановича. Як стверджують сучасні науковці [104, с. 44–56; 123, с. 151–155; 124], їх об'єднувала концепція оновлення людини з орієнтацією на досконалий ідеал в образі Христа.

Показовим у цьому сенсі виглядає обґрунтування моральних засад діяльності людини в доробку Лазаря Барановича. Його вчення про моральну основу життя людини звучало у творах «Меч духовний», «Аполлонова лютня», а найбільше – у «Тріодіоні», в якому він утілює свій соціально-утопічний проект перетворення українського світу через моральне самовдосконалення людини (вчення про Нову людину) крізь призму біблійної легенди про воскресіння Лазаря. На відміну від Ветхого Адама (Лазаря), який вбачав міру добра та мету життя в оволодінні речами, котрі задовольняють його пристрасті, Новий Адам (Христос), за словами Барановича, корисним вважає не нагромадження речей, а здатність творити добрі діла. Зло (Руїну) в тогочасній Україні автор пов'язував з пануванням Ветхого Адама, припинити яке мала система виховання людини під міцним державним «покровом» [125, с. 123–128]. Отже, Лазар Баранович розглядав морально-етичне оновлення людини як засіб і мету перетворень в суспільстві.

Характерна для чернігівського літературного кола морально-етична проблематика значною мірою прослідковується й у творах наступника Лазаря Барановича на Чернігівській кафедрі Іоанна Максимовича «Алфавит собраний, рифмами сложенный», «Богородице дѣво», «Духовные мысли»,

«Молитва отче наш», «Осьмь блаженства евангелскіе», «Псалом пядесятій» [126; 127; 128; 129; 130; 131]. Попри клеймо графомана та віршороба письменник, як, зокрема, вважає М. Андрущенко, беручи за основу вічні загальнолюдські теми, досконало розробив вірш-притчу в давній українській літературі [98, с. 134]. Характер морально-релігійних настанов у традиційному дусі учительного письменства мали й перекладені Іоанном Максимовичем твори католицьких і протестантських богословів – «Царській путь креста Господня», «Богомысліе», «Іліотропіон», «Феатрон, или позор нравоучительный» [132; 133; 134; 135].

Як свідчать оприлюднені збірки творів святителя Димитрія Туптала, йому належить ціла низка релігійних трактатів морально-настановчого характеру, в яких, зокрема, письменник втілює ідею «внутреннѣго челоуѣка» («Рассужденіе о образѣ божіи и подобіи», «Внутренній челоуѣк», «Поученіе ко иереям», «Исповѣданіе грѣхов генеральное» та ін. [136; 137]). Окремо варто виділити два послання святителя до ієреїв – звернення до священнослужителів Ростовської єпархії з метою підняти моральний рівень духовенства. Зокрема, в першому своєму посланні до ієреїв від 1704 р. ростовський преосвященний зауважив на важливість обов'язків духівника: «Предано от Бога иереем духовничество на послужение человеческому, а не на тщеславие и гордыню, и суетное превозношение, и не на властелинство излишное над духовными дѣтьми» [54, с. 206].

Іоасаф Горленко відомий своєю поемою повчального змісту «Брань честных седми добродѣтелей з седми грѣхами смертными в челоуѣце путнику» (1732) [138, с. 183–212], яка є видатною пам'яткою українського поетичного бароко. У ній знайшли своє зображення духовні пошуки святителя «Челоуѣк пришлец в свѣтѣ, сей на земли странній / Проходяше вся окресть, вселенія страни / Ищуще безсмертія, в временной сей жизни / В нем хотя положить, часть своей отчизни» [138, с. 185]. В основу твору письменник поклав традиційний для барокового письменства мотив протистояння світла й темряви:

мотив боротьби мандрівної людини з гріхами за допомогою чеснот, який передається в символічних поетичних картинах засобами тогочасної батальної поезії. Вражена стрілами гріха, людина закликала на допомогу сім добродієв – Смирення, Милосердя, Цнотливість, Любов, Піст, Лагідність, Побожність, які вступили в бій із протилежними їм гріхами – Гордістю, Жорстокістю, Блудом, Заздрістю, Ненажерством, Гнівом, Лінощами.

Як стверджував М. Жевахов – біограф Іоасафа Горленка, літературна діяльність не переважала в діяльності преосвященного. Як свідчить час написання його поеми, поетичною творчістю він займався лише в ранні роки свого духовного служіння [138, с. 156]. Ідеалом святителя було аскетичне подвижницьке життя, сповнене молитви та посту, яке не залишало часу для творчих літературних пошуків.

Навчальні видання

Спрямування на опрацювання та впорядкування церковнослов'янської мови як головної мови церковної книжності у зв'язку з потребами церковно-політичної та культурно-освітньої практики привело вже в кінці XVI ст. – на початку XVII ст. до появи низки навчальних видань – «Грамматика словенска язика» (Вільно, 1586), «Адельфотес» (Львів, 1591), дві книги Лаврентія Зизанії – «Грамматика словенска» (1596) і «Наука ку читаню і розумѣнію писма словенскаго» (1596), «Лексікон славенороскій и имен тлькованіє» (К., 1627) Памви Беринди.

У низці цих видань особливе місце належить «Граматиці славенській» Мелетія Смотрицького. В передмові до видання автор зазначив, що «дѣткам оучитиса починающим Букварь (звычайе рекши) Алфавитарь з тои (ж) грамматики вычерпанный <...> до выучен(а) подаван нехай будет», після чого «овая Грамматика <...> наступит» [139, с. 3]. На цій підставі окремі дослідники стверджували, що Мелетій Смотрицький був також автором «Букваря», надрукованого у Вільні 1618 р. [140, с. 2]. Зроблений мовознавцем В. В. Німчуком ґрунтовний аналіз «Граматики» привів його до висновку, що

Мелетій Смотрицький уперше здійснив кодифікацію церковнослов'янської мови східнослов'янської редакції і тому його можна вважати основоположником вітчизняного мовознавства [139].

Роль посібників із богослов'я для навчальних закладів відігравали також деякі богослужбові видання, зокрема, «Катехізис» Петра Могили, виданий ним разом з Ісайєю Трофимовичем-Козловським 1645 р., та книга про церковні таїнства Сильвестра Косова «Дидаскалія». Для студентів Київської Академії була призначена й укладена Петром Могилою книга «Анфологія, сирѣч молитвы» (1636), якою вони мали послуговуватися для виховання побожності, поваги до батьків, наставників, а також до наук, що в ній викладалися [5, с. 77].

У XVIII ст. реформування Петром I церковної й освітньої справи в Російській імперії визначило непридатність попередніх підручників грамоти як таких, що написані «славенским высоким діалектом, а не просторечієм», через що були незрозумілі для дітей. Тому велено було опублікувати для народного вжитку книгу з тлумаченням Закону Божого, Символу віри, молитви господньої та десяти блаженств євангельських із тим, щоб «отроцы, читать учащіеся, по буквах слогах, во утверждєнія чтєнія свого, не псалмов и молитв, но сего толкованія училися» [141, т. 1, с. 179]. Цю вимогу реалізував у 1720 р. Феофан Прокопович у вигляді книги під назвою «Первое ученіе отроком». Вихід підручника мав одразу практичне застосування – вже наступного 1721 р. Феофан Прокопович відкрив на своєму Санкт-Петербурзькому архієрейському подвір'ї школу, учні якої навчалися за складеними ним правилами й підручником.

Видання Феофаном Прокоповичем «Первого ученія отроком» (Спб. 1720, 1722, 1724, 1743) як головного підручника, по суті, заперечувало всю попередню традицію навчання грамоті шляхом зучування текстів церковних книг, передусім Часослова та Псалтиря. Через руйнування освітніх традицій Православної Церкви книга Прокоповича зустріла критику з боку Д. Кантеміра.

Уведення російської мови до складу навчальних предметів у Київській Академії та колегіумах викликало появу відповідних граматичних розробок. Про це свідчать виявлені нами в каталозі бібліотеки Харківського колегіуму 1769 р. під № 42 «Правила Россійской Орфографіи, сочиненныя трудом Преосвященного Самуила, Епископа Бѣлоградского и Обоянского» [142, арк. 49 зв.]. Тобто, предстоятель Белгородської єпархії Самуїл Миславський склав посібник з вивчення російської мови для учнів Харківського колегіуму.

З потреб місійної діяльності серед народів Поволжя митрополит Казанський і Свіязький Веніамін Пуцек-Григорович склав першу граматику чуваської мови, яка була опублікована, як вважають, 1769 р. у Санкт-Петербурзі за рішенням Академії Наук [143, т. 7, с. 644–645]. Йому належить також першість в укладенні ще двох граматик – черемиської (марійської) та вотяцької (удмуртської), виданих також у Санкт-Петербурзі 1775 р. [144; 145].

Турбуючись про освіченість приходського духовенства, Георгій Кониський разом із Парфенієм Сопковським уклали книгу про посади й обов'язки парафіяльних священиків – «О должностях приходских священников» (1776). Книга містила виписки з «Кормчої книги», «Духовного регламенту», творів святих отців і найважливіших указів Синоду. У передмові до книги викладено основні обов'язки пресвітерів [5, с. 332; 146]. Праця стала незамінним керівництвом для священиків у церковній практиці, а також посібником для українських і російських навчальних закладів – її вивчення входило до програми духовних шкіл до середини ХІХ ст.

Призначенням як посібника для учнів Могильовської духовної семінарії служила також праця Георгія Кониського «Катехизм или краткое начальное христианское учение, в пользу и спасение юношам, купно же и старым ненаученным, в трех беседах написанный и в богоспасаемом граде Могилеве белорусском напечатан, от Рождества Христова 1757 года» [147; 148, с. 421]. Це був переклад Катехізису Феофана Прокоповича, виконаний у скороченому

викладі самим Кониським «с высоких словянских слов, инде неудобовразумительных» на доступну мову.

У процесі навчання в Київській Академії, колегіумах і семінаріях головними навчальними посібниками були рукописні курси, складені викладачами, які готували навчальні розробки з дорученого їм предмету. Збереглися дані про широке використання в навчальному процесі російських духовних шкіл-семінарій розробок київських професорів – Феофана Прокоповича, Іоасафа Кроковського, Сильвестра Кулябки й ін. [149; 150; 151]. Типовою була практика, коли колишні професори Київської Академії, які з часом очолювали єпархії, передавали свої рукописні курси викладачам місцевих шкіл. Українська церковна еліта долучилася і до укладення видань довідкового характеру – відомий, зокрема, рукописний латино-слов'янський лексикон Лаврентія Горки, укладений ним ще в сані ігумена Києво-Видубицького монастиря [152, с. 147].

Переклади

Здобуті в Київській Академії й інших навчальних закладах знання різних мов давали змогу українським церковним діячам розгорнути на теренах свого духовного служіння значну перекладацьку роботу. На активізацію перекладів національними мовами передусім Біблії та святоотецьких творів значною мірою вплинули ідеї Реформації.

Відомі окремі твори, які свідчать, що майбутні українські архієреї займалися перекладацькою діяльністю ще до архієрейської хіротонії. Зокрема, Іов Борецький переклав із грецької на церковнослов'янську мову низку творів, які були опубліковані на Волині: «Послание патріарха Мелетія к отступнику Ипатію Поцею» (Дермань, 1605) і «Диалог о православной вѣрѣ» (Острог, 1606) [11, т. 1, с. 254]. У сані ігумена Києво-Михайлівського монастиря, Іов Борецький брав активну участь в діяльності Печерського культурно-освітнього гуртка при Києво-Печерській лаврі. Пізніше, вже в архієрейському сані, митрополит Іов переклав Синайський патерик, який із доповненнями

перекладача під назвою «Лимонарь, сиречь Цвѣтник» у 1628 р. опублікувала київська друкарня Спиридона Соболя. Того самого 1628 р. Петро Могила ще в сані Печерського архімандрита опублікував у Києво-Печерській лаврі особисто ним перекладений із грецького оригіналу на церковнослов'янську мову твір «Преподобнаго отца нашего аввы Дорофея поученія душеполезна».

Варто зазначити, що переклади, про які йде мова, мали характер авторизованих – до перекладів додавалися коментарі, власні тексти. Так, наприклад, Іов Борецький доповнив «Анфологiон» короткими житіями та службами руських (українських) святих [11, т. 1, с. 254], а Петро Могила до твору «Преподобнаго отца нашего аввы Дорофея поученія душеполезна» додав на полях коментарі в латинському перекладі [1, с. 177].

На початку XVIII ст. активно провадили перекладацьку діяльність діячі чернігівського осередку, які гуртувалися навколо архієпископа Іоанна Максимовича. Так, упорядкований ним спільно з Антонієм Стаховським збірник «Зерцало от писанія Божественного» містив переклади з латинської мови творів Іоанна Златоуста. Крім того, особисто Іоанном Максимовичем були перекладені з латинської на церковнослов'янську мову твори католицьких і протестантських богословів – «Феатрон, или позор нравоучительный» (1705) – переклад твору папського каноніка Амвросія Марліана «Театр политический», виданого в Римі 1631 р., «Царській путь креста господня» (1709) – німецького католицького автора Бенедикта Хефтена, «Богомысліє» (1710) – лютеранина Йоганна Герхарда, «Иліотропiон» (1714) – німецького католицького проповідника Ієремії Дрекслея. Відомий також слов'янський переклад латиномовного твору Феодора Студита, виконаний митрополитом Тобольським і Сибірським Антонієм Стаховським, який передав у Лавру з дарчим автографом Філофей Лещинський, у схімі Феодор [153].

У синодальний період поява перекладних творів зумовлювалася передусім практичними чи ідеологічними потребами, які виходили з владних структур Російської імперії. Деякі з вихованців Київської Академії ще до архієрейської

висвяти працювали у цій сфері, виконуючи передусім доручення царя чи Синоду. Так, у 1748 р. ректор Олександро-Невської семінарії Гавриїл Кременецький і префект Амвросій Зертис-Каменський переклали з латині на російську мову «Зерцало историческое государей Россійских» Адама Селлія^{*}. Над виправленням і редагуванням слов'янського перекладу Біблії в різні часи працювали Феофілакт Лопатинський, Амвросій Юшкевич, Стефан Калиновський, Іларіон Григорович, Іосиф Волчанський, Симон Тодорський [35, т. 1, ч. 1, с. 368–370]. Зокрема, Іларіон Григорович, який у 1744–1747 рр. займався редагуванням слов'янського тексту Біблії разом з Іосифом Волчанським, а після його смерті з Іаковом Блонницьким, у 1747 р. просив звільнити його від цих обов'язків – «через три года при той Библии труждающійся, глазами ослабѣл уже немало» [34, т. 3, ст. 76]. Результатом його праці було 290 зошитів виправленого біблійного тексту [детальніше див. 154].

Найвідоміші своїми перекладами творів європейських, головним чином німецьких, просвітників в Росії Гавриїл Бужинський, Симон Тодорський і Амвросій Зертис-Каменський. Так, Гавриїл Бужинський за розпорядженням царя переклав на російську мову низку історичних праць німецьких авторів: Е. Роттердамського – «Разговоры дружеские» (СПб., 1717), «О должности человека и гражданина» (СПб., 1726); С. Пуфендорфа – «Введение в историю европейскую» (СПб., 1718; 1724), де, зокрема, йшлося і про формування запорозького козацтва; В. Стратемана – «Феатрон, или Позор исторический, изъясляющий повсюдную историю Священного Писания и гражданскую» (СПб., 1724). Цим самим Гавриїл Бужинський розвивав західноєвропейські ідеї природного права й суспільного договору, сприяючи розробці й утвердженню в Росії теорії просвіченого абсолютизму. Як показала В. Нічик, у процесі цієї роботи Бужинський спілкувався з багатьма академіками Санкт-Петербурзької

^{*} Адам Бурхардт Селлій – історик данського походження, викладач семінарії Олександро-Невського монастиря.

академії наук німецького походження. Деякі вчені, зокрема Філарет Гумільовський, вважали Бужинського також перекладачем збірника «Юности честное зерцало» (1717 р.) – одного з перших у Росії посібників для молоді [69, с. 119].

Окремо варто зазначити перекладацьку діяльність Симона Тодорського. Ще перебуваючи в Німеччині, він переклав фундаментальний твір німецького пієтиста Йогана Арндта «Чотири книги про справжнє християнство». У 1735 р. ця праця була видрукувана за сприяння та фінансування Феофана Прокоповича. Її виходу у світ передувала публікація ще одного твору Арндта, перекладеного Симоном Тодорським із німецької мови – «Настанови до Священного Писання або напучення щодо читання Священного Писання». Того самого року, коли була видана книга Арндта, в Галле побачив світ здійснений Симоном Тодорським україномовний переклад творів німецького теолога Августа Франке – «Вчення про основи християнського життя» та Катехізис або «Початки християнського вчення для вжитку й на користь кожному правовірному християнинові», які були високо оцінені Д. Чижевським [69, с. 110; 155, с. 30–31].

З перекладів Амвросія Зертиса-Каменського відомі: «Разсуждение против атеистов и натуралистов» – переклад із Гуго Гроція [156], та «Поучения» Кирила Єрусалимського [157]. Чудово знаючи латинську, грецьку та єврейську мови, Зертис-Каменський переклав низку книг з грецької мови [158], а також із давньоєврейської мови Псалтир і Старий Завіт. Як цензор Синоду, він уніс зміни в переклад російським перекладачем М. Поповським твору англійського поета А. Попа «Опыт о человеке» (1757) [152, с. 225].

Показово, що крім польської, латинської та німецької мов українські церковні письменники перекладали й книги, написані італійською мовою. Так, митрополит Смоленський і Дорогобузький Сильвестр Крайський 1709 р. переклав з італійської мови книгу під назвою «Епітомія космографічна або неважкий вхід до астрономії, географії та гідрографії, зібрана для зручного

розуміння глобусів, планісфер, астролябій та мап географічних» [159, с. 92]. За іншими даними, переведена ним того самого року книга мала назву «Краткая космография» й, очевидно, була призначена, для Смоленської семінарії [160, с. 377]. Можна стверджувати, що заняття астрономією входило до кола наукових зацікавлень архієрея. Це не було винятком, якщо згадати про аналогічні інтереси Феофана Прокоповича, який вів астрономічні спостереження за допомогою телескопа.

Отже, книги повчального змісту, навчальні видання і переклади були важливою складовою літературно-видавничої діяльності українських православних ієрархів і мали переважно світський характер. Написання дидактичних праць виходило з виховних функцій архіпастирської діяльності. Спрямовані на моральне виховання пастви, ці твори загалом сформували цілісну концепцію духовного вдосконалення людини й передусім чернецтва. Морально-етична проблематика була характерною передусім для діячів чернігівського літературного кола і найбільше властива для творів Лазаря Барановича, Іоанна Максимовича та Дмитрія Туптала.

6.5. Вплив творчості українських ієрархів на російську та європейську культуру

Вплив на російську культуру

Як засвідчують друковані й архівні джерела, твори українських церковних учених мали високий авторитет і значний вплив на культуру інших народів. Об'єктивно вони були найбільше поширені в Росії, яка перебувала разом з Україною у складі одного державного утворення.

Передусім твори українських церковних письменників-ієрархів різними шляхами (книгообмін, книжкові подарунки, придбання книг тощо) відклалися у складі приватних бібліотек архієреїв українського походження, що перебували на духовній службі в Росії і заповідали їх своїм останнім резиденціям та

місцевим навчальним закладам *. Зокрема, твір Стефана Яворського «Камень вѣры» значився в кількох примірниках у книгозбірнях єпископа Іркутського і Нерчинського Інокентія Неруновича [161, л. 50–51 об.] й архієпископа Новгородського та Великолуцького Стефана Калиновського [162, л. 91–93]; «Акафіст св. великомучениці Варварі» Іоасафа Кроковського – у єпископа Коломенського і Каширського Сави Шпаковського [163, л. 15 об.–16 об.] та єпископів Смоленських і Дорогобузьких Гедеона Вишневського [164, л. 103–107] і Парфенія Сопковського [165, л. 32–38 об.]. У Гедеона Вишневського, крім того, був також «Розыск» Дмитрія Туптала, а у Парфенія Сопковського – «Житія святих» (1764) того ж автора та «Догматы христіанской православної вѣры» Самуїла Миславського (1779).

За даними дослідників, «Меч духовный» був найрозповсюдженішим виданням в Росії другої половини XVII століття, яке значилося у практично всіх бібліотеках духовних осіб і церковних інституцій. Так, у кінці століття патріарша бібліотека мала 38 примірників цієї книги [166, с. 132]. Показово, що книга справила значний вплив на формування ідеології московської монархії, зокрема, гравюри з «Меча духовного» лягли в основу написаної 1668 р. Симоном Ушаковим ікони «Древо Московської держави» [166, с. 136, 137].

Попит на книги українських церковних письменників в Росії засвідчують їх численні передруки в Москві та Санкт-Петербурзі. Зокрема, «Грамматика» Мелетія Смотрицького (1619) була перевидана у Москві у 1648 і 1721 рр., «Православне сповідання віри» (1640) Петра Могили виходило в Москві – в 1696, 1709, 1711, 1743, 1744, 1763 і 1794 рр, та в Санкт-Петербурзі – у 1717, 1722, 1739, 1819 рр. «Житія святих» Дмитрія Туптала друкувалося окремими частинами в Москві – у 1759, 1762, 1764 і 1767 рр. Відомі й інші московські видання його творів: «Рассуждение о образѣ божіи и подобіи...» – М., 1707, 1714, 1717; «Розыск о расколнической брынской вѣрѣ» – М., 1745, 1755, 1762.

* Див.: 2.3. Читацькі інтереси за фондами архієрейських книгозбірень.

Багато московських перевидань мали й книги Стефана Яворського: «Камень вѣры» – М., 1728, 1729, 1749, 1841, 1842, 1843, та «Знаменія пришествія антихристова и кончины вѣка» – М., 1703, 1748, 1752, 1764, 1765, 1782, 1841. Неодноразово перевидавалася спільна праця Георгія Кониського та Парфенія Сопковського «О должностях приходских священников» – СПб., 1776, 1777, 1780, 1789; М., 1823.

Російські світські та церковні діячі активно користувалися працями українських церковних авторів у своїй творчій і пастирській діяльності. Так, перебуваючи 1734 р. в Києві, М. В. Ломоносов працював у бібліотеці Києво-Печерської лаври з книгами Дмитрія Туптала «Лѣтописец келейный» і «Каталог митрополитов киевских с лѣтописцем вкратцѣ». Відомо, що російський учений користувався також «Граматиною» Мелетія Смотрицького, називаючи її разом із працями Симеона Полоцького та Леонтія Магницького «ворітьми своєї вченості» [152, с. 330].

Російська Православна Церква офіційно вживала в богослужінні «Малий Катехізіс» 1648 р. – скорочений передрук «Катехізіса» Петра Могили 1645 р. Автор класичної праці з православного богослов'я митрополит Макарій Булгаков наголошував на значенні в оформленні російського варіанта «Катехізіса» Петра Могили – московського видання 1695 р., яке, на думку Булгакова, «поклато початок третьому періоду в історії православного догматичного богослов'я» [167, с. 56–57].

Творами українських церковних письменників користувалося вище духовенство російського етнічного походження, що засвідчують реєстри їх особистого майна. Зокрема, в посмертному реєстрі майна митрополита Сарського і Подонського Павла († 1676) був «Требник» Петра Могили, «Меч духовный» і «Трубы словѣс» Лазаря Барановича [85, с. 124]. У єпископа Вологодського та Білозерського Павла († 1725) значилися чотири примірники «Четьх-Міней» Дмитрія Туптала й «Меч духовный» Лазаря Барановича [34, т. 5, Приложение XXI]. У бібліотеці архімандрита Великоустюзького Михайло-

Архангельського монастиря Боголепа Ніфонтова († 1754/55) значилося декілька творів Дмитрія Туптала, його рукописні проповіді, а також «Православное исповедание вѣры» (М., 1709) Петра Могили та «Духовный регламент» Феофана Прокоповича [168, с. 49–50].

Книги українських архієреїв були також у широкому вжитку російської знаті. Учений із російських поміщиків А. Болотов із захопленням згадував про «Камень вѣры» Стефана Яворського, а також про «Житія святих» Дмитрія Туптала в контексті своїх читацьких інтересів [169, т. 2, с. 232–233]. «Четы-Мінеї» Дмитрія Туптала як історичне джерело значною мірою вплинуло на творчість російських письменників, зокрема, В. Татищев використав їх у своїй «Истории российской», а М. Карамзін – в «Истории государства российского» [143, т. 15, с. 8–30].

Книгою Стефана Яворського «Знаменія пришествія антихрестова и кончины вѣка» активно послуговувався митрополит Новгородський і Великолуцький Іов в ході підготовки своєї праці «Отвѣт краткий на подмѣтное письмо о рождении сими времени антихреста». У ній автор повторював аргументацію Яворського і безпосередньо відсилав читачів до книги: «Читайте, любимицы, внимателне книжицу о антихресте печатаную и доводы тамо от писании божественных явлением не презирайте» [170, с. 37].

Сучасні російські дослідники, аналізуючи літературну творчість української церковної еліти в Росії, передусім називають Феофана Прокоповича, його новаторство в багатьох сферах [171; 172; 97; 173].

Українські й російські вчені неодноразово зазначали вплив київських курсів на навчальний процес в Російській імперії другої половини XVIII ст. Так, за даними Т. В. Буланіної, яка виявила матеріали щодо побутування курсів риторики й філософії Київської Академії в російських навчальних закладах, зокрема, курсів Феофана Прокоповича, Іоанна Козловича, Стефана Калиновського, Сильвестра Кулябки і Георгія Кониського [151]. Особливо популярною була «Риторика» Феофана Прокоповича. Про її активне

використання в навчальному процесі засвідчують сім списків цього твору, виявлених в Московській слов'яно-греко-латинській академії та в Новгородській і Вологодській духовних семінаріях [150, с. 205].

Полемічні й інші твори українських письменників мали значний вплив на літературу російських старообрядців XVIII ст. Так, в тексті віднайденого М. Сумцовим їхнього рукописного твору «Толковий апокаліпсис», містилися цитати з «Меча духовного» Лазаря Барановича [174, с. 91]. В опрацьованому сучасними російськими дослідниками книжковому зібранні Виговської пустині згадується ціла низка видань українського друку, зокрема «Алфавит духовный» Ісайї Копинського (К., 1709, 1713, 1719); «Иліотропіон» Іоанна Максимовича (Чернігів, 1714); «Лимонарь, сиречь цвѣтник» (переклад Іова Борецького, К., 1628); «Меч духовный» Лазаря Барановича (К., 1666); «О сакраментях» Сильвестра Косова (К., 1657; Чернігів, 1716); «Руно орошенное» Димитрія Туптала (Чернігів, 1680, 1683, 1691, 1697, 1702). Серед рукописів того самого зібрання значився й переклад книги «Літос» Петра Могили, на якій зберігся власницький запис ігумена Костромського Богоявленського монастиря Герасима (1649–1672) [175, с. 72–74].

Сучасні російські дослідники стверджують, що творча спадщина Київської митрополії стійко ввійшла в систему книжних авторитетів старообрядництва [176, с. 70–80]. Попри негативне ставлення старообрядців до особи Димитрія Туптала як автора «Розыска о раскольнической брынской вѣрѣ», вони активно користувалися його «Житіями святих», посилаючись переважно на київські видання твор [143, т. 15, с. 8–30].

*Вплив на культуру народів Європи**

Тісні зв'язки України з Білоруссю, зумовлені спільними соціально-політичними інтересами, давньоруськими традиціями й тісною культурною співпрацею обох народів, що тривалий час перебували в одному державному

* Див. також авторську статтю [177].

утворенні – Речі Посполитій, а також своєрідний симбіоз українського та білоруського письменства, який існував упродовж XVII ст. [178, с. 54], виявилися у співпраці української та білоруської еліт у сфері літературної творчості. Так, висвячений 1635 р. в сан єпископа Мстиславського, Оршанського і Могильовського Сильвестр Косов у 1637 р. написав і видрукував у Кутейно свій богословський твір «Дидаскалія, альбо наука о седми сакраментях, альбо таїнах», який витримав низку перевидань, зокрема в Кутейно 1653 р. Зі стін друкарні Могильовського братства «старанием и коштом» М. Воцанки 1702 р. вийшов передрук 1-го тому «Житій святих» Дмитрія Туптала. В описі бібліотеки Слуцької архімандрії 1772 р. значилися, крім богослужбових книг, також твори українських учених – «Трубы на дни нарочитые» Лазаря Барановича, перекладний твір Петра Могили «Поученія святого аввы Дорофея» і «Камень вѣры» Стефана Яворського. Архієпископ Могильовський Георгій Кониський у відкритій ним 1757 р. друкарні при Могильовському архієрейському домі надрукував «Собрание поучительных слов» власного авторства та «Катехизис» Феофана Прокоповича у скороченому вигляді, який мав великий попит (детальніше про культурно-освітню співпрацю українських та білоруських еліт див. [179; 180; 181] та авторські праці [182; 183; 184; 185]).

Твори українських церковних учених мали велику популярність в країнах Південної й Центральної Європи, передусім серед народів слов'янського світу. Зокрема, в книгозбірнях Болгарії збереглося 35 українських стародруків XVI–XVII ст., серед яких, зокрема, були книги, видані за участю Петра Могили – «Євангеліє Учительне» (1637 і 1691), «Великий Требник» (1646), «Євхологiон» (1646) [186, с. 82–83]. У 1743 р. митрополит Скандарійський і Черногорський Сава, який прибув в Росію «ради крайних нужд», безкоштовно отримав церковно-богослужбові книги на суму 349 руб., у тому числі два примірники «Камня вѣры» Стефана Яворського [34, т. 23, № 414]. Ця сама книга значилася

у списку книг, виділених 1761 р. Києво-Печерською лаврою Далмацькому єпископу Симеону Концаревичу [187, арк. 4–4 зв.].

Особливе поширення мала головна праця Дмитрія Туптала «Житія святих», добре відома в Болгарії, Сербії, Румунії. Відомий примірник книги 1695 р. видання, який уже 1697 р. попав до сербської Вознесенської церкви як дар Печерського архімандрита Іоасафа Кроковського. Томи «Книги житій» і «Келейний літописець» Дмитрія Туптала містилися в зібраннях афонських – Хілендарського і Зографського – монастирів [143, т. 15, с. 8–30].

Праці Дмитрія Туптала справили значний вплив на творчість сербських і болгарських церковних і культурних діячів. Так, болгарський книжник Йосиф Брадач помістив у свій збірник окремі житія з «Четьх-Міней», а на замовлення сербського монаха Ісидора у 1760 р. в Москві було зроблено список «Келейного літописца». Болгарські автори використали ці твори Дмитрія Туптала у своїх історичних працях кінця XVIII ст. (анонімна «История о народе словено-болгарском» та «История во кратце о болгарском народе словенском» ієросхимника Спиридона) [143, т. 15, с. 8–30].

Поширення лаврських стародруків у країнах Східної Європи засвідчує їх наявність в сучасних бібліотечних каталогах. Так, в каталозі Вроцлавської університетської бібліотеки (за даними 60–х років XX ст.) значилися «Житія святих» (1764) Дмитрія Туптала, а в каталозі Віленської публічної бібліотеки – «Камень вѣры» (1730) Стефана Яворського [188, с. 36, 40].

Видання українських церковних письменників позначилися також на літературній діяльності тогочасних молдавських і румунських книжників. На думку Г. Бобине, під безпосереднім впливом «Православного сповідання віри» Петра Могили написали свої твори румунські автори Варлаам й Удріште Нестурел [189, с. 14]. Митрополит Сучавський Досифей 1691 р. в листі до Печерського архімандрита Варлаама Ясинського високо оцінював «Літос» Петра Могили: «великая бо сія книга предстательница и вежа твердая Церкви Православной и на измѣнники побѣда» [85, с. 129]. Силами гуртка Паїсія

Величковського «Келейный лѣтописецъ» Дмитрія Туптала було перекладено на румунську мову [143, т. 15, с. 8–30].

Велике поширення в країнах Європи мала «Грамматика» Мелетія Смотрицького. Зокрема, вона була перевидана в румунських містах Снагові у 1699 р. і Римніку в 1755 р., позначилася на виданні граматики російської мови Г. Лудольфа, що вийшло 1696 р. в Оксфорді (Великобританія). За нормами «Граматики» редагувалися хорватські глаголичні культові книги XVII–XVIII ст., а у перекладі на латинську мову праця Смотрицького застосовувалася в окремих духовних закладах Хорватії [152, с. 500].

Окремі твори українських учених виходили друком у європейських друкарнях. Зокрема, «Православное исповедание вѣры» Петра Могили вийшло 1667 р. в Голландії на грецькій мові й у латинському перекладі в Лейпцигу 1695 р. За межами України неодноразово передруковувалася праця Феофана Прокоповича «Повѣсть о смерти Петра Великаго». Перекладена самим автором на латинську мову, вона під назвою «*Lacrimae Roxolanae*» вийшла 1726 р. в Ревелі, того ж року німецькою мовою у Гамбурзі, а також 1743 р. у латинському перекладі в Братиславі (під назвою «*Lucubrationes illustrissimi ac reverendissimi Theophanis Prokopowicz*») [63, т. 3, с. 448]. Поширенню творів церковних ієрархів у країнах Європи сприяли також їх переклади. Так, вихованець Київської Академії Іакинф Карпинський переклав й опублікував у Лейпцізі працю Феофана Прокоповича «Об игѣ неудобноносимом» [35, т. 1, ч. 2, с. 308], а спільний твір Парфенія Сопковського та Георгія Кониського «О должностях пресвитеров приходских» доктор Пальмер переклав на англійську мову [190, с. 163–164].

Висновки. Аналіз літературно-видавничої діяльності українських православних ієрархів віддзеркалює їхній інтелектуальний потенціал та демонструє творчу активність і багатогранність інтересів, що знайшло вияв у різноманітних за обсягом, жанром і тематикою творах. Передусім, це були богослужбові і полемічні праці, в яких ставилися актуальні питання

богословського, догматичного і обрядового характеру, що виникали в процесі міжконфесійної полеміки, а також важливі агіографічні твори, які піднімали авторитет українського православ'я; окрім того, в їх доробку були і праці світського характеру. Це засвідчує, що їх творці у своїх просвітницьких і світоглядних установах виходили далеко поза межі духовного стану.

Праці церковних учених служили ефективним каналом постачання інформації з широких сфер знання та консолідуючим чинником для населення всіх українських земель й різних віросповідань.

Попит на книги українських церковних письменників в Росії засвідчують їх численні передруки в Москві та Санкт-Петербурзі, ними активно користувалися російські світські та церковні діячі у своїй творчій і пастирській діяльності. Академічні курси, прочитані майбутніми архієреями в Київській Академії, мали великий вплив на навчальний процес в Російській імперії другої половини XVIII ст. Богослужбові, полемічні й інші твори українських письменників активно використовували ідеологи старообрядництва. Перекладацька діяльність українських церковних учених безпосередньо сприяла ознайомленню українських і російських читачів із досягненнями науки європейських країн.

Твори українських церковних учених користувалися широкою популярністю в країнах Південної й Центральної Європи, передусім серед народів слов'янського світу.

Список використаних джерел до шостого розділу

1. Ісаєвич Я. Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми. Львів, 2002. 520 с.
2. Іваньо І. Про українське літературне бароко // Українське літературне бароко. К., 1987. С. 3–17.
3. Крекотень В. Освітня реформа Петра Могили і утвердження бароко в українській поезії // Крекотень В. Вибрані праці. К., 1999. С. 278–293.

4. Ульяновський В.І. Минуле України через призму Православної Церкви: проблеми, уроки, перспективи // Київська старовина. 2003. № 6. С. 3–28.
5. Нічик В.М. Петро Могила в духовній історії України. К., 1997. 328 с.
6. Зібрання українських стародруків XVI–XVIII ст. / Упор. В. Бочковська, Л. Хауха. К., 2012. 479 с.
7. Корзо М. А. Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI – XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований. М., 2007. 672 с.
8. Плохій С. Наливайкова віра. Козацтво та нація в ранньомодерній Україні. К., 2005. 495 с.
9. Голубев С. Т. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Т. 1. К., 1883. 559 с. Т. 2. К., 1898. 498 с.
10. Яковенко Н. У пошуках Нового неба: Життя і тексти Йоаникія Галятовського. К., 2016. 704 с.
11. Филарет (Гумилевский). Обзор русской духовной литературы: 862–1863. СПб., 1884. 511 с.
12. Яворський Стефан. Філософські твори : У трьох томах. Т.1. К., 1992. 630 с.
13. Петров Н.И. Описание рукописных собраний, находящихся в г. Киеве. М., 1891–1904. Вып. 1–3.
14. Замалеев А. Ф., Зоц В. А. Богословы ищут бога. Философско-атеистические очерки по истории христианской теологии. К., 1980. 168 с.
15. Живов В. Из церковной истории времен Петра Великого: Исследования и материалы. М., 2004. 360 с.
16. Червяковский П. А. Источники «Введения в богословие» Феофана Прокоповича // Христианское чтение. 1878. №1–2. С. 18–32.
17. Червяковский П. А. Учение Феофана Прокоповича о Священном Писании в символическом и церковно-историческом отношении // Христианское чтение. 1877. № 7–8. С. 2–42.

18. Червяковский П. А. Учение Феофана Прокоповича об источниках богословия в связи с протестантством XVII века // Христианское чтение. 1877. № 3–4. С. 291–330.
19. Вопросы и отвѣты краткие о вѣрѣ. Рукопись XVIII в. // РГИА. Ф. 834 (Рукописи Синода). Оп. 3. Дело 4028. 4 л.
20. Летописец о Ростовских архиереях с примечаниями члена-корреспондента А. А. Титова. СПб., 1890. 115 с.
21. Никольский А. И. Катехизис Арсения Мациевича // Известия Отдела русского языка и словесности Императорской Академии наук. 1907. Т. XII. Кн. 3. С. 297–312.
22. Григорьев А. Б. «Катехизис» митрополита Арсения Мациевича в ряду рукописных и печатных катехизисов XVIII в. // Филаретовский альманах. 2011. № 7. С. 163–213.
23. Аскоченский В. Киев с древнейшим его училищем Академиею. К., 1856. Ч. 1, 2. Ч. 1. 370 с. Ч. 2. 566 с.
24. Сінкевич Н. Коло читання та ієрархія авторитетів церковного інтелектуала Могиллянської доби: декларовані і реальні джерела «Патерикону» Сильвестра Косова // Православ'я в Україні. 2011. С. 444–464.
25. Радишевський Р., Свербигуз В. Іван Мазепа в сарматсько-роксоланському вимірі високого бароко. К., 2006. 550 с.
26. Жиленко І. В. Синопис Київський. Лаврський альманах. Випуск 6 (Спецвипуск 2). К., 2002. 356 с.
27. Сінкевич Н. «Патерикон» Сильвестра Косова: переклад та дослідження пам'ятки. К., 2013. 712 с.
28. Кагамлик С.Р. Києво-Печерська лавра: світ православної духовності і культури (XVII–XVIII ст.). К., 2005. 552 с.
29. Федотова М. А. О неизданных сочинениях святителя Димитрия Ростовского: к постановке проблемы // Вестник Православного Свято-

- Тихоновского гуманитарного университета: III. Филология. 2014. Вып. 1 (36). С. 47–64.
30. Запаско Я. П., Ісаєвич Я. Д. Пам'ятки книжкового мистецтва: Каталог стародруків, виданих на Україні. Львів, 1981, 1984. У 2-х томах, 3-х книгах.
31. Величко С. Літопис / упор. Г. Боряк, Т. Таїрова-Яковлева. К.: ТОВ «Видавництво “Кліо”», 2020. 931 с.
32. Жиленко І. В. Автобіографія святиителя Димитрія Савича (Туптала) // Могилянські читання. 2007. К., 2008. С. 19–30.
33. О печатании в лаврской типографии Четьи-Миней и Патериков Печерских. 1745 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, друкарський. Спр. 38. 55 арк.
34. Описание документов и дел, хранящихся в архиве Св. Синода. Т. 1–50 (1542–1770). СПб., 1868–1910.
35. Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. Отд. II (1721–1795) / под ред. Н. И. Петрова: В 5 томах. К., 1904–1908.
36. Яковенко Н. Українська культура XVII ст. як пошук «третього шляху» // Шлях у чотири століття. Матеріали Міжнародної наукової конференції «Ad fontes – до джерел» до 400-ї річниці заснування Києво-Могилянської академії. 12–14 жовтня, 2015 року. К., 2016. С. 12–23.
37. Мелетій Смотрицький. Тренос, або Плач Єдиної Святої Помісної Апостольської Східної Церкви / переклад із старопольської та передмова Р. Радишевського. К., 2015. 560 с.
38. Подвысоцкий П. Западно-русские полемические сочинения по вопросу о восстановлении православной иерархии в Западной Руси в 1620 г. К., 1909. 297 с.
39. Архив Юго-западной России, издаваемый Временной комиссией для разбора древних актов [в 35 томах]. К., 1859–1904. Ч. I. Т. 1–12; Ч. II. Т. 1.
40. Голубев С. Т. Лифос – полемическое сочинение, вышедшее из Киево-Печерской типографии в 1744 году. // Архив Юго-западной России,

- издаваемый Временной комиссией для разбора древних актов. Ч. 1. Т. IX. К., 1893. С. 1–147.
41. Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. В 12 томах. СПб., 1883 (переизд. СПб., 1994–1996). Кн. 7. М., 1996. 329 с.
42. Савченко С. Давня Русь у полемічній літературі XVI – XVII століття. Дніпропетровськ, 2007. 188 с.
43. Тисяча років української суспільно-політичної думки. У 9-ти томах. К., 2001. Т. 2–4.
44. Письма преосвященного Лазаря Барановича. Чернигов, 1865. 268 с.
45. Prawdziwa Wiara stara Cerkwie swietey wschodniey // ІР НБУВ. Ф. 307 (Києво-Михайлівський монастир). Спр. 477. 295 арк.
46. Из прошлого Киевской епархии. Варлаам Ясинский, митрополит Киевский и Малыя России (1690–1707 гг.) // Киевские епархиальные ведомости. 1905. № 12–50.
47. Книга возраженіе на Пашквиль лютеранскій, нареченный Молоток на книгу Камень веры // ІР НБУВ. Ф. 301 (Церковно-археологічний музей Київської духовної академії). Спр. 126.
48. Возражение на пашквиль лютеранский, нареченный Молоток на книгу «Камень веры» // ІР НБУВ. Ф. 306 (Києво-Печерська лавра). Спр. 205. 72 арк.
49. Григорьев А. Б. Загадки сочинения «Молоток на книгу “Камень вѣры”» // Филаретовский альманах. 2012. № 8. С. 97–148.
50. Знаменский П. В. История Русской Церкви. М., 1996. 480 с.
51. Григорьев А. Б. Сочинение митрополита Рязанского и Муромского Стефана Яворского «Иго Господне благо и бремя Его легко» // Вестник Православного Свято-Тихоновского государственного университета. Серия: Богословие. Философия. 2011. Вып. 6 (38). С. 101–115.

52. *Isagoge in historiam monarchicam et ecclesiasticam, sub reverend patre Stephano Kalinowski* // IP НБУВ. Ф. 307 (Києво-Михайлівський монастир). Спр. 516. Арк. 61–104.
53. *Православная энциклопедия* / Под ред. патриарха Московского и всея Руси Кирилла. М., 2001–2013. Т. 1 – 26.
54. Федотова М. *Эпистолярное наследие Дмитрия Ростовского*. М., 2005. 377 с.
55. *Лѣтопись келейный смиреннаго Дмитрия, архиерея Ростовского, от начала миробытия до Рождества Христова* // IP НБУВ. Ф. 306 (Києво-Печерська лавра). Спр. 346. 261 арк.
56. *Лѣтопись келейный преосвященнаго Дмитрія, митрополита Ростовскаго и Ярославскаго от начала миробытія до рождества Христова* // IP НБУВ. Ф. 312 (Києво-Софійський монастир). Спр. 252. 151 арк.
57. Беркофф-Броджі Дж. *Ренесансні історіографічні міфи в Україні. Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура*. К., 2005. С. 421–435.
58. *Літопис гадяцького полковника Григорія Граб'янки* / переклад із староукраїнської. К., 1993. 143 с.
59. *Літопис Самовидця* / упорядник Я. Дзира. К., 1971. 208 с.
60. *Хронологические таблицы, с показанием кругов солнца и луны. Конец XVII в.* // IP НБУВ. Ф. 312 (Києво-Софійський монастир). Спр. 260. 120 арк.
61. *Рассмотрение и исследование лет Рождества Христова, согласующих с летами бытия мира. Конец XVII в.* // IP НБУВ. Ф. 312 (Києво-Софійський монастир). Спр. 261. 130 арк.
62. Софонович Феодосій. *Хроніка з літописців стародавніх* / Підготовка тексту до друку, передмова, коментарі Ю. А. Мицика, В. М. Кравченка. К., 1992. 336 с.
63. Прокопович Феофан. *Філософські твори в трьох томах*. Т. 1. К., 1979. 512 с.; Т. 2. К., 1980. 551 с. Т. 3. К., 1981. 524 с.
64. Феофан (Прокопович). *Повесть о смерти Петра Великого, императора російскаго, краткая повѣсть*. СПб., 1726. 126 с.

65. Феофан (Прокопович). История императора Петра Великого, от рождения его до Полтавской баталии, и взятия в плен остальных шведских войск при Переволочне. СПб., 1773. 217 с.
66. Гавриил (Бужинский). Феатрон или Позор исторический [Переклад з латині твору В. Стратемана]. СПб., 1724. 449 с.
67. Гавриил (Бужинский). Введение в историю европейскую [Переклад з латині твору Самуїла Пуффендофа]. СПб., 1718. 586 с.
68. Гавриил (Бужинский). О должности человека и гражданина [Переклад з латині твору Самуїла Пуффендофа]. СПб., 1724. 214 с.
69. Нічик В.М. Києво-Могилянська академія і німецька культура. К., 2001. 252 с.
70. Гедеон (Вишневи́ский). Историческое известіе о Московской Академіи, сочиненное в 1726 году от справщика Федора Поликарпова и дополненное преосвященным епископом Смоленским Гедеоном Вишневи́ским // Новиков Н. И. Древняя Россійская Вивліюфика. Изд. 2-е. М., 1791. Ч. XVI. С. 295–306.
71. Самуил (Миславский). Краткое историческое описание Кіево-Печерской лавры. К., 1795. 140 с.
72. Koniski Georg. Prawa y wolności Obywatelom Korony Polskiey y W. X. Lit, Religii Greckiey Orientalney wyznawcom służące. Warszawa, 1767. 80 p.
73. Записки преосвященнаго Георгія Конисскаго о том, что в России до конца XVI века не было никакой унии с Римскою Церковию // Чтения в обществе истории и древностей российских. 1847. № 8. С. 5–30.
74. Георгій (Конисский). Историческое известіе о епархіи Могилевской, в Белой Россіи состоящей // Любопытный мѣсяцеслов на 1775 год. СПб., 1775. С. 39–54.
75. Фощан Я. Історія православ'я в науковому доробку Георгія Кониського: синтез теорії і церковної практики // Гілея. Науковий збірник. 2009. Вип. 26. С. 238–245.

76. По журналу Синода о книге на польском языке «Права и вольности жителей религии греческой в польском государстве». 1777 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 58. Дело 320. 2 л.
77. Koniski Georg. Status Causae Ierzego Koniskiego Episcopa Białoruskiego, Mscisławskiego, Orszanskiego, y wszystkich Zakonnikow Monasteru Swietego Spasa Katedralnego Mohyłowskiego Nieunitow powodow przeciwo W. Felicjanowy Wołodkowiczowy Arcybiskupowi Metropolicie catey Rusi, Biskupowi Wołodzimirskiemu y Brzeskiemu pozwanemu. [Могильов], 1766. 45 р.
78. Описание документов архива западнорусских униатских митрополитов. 1701–1839. СПб., 1907. Т. II. 1631 с.
79. Дневник генерального подскарбия Якова Марковича (1717–1767 гг.). К., 1893–1897. Ч. 1–3. 329 с., 342 с.
80. Дневник генерального хорунжего Николая Ханенка. 1727–1753. К., 1884. 524 с.
81. Дневник Петра Даниловича Апостола (май 1725 г. — май 1727 г.) // Киевская старина. 1895. Т. L. С. 100–155.
82. Черновые материалы для Летописи св. Димитрия Ростовского // IP НБУВ. Ф. 306 (Киево-Печерська лавра). Спр. 345. 136 арк.
83. Димитрій (Туптало). Дневные записки святого чудотворца Димитрія, митрополита ростовского, изданные с собственноручно писанной им книги, находящейся в Киево-Печерской библиотеке. М., 1781. 112 с.
84. Діаріуш грішного ієромонаха Димитрія, постриженника Кирилівського Київського монастиря. К., 2002.
85. Шляпкин И. А. Димитрий Ростовский и его время. СПб., 1891. 460 с.
86. Путешествіе в свете сем грешника Іоасафа, игумена Мгарского. Святитель Іоасаф Горленко, епископ Белгородский и Обоянский (1705–1754) // Материалы для биографии, собранные и изданные князем Н. Д. Жеваховым. К., 1907. Часть II. С. 157–179.

- 87.Соболь В. Щоденники Дмитра Туптала та Йоасафа Горленка у контексті європейської традиції // Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура. К., 2005. С. 521–531.
- 88.Собственноручные записки Петра Могилы //Архив Юго-Западной России. 1887. Ч. 1. Т. II. С. 49–189.
- 89.Пeregринація, или Путник, в нем же описуется путь до святого града Иерусалима и всяя святая места Палестинская, от Иеромонаха Варлаама, бывшего тамо в 1712 г. // Чтения в обществе истории и древностей российских. 1873. Кн. 3. С. 55–77.
- 90.Титов Ф. Святитель Павел, митрополит Тобольский и Сибирский (1705–1770). К., 1913. 96 с.
- 91.Бондаревська І. Парадоксальність естетичного в українській культурі XVII–XVIII ст. К., 2005. 308 с.
- 92.Маслюк В.П. Латиномовні поетики і риторики XVII – першої половини XVIII ст. та їх роль у розвитку літератури на Україні. К., 1983. 233 с.
- 93.Перетц В. М. Исследования и материалы по истории украинской литературы XVI–XVIII веков. М.; Л., 1962. 118 с.
- 94.Петров Н.И. Очерки из истории украинской литературы XVII и XVIII веков. К., 1911. 535 с.
- 95.Сулима М. Українська драматургія XVII–XVIII ст. К., 2005. 360 с.
- 96.Прокопович Феофан. Сочинения / под. ред. И. П. Еремина. М., 1961. 506 с.
- 97.Буранок О. М. Творчество Феофана Прокоповича и русско-зарубежные литературные связи первой половины XVIII века // Проблемы филологии, культурологи и искусствознания. 2013. № 1. С. 149–155.
- 98.Андрущенко М. Парнас віршотворний: Києво-Могилянська академія і український літературний процес. К., 1999. 208 с.
- 99.Ткаченко О. Українська класична елегія. Суми, 2004. 256 с.
100. Циганок О. Фунеральне письменство в українських поетиках та риториках XVII–XVIII ст.: Теорія та взірці. Вінниця, 2014. 362 с.

101. Заседание Черниговской губернской архивной комиссии, посвященное памяти святителя Димитрия, митрополита Ростовского // Труды Черниговской губернской архивной комиссии. 1909–1910 г. 1911. Выпуск 8. С. 3–47.
102. Максимович М. А. О панегириках Стефана Яворского и о времени его префектства // Максимович М. Собрание сочинений. Т. 3. Языкознание. История словесности. К., 1880. С. 709–713.
103. Сборник второй половины XVII в., писанный разными руками // ІР НБУВ. Ф. 312 (Києво-Софійський монастир). Спр. 186. 309 арк.
104. Чернігівські Афіни / Макаров А., Шевчук В. К., 2002. 288 с.
105. Радишевський Р. П. Бароковий концептизм поезії Лазаря Барановича // Українське літературне бароко. К., 1987. С. 156–177.
106. Кузьмин А. И. Военная тема в литературе петровского времени // XVIII век. Сборник 9. Л., 1974. С. 168–183.
107. Травкіна О. Чернігівський колегіум (до 300-річчя заснування) // Український історичний журнал. 2000. № 5. С. 68–78; № 6. С. 83–93.
108. Русский биографический словарь / под ред. А. Половцова: В 25 томах. СПб., 1896–1918.
109. Жигулин Е. В. Декламация «На Воскресение Христово» в ростовской школе Святителя Димитрия // Филевские чтения. Вып. IX. Святой Димитрий, митрополит Ростовский. Исследования и материалы. М., 1994. С. 137–162.
110. Шаховской А. А. Описание трагедии «Кающийся грешник». Театральный альманах на 1830 г. СПб., 1829.
111. Українська література XVIII ст. Поетичні твори, драматичні твори, прозові твори. Київ: Наукова думка, 1983. 696 с.
112. Гординський Я. «Владимір» Теофана Прокоповича. Львів, 1922 (відбитка із ЗНТШ. Т. СXXX – СXXXII).
113. Січинський В. Іван Мазепа. Людина і меценат. Філадельфія, 1951. 56 с.

114. Чижевський Д. Історія української літератури (від початків до доби реалізму). Нью-Йорк, 1956. 511 с.
115. Памятники, изданные Временною Комиссиею для разбора древних актов: в четырех томах. К., 1846. Т. 2. 776 с.
116. Пам'ятки братських шкіл на Україні. К., 1988. 568 с.
117. Исаяя (Копинский). Алфавит духовный в ползу іноком и мірским богоугоднѣ жити хотящым написанный. К., 1710. 192 с.
118. Українські письменники. Біо-бібліографічний словник. К., 1960. Т. 1. Давня українська література (XI–XVIII ст.). Уклав Л. Є. Махновець. 980 с.
119. Жиленко І. В. Записки святителя Петра Могилы. К., 2011. 528 с.
120. Ямчук П. М. Християнський консерватизм: дух, епоха, людина. Луцьк : ВМА «Терен», 2005. 320 с.
121. Жуковський П. Петро Могила і питання єдності церков. К., 1997. 304 с.
122. Ярмусь С. Петро Могила як виразник принципів християнського душпастирства // П. Могила: богослов, церковний і культурний діяч. К., 1997. С. 38–46.
123. Чорний О. Гуманістична думка Київської Русі та антропологія чернігівського літературно-філософського кола XVII–XVIII ст. // Сіверянський літопис. 1997. № 5. С. 151–155.
124. Мащенко С. Т. Любов до мудрості і віра. Чернігів, 2006. 176 с.
125. Чорна Л. Образ суспільства в філософії Лазаря Барановича // Сіверянський літопис. 2000. № 3. С. 123–128.
126. Іоанн (Максимович). Алфавит собранный, рифмами сложенный от святых писаний, из древних речений на ползу всѣм чтущим в правой вѣрѣ сущим. Чернигов, 1705. 302 л.
127. Іоанн (Максимович). Богородице дѣво, книга нареченна, от троицы пресвятыя пред вѣки сложенна. Чернигов, 1707. 17, 299 л.
128. Іоанн (Максимович). Духовные мысли, или рассуждения о спасительном пути и о великодушном сношении креста. М., 1782. С. 217 – 388.

129. Іоанн (Максимович). Молитва отче наш от Христа господа сложенна. Чернигов, 1709. 7, 166 л.
130. Іоанн (Максимович). Осмь блаженства евангелскіе, от Христа, господа спаса нашего изреченные. Чернигов, 1709. 10, 117 л.
131. Іоанн (Максимович). Псалом пядесятій с писанія взятый, всеусердно чтѣте, а о мнѣ молѣте. К., 1707. 117 л.
132. Іоанн (Максимович). Богомысліе в ползу правовѣрным. Чернигов, 1710. 12, 362 л.
133. Іоанн (Максимович). Іліотропіон, сообразованіе челоуѣческой воли с божественною изображующий. Чернигов, 1714. 4, 286 л.
134. Іоанн (Максимович). Феатрон, или позор нравоучительный ца-рем, князем, владыкам и всѣм спасителный. Чернигов, 1708. 424 л.
135. Іоанн (Максимович). Царскій путь креста господня, воводящій в живот вѣчный. Чернигов, 1709. 11, 188 л.
136. Димитрій (Туптало). Рассужденіе о образѣ божіи и подобіи. М., 1707. 2. 55 л.
137. Святитель Димитрій Ростовскій. Сочинения. М., 1839. Т. 1: Небольшие творения с присовокуплением житія и келейных записок. М., 1839. 525 с.
138. Святитель Іоасаф и его сочинения. Святитель Іоасаф Горленко, епископ Белгородскій и Обоянскій (1705–1754) // Материалы для биографіи, собранные и изданные Н. Д. Жеваховым. К., 1907. Часть II. С. 183–212.
139. Смотрицькій Мелетій. Граматика слов'янська (1619) / Підготовка факсимільного видання і передмова В. В. Німчука. К., 1979. 251 арк.
140. Макарушка Є. Граматика Мелетія Смотрицького. Критично-історична студія. Львів, 1908. 240 с.
141. Пекарскій П. Наука и культура в России при Петре Великом: В 2-х томах. СПб., 1862. Т.1. 578 с., Т.2. 694 с.
142. Каталог колегиумской библиотеки 1769 г. // ЦДІАК України. Ф. 1973 (Харківський колегіум). Оп.1. Спр. 2145. 55 арк.

143. Православная богословская энциклопедия (Богословский энциклопедический словарь). 1900–1911. Т. 1–12.
144. Вениамін (Пуцек-Григорович). Сочинения, принадлежащие к грамматике черемисского языка. СПб., 1775. 246 с.
145. Вениамін (Пуцек-Григорович). Сочинения, принадлежащие к грамматике вотского языка. СПб., 1775. 113 с.
146. Георгій (Конисскій), Парфеній (Сопковскій). О должностях приходских священников. К., 1779. 262 с.
147. Георгій (Конисскій). Катехизм или краткое начальное христианское учение, в пользу и спасение юношам, купно же и старым ненаученным, в трѣх бесѣдах написанный и в богоспасаемом градѣ Могилевѣ белорусском напечатан, от Рождества Христова 1757 года. Могильов, 1757. 120 л.
148. Буглаков М. Преосвященный Георгий Конисский, архиепископ Могилевский. Минск, 2000. 653 с.
149. Петров Н. И. Рукописи Иркутской Духовной Семинарии южно-русского происхождения // Труды Киевской духовной академии. 1892. № 10. С. 305–312.
150. Кибальник С. А. О «Риторике» Феофана Прокоповича // XVIII век. Сборник 14: Русская литература XVIII – начала XIX века в общественно-культурном контексте. 1983. С. 193–206.
151. Буланина Т. В. Материалы для полного инвентаря курсов риторики и философии Киево-Могилянской академии // XVIII век. Сборник 15: Русская литература XVIII века в ее связях с искусством и наукой. Л., 1986. С. 122–131.
152. Києво-Могилянська академія в іменах, XVII–XVIII ст. Енциклопедичне видання / Упоряд. З.І. Хижняк. К., 2001. 736 с.
153. Книга преподобного отца нашего Феодора, архимандрита Студийского. Преведена з языка латинскаго на славено-российскій преосвященным

- Антонием Стаховским, митрополитом Тобольским и Сибирским. XVIII ст. // ІР НБУВ. Ф. 306 (Києво-Печерська лавра). Спр. 223. 132 арк.
154. Кагамлик С. Р. Діяльність української церковної еліти ранньомодерного часу як цивілізаційний чинник розвитку Російської імперії // Українознавчий альманах. 2014. Випуск 17. С. 77–80.
155. Нічик В. М. Симон Тодорський і гебраїстика в Києво-Могилянській академії. К., 2001. 51 с.
156. Амвросій (Зертис-Каменский). Рассуждение против атеистов и натуралистов [переклад з латині твору Гуго Гроція]. М., 1765.
157. Амвросій (Зертис-Каменский). Святого Кирилла, єпископа Іерусалимського огласительные поученія [переклад з грецької]. М., 1772.
158. По донесению синодального члена архиепископа московского Амвросия о напечатании в Московской типографии переведенных им трех книг с греческого языка. 1768–1774 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 49. Дело 324. 15 л.
159. Нічик В.М. Від ренесансної Італії до реформаційної Німеччини // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії і європейський контекст. К., 2002. С. 77–98.
160. Матвійшин Я. Ідеї Коперника в Україні // Українське небо. Студії над історією астрономії в Україні. Львів, 2014. С. 370–421.
161. Дело о кончине преосвященного Иннокентия, епископа Иркутского, и об оставшихся после него пожитках. 1748–1760 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 29. Дело 99. 150 л.
162. О смерти Новгородского архиепископа Стефана и об его имуществе. 1753 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 34. Дело 432. 104 л.
163. По доношению домоуправителей Коломенского архиерейского дома о кончине преосвященного Саввы, епископа Коломенского, и об оставшемся после него имуществе. 1749–1750 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 30. Дело 340. 105 л.

164. Дело о смерти епископа смоленского Гедеона. 1761– 1762 гг. 1761 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 42. Дело 61. 112 л.
165. По рапорту Смоленской консистории о смерти смоленского епископа Парфения. 1795 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 76. Дело 124. 105 л.
166. Матушек О. Ю. Рецепція проповідей Лазаря Барановича в XVII столітті // Тека Ком. Pol. – Ukr. Związ. Kult. OL PAN, 2011. S. 130–137.
167. Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. Изд. 4. М., 1883. Т.1 (переизд. М., 1999). 608 с.
168. Хотеев П. И. Книга в России в середине XVIII века. Частные книжные собрания. Л., 1989. 186 с.
169. Болотов А. Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные им самим для своих потомков, 1738–1793. СПб., 1870. В 4-х томах. Т. 1. 555 с.
170. Старообрядчество в России (XVII–XX века). М., 2013. Выпуск 5. 592 с.
171. Буранок О. М. Ораторская проза Феофана Прокоповича и историко-литературный процесс в России первой трети XVIII века. М., 2002. 192 с.
172. Буранок О. М. Русская литература XVIII века: Петровская эпоха. Феофан Прокопович. М., 2005. 458 с.
173. Буранок О.М. Феофан Прокопович и историко-литературный процесс первой половины XVIII века. М., 2014. 448 с.
174. Сумцов Н. К истории южнорусской литературы XVII ст. Харьков, 1885. Вып. 1. Лазарь Баранович. 197 с.
175. Юхименко Е. М. Рукописно-книжное собрание Выго-лексинского общежителства // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.). Сборник научных трудов. М., 1999. С. 45–125.
176. Гурьянова Н.С. Старообрядцы и творческое наследие Киевской митрополии. Новосибирск, 2007. 379 с.

177. Кагамлик С.Р. Творча спадщина українських православних ієрархів XVII – XVIII ст. в європейському культурному процесі // Етнічна історія народів Європи. 2016. Випуск 49. С. 34–44.
178. Кречотень В. Українська поезія XVII ст. в системі східноєвропейської літератури барокко // Українське барокко. К., 1993. С. 54-64.
179. Фощан Я.І. Українські культурно-релігійні впливи на Білорусь XVII–XVIII ст. // Студії з україністики. 2012. Випуск XII. С. 307–317.
180. Фощан Я.И. Архиепископ Могилевский Георгий Конисский и межконфессиональные отношения на землях Беларуси второй половины XVIII столетия // Гісторыя Магілёва: мінулае і сучаснасць: Магілёў, 2015. С. 369-374.
181. Фощан Я.І. Георгій Кониський: від України до Білорусі (до 300-річчя Георгія Кониського). К., 2017. 280 с.
182. Кагамлык С. Р. Украинские архиереи во главе Могилевской епархии (XVII – XVIII вв.). Гісторыя Магілёва: мінулае і сучаснасць. Магілёў, 2015. С. 336–344.
183. Kagamlyk S. Магілёў у кантэксте літаратурна-выдавецкай дзейнасці ўкраінскіх архірэяў XVII—XVIII ст. // Спірыдон Собаль і вытокі магілёўскага кнігадруку = Spirydon Sobal and the origins of Mahilioŭ book-printing. Мінск, 2016. S. 172–180.
184. Кагамлик С. Р. Могильов як осередок українсько-білоруської духовної взаємодії (на матеріалах діяльності архієпископа Георгія Кониського). Гісторыя Магілёва: Мінулае і сучаснасць. Магілёў, 2017. С. 292–298.
185. Кагамлик С. Р. Могильов як центр консолідації української церковної еліти та ширення київських культурних традицій (до 750-річчя Могильова і 300-річчя з дня народження архієпископа Георгія Кониського) // Етнічна історія народів Європи. 2017. Випуск 53. С. 48–53.
186. Атанасов П. Украинские кириллические старопечатные книги XVI–XVII вв. в Болгарии // Советское славяноведение. 1972. №6. С. 82–83.

187. О выдаче из Лавры Преосвященному Симеону Концаревичу, епископу Далматскому книг, денег, митры, осияльников и пателицы. 1761 // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, загальний. Спр. 231. 15 арк.
188. Миловидов А. Описание славяно-русских старопечатных книг Виленской публичной библиотеки. Вильна, 1908. 160 с.
189. Бобине Г. Петро Могила і румунський гуманізм // Петро Могила і сучасність. К., 1996. С. 13–14.
190. Дениско Л. М. Автографи на книжках з колекції рідкісних видань Національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського. К., 2007. 134 с.

ВИСНОВКИ

У ранньомодерну епоху історії України творцями вітчизняної духовності і культури були передусім представники вищого духовенства. Саме українська православна ієрархія на той час виконувала роль релігійного, духовного, культурного й інтелектуального проводу суспільства. Це була справжня еліта, яка своїми літературними і мистецькими здобутками, освітнім і науковим рівнем не лише не відставала від передових країн Заходу, а й трансформувала європейський спадок на терени православного східного слов'янства.

Одним із важливих чинників, які мотивували необхідність даного дослідження, стала відсутність цілісної картини діяльності українських православних ієрархів ранньомодерної доби. Висновки про роль церковного проводу часто базувалися на прикладах лише найвідоміших постатей, переважно Петра Могили, Феофана Прокоповича і Стефана Яворського, причому палітра оцінок їх діяльності надзвичайно суперечлива. Поодинокі узагальнюючі праці церковно-історичного характеру обмежувалися лише короткими біографіями ієрархів. У працях із історії української культури творчість письменників-ієрархів здебільшого розглядалася без згадки про їх духовний сан. Водночас історики Церкви часто обходили увагою сферу богословської та літературної творчості як важливої складової діяльності церковних ієрархів.

До сьогоденного часу факт існування потужної української православної ієрархії XVII – XVIII ст., діяльність якої мала міжнародне значення, замовчувався або применшувався, позаяк всю «руську ієрархію», з легкої руки російських ідеологів, ототожнюють з ієрархією Російської Православної Церкви. Необхідність виведення представників української церковної еліти із загальноросійського контексту посилюється активним насадженням в українському інформаційному просторі агресивної ідеї «русского мира», у

світлі якої українські ієрархи, які вели провід у всіх церковних і освітніх процесах Російської імперії, сприймаються як його невід'ємна частина.

Обґрунтовані в дисертації основні положення виносяться на захист в такій узагальненій формі:

– Аналіз стану розробки проблеми дозволяє стверджувати, що найбільший доробок у її дослідженні склали учені XIX – початку XX ст., які опублікували низку узагальнюючих праць з історії Православної Церкви, історико– статистичних описів окремих єпархій, бібліографічних розвідок та робіт довідкового характеру. Водночас їх автори з позицій офіційної російської церковної історіографії подавали діяльність архієреїв-українців виключно в загальноросійському контексті. Активізація досліджень з церковно-історичної проблематики в сучасну добу мала наслідком значну кількість студій загального і спеціального характеру, нові методологічні розробки і підходи, проте окремої праці, присвяченої українській православній ієрархії ранньомодерного часу, створено не було. Джерельна база дисертації, в основу якої лягли джерела інституційного та особистого походження, достатньо репрезентативна для вирішення проблеми та визначення її подальших перспектив, однією з яких є публікація епістолярної спадщини українських ієрархів як окремого цілісного корпусу документів. Різноманітна тематика дослідження обумовила його міждисциплінарний характер та необхідність поєднання на інтегративному рівні як загальнонаукових, так і спеціальних методів в галузях історії, філософії, літературознавства та книгознавства.

– Встановлено, що освітньо-інтелектуальний рівень українських архієреїв ранньомодерного часу відповідав європейським критеріям. Основою формування майбутніх українських ієрархів як високоосвіченої еліти тогочасного типу послужила система освіти Київської Академії. Інтелектуальному вдосконаленню майбутніх преосвящених значно сприяло навчання в європейських освітніх закладах, яке налаштовувало на новий тип світогляду, дозволяло їм застосовувати набутий досвід, знання мов і

безпосередні інтелектуальні контакти у подальшій освітній і науковій діяльності. Провідними сферами реалізації інтелектуального потенціалу української церковної еліти до архієрейської хіротонії були педагогічна діяльність і проповідництво.

– Досліджено склад приватних книжкових колекцій українських православних ієрархів як один із найпоказовіших виявів їхнього інтелектуального потенціалу. Принципи формування приватних зібрань, особливості складу та сфери використання книжкових колекцій засвідчують високий інтелектуальний рівень, творчі зацікавлення та потреби їх власників, передусім як письменників та перекладачів, що виходили поза межі духовного сану. У книгозбірнях ієрархів, головним чином тих, які отримали європейську освіту, переважали латиномовні книги західноєвропейських католицьких авторів. Особливо потужними за кількістю видань та багатством книжкового репертуару були зібрання ієрархів українського походження, які перебували на духовній службі в Російській імперії.

– Здійснено на документальній основі історико– філософську реконструкцію духовного світу українських ієрархів, яка окреслила своєрідну програму їхньої архіпастирської діяльності та систему ціннісних пріоритетів. Згідно з настановами Петра Могили, українські преосвященні усвідомлювали свою головну місію в тому, щоб бути прообразом апостольського служіння, ревними просвітниками, активними проповідниками християнських істин, взірцем душпастирського служіння й моральних чеснот для тогочасного соціуму. Своє духовне служіння українські ієрархи прагнули нести саме на українських землях, а місцем останнього спочинку вбачали обителі, де прийняли чернечий постриг. Більшість преосвящених вбачали себе вищою провідною верствою, яка непідвладна світській владі, водночас протилежних поглядів у цьому питанні дотримувався Феофан Прокопович з його теорією юридичного підпорядкування Церкви світській владі. Важливим доробком архієреїв було вчення про взаємозалежність розуму та духовного

вдосконалення людини, що стверджувало їхню належність до інтелектуальної еліти українського суспільства.

– Охарактеризовано місійну справу архієреїв-українців на теренах Російської імперії, Монголії і Китаю. Архієреї з київських академістів започаткували реалізацію програми Петра I щодо наставлення в християнську віру численних народів колонізованих земель. Українські місіонери діяли в напруженому оточенні корінного населення, нестачі кадрів і коштів, водночас докладали зусиль і власних коштів для повноцінної діяльності місій, розвитку шкільництва, створювали проекти церковно-просвітницьких центрів для новонавернених народів. Важливим результатом місійної діяльності ієрархів-українців було формування духовних потреб і програми етнонаціонального просвітництва відповідних регіонів, яка, водночас закладала для них основи «русского мира».

– Встановлено, що проповідь, яка з особливою силою впливала на суспільну свідомість, була однією із найважливіших сфер реалізації інтелектуального потенціалу української церковної еліти. Архієреї-українці створили і розвинули на українських, білоруських і російських теренах школу церковного проповідництва, яка в процесі своєї еволюції виявила головні напрями ораторського мистецтва ранньомодерної доби. Виголошуючи промови на суспільно-політичну проблематику і настановчого характеру, ієрархи-проповідники активно впливали на суспільство, формуючи у нього певні світоглядні та морально-етичні уявлення.

– З'ясовано, що у своїй просвітницькій діяльності українські архієреї діяли згідно з стійкими установками, сформованими у Київській Академії. За традицією, започаткованою Петром Могилою, очільники Київської митрополії та українських єпархій виступали патронами Київської Академії та колегіумів у Харкові, Чернігові, Переяславі, опікувалися навчальним процесом і правовим статусом, дбали про їхнє матеріальне становище. Діяльність українських архієреїв служила чинником консолідації українського народу, яка набирала

особливої ваги за недієздатності світської національної еліти в умовах російського централізму.

– Визначено, що на теренах духовного служіння у складі ієрархії Російської Православної Церкви від часів Петра I представники української церковної еліти були носіями європейської цивілізації. Резиденції українських архієреїв в Росії, як і на українських землях, служили осередками згуртування української еліти і центрами впливу на російське суспільство. Водночас, змушені піднімати культурний рівень Російської імперії за рахунок українських освічених кадрів, українські архієреї об'єктивно сприяли інтелектуальному знекровленню України.

– Доведено, що листування українських архієреїв служило вагомим засобом їхньої культурно-просвітницької діяльності, який сприяв вирішенню питань у літературно-видавничій сфері та налагодженню навчального процесу в Київській Академії, колегіумах та духовних семінаріях України та Росії. Епістолярна спадщина українських ієрархів окреслює особливості функціонування «могилянського інтелектуального простору», який формувався вихованцями Київської Академії різних рівнів і поколінь.

– Обґрунтовано, що українські архієреї були головними авторами церковно-історичних та суспільно-політичних концепцій, які упродовж доби суттєво еволюціонували. Найпоказовішим виявом церковно-історичних концепцій ранньомодерного часу стала концепція хрещення Русі, спрямована на підсилення культу українських святих і зростання інтересу до Києва як історичного центру руського християнства. Ідеї київських церковних ідеологів першої половини XVII ст. («руського народу», міфологізації козацтва та II Єрусалиму) стали яскравим виявом самосвідомості української церковної еліти. Водночас з наростанням російських впливів суспільні погляди української церковної еліти еволюціонували в протилежні за суттю суспільно-політичні концепції, створені архієреями-українцями на теренах духовного служіння в Російській імперії. Ідеологія освіченого абсолютизму Феофана Прокоповича та

інших ієрархів-реформаторів перетворила Православну Церкву в частину російського державного механізму, наслідком чого стало фактичне знищення української церковної еліти. Водночас ієрархи-консерватори традиційно дотримувалися пріоритету Церкви над світською владою. Із них особливою опозиційністю вирізнялися погляди Арсенія Мацієвича, спрямовані на відновлення патріархату і протистояння секуляризаційним діям російської влади.

– Виявлено, що творча спадщина українських православних ієрархів демонструє багатогранність їхніх інтересів, яка виявилася у різноманітних за обсягом, жанром і тематикою творах. У творчому арсеналі та в колі спілкування української православної церковної еліти панував полілінгвізм як вияв поліморфізму української культури тогочасної доби. Українські письменники-ієрархи сформували принцип функціональної багатомовності, який мотивувався жанром, завданнями й потенційними адресатами творів. Аналіз літературно-видавничої діяльності церковних учених засвідчує, що вони у своїх просвітницьких і світоглядних установах виходили далеко поза межі свого духовного стану.

– Розкрито, що українська православна ієрархія, сформована головним чином Київською Академією, стала яскравим феноменом в історії України ранньомодерного часу. За своїм освітньо-науковим рівнем, активною просвітницькою діяльністю і літературними здобутками вона була справжньою духовною та інтелектуальною елітою, діяльність якої служила своєрідним мостом, що поєднував країни східного слов'янства із західною цивілізацією.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Колесник І. Ментальні мапи як інструментарій історика // Ейдос. Альманах теорії та історії історичної науки. 2013. Випуск 7. С. 159–168.
2. Колесник І. «Нова біографічна історія» як метод // Ейдос. Альманах теорії та історії історичної науки. 2014/2015. Випуск 8. С. 7–13.
3. Попова Т. Жизнеописание ученого-историка на перекрестке историографических традиций: теория, методология, практика // Ейдос. Альманах теорії та історії історичної науки. 2014/2015. Випуск 8. С. 15–40.
4. Евгений (Болховитинов). Описание Киево-Софийского собора и киевской иерархии. К., 1825. 586 с.
5. Митрополит Євгеній Болховітінов. Вибрані праці з історії Києва. К.: «Либідь», 1995. 488 с.
6. Евгений (Болховитинов). Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-русской церкви. В 2-х томах. СПб., 1818 (перевид. М., 1995). 416 с.
7. Голубев С. Т. Очерк истории литературы и церкви западно-русской за XVI–XVIII стол. // Киевские епархиальные ведомости. 1877. Отд. 2. № 4, 5, 6, 7, 11, 12, 17, 20, 21; 1878. Отд. 2. № 1, 4, 6, 9, 11, 14.
8. Терновский Ф. Очерки из истории Киевской епархии в XVIII столетии на основании документов Синодального архива. К., 1879. 49 с.
9. Титов Ф. Русская православная церковь в Польско-Литовском государстве в XVII–XVIII вв. Т. 2. Киевская митрополия-епархия в XVII – XVIII вв. (1654–1797 гг.). К., 1905. К., 1916. 481 с.
10. Костомаров М. Історія України у життєписах визначніших її діячів / переклад з російської О. Барвінського. Львів, 1918. 493 с.
11. Костомаров М. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. СПб., 1911. 1024 с.

12. Кагамлик С.Р. Постаті очільників Української Церкви у творчій спадщині діячів Кирило-Мефодіївського братства // Українознавчий альманах. 2020. Випуск 26. С. 65–71.
13. Грушевський М.С. Духовна Україна: Збірка творів / упорядкування та додатки І. Гирича, О. Дзюби, В. Ульяновського. К., 1994. С. 560. К.: Наукова думка, 1994. 549 с.
14. Амвросий (Орнатский). История российской иерархии. В 6 томах. СПб., 1807–1815. 730 с.
15. Знаменский П. В. История Русской Церкви. М., 1996. 480 с.
16. Знаменский П. В. Чтения из истории русской церкви за время царствования Екатерины II // Православный собеседник. 1875. № 1, 2, 3, 4, 5-6, 8, 9. 11-12.
17. Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. В 12 томах. СПб., 1883 (переизд. СПб., 1994–1996). М., 1996. – Кн. 7. 329 с.
18. Филарет (Гумилевский). История Русской Церкви. В 5-ти частях. М., Рига, 1847–1848 (переизд. М., 2001. 574 с.).
19. Строев П. М. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. СПб., 1877. 1064 стб.
20. Толстой Ю. Списки архиереев и архиерейских кафедр иерархии всероссийской со времени учреждения правительствующего синода (1721–1871). СПб., 1872. 153 с.
21. Дурново Н. Девятисотлетие русской иерархии, 988–1888: Епархии и архиереи. М., 1888. 4, 104, XX с.
22. Мануил (Лемешевский). Русские православные иерархи. М., 2002–2004. Т. 1. М., 2002. 543 с.
23. Венгеров С.А. Критико-биографический словарь русских писателей и ученых (от начала русской образованности до наших дней). В 6 томах. СПб., 1889–1895.

24. Геннади Г. Справочный словарь о русских писателях и ученых, умерших в XVIII и XIX столетиях, и список русских книг с 1725 по 1825. В 3-х томах. Берлин, Москва, 1876–1906.
25. Ульяновський В.І. Історія церкви та релігійної думки в Україні. К., 1994. Кн. 1. Середина XV – кінець XVI століття. 252 с.; Кн. 2. Середина XV – кінець XVI століття. 254 с.
26. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви: У 4-х томах. Нью-Йорк, 1956 (перевид. К., 1998).
27. Лужницький Г. Українська Церква між Сходом і Заходом. Філадельфія, 1954 (перевид. Львів, 2008. 723 с.).
28. Федорів Ю. Історія церкви в Україні. Торонто, 1967 (перевид. Львів, 2001. 362 с.).
29. Огієнко І. І. (Митрополит Іларіон). Українська церква за час руїни (1657–1687). Вінніпег, 1956. 564 с.
30. Огієнко І. І. Українська церква. У 2-х томах. Прага 1942 (перевид. Київ, 1993. 284 с.).
31. Кагамлик С.Р. Постаті українських ієрархів в доробку І. Огієнка крізь призму сучасних досліджень // Українознавчий альманах. 2012. Випуск 10. С. 61–66.
32. Крижанівський О.П. Церква у соціально-економічному розвитку Правобережної України. XVIII – перша половина XIX ст. К., 1991. 127 с.
33. Крижанівський О., Плохій С. Історія церкви та релігійної думки в Україні. Кн. 3. Кінець XVI – середина XIX століття. К., 1994. 334 с.
34. Ластовський В. В. Між суспільством і державою. Православна церква в Україні наприкінці XVII – у XVIII ст. в історії та історіографії. К., 2008. 331 с.
35. Мордвінцев В.М. Російське самодержавство і Українська православна церква в кінці XVII – XVIII ст. К.: Редакційно - видавничий центр Київського університету, 1997. 96 с.

36. Ульяновський В.І. Минуле України через призму Православної Церкви: проблеми, уроки, перспективи // Київська старовина. 2003. № 6. С. 3–28.
37. Блажейовський Д. Ієрархія Київської Церкви (861–1996). Львів, 1996. 568 с.
38. Димид М. Єпископ Київської Церкви (1589–1891). Львів, 2000. 245 с.
39. Скочияс І. Галицька (Львівська) єпархія XII–XVIII століть: організаційна структура та правовий статус. Львів, 2010. 287 с.
40. Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. Париж, 1959. Т. 1. М., 1991. 572 с. Т. 2. М., 1992. 569 с.
41. Панченко А. М. Церковная реформа и культура Петровской эпохи. Из истории русской культуры. М., 2000. Т. 3: XVII – начало XVIII века. С. 486–502.
42. Смолич И. К. История русской церкви. 1700–1917. Ч. 1, 2. М., 1997. Ч. 1. 800 с.; Ч. 2. 798 с.
43. Федоров В. А. Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период. 1700–1917. М., 2003. 268 с.
44. Флоровский Г. Пути русского богословия. М., 2009. 848 с.
45. Смолич И. К. Русское монашество. М., 1997. 607 с.
46. Филарет (Гумилевский). Историко-статистическое описание Харьковской епархии. Отд. 1– 5. Харьков, 1852–1858 (переизд. Харьков, 2005–2006).
47. Филарет (Гумилевский). Историко-статистическое описание Черниговской епархии. Чернигов, 1873–1874. Кн. 1–7.
48. Филарет (Гумилевский). Черниговские иерархи // Труды Киевской духовной академии. 1860. Ч. II. С. 22–285.
49. Теодорович Н. И. Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии. Почаев, 1888–1903. Т. I–V.
50. Лебедев А.С. Белгородские архиереи и среда их архипастырской деятельности по архивным документам. Харьков, 1902. 230 с.

51. Пархоменко В. Очерк истории Переяславско-Бориспольской епархии (1733–1785). Полтава, 1910. 98 + XXXII с.
52. Грановский П. А. Полтавская епархия в ее прошлом и настоящем (Историко-статистический опыт). Выпуск 1. Полтава, 1901. 418 с.
53. Павловский И. Ф. Полтавцы: иерархи, государственные и общественные деятели и благотворители: опыт краткого биографического словаря Полтавской губернии с половины XVIII в. Полтава, 1914 (переизд. Харьков, 2009). 294 с.
54. Яновский И. Русские иерархи XVIII и начала XIX столетий, уроженцы нынешней Полтавской епархии (Историко-биографический очерк) // Полтавские епархиальные ведомости. 1883. Часть неофициальная. № 6, 7, 10, 12, 15, 16.
55. Амвросий, архимандрит. Воронежские архиереи // Воронежские епархиальные ведомости. 1879. №13. С. 658–673; №14. С. 626–630.
56. Здравомыслов К. Иерархи Новгородской епархии от древнейших времен до настоящего времени. Новгород, 1897. 255 с.
57. Иерархи Ростовско-ярославской паствы в преемственном порядке, с 992 года до настоящего времени. Ярославль, 1864. 359 с.
58. Платон (Любарский). Краткая история Астраханской епархии // Астраханские епархиальные ведомости. 1883. № 10. С. 175–178.
59. Платон (Любарский). Иерархия Вятская и Астраханская // Чтения в обществе истории и древностей российских. 1848. № 7. С. 47–84.
60. Пинегин Г. Материалы для истории Вятской епархии // Вятские епархиальные ведомости. 1865. № 17. С. 520–521.
61. Платон (Любарский). Любопытное известие о Вятской епархии и о бывших в ней архиереях с начала и поныне // Сборник древностей Казанской епархии и других приснопамятных обстоятельств. Казань, 1868. С. 161–193.

62. Покровский И. Казанский архиерейский дом, его средства и штаты, преимущественно до 1764 г. Казань, 1906. 803 с.
63. Суворов Н. И. Исторические сведения об иерархах Древне-Пермской и Вологодской епархии // Вологодские епархиальные ведомости. 1867. Прибавления. № 1. С. 15-22; № 3. С. 79-87.
64. Хитров Г. Историко-статистическое описание Тамбовской епархии. Тамбов, 1861. 342 с.
65. Чередеев К. Биографии Тверских иерархов. Тверь, 1859. 302 с.
66. Демидовский В. Краткий исторический очерк состояния Переяславско-Полтавской семинарии со времени основания ее (1738) до преобразования в 1817 г. // Полтавские епархиальные ведомости. 1888. № 20. С. 735–776.
67. Демидовский В. Материалы, относящиеся к первым временам исторического существования Переяславско-Полтавской семинарии (1739–1745) // Полтавские епархиальные ведомости. 1887. № 17. С. 569–573; №21. С. 780–792.
68. Докучаев М. Первые годы существования Черниговской семинарии // Черниговские епархиальные известия. 1870. № 14. С. 256–262; № 15. С. 275–282; №16. С. 283–310; № 20. С. 403–413; 1871. №1. С. 12–17; №2. С. 46–60.
69. Лебедев А. К истории учреждения семинарии в Переяславе // Киевская старина. 1888. № 3. С. 35–36.
70. Лебедев А. С. Харьковский коллегиум как просветительный центр Слободской Украины до учреждения в Харькове университета. М., 1886. 103 с.
71. Левицкий П. Материалы для истории Переяславской епархии прошлого столетия // Полтавские епархиальные ведомости. 1891. № 10. С. 480–494; №11. С. 513–531; № 17–18. С. 667– 679; №22. С. 843–860.

72. Литинский В. Картинки из прошлого Черниговской духовной семинарии // Черниговские епархиальные известия. 1896. № 5. С. 178–183; №6. С. 212–216; 1897. №6. С. 225–228; №24. С. 936–942.
73. Стеллецкий Е. Харьковский коллегіум до преобразования его в 1817 году. Харьков, 1895. 220 с.
74. Благовешенский А. История Казанской духовной семинарии. Казань, 1881. 468 с.
75. Знаменский П. Духовные школы в России до реформы 1808 года. Казань, 1881. 806 с.
76. Надеждин К. История Владимирской семинарии (с 1750 по 1840 год). Владимир-на-Клязьме, 1875. 182 с.
77. Никольский П. История Воронежской духовной семинарии. Воронеж, 1898. Ч.1. 238 с.
78. Пинегин Г. История Вятской духовной семинарии // Вятские епархиальные ведомости. 1868. № 1, 2, 4.
79. Смирнов С. История Московской славяно-греко-латинской академии. М., 1855. 436 с.
80. Смирнов С. История Троицкой лаврской семинарии. М., 1867. 586 с.
81. Сперанский И. Очерк истории Смоленской духовной семинарии и подведомых ей училищ со времени основания семинарии и до ее преобразования по Уставу 1867 года (1728–1868). Смоленск, 1892. 468 с.
82. Лоха В. Духовенство, церкви та коллегіум міста Переяслава середини XVII–XIX ст. К.: Міленіум, 2006. 112 с.
83. Лоха В., Лоха А. Переяславські єпископи: їх функції та роль у становленні і генезі єпархії та ієрархія церковного урядування // Наукові записки з української історії. 2014. Вип. 34. С. 20–30.
84. Кобец О., прот., А.Н. Крупенков, Н.Ф. Крупенков. История Белгородской епархии. Белгород, 2006. 400 с.

85. Комолов Н. А. Воронежские архиереи сер. XVIII в. // Из истории Воронежского края. 1998. Вып. 7. С. 64–72.
86. Наумова О. Е. Иркутская епархия XVIII – перв. пол. XIX в. Иркутск, Изд-во ИрГТУ, 1996. 205 с.
87. Раздорский А.И. Архиереи Курского края. Курск, 2014. 127 с.
88. Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. Отд. II (1721–1795) / под ред. Н. И. Петрова: В 5 томах. К., 1904–1908.
89. Антонов В. Петр Могила, митрополит Киевский, поборник православия в борьбе с унией. К., 1889. 356 с.
90. Архангельский Н. Никодим, первый епископ Санкт-Петербургский и Шлиссельбургский // Странник. 1868. Т. 1. № 1. С. 5–36.
91. Архангельский Н. Преосвященный Вениамин, митрополит Казанский и Свияжский // Странник. 1866. Т. 1. № 1. С. 5–58.
92. Бугославский П. Антоний Стаховский, архиепископ Черниговский и первые годы Черниговской семинарии // Вера и жизнь. 1913. №21. С. 36–47.
93. Иваницкий С. Переяславский епископ Гервасий Линцевский и начало воссоединения униатов в западной или польской Украине. Каменец-Подольский, 1904. 392 с.
94. Из прошлого Киевской епархии. Варлаам Ясинский, митрополит Киевский и Малья России (1690–1707 гг.) // Киевские епархиальные ведомости. 1905. № 12–50.
95. Из прошлого Киевской епархии. Киевский митрополит Гедеон Святополк-Четвертинский // Киевские епархиальные ведомости. 1904. № 6, 8, 9, 11, 12, 15; 1905. № 1–8, 10.
96. Из прошлого Киевской епархии. Киевский митрополит Иоасаф Кроковский // Киевские епархиальные ведомости. 1905. № 11–20.

97. Войтков И. Н. Иов Базилевич, епископ Переяславский, и участие его в церковно-политической жизни Польской Украины (1771–1776) // Труды Киевской духовной академии. 1903. № 6. С. 320–332.
98. Малеванский Ф. Киевский митрополит Варлаам Ясинский, 1690–1707 // Киевские епархиальные ведомости. 1897. № 18. С. 818–829.
99. Орловский П. Материалы для биографин Киевского митрополита Арсения Могилянского (22 октября 1757–8 июня 1770 г.) // Труды Киевской духовной академии. 1894. № 6. С. 280–323; № 7. С. 479–485; № 10. С. 301–322.
100. Орловский П. Сказание о блаженном Рафаиле, митрополите Киевском // Труды Киевской духовной академии. 1908. № 7. С. 457–487.
101. Пархоменко В. Дело епископа Черниговского Ираклия и иеромонаха Иеремии Гусаревского // Киевская старина. 1905. Октябрь. С. 5–7.
102. Пясецкий Г.М. Преосвященный Тихон Якубовский, епископ Севский, Воронежский и Суздальский. Орел, 1897. 100 с.
103. Рыболовский А.П. Варлаам Ванатович, архиепископ Киевский, Галицкий и Малыя России // Труды Киевской духовной академии. 1908. № 5. С. 93–129; № 7. С. 436–456; № 8. С. 551–578; № 9. С. 69–87; № 10. С. 207–272; № 11. С. 312–343.
104. Снегирев И. Арсений (Мациевич), митрополит Ростовский и Ярославский. С его портретом. М., 1862. 40 с.
105. Соколов П. Архиепископ Митрофан Слотвинский как церковный администратор (по указам его времени). Тверь, 1893. 22 с.
106. Страдомский Л., протоиерей. Никодим Сребницкий, епископ Черниговский и Новгорода-Северского (с 6 декабря 1738 года по 29 мая 1740 г.) // Черниговские епархиальные известия. 1876. № 20. С. 556–569; № 21. С. 606–614; № 22. С. 669–682; № 23. С. 720–727; 1877. № 1. С. 11–24.

107. Суворов Н. И. Дополнения к жизнеописанию преосв. Амвросия (Юшкевича), бывшего еп. Вологодского // Вологодские епархиальные ведомости. 1867. Прибавления. №10. С. 315–319.
108. Терновский Ф. Киевский митрополит Петр Могила // Киевская старина. 1882. №4. С. 9–22.
109. Тодорский П. Иеромонах Симон Тодорский (архиепископ Псковский и Нарвский) и его четыре неизданных слова // Христианское чтение. 1909. № 1. С. 1507–1520.
110. Филарет (Гумилевский). К биографии Черниговского архиепископа Антония Стаховского // Черниговские епархиальные известия. 1862. № 14. С. 278–282.
111. Голубев С. Т. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Т. 1. К., 1883. 559 с. Т. 2. К., 1898. 498 с.
112. Граевский И. С. Киевский митрополит Тимофей Щербацкий. К., 1910. 240 с.
113. Рождественский Ф. Самуил Миславский, митрополит Киевский. К., 1877. 179 с. + XLIX.
114. Шпачинский Н. А. Киевский митрополит Арсений Могилянский и состояние Киевской митрополии в его правление (1757–1770 гг.). К., 1907. 701 с.
115. Берло А. Арсений Берло, епископ Переяславский и Бориспольский: Биографический очерк. К., 1904. 56 с.
116. Корольков К. Арсений Могилянский, митрополит Киевский, и его заботы об улучшении проповеднического дела (во второй половине XVIII века) // Киевские епархиальные ведомости. 1875. № 12. С. 405–414; № 19. С. 642–651.
117. Крыжановский Е. Феофан Прокопович и Варлаам Ванатович // Труды Киевской духовной академии. 1861. Т. I. С. 267–315.

118. Попов М. Арсений Мацеевич, митрополит Ростовский и Ярославский. СПб., 1905. 312 с.
119. Сулоцкий Н. Филофей Лещинский, митрополит Сибирский и Тобольский // Временник Императорского Московского общества истории и древностей российских. М., 1854. Кн. XX. С. 1–56.
120. Чистович И. Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868. 761 с.
121. Громов П. Начало христианства в Иркутске и святой Иннокентий, первый епископ Иркутский. Иркутск, 1868. 408 с.
122. Зноско В. Жизнь и чудеса святителя Павла (Конюскевича), митрополита Тобольского и Сибирского, нетленно почивающего в усыпальнице Великой церкви Киево-Печерской Лавры. К., 1909. 76 с.
123. Модест (Стрильбицкий). Жизнь Св. Иннокентия, первого Иркутского епископа и чудотворца. Изд.2-е. СПб., 1879. 64 с.
124. Описание жизни преосвященного Иоасафа Горленко, епископа Белоградского. Изд. 4. Белгород, 1876. 16 с.
125. Первосвятитель Иркутский, еп. Иннокентий I (Кульчицкий) / Сост. В. В. Сидоренко. Иркутск, 2006. 576 с.
126. Путинцев М. Сказания о некоторых сибирских подвижниках благочестия. М., 1889. 408 с.
127. [Титов Ф.] Святитель Иоанн Максимович, митрополит Тобольский и Сибирский, бывший ученик и учитель Киевской духовной академии, новоявленный чудотворец: 1651 – 1715 гг. // Киевские епархиальные ведомости. 1916. № 24. С. 540–547.
128. Титов Ф. Св. Димитрий, митрополит Ростовский, бывший ученик Киевской духовной академии (1651–1709 г.) // Труды Киевской духовной академии. 1909. № 10. С. 173–239.
129. Титов Ф. Святитель Павел, митрополит Тобольский и Сибирский (1705–1770). К., 1913. 96 с.

130. [Троицкий И.] О пастырстве новопрославленного угодника божия святителя и чудотворца Иоасафа Горленко // Киевские епархиальные ведомости. 1911. № 49. С. 1129-1135.
131. Гурвич Г. Д. «Правда воли монаршей» Феофана Прокоповича и ее западноевропейские источники. Юрьев, 1915. 111 с.
132. Залесский П. Сильвестр Кулябка, архиепископ С.-Петербургский, как духовный писатель // Труды Киевской духовной академии. 1883. № 9. С. 37–82, 1884. №.1. С.197–256.
133. Морозов П. Феофан Прокопович как писатель. СПб., 1880. 402 с.
134. Абрамов Н. Антоний Стаховский, митрополит Тобольский и Сибирский // Странник. 1863. № 1. С. 5–19.
135. Абрамов Н. Иоанн Максимович, митрополит Тобольский и Сибирский // Журнал Министерства народного просвещения. 1850. Ч. 68. Отд. V. С. 1–16.
136. Абрамов Н. Павел II Конюшкевич, митр. Тобольский и Сибирский // Странник. 1868. №4. С. 59–78.
137. Абрамов Н. Святитель Филофей, в схиме Феодор, просветитель сибирских инородцев. Омск, 1882. 112 с.
138. Терновский Ф. Варлаам Косовский // Труды Киевской духовной академии. 1879. № 10. С. 270–279.
139. Терновский Ф. Митрополит Стефан Яворский (Библиографический очерк) // Труды Киевской духовной академии. 1864. №. 1. С. 36–79, №. 3. С. 237–290, №. 6. С. 137–186.
140. Огієнко І. (Митрополит Іларіон). Митрополит-мученик Арсеній Мацієвич. Вінніпег, 1965. 279 с.
141. Огієнко І. (Митрополит Іларіон). Святий Димитрій Туптало, його життя й праця. Вінніпег, 1960. 224 с.
142. Митрополит Іларіон (Іван Огієнко). Життєписи великих українців. К.: Либідь, 1999. 669 с.

143. Нічик В. М. Феофан Прокопович. М.: Мисль, 1977. 192 с.
144. Нічик В.М. Петро Могила в духовній історії України. К.: Український центр духовної культури, 1997. 328 с.
145. Нічик В.М. Проблема людського розуму і волі в творах Петра Могили // П. Могила: богослов, церковний і культурний діяч. К., 1997. С. 19–25.
146. Кашуба М. Георгій Кониський, світогляд та віхи життя. К.: Український центр духовної культури, 1999. 228 с.
147. Кашуба М. Етика Г. Кониського і Г. Сковороди // Григорій Сковорода. Дослідження, розвідки, матеріали. К., 1992. С. 188–195.
148. Захара І. С. Близькість етичних поглядів Стефана Яворського та Григорія Сковороди // Сковорода Григорій: Дослідження, розвідки, матеріали: Збірник наукових праць / Упоряд. В. М. Нічик, Я. М. Стратій. К., 1992. С. 181–188.
149. Захара І. С. Курс психології Стефана Яворського // Від Вишенського до Сковороди: з історії філософської думки на Україні XVI–XVIII ст. К., 1972. С. 88–95.
150. Захара І. С. Стефан Яворський. Львів: Каменярь, 1991. 111 с.
151. Климов В. В. Святитель Димитрий. Львів, 1995. 120 с.
152. Бабич С. Творчість Мелетія Смотрицького у контексті раннього українського бароко. Львів: Свічадо, 2008. 180 с.
153. Горовий А. Забутий митрополит Сильвестр Косов. К.: «Наш час», 2014. 112 с.
154. Кралюк П. Мелетій Смотрицький і українське духовно-культурне відродження кінця XVI – початку XVII ст. Острог, 2007. 208 с.
155. Кучерук О. Петро Могила: дослідження та спостереження. К.: Парламентське видавництво, 2019. 168 с.
156. Святитель народився в Ніжині (до 350-річчя від дня народження Св. Іоанна Максимовича, Святителя Тобольського). Ніжин, 2001. 56 с.

157. Фощан Я.І. Георгій Кониський: від України до Білорусі (до 300-річчя Георгія Кониського). К., 2017. 280 с.
158. Швець О. Святитель Павло Конюшкевич, митрополит Тобольський (матеріали до канонізації) // Православний вісник. 1999. № 3–4. С. 41–48.
159. Isichenko Ihor. Sylvester Kosov's Exegesis (1635): A Manifesto of the Kyiv-Mohyla Counter-Reformation? // Kyiv-Mohyla Humanities Journal. 2018. Issue 2. S. 65–82.
160. Жиленко І. В. Записки святителя Петра Могилы. К.: Фенікс, 2011. 528 с.
161. Мелетій Смотрицький. Тренос, або Плач Єдиної Святої Помісної Апостольської Східної Церкви з поясненням догматів віри, початково з грецької на слов'янську, а тепер зі слов'янської на польську перекладений Теофілом Ортологом, тієї ж Святої Східної Церкви сином, у Вільні року Божого 1610 / переклад із старопольської та передмова Р. Радишевського. К.: Талком, 2015. 560 с.
162. Могила Петро. Літос / переклад із старопольської та передмова Р. Радишевського. К.: Талком, 2018. 655 с.
163. [Могила Петро]. Требник. 2 вид. Канберра; Мюнхен; Париж, 1988. 872 с.
164. Мицик Ю. Із листування українських письменників-полемістів в 1621–1624 років // Записки Наукового товариства імені Шевченка. 1993. Т. 225. С. 310–347.
165. Мицик Ю.А. За віру православну. Видання друге. К., 2009. 418 с.
166. Себта Т., Сінкевич Н. Підтверджувальна грамота Петра I 1708 р. щодо поставлення на Київську митрополію Йоасафа (Кроковського): історія, провенієнція та публікація документа // Український історичний журнал. 2018. №5. С. 136–162.
167. Сінкевич Н. «Патерикон» Сильвестра Косова: переклад та дослідження пам'ятки. К.: Фенкс, 2013. 712 с.

168. Luzny R. Feofan Prokopowicz a literatura polska. Z dziejów związków literackich polsko-ruskich na przelomie XVII i XVIII wieku // *Slavia orientalis*. 1965. № 3. S. 331–345.
169. Melnyk M. Problematyka antropologiczna w pismach Piotra Mohyly. Olsztyn, 2005. 392 s.
170. Melnyk M., Pilipowicz W. Kazania i komentarze sakramentalno-liturgiczne z Trebnyka sw. Piotra Mohyly. Olsztyn, 2003. 398 s.
171. Фрік Д. Мелетій Смотрицький і руське мовне питання // *Записки наукового товариства імені Т. Шевченка. Праці філологічної секції*. Львів, 1992. Т. СХХІV. С. 210–229.
172. Chynczewska-Hennel T. Pojednanie polsko-ukrainskie w wierszach Lazara Baranowicza. *Kultura staropolska – kultura europejska*. Warszawa, 1997. S. 325–329.
173. Frick Dawid. Lazar Baranovych, 1680: The Union of Lech and Rus // *Culture, Nation and Identity. The Ukrainian-Russian Encounter (1600–1945)*. Edmonton; Toronto, 2003. P. 46–47.
174. Frick Dawid. Meletij Smotryc'kyj. Cambridge Harvard Ukrainian Research Institute, 1995. 395 p.
175. Hodana T. Między królem a carem. Moskwa w oczach prawosławnych Rusinów – obywateli Rzeczypospolitej (na podstawie piśmiennictwa końca XVI – połowy XVII stulecia). Krakow: “Scriptum”, 2008. 262 s.
176. Mironowicz A. Metropolita Jyzef Nielubowicz Tukalski. Białystok, 1998. 128 s.
177. Mironowicz A. Sylwester Czetwertyński, biskup białoruski. Białystok, 2004. 112 s.
178. Mironowicz A. Sylwester Kossow, wiadyka białoruski, metropolita kijowski. Białystok, 1999. 144 s.
179. Mironovich A. Teodozy Wasilewicz – archimandryta słucki, biskup białoruski. Białystok, 1997. 70 s.

180. Винтер Э. Феофан Прокопович и начало русского Просвещения. Пер. Л. В. Славгородской // XVIII век. Сборник 7: Роль и значение литературы XVIII века в истории русской культуры. К 70-летию чл.-корр. АН СССР П. Н. Беркова. М.; Л., 1966. С. 43–46.
181. Cracraft J. Feofan Procopovich. The Eighteenth Century in Russia. Oxford, 1973. P. 75–105.
182. Stupperich R. Feofen Procopovicz in Rom // Zeitschrift für Osteuropäische Geschichte, 1931. Bd. V. S. 327–340.
183. Winter Eduard. Frühaufklärung. Berlin, 1966. 423 s.
184. Sysyn F. Peter Mohyla and the Kiev Academy in recent Western works Divergent views on seventeenth-century Ukrainian culture // Harvard Ukrainian Studies. 1984. 8. P.155–187.
185. Thomson F. Peter Mogila's Ecclesiastical Reforms and the Ukrainian Contribution to Russian Culture. A Critique of Georges Florovsky's Theory of the Pseudomorphosis of Orthodoxy // Slavica Gandensia. 1993. 20. P. 71–114.
186. Беркофф-Броджі Дж. До питання про гомілетіку Стефана Яворського // Київська Академія. 2006. Випуск 2–3. С. 86–97.
187. Brogi-Bercoff G. Mazerpa, lo zar e il diavolo. Un inedito di Stefan Javorskij // Russica Romana. 2000. Vol. VII. P. 167–188.
188. Siedina G. Sylvester Kosov's Exegesis (1635): A Manifesto of the Kyiv-Mohyla Counter-Reformation? // Kyiv-Mohyla Humanities Journal. Kyiv, 2015. No. 2. P. 43–64.
189. Siedina G. Joasaf Krokovs'kyj nella poesia neolatina dei suoi contemporanei. Bologna, 2012. 224 p.
190. Siedina G. Neo-latin poetry in the Kyivan poetics the image of Rafajil Zaborovs'kyj // Київська Академія. 2006. Випуск 2–3. С. 105–125.
191. Алексеев А. И. К характеристике русских архиереев в первой половине XVIII века (постановка проблемы) // Исторический вестник. 2000. № 9–

10. URL: http://www.vob.ru/public/bishop/istor_vest/2000/5-6_9-10/1_35.htm
192. Православная энциклопедия / Под ред. патриарха Московского и всея Руси Кирилла. М., 2001–2013. Т. 1 – 26. URL: <https://www.pravenc.ru/>
193. Ластовський В. Російська «Православная энциклопедия» як засіб фальсифікації історичної інформації // Православ'я в Україні. 2017. Ч. 2. С. 365–372.
194. Живов В. Из церковной истории времен Петра Великого: Исследования и материалы. М.: Новое литературное обозрение, 2004. 360 с.
195. Живов В. Культурные реформы в системе преобразований Петра I // Из истории русской культуры. М., 1996. Т. 3. С. 528–583.
196. Живов В. Язык и культура в России XVIII века. М.: Языки русской культуры, 1996. 590 с.
197. Таирова-Яковлева Т. Иван Мазепа и Российская империя. История «предательства». СПб.: Издательство Центрполиграф, 2011. 525 с.
198. Федотова М. А. О неизданных сочинениях святителя Димитрия Ростовского: к постановке проблемы // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: III. Филология. 2014. Вып. 1 (36). С. 47–64.
199. Федотова М. А. Украинские проповеди Димитрия Ростовского (1670–1700 гг.) и их рукописная традиция // Труды отдела древнерусской литературы. СПб., 2001. Т. 52. С. 409–431.
200. Федотова М. Эпистолярное наследие Димитрия Ростовского. М., 2005. 377 с.
201. Виденеева А. Е. Ростовский архиерейский дом и система епархиального управления в России XVIII века. М.: Наука, 2004. 432 с.
202. Буранок О. М. Ораторская проза Феофана Прокоповича и историко-литературный процесс в России первой трети XVIII века. М., 2002. 192 с.

203. Буранок О. М. Русская литература XVIII века: Петровская эпоха. Феофан Прокопович. Изд. 2-е. М., 2005. 458 с.
204. Буранок О.М. Творчество Феофана Прокоповича и русско-зарубежные литературные связи первой половины XVIII века // Проблемы филологии, культурологии и искусствознания. 2013. № 1. С. 149–155.
205. Буранок О.М. Феофан Прокопович и историко-литературный процесс первой половины XVIII века. М., 2014. 448 с.
206. Бухаркин П. Е. Феофан Прокопович и духовно-интеллектуальные движения Петровской эпохи // Христианское чтение. 2009. № 9–10. С. 100–121.
207. Кочеткова Н. Д. Ораторская проза Феофана Прокоповича и пути формирования литературы классицизма // XVIII век. Сборник 9. Ленинград, 1974. С. 50–80.
208. Лукашова С.С. Малороссийские архиереи русской православной церкви в 1700–1771 годах // Русские об Украине и украинцах. Очерки. СПб., 2012. С. 69–121.
209. Лукашова С.С. Малороссийские архиереи русской православной церкви первой половины XVIII в. и становление российской имперской идеологии // Этнокультурная идентичность народов Украины, Белоруссии и Польши: Механизмы формирования и способы проявления. Сборник статей. М., 2011. С. 55–73.
210. Лукашова С.С. Русская православная церковь и киевское православие в XVIII в. // Конфессиональная ситуация на Украине: история и современность. М., 2011. С. 36–58.
211. Фефелова О. Высшие иерархи Русской православной церкви – выпускники Киевской академии в Сибири в XVIII – первой половине XIX в. // Вестник Томского государственного университета. 2015. №401. С. 175–180.

212. Аскоченский В. Киев с древнейшим его училищем Академиею. К., 1856. Ч. 1, 2. Ч. 1. 370 с. Ч.2. 566 с.
213. Вишневский Д. Киевская Академия в первой половине XVIII столетия. К., 1903. 371 с.
214. Голубев С. Т. История Киевской Духовной Академии. Выпуск первый. Период домогилянский. К., 1888. 235 с.
215. Голубев С. Т. Киевская Академия в конце XVII начале XVIII столетий // Труды Киевской духовной академии. 1901. №11. С. 306–407.
216. Петров Н.И. Значение Киевской академии в развитии духовных школ в России с учреждения св. Синода в 1721 г. и до половины XVIII века. К., 1904. 110 с.
217. Петров Н. И. Киевская Академия во второй половине XVII в. К., 1895. 171 с.
218. Титов Ф. Императорская Киевская Духовная Академия в ее трехвековой жизни и деятельности (1615–1915 гг.): Историческая записка / под ред. В. И. Ульяновского. К.: Гопак, 2003. 688 с.
219. Булгаков С. Образцы святоотеческой и русской проповеди с присоединением кратких биографических сведений о проповедниках (Опыт гомилетической хрестоматии). Харьков, 1887. 494 с.
220. Памятники древнерусской учительной литературы. СПб., 1894. Вып. 1. 350 с.
221. Русская гомилетическая хрестоматия с краткими биографиями русских пастырей-проповедников и характеристиками их проповедничества (XVII–XIX вв.). К., 1887. 676 с.
222. Барсов Н. И. Малоизвестные русские проповедники XVIII стол. // Христианское чтение. 1874. № 2. С. 247–286.
223. Очерк истории русского проповедничества. Т. 1. СПб., 1878. 810 с.
224. Проповеди Гавриила Бужинского (1717–1727). Историко-литературный материал из эпохи преобразований. Юрьев, 1901. 694 с.

225. Чистович И. Неизданные проповеди митрополита Ст. Яворского // Христианское чтение. 1867. Февраль. С. 259–279; Март. С. 414–429; Июнь. С. 814–837.
226. Модест (Стрильбицкий). О проповедничестве Св. Иннокентия, первого Иркутского епископа и чудотворца с присовокуплением поучений и слов, известных с именем Иннокентия. Иркутск, 1873. 262 с.
227. Терновский Ф. Южно-русское проповедничество XVI и XVII вв. (по латино-польским образцам). К., 1869. 80 с.
228. Харлампович К. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Казань, 1914. Т.1. 878 с.
229. Абрамович Д. І. Літописні джерела Четьїх-Міней Дмитра Ростовського // Науковий збірник за рік 1929. Записки історичної секції Всеукраїнської Академії Наук. К., 1929. Т. XXXII. С. 32–61.
230. Памятники этической мысли на Украине XVII – первой половины XVIII ст. К., 1987. 527 с.
231. Прокопович Феофан. Сочинения / под. ред. И. П. Еремина. М., 1961. 507 с.
232. Прокопович Феофан. Філософські твори в трьох томах. Т. 1. К., 1979. 512 с.; Т. 2. К., 1980. 551 с. Т. 3. К., 1981. 524 с.
233. Роль Києво-Могилянської академії в культурному єднанні слов'янських народів. К., 1988. 183 с.
234. Посохова Л. Ю. На перехресті культур, традицій, епох. Православні колегіуми України наприкінці XVII – на початку XIX ст. Харків, 2011. 400 с.
235. Посохова Л.Ю. Харківський колегіум (XVIII – перша половина XIX ст.). Харків, 1999. 168 с.
236. Травкіна О. До історії повсякденності чернігівських ієрархів та про подорожі у сер. XVIII ст. // Сіверянський літопис. 2015. № 5. С. 34–35.

237. Травкіна О. І. До питання про місцезнаходження Чернігівського колегіуму та реорганізацію його в семінарію // Сіверянський літопис. 1997. № 5. С. 85–91.
238. Травкіна О. Чернігівський колегіум (до 300-річчя заснування) // Український історичний журнал. 2000. № 5. С. 68–78; №6. С. 83–93.
239. Хижняк З. И. Киево-Могилянская академия. К., 1988. 263 с.
240. Хижняк З. На шляхах історії. Києво-Могилянська академія в іменах, XVII–XVIII ст. / Упор. З. І. Хижняк; за ред. В. С. Брюховецького. К., 2001. С. 11–18.
241. Хижняк З.І. Ректори Києво-Могилянської академії 1615–1817 рр. К., 2002. 275 с.
242. Чухліб Т. Козаки і монархи. Міжнародні відносини ранньомодерної Української держави 1648–1721 рр. К., 2009. Видавництво імені Олени Теліги, 2009. 616 с.
243. Щербак В.О. Реформи гетьмана Війська Запорозького Петра Сагайдачного та київського митрополита Петра Могили в контексті становлення концепції «руського народу» // Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagellońskiego. Prace Historyczne. 2016. Numer 143 (2). S. 287–294.
244. Щербак В.О. Державні засади Гетьманщини і російський абсолютизм на рубежі XVII–XVIII ст. // Наукові записки НаУКМА. Історичні науки. 2017. Т. 194. С. 26–31.
245. Гуржій О., Чухліб Т. Гетьманська Україна, 1676 – 1764. К., 2016. Київ : Арій, 2016. 319 с.
246. Горобець В. Еліта козацької України в пошуках політичної легітимації: стосунки з Москвою та Варшавою, 1654–1665. К., 2001. 533 с.
247. Павленко С. О. Оточення гетьмана Мазепи: Соратники та прибічники. К., 2004. 602 с.

248. Плохій С. Наливайкова віра. Козацтво та нація в ранньомодерній Україні. К., 2005. 495 с.
249. Сас П. «Єрусалимська» ідея 1620-х років Іова Борецького // Україна крізь віки: Збірник наукових праць на пошану академіка НАН України професора Валерія Смолія. К., 2010. С. 259–268.
250. Сас П. М. Політична культура українського суспільства (кінець XVI – перша половина XVII ст. К., 1998. 295 с.
251. Андрущенко М. Парнас віршотворний: Києво-Могилянська академія і український літературний процес. К., 1999. 208 с.
252. Радишевський Р. П. Бароковий концептизм поезії Лазаря Барановича // Українське літературне бароко. К., 1987. С. 156–177.
253. Радишевський Р., Свєрбигуз В. Іван Мазепа в сарматсько-роксоланському вимірі високого бароко. К., 2006. 550 с.
254. Сулима М. Теорія віршування в Києво-Могилянській академії // Роль Києво-Могилянської академії в культурному єднанні слов'янських народів. К., 1988. 183 с.
255. Сулима М. Українська драматургія XVII–XVIII ст. К., 2005. 360 с.
256. Литвинов В. Ідеї раннього Просвітництва у філософській думці України. К., 1984. 151 с.
257. Литвинов В. Чи був Теофан Прокопович раннім просвітником? // Київська Академія. 2006. Випуск 2–3. С. 63–73.
258. Нічик В.М. Від ренесансної Італії до реформаційної Німеччини // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії і європейський контекст. К., 2002. С. 77–98.
259. Нічик В.М. Києво-Могилянська академія і німецька культура. К.: Український центр духовної культури, 2001. 252 с.
260. Нічик В. М. Симон Тодорський і гебраїстика в Києво-Могилянській академії. К., 2002. 51 с.

261. Симчич М. *Philosophia rationalis* у Києво-Могилянській академії. Компаративний аналіз могилянських курсів логіки кінця XVII – першої половини XVIII ст. Вінниця, 2009. 238 с.
262. Симчич М. Києво-могилянський аристотелізм у контексті другої схоластики // Київська Академія. 2016. №13. С. 11–32.
263. Стратий Я.М., Литвинов В.Д., Андрушко В.А. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. К.: Наукова думка, 1982. 346 с.
264. Стратий Я. Ідеї природного права і суспільного договору на службі петровського абсолютизму («Правда волі монаршої» Теофана Прокоповича // Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура: Зб. наук. пр. на пошану пам'яті Валерії Михайлівни Нічик. К., 2005. С. 128–151.
265. Стратий Я. Цитування і тлумачення Святого Письма в українських текстах кінця XVI – першої половини XVIII ст. // Діалог культур. Святе Письмо в українських пам'ятках. К., 1999. С. 29–44.
266. Ісіченко І. Риторика й барокове проповідництво в шкільній культурі Києва XVII ст. // Київська Академія. 2006. Випуск 2–3. С. 32–39.
267. Крекотень В. І. До історії української барокової учительсько-ораторської прози: Казання Ігнатія Оксеновича Старушича на погребі князя Іллі Святополк-Четвертинського // Українське літературне барокко. К., 1987. С. 244–271.
268. Крекотень В. Українська ораторська проза другої половини XVII ст. як об'єкт літературознавчого вивчення // Крекотень В. Вибрані праці. К., 1999. С. 144–148.
269. Корзо М. А. Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI – XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований. М., 2007. 672 с.

270. Корзо М. Образ человека в проповеди XVII века. М.: Институт философии РАН, 1999. 189 с.
271. Довга Л. Де лежать ключі від неба? // Український гуманітарний огляд. Випуск 6. К., 2001. С. 26–39.
272. Довга Л. До питання про напрямки і перспективи дослідження українських недільних проповідей XVII століття // Діалог культур. Святе Письмо в українських пам'ятках. К., 1999. С. 119–129.
273. Яковенко Н. У пошуках Нового неба: Життя і тексти Йоаникія Галятовського. К., 2016. 704 с.
274. Кого наслідували українські проповідники ? // Наукові записки НАУКМА. 2015. Т. 176. Філологічні науки (Мовознавство). С. 31–35.
275. Марковский М. Антоний Радивилловский, южно-русский проповедник XVII в. К., 1894. 187 с. 227 с.
276. Голубева Л. Индуцируя мысль. Высшее образование в России. 2000. № 4. С. 115–121.
277. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т.1. М., 1999. 490 с.
278. Мащенко С. Т. Любов до мудрості і віра. Чернігів, 2006. 176 с.
279. Мащенко С. Т. Філософська освіта в Чернігівському колегіумі // Сіверянський літопис. 2000. № 4. С. 174–180.
280. Чорний О. Гуманістична думка Київської Русі та антропологія чернігівського літературно-філософського кола XVII–XVIII ст. // Сіверянський літопис. 1997. № 5. С. 151–155.
281. Шевченко В. І. Філософська зоря Л. Барановича. К., 2001. 231 с.
282. Макаров А. Пророцтво Лазаря Барановича // Чернігівські Афіни. К., 2002. С. 6–42.
283. Мащенко С. Т. Світоглядно-освітнє вчення Іоана Максимовича // Сіверянський літопис. 1999. № 4. С. 145–151.
284. Чернігівські Афіни / Макаров А., Шевчук В. К., 2002. 288 с.

285. Довга Л. Система цінностей в українській культурі XVII століття (на прикладі теоретичної спадщини Інокентія Гізеля). К.; Л., 2012. 344 с.
286. Стратій Я. Проблема *intellectio i verbum mentis* у трактатах "De anima" Інокентія Гізеля і "De corpore animato" Йосифа Волчанського // Київська Академія. 2017. Вип. 14. С. 10–41.
287. Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. К., 2002. 415 с.
288. Ямчук П. М. Християнський консерватизм: дух, епоха, людина. Луцьк, 2005. 320 с.
289. Кобец О. Н., прот., Крупенков А. Н. Белгородский чудотворец: Жизнь и прославление. Белгород, 2008. 108 с.
290. Комолов Н. А. Епископ Вениамин (Сахновский) // Воронежские архипастыри от свт. Митрофана до наших дней. 2003. С. 128–137.
291. Флоря Б. Н. Митрополит Иосиф (Тукальский) и судьбы Православия в Восточной Европе в XVII в. // Вестник церковной истории. 2009. № 1/2(13/14). С. 123–147.
292. Буланина Т. В. Материалы для полного инвентаря курсов риторики и философии Киево-Могилянской академии // XVIII век. Сборник 15: Русская литература XVIII века в ее связях с искусством и наукой. Л., 1986. С. 122–131.
293. Суторіус К. Варлаам Голенковський та його записи курсів філософії і теології, що їх викладав у Києво-Могилянському колегіумі Стефан Яворський (1691–1697) // Київська академія. 2019. Випуск 16. С. 31–79.
294. Суторіус К. Два рукописи з теологічними лекціями Стефана Яворського з Російської національної бібліотеки // Рукописна та книжкова спадщина України. 2009. Вип. 13. С. 66–78.
295. Суторіус К. Два рукописи Російської національної бібліотеки з теологічними лекціями Йосифа Волчанського за 1721–1725 рр. // Київська академія. 2006. Випуск 2–3. С. 255–269.

296. Суториус К. Записи богословских лекций Сильвестра Кулябки в Киево-Могилянской академии в 1739–1745 гг. // Религия. Церковь. Общество. 2014. Выпуск 3. С. 312–344.
297. Nowak A. Człowiek wobec wieczności. Ukraińskie i białoruskie prawosławne piśmiennictwo załobne XVII wieku. Krakow, 2008. 221 с.
298. Pritsak O. Kiev and All of Rus: The fate of a Sacral Idea // Harvard Ukrainian Studies. 1986. Vol. X. Number 3/4. P. 279–300.
299. Shevchenko I. Many words of Peter Mohyla // Harvard Ukrainian Studies. 1984. № 8. P. 9-45.
300. Plokhly S. The Origins of the Slavic Nations: Premodern Identities in Russia, Ukraine and Belarus. Cambridge, 2006. 400 p.
301. Charipova L. Latin books and the Eastern Orthodox clerical elite in Kiev, 1632–1780. Manchester, 2006. 259 p.
302. Задорожна О. [Рецензія]. Charipova L. Latin books and the Eastern Orthodox clerical elite in Kiev, 1632–1780. Manchester, 2006 // Київська Академія. 2007. Випуск 4. С. 203–208.
303. Яковенко Н. «Чоловік добрий» і «чоловік злий»: з історії ментальних установок в Україні-Русі кінця XVI – середини XVII ст. // Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей. К., 1992. Т.1. С. 47–91.
304. Яременко М. «Академіки» та Академія. Соціальна історія освіти й освіченості в Україні XVIII ст. Харків, 2014. 534 с.
305. Яременко М. Коли і хто вперше прочитав у Києвомогилянському колегіумі повний богословський курс? // Київська академія. 2019. Випуск 16. С. 11–30.
306. Яременко М. Перед викликами уніфікації та дисциплінування: Київська православна митрополія у XVIII ст. Львів, 2017. 272 с.
307. Києво-Могилянська академія в іменах, XVII–XVIII ст. Енциклопедичне видання / Упорд. З.І. Хижняк. К., 2001. 736 с.
308. Попович М. Київ як «другий Єрусалим». К., 2015. 24 с.

309. Шлях у чотири століття: матеріали Міжнародної наукової конференції «Ad fontes – до джерел» до 400-ї річниці заснування Києво-Могилянської академії, 12–14 жовтня 2015 року. К., 2016. 292 с.
310. Kyiv-Mohyla Humanities Journal. 2015. № 2. 181 p.
311. Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. 1649–1825 гг. СПб., 1830. В 45 томах.
312. Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. СПб., 1869–1911. Т. 1–9.
313. По прошению Симона Тодорского, греческой школы учителя, об определении его в Киево-Софийский монастырь. 23 января 1739 г. // ЦДІАК України. Ф. 127 (Київська духовна консисторія). Оп. 135 (1739 г.). Спр. 7. 19 арк.
314. По доношению Киево-братского училищного м-ря архимандрита Самуила о снабдении его из отпускаемых из малороссийского скарбу на Киевскую академию. 15 марта 1766 г. // ЦДІАК України. Ф. 127 (Київська духовна консисторія). Оп. 161 (1766 г.). Спр. 164. 5 арк.
315. По указу из Святейшего Правительствующего Синода о высылке к Преосвященному Тихону епископу Воронежскому катедрального Киево-Софийского монастыря иеродиакона Владимира для обучения при строящейся семинарии священно и церковнослужительских детей // ЦДІАК України. Ф. 127 (Київська духовна консисторія). Оп. 168 (1773 г.). Спр. 53. 23 арк.
316. О присылке епископом Иларионом Сарским и Подонским в Киево-братский училищный монастырь собственной библиотеке. 6 февраля 1758 г. // ЦДІАК України. Ф. 127 (Київська духовна консисторія). Оп. 153 (1758 г.). Спр. 113. 3 арк.

317. О смерти Его Высокопреосвященства Гавриила, митрополита Киевского // ЦДІАК України. Ф. 127 (Київська духовна консисторія). Оп. 177 (1783 г.). Спр. 57. 5 арк.
318. Определение епископа о составлении описи имущества кафедральной церкви. 1753 г. // ЦДІАК України. Ф. 990 (Переяславсько-Бориспільська консисторія). Оп.1. Спр. 155. 1 арк.
319. Предписания епископа консистории церквам Переяславско-Бориспольской епархии за 1758–1760 гг. // ЦДІАК України. Ф. 990 (Переяславсько-Бориспільська консисторія). Оп.1. Спр. 285. 17 арк.
320. Доношение игумена Красногорского Золотоношского монастыря Иоила об отправке двух монахов к епископу Иркутскому и Нерчинскому Софронию для получения ежегодного пожертвования на монастырь. 1765 г. // ЦДІАК України. Ф. 990 (Переяславсько-Бориспільська консисторія). Оп.1. Спр. 546. 3 арк.
321. Грамота епископа Гervasия о назначении Алексея Воленского священником церкви в с. Великая Каратуль Переяславской протопопии. 1767 г. // ЦДІАК України. Ф. 990 (Переяславсько-Бориспільська консисторія). Оп.1. Спр. 597. 2 арк.
322. Грамоты епископа Гervasия о назначении в церкви Переяславско-Бориспольской епархии православных священников вместо униатских. 1768 г. // ЦДІАК України. Ф. 990 (Переяславсько-Бориспільська консисторія). Оп.1. Спр. 638. 19 арк.
323. Рапорт митрополита Киевского о смерти митрополита Переяславско-Бориспольской епархии Гervasия в 1769 г. // ЦДІАК України. Ф. 990 (Переяславсько-Бориспільська консисторія). Оп.1. Спр. 696. 5 арк.
324. Ведомости об израсходованных на проезд в Москву денег и приобретении книг для Переяславской духовной семинарии. 1771 г. // ЦДІАК України. Ф. 990 (Переяславсько-Бориспільська консисторія). Оп.1. Спр. 848. 17 арк.

325. Рапорты епископа Иова в Синод и протопопов консисторию об отсутствии арестованных в Переяславско-Бориспольской епархии. 1772 г. // ЦДІАК України. Ф. 990 (Переяславсько-Бориспільська консисторія). Оп.1. Спр. 865. 20 арк.
326. Записка епископа Иова о сохранении указов императора Петра, обнаруженных в консисторской ризнице. 1772 г. // ЦДІАК України. Ф. 990 (Переяславсько-Бориспільська консисторія). Оп.1. Спр. 866. 2 арк.
327. Рапорты епископа Иова Синоду об отсутствии заключенных в Переяславско-Бориспольской епархии. 1772 г. // ЦДІАК України. Ф. 990 (Переяславсько-Бориспільська консисторія). Оп.1. Спр. 905. 7 арк.
328. Рапорты епископа Иова в Синод об отсутствии суеверий. 1773 г. // ЦДІАК України. Ф. 990 (Переяславсько-Бориспільська консисторія). Оп.1. Спр. 962. 5 арк.
329. Рапорты митрополита Синоду об отсутствии арестованных (колодников) в Переяславско-Бориспольской епархии. 1775 г. // ЦДІАК України. Ф. 990 (Переяславсько-Бориспільська консисторія). Оп.1. Спр. 1062. 7 арк.
330. Дело о порядке произнесения проповедей священниками, преподавателями и студентами Переяславской духовной семинарии в Переяславском кафедральном соборе. 1780 г. // ЦДІАК України. Ф. 990 (Переяславсько-Бориспільська консисторія). Оп.1. Спр. 1446. 35 арк.
331. Рапорты епископа Иллариона о получении указов Синода. Копии. 1781 г. // ЦДІАК України. Ф. 990 (Переяславсько-Бориспільська консисторія). Оп.1. Спр. 1489. 52 арк.
332. Переписка епископа Иллариона с полковником Курского полка Иваненко Андреем о назначении священником церкви с. Остролучья Барышевской протопопии Ауганова В. священником полковой церкви. 1781 г. // ЦДІАК України. Ф. 990 (Переяславсько-Бориспільська консисторія). Оп.1. Спр. 1515. 15 арк.

333. Указ из консистории в коллегиум об увольнении учеников только лишь при рассмотрении епископом. 1750 г. // ЦДІАК України. Ф. 1973 (Харківський колегіум). Оп.1. Спр. 182. 2 арк.
334. Указ епископа в Харьковский коллегиум о сборе денег с учителей для проведения проповедей по воскресным дням. 1756 г. // ЦДІАК України. Ф. 1973 (Харківський колегіум). Оп.1. Спр. 187. 1 арк.
335. Указ из духовной консистории епископа Белгородского и Обоянского в контору Харьковского коллегиума. 1774 г. // ЦДІАК України. Ф. 1973 (Харківський колегіум). Оп.1. Спр. 325. 32 арк.
336. Указ из духовной преосвященного Аггея, епископа Белгородского и Обоянского консистории в контору Харьковского коллегиума. 1774 г. // ЦДІАК України. Ф. 1973 (Харківський колегіум). Оп.1. Спр. 326. 4 арк.
337. Указ из Белгородской духовной консистории в контору Харьковского коллегиума. 1774 г. // ЦДІАК України. Ф. 1973 (Харківський колегіум). Оп.1. Спр. 327. 42 арк.
338. Каталог коллегиумской библиотеки 1769 г. // ЦДІАК України. Ф. 1973 (Харківський колегіум). Оп.1. Спр. 2145. 55 арк.
339. Указ Белгородского епископа об обязательном обучении детей церковнослужителей. 1722 г. // ЦДІАК України. Ф. 2009 (Белгородська духовна консисторія). Оп.1. Спр. 8. 2 арк.
340. Указ Белгородского епископа об обязательном обучении детей церковнослужителей. 1722 г. // ЦДІАК України. Ф. 2009 (Белгородська духовна консисторія). Оп.1. Спр. 35. 2 арк.
341. Сообщение о назначении Белгородского епископа. 1722 г. // ЦДІАК України. Ф. 2009 (Белгородська духовна консисторія). Оп.1. Спр. 36. 1 арк.
342. Дело об отводе доходных статей на содержание славянской школы в г. Белгороде. 1722–1741 гг. // ЦДІАК України. Ф. 2009 (Белгородська духовна консисторія). Оп.1. Спр. 46. 105 арк.

343. Указ епископа о том, какого возраста детей следует помещать в школы. 1724 г. // ЦДІАК України. Ф. 2009 (Белгородська духовна консисторія). Оп.1. Спр. 71. 2 арк.
344. Указ Синода об определении доходов от Каплуновской иконы богородицы на содержание школы в г. Белгороде и ведомости доходов. 1724–1734 гг. // ЦДІАК України. Ф. 2009 (Белгородська духовна консисторія). Оп.1. Спр. 72. 63 арк.
345. Дело об отправке священнических детей в Белгородское училище. 1725 г. // ЦДІАК України. Ф. 2009 (Белгородська духовна консисторія). Оп.1. Спр. 79. 7 арк.
346. Указ епископа о наказании священников, не отправивших детей в школу. 1725 г. // ЦДІАК України. Ф. 2009 (Белгородська духовна консисторія). Оп.1. Спр. 80. 2 арк.
347. Указ епископа о принудительной отправке в школу детей церковнослужителей г. Змиева. 1725 г. // ЦДІАК України. Ф. 2009 (Белгородська духовна консисторія). Оп.1. Спр. 91. 2 арк.
348. С Белорусским Преосвященным Иеронимом о крепостях, на вотчины его надлежащих, и об уведомлении Преосвященного Георгия Белорусского о крепостях на вотчины ему принадлежащие и о розыске в Лаврском Архиве документов с 1510 до 1595 г. к доказательству, что в тех годах митрополиты Киевские с сывоими епископами не были униаты. 1746 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, загальний. Спр. 79. 78 арк.
349. О выдаче митрополиту Киевскому Тимофею из Лавры свидетельства, что при переходе из Лавры в Софию к казне монастырской не касался и книг прихода-расходных и служителей с собою не брал. 5 июля 1748 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, загальний. Спр. 93. 4 арк.

350. О присланном от митрополита Ростовского Арсения в Лавру Евангелии. 21 августа 1751 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Опис 1, загальний. Спр. 103. 2 арк.
351. Опись старая имеющимся в Лаврской Большой соборной церкви разным вещам. 1751 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Опис 1, загальний. Спр. 107. 35 арк.
352. О деньгах Преосвященного С.-Петербургского Сильвестра. 1756 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, загальний. Спр. 148. 10 арк.
353. О данных в Лавру по завещанию Преосвященного Московского Платона ста червонцах. 1756 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, загальний. Спр. 149. 13 арк.
354. О покупке в Москве на принятие деньги у преосвященного Илариона, епископа Крутицкого экономом Чудовским Иосифом листов кровельного железа. 1756 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, загальний. Спр. 155. 20 арк.
355. О пожертвованной в Лавру Преосвященным С.Петербургским Сильвестром панагии. 1759 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, загальний. Спр. 176. 3 арк.
356. О присланных на поминание от покойного Гедсона, епископа Смоленского в Лавру ста шестидесяти червонцах и о сделании коштом архимандрита Московского Богоявленского монастыря Иоасафа на наместные иконы в приделе св. апостола Иоанна Богослова серебряных шат. 1761. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, загальний. Спр. 229. 15 арк.
357. О посланном из Лаврской библиотеки к преосвященному Георгию, епископу Белорусскому, рукописном Зерникова латинском экземпляре и о возвращении оного обратно в Лавру. 20 февраля 1764 г. // ЦДІАК

- України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, загальний. Спр. 265. 10 арк.
358. О посланном из Лавры в Москву к архимандриту Златоустовскому Юсифу рисунке для изделанія в Лавру жертвенника и о присылке им в Лавру на означенный жертвенник верхней серебряной доски. 1768 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, загальний. Спр. 350. 15 арк.
359. Разные письма до разных господ с посылкою в презент книг. 1727 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, друкарський. Спр. 7. 116 арк.
360. О распечатании и об отпуске в народ книг «Камень веры» и о печатании оных впредь. 1741 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, друкарський. Спр. 15. 35 арк.
361. Посылка чрез ієродиакона Софрония книг в презент высочайшим лицам и прочим господам в С.Петербурге. 1747 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, друкарський. Спр. 28. 6 арк.
362. О высочайшем отказе на ходатайство преосвященного митрополита Киевского Тимофея относительно устройства вновь типографии. 1752 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, друкарський. Спр. 37. 55 арк.
363. О выпечатании в лаврской типографии на иностранных языках некоторого числа книг. 1756 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, друкарський. Спр. 42. 10 арк.
364. Спр. 46. Письмо от Преосвященного Серапиона, епископа Вологодского, с прошением о выпечатании в Лаврской типографии по присланному им образцу книг. 3 января 1759 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, друкарський. Спр. 46. 3 арк.
365. О присланных от Киевского митрополита Арсения для напечатания в одну книгу разных нравоучительных брошюр и кратких выписей из

- указов, показывающих, какие книги дозволено печатать в Лаврской типографии. 6 мая 1760 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, друкарський. Спр. 54. 10 арк.
366. О вырезке антиминсовой доски для Преосвященного Кирилла епископа Черниговского // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, друкарський. 22 января 1763 г. Спр. 67. 7 арк.
367. О высылке Преосвященному епископу Воронежскому Тихону до четырехсот заветов в четверть в простой оправе. 19 марта 1764 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, друкарський. Спр. 73. 25 арк.
368. О присылке к Преосвященному епископу Костромскому Дамаскину из типографии разных книг за деньги. 29 июня 1766 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, друкарський. Спр. 96. 8 арк.
369. О печатании в Лаврской типографии Киевскому митрополиту Арсению до пяти сот книжиц святительских поучений для раздачи новопроизводимым священникам. 1767 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, друкарський. Спр. 133. 10 арк.
370. О желательстве Киевского Преосвященного Арсения о бытии в кафедре киевской типографии. 1767 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, друкарський. Спр. 135. 93 арк.
371. О составлении Книжицы о собственных всякого чина должностях. 10 августа 1743 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, друкарський. Спр. 152. 15 арк.
372. О высылке в Александро-Невский монастырь по доношению архиепископа Петербургского Сильвестра от лавры четырех человек братии. 2 января 1753 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, загальночернецький. Спр. 1. 15 арк.
373. О присылке при письме Преосвященного Платона в Лавру ее бывших в кафедральном Чудовом м-ре двух иеромонахов Каллиника и

- Пантелеймона. 19 августа 1753 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, загальночернецький. Спр. 3. 8 арк.
374. Прошение об отпуске к Преосвященному Ростовскому из Лавры иеродиакона Аггея. 29 октября 1763 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, загальночернецький. Спр. 74. 3 арк.
375. Об отправке из Лавры во вверенную графу Петру Александровичу Румянцеву против неприятеля армию главным священником канцелярии реента иеромонаха Илариона. 1768 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, загальночернецький. Спр. 260. 26 арк.
376. О находившемся в Лавре Могилевской епархии кафедральном иеромонахе Иосифе, присланном от Могилевского Преосвященного епископа Георгия для изучения в Лавре іконописного художества и о возвращении его обратно к епископу Георгию. 4 ноября 1775 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, загальночернецький. Спр. 1545. 10 арк.
377. О высылке иеромонаха Платона в Москву. 1720 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 2, чернецький. Спр. 1. 3 арк.
378. Об отправке наместника лавры иеромонаха Романа в Петербург по делу об обидах, причиненных Киевским губернатором. 1727 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 2, чернецький. Спр. 4. 57 арк.
379. Об оставшемся после смерти Илариона Рогалевского имуществе. 1738-1753 гг. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 2, чернецький. Спр. 6. 634 арк.
380. О вещах, оставшихся после Илариона. 1740 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 2, чернецький. Спр. 7. 59 арк.
381. О вещах, оставшихся после смерти Палладия Городецкого. 1742 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 2, чернецький. Спр. 8. 54 арк.

382. О выезде архимандрита Геннадия Комаровского в Тобольск. 1744 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 2, чернецький. Спр. 9. 15 арк.
383. О выезде к царю в Петербург архимандрита Тимофея по лаврским делам. 1742 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 2, чернецький. Спр. 10. 44 арк.
384. О вещах, оставшихся после смерти архиепископа Варлаама Ленецкого. 1751 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 2, чернецький. Спр. 17. 125 арк.
385. По стряпчеству иеромонаха Софрония Тернавиота и выписка из грамоты патриарха Адриана относительно печатания книг. 1754 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 2, чернецький. Спр. 28. 209 арк.
386. Об отправке из лавры к епископу Смоленскому Гедeonу иеродиакона Моисея Коченевского для учения в школе. 1760 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 2, чернецький. Спр. 35. 5 арк.
387. О смерти Феофана Чарнуцкого, епископа Нижегородского, и об оставшемся имуществе. 1780 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 2, чернецький. Спр. 60. 107 арк.
388. Архів Києво-Печерської лаври і Заповідника. Випуск 1. Фонд Києво-Печерської лаври. Іменний покажчик / упорядкування і вступна стаття С.Р. Кагамлик. К., 2007. 270 с.
389. Архів Києво-Печерської лаври і Заповідника. Випуск 1. Фонд Києво-Печерської лаври. Предметно-тематичний покажчик / упорядкування і вступна стаття С.Р. Кагамлик. К., 2008. 352 с.
390. Донесение Иннокентия, епископа Иркутского, об учреждении в его епархии школы для инородцев и о льготах для новокрещенцев. 1733–1744 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 14. Дело 7. 17 л.

391. Именной указ о переводе Могилевского епископа Арсения Берла в Переяславскую епархию. 1733–1734 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 14. Дело 32. 134 л.
392. По донесению бывшего Холмогорского архиепископа Варнавы об использовании там-же, т.е. в Холмогорах, на келейные расходы доимочных денег, а не требовать их в Синод. 1733 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 14. Дело 72. 6 л.
393. По донесению Иллариона, архиепископа Казанского, о невзимании с попов Казанской епархии подложных денег полковым попам. 1733–1744 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 14. Дело 117.10 л.
394. По донесению епископа Переяславского Арсения Берла об униатских церквях Белорусской епархии. 1733–1744 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 14. Дело 118. 24 л.
395. Донесение Коломенского епископа Вениамина с требованием указа о сборе по церквям его епархии старопечатных книг. 1733 – 1744 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 14. Дело 125. 6 л.
396. О доносе на Черниговского епископа Иродиона в неслужении в торжественные дни благодарственных молебнов попа Черниговской епархии Михаила Гудова. 1733–1742 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 14. Дело 138. 394 л.
397. По донесению митрополита Тобольского и Иркутского Антония о 3-х калмычках, которых не допускает креститься их хозяин, швед, штык-юнкер Иван Рейнат, тогда как калмычки желают принять православие. 1733 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 14. Дело 328. 6 л.
398. По донесению белгородского архиепископа Досифея о присланных к нему от генерала Безбаха раскольниках, монахе Закхе и простолюдине Бироке. 23.10. 1733–1734 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 14. Дело 330. 8 л.

399. По донесению тобольского митрополита Антония о посылке указа к сибирскому губернатору о выдаче из казны денег на восстановление сгоревших церквей. 1733 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 14. Дело 363. 4 л.
400. О возведении в сан архимандрита префекта Спасского училищного монастыря в Москве иеромонаха Стефана Калиновского. 1733 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 14. Дело 385. 8 л.
401. По донесению коломенского епископа Вениамина о назначении учителем находящихся в его доме учеников Иоасафа Козмина. 1733–1734 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 14. Дело 386. 24 л.
402. По определению Синода о доставлении ведомостей о всех школах, учрежденных по силе Духовного Регламента. 1735–1737 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 16. Дело 32. 15 л.
403. По определению Синода о присылке рапорта ростовским митрополитом о сгоревших мощах в Ярославле. 1735–1744 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 16. Дело 207. 20 л.
404. О переводе на русский язык находящегося у Новгородского митрополита катехизиса. 1735 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 16. Дело 208. 2 л.
405. О напечатании сказанной архимандритом Платоном в день апостола Андрея Первозванного проповеди. 1735 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 16. Дело 264. 6 л.
406. По донесению вятского епископа о возвращении в Вятку библиотеки бывшего вятского епископа Лаврентия. 1735 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 16. Дело 309. 18 л.
407. Об отпуске церковных книг для новокрещенных в Вятскую епархию 1735–1761 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 16. Дело 337. 446 л.

408. Прошение о прибавке жалованья находящимся при кадетском корпусе иеромонахе Луке Конашевичу и иеродиаконе Варлааму Скамницкому. 1735 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 16. Дело 359. 10 л.
409. Об отдаче черниговским попам Петру и Иустину Ленецким имущества умершего их брата – псковского архиепископа Варлаама. 1735 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 16. Дело 622. 4 л.
410. О присылке к иркутскому епископу петропавловского дьякона Григория Неруновича для обучения поповских детей. 1735–1745 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 16. Дело 639. 6 л.
411. По доношению ректора Московской Академии Порфирия о порядке перехода из католичества в православие. 1735 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 16. Дело 746. 6 л.
412. По определению Синода о доставлении ведомостей о всех школах, учрежденных по силе Духовного Регламента. 1737 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 18. Дело 32. 80 л.
413. Завещание епископа устюжского Лаврентия. 1737 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 18. Дело 142. 35 л.
414. По записке из Кабинета Ея Императорского величества о доставлении сведений о библиотеках, имеющихя в учреждениях Духовного ведомства. 1739–1742 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 20. Дело 576. 20 л.
415. По доношению ростовского митрополита Арсения о допросе живописца Романа Никитина, укрывавшего беглого попа Василия Семенова. 1739–1744 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 20. Дело 92. 4 л.
416. По доношению ростовского митрополита о насильном обращении в христианство пошехонских церковников. 1739–1744 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 20. Дело 165. 7 л.

417. По донесению вятского епископа о возвращении в Вятку библиотеки бывшего вятского епископа Лаврентия. 1744 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 25. Дело 309. 18 л.
418. По донесению ректора словяногреколатинской академии Порфирия о порядке перехода из католичества в православие. 1744 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 25. Дело 746. 6 л.
419. По требованию Тобольского митрополита Антония о выселении из г. Тобольска татар и бухарцев. 1745–1764 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 26. Дело 75. 146 л.
420. О вяземском попе Федоре Козмине, который вместе с посадскими разгромил семинарию и избил учителя Постникова. 1745–1748 гг. 1744 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 26. Дело 111. 105 л.
421. По прошению ростовского митрополита Арсения об увольнении его от должности в Спасский Новгородсеверский монастырь. 1745 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 26. Дело 368. 14 л.
422. По донесению тверского епископа о записи в раскольники посадских людей г. Ржева. 1745 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 26. Дело 439. 8 л.
423. Донесение тобольского митрополита о раскольнике попе Игнатие Семенове. 1745 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 26. Дело 445. 1 л.
424. О переводе книги Пуфендорфа «О должности человека и гражданина» на русский язык. 1745–1746 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 26. Дело 457. 8 л.
425. По доношению казанского епископа Луки о новокрещенке. 1750–1755 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 31. Дело 105. 34 л.
426. По доношению тобольского митрополита о расколоучителе попе Семене Васильеве. 1750–1756 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 31. Дело 116. 76 л.

427. По доношению тобольского митрополита о вновь обнаруженных по материалам последней ревизии раскольниках. 1750 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 31. Дело 119. 28 л.
428. По доношению белгородского епископа Иоасафа о раскольнике 1750 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 31. Дело 170. 7 л.
429. По доношению тобольского митрополита о раскольниках, живущих на Невьянских и Нижне-Топильских заводах. 1750–1752 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 31. Дело 257. 82 л.
430. По доношению ростовского митрополита Арсения о напечатании сочинения Иоанна Дамаскина о царевиче Иоасафе и Варлааме-пустынножителе. 1753–1775 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 34. Дело 35. 6 л.
431. По именному указу об отдаче имущества умерших в Киево-Печерском монастыре архиепископов Илариона и Варлаама в соборную церковь. 1753 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 34. Дело 79. 515 л.
432. Об отдаче имущества умершего московского архиепископа Иосифа его брату, белорусскому епископу Иерониму. 1753 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 34. Дело 292. 24 л.
433. О возобновлении типографии в Киевской митрополии. 1753–1767 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 34. Дело 353. 73 л.
434. По доношению Коломенского епископа Гавриила о 3000 рублях, завещанных умершим епископом Саввою на постройку церкви в Бобреневе монастыре при Коломне Московской губ. 1753 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 34. Дело 544. 28 л.
435. По доношению епископа Устюжского Варлаама о сжегшихся 170 раскольниках в его епархии. 1753–1754 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 34. Дело 569. 10 л.

436. По доношению московского купца Ильи Петрова о возврате ему забранных во дворец книг «Камень веры». 1755 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 36. Дело 86. 10 л.
437. Дела по учрежденной в Тобольске комиссии о татарах. 1755 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 36. Дело 116. 264 л.
438. По доношению казанского епископа Луки об учреждении в яицком казанком войске духовного правления и о назначении туда ученых попов для борьбы с раскольниками. 1755 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 36. Дело 257. 66 л.
439. По рапорту вологодского архиерея о переходе из католичества в православие Антона Мочюльского. 1755 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 36. Дело 415. 6 л.
440. По рапорту ростовского митрополита Арсения о переходе из католичества в православие Екатерины Тимофеевой, вдовы ярославского лекаря Ивана Боденрейтера. 1755 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 36. Дело 435. 5 л.
441. По доношению тобольского митрополита Сильвестра, при котором присланы ведомости о перешедших из магометанства в православие. 1756 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 37. Дело 22. 10 л.
442. По доношению белорусского епископа Георгия о выдаче ему 1000 руб. на достройку церкви и на содержание семинарии и о прибавке ему жалованья. 1756 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 37. Дело 106. 8 л.
443. По доношению ростовского митрополита о присланной к нему раскольнице Агафьи Ивановой, которую он считает «природою принадлежащей к Крутицкой епархии». Митрополит просит впредь не принадлежащих к его епархии раскольников не присылать. 1756 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 37. Дело 139. 5 л.

444. О печатании в типографии Киево-Печерской лавры «сокращенного и исправленного катихизма», составленного белорусским епископом Георгием. Этот катехизм рассчитан на тех лиц, которые «крайне невежи суть». 1756 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 37. Дело 427. 43 л.
445. По доношению ростовского митрополита Арсения с мнением, чтобы раскольников называть жидоверами, ибо такими – по его мнению – являться приказал демидовец Климент Баклаков. 1756 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 37. Дело 433. 10 л.
446. По доношению Казанского архиепископа Гавриила о раскольниках в дворцовой Устинской волости. 1756 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 37. Дело 457. 105 л.
447. По доношению ростовского митрополита Арсения о сломке раскольнической часовни в деревне Муровино Ярославского уезда и губ. 1757 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 38. Дело 22. 2 л.
448. О назначении иеромонаха Наркиса из кадетского корпуса архимандритом Новоторжского Борисоглебского монастыря Тверской губернии. О назначении на его место иеродиакона Тихона и о переводе на место Тихона из Киевской епархии иеродиакона Иоиля. 1757 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 38. Дело 435. 20 л.
449. По доношению Белгородской консистории о новокрещенных татарах, бывших служителями умершего епископа Луки. 1758 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 39. Дело 113. 15 л.
450. По донесению епископа иркутского Софрония о раскольниках Демидова завода. 1760 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 41. Дело 90. 15 л.
451. По донесению синодального члена митрополита ростовского Арсения о раскольниках. 1760 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 41. Дело 157. 3 л.

452. По донесени шляхетного сухопутного кадетського корпуса о печатании проповедей архиепископа Новгородского Феофана. 1760 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 41. Дело 169. 15 л.
453. По донесению епископа Белградского Иоасафа о раскольническом попе Ульяне Булгакове. 1760 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 41. Дело 324. 6 л.
454. Дело о наследстве епископа иркутского Иннокентия. 1760 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 41. Дело 372. 21 л.
455. По доношению митрополита тобольского Павла об оказавшейся в его епархии ереси. 1761–1765 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 42. Дело 18. 5 л.
456. По доношению митрополита тобольского Павла о раскольниках. 1761 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 42. Дело 19. 2 л.
457. По доношению синодального члена, митрополита московского Тимофея о раскольнике Иване Стаканове Московской губернии. 1761 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 42. Дело 85. 7 л.
458. По донесению синодального члена, с-п. архиепископа Вениамина, коим требует о выдаче в Невский монастырь за напечатанные в прежних годах буквари и служб Александру Невскому денег 709 руб. 65 коп. 1762 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 43. Дело 93. 18 л.
459. По представлению белорусского епископа Георгия о происходящих обидах от католиков. Тут же о трактате, напечатанном на латинском языке. 1762–1770 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 43. Дело 178. 318 л.
460. По донесению синодального члена, ростовского митрополита Арсения об обратившихся из раскольнического заблуждения крестьянине Никифоре Кириллове из деревни Троицкой Ярославского у. и губ. 1762 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 43. Дело 208. 8 л.

461. По донесению синодального члена, ростовского митрополита Арсения о принятии в православную веру ... вотчины Староярославского монастыря деревни Песоцни... раскольницу девицу Агрипину. 1762 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 43. Дело 274. 2 л.
462. По предложению синодального члена, епископа тверского Афанасия, о напечатании его проповедей, сказаньях в январе 1763 г. 1763 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 44. Дело 7. 11 л.
463. По донесению синодального члена, Санкт-Петербургского митрополита Гавриила с требованием рассмотрения о сумме на содержание семинарии. 1764–1766 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 45. Дело 158. 10 л.
464. По рапорту вятского епископа Варфоломея, коим рапортует, что в Успенский Трифонов монастырь на место престарелого архимандрита Давида переведен из Слободского Богоявленского монастыря архимандрит Софоний, который определен ректором в семинарию. 1764 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 45. Дело 170. 2 л.
465. По донесению Тверского епископа Гавриила о напечатании сочиненного им катихизиса в Московской типографии двух тысяч четырехсот с экземплярами 1764–1765 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 45. Дело 282. 22 л.
466. По донесению синодального члена епископа ростовского Афанасия о крещении купеческого сына раскольническим попом. 1765 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 46. Дело 204. 3 л.
467. По прошению синодального члена, епископа ростовского Афанасия об отпуске ему книг из синодальной типографии. 1765 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 46. Дело 364. 2 л.
468. По донесению епископа севского Тихона о напечатании в черниговской или киевской типографии церковных книг. 1766 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 47. Дело 58. 6 л.

469. По донесению епископа нижегородского Феофана о раскольнике, солдате Петре Комышнякове. 1766 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 47. Дело 163. 11 л.
470. По донесению епископа севского Тихона о приписке церковнослужителей к его епархии. 1766 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 47. Дело 176. 9 л.
471. По донесению воронежского епископа Тихона с требованием резолюции о том, как поступать со священниками-раскольниками. 1767 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 48. Дело 167.
472. По донесению синодального члена, Переяславского епископа Сильвестра о раскольнике крестьянине Вологодского уезда Василии Осипове, который не отказывается в том, что он раскольник. 1767–1774 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 48. Дело 390. 29 л.
473. По донесению епископа смоленского Парфения о вышедшем из Польши иеромонахе Иосифе. 1771 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 49. Дело 23. 18 л.
474. По донесению епископа белорусского Георгия о присылке к нему сочинений умершего архиепископа новгородского Феофана. 1768–1771 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 49. Дело 129. 21 л.
475. По донесению епископа черниговского Кирилла о раскольниках Малороссийской волости. 1768 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 49. Дело 203. 6 л.
476. По донесению епископа иркутского Софония о приписке к Иркутской епархии новокрещенных Красноярского воеводства Тобольской епархии. 1768 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 49. Дело 208. 7 л.
477. По донесению синодального члена, епископа казанского Вениамина о раскольническом монахе Иосифе. 1768 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 49. Дело 277. 2 л.

478. По донесению епископа черниговского Кирилла и архимандрита Киевопечерской лавры Зосимы о печатании в черниговской и лаврской типографиях больших требников. 1768–1769 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 49. Дело 286. 7 л.
479. По доношению Черниговской консистории о кончине преосвященного Черниговского Кирилла Ляшевецкого. 1770–1775 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 51. Дело 238. 48 л.
480. По рапорту ростовского епископа Афанасия о розыске указов синодальным членам и епархиальным архиереям о принятии раскольников в православную веру. 1771–1774 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 52. Дело 221. 150 л.
481. По рапорту переяславского епископа о принятии православной грекороссийской веры пленными турками. 1771 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 52. Дело 232. 3 л.
482. По донесению черниговского епископа Феофила с приложением книги ученого часослова. 1771–1772 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 52. Дело 330. 10 л.
483. По определению Синода о присылке черниговскому епископу Феофилу из синодальной конторы разных духовных книг. 1772 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 53. Дело 174. 7 л.
484. По донесению казанского архиепископа Вениамина с ведомостью о присоединении разных конфедератов к православной церкви. 1772–1776 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 53. Дело 359. 115 л.
485. По донесению епископа воронежского Тихона об определении иеромонаха Киевософийского монастыря Владимира в воронежскую семинарию учителем. 1773 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 54. Дело 312. 8 л.

486. По донесению епископа ростовского о награждении учителя Якова Семенова чином. 1773–1774 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 54. Дело 336. 24 л.
487. По синодальному рассуждению о произношении проповедей 1 января 1774 года епископу могилевскому Георгию. 1773 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 54. Дело 456. 1 л.
488. По донесению епископа воронежского Тихона с приложенными проповедями о покаянии. 1774 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 55. Дело 41. 25 л.
489. По донесению вятской консистории о требовании указа о погребении тела умершего епископа вятского Варфоломея. 1774–1775 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 55. Дело 260. 159 л.
490. По донесению епископа могилевского Георгия, об удержании суммы от Могилевской семинарии. 1774–1777 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 55. Дело 410. 4 л.
491. По донесению могилевского епископа Георгия о выдаче определенной суммы денег в семинарию. 1775 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 56. Дело 338. 9 л.
492. По донесению черниговского епископа Феофила о найденных в пещере раскольнических мощах. 1775–1776 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 56. Дело 421. 47 л.
493. По донесению воронежского епископа Тихона об увольнении учителя его семинарии иеромонаха Владимира в Киевскую епархию. 1775–1776 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 56. Дело 569. 4 л.
494. По рапорту епископа вятского Лаврентия с ведомостью о присоединении татар Вятской епархии к православию. 1776 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 57. Дело 37. 5 л.

495. По донесению синодального члена, епископа смоленского Парфения о учителе славенской школы Иване Тредьяковском. 1776 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 57. Дело 60. 3 л.
496. По донесению могилевского епископа Георгия, об изучении в могилевской семинарии еврейского, греческого, немецкого и французского языка. 1776 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 57. Дело 214. 10 л.
497. По доношению братьев умершего епископа переяславского Иова – префекта переяславской семинарии Петра и учителя Петра Базилевича об отдаче им имения. 1776 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 57. Дело 294. 43 л.
498. По донесению епископа севского Кирилла о пойманной рыльскими помещиками раскольнической монахини. 1776 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 57. Дело 470. 29 л.
499. По донесению епископа ростовского Самуила об увольнении из Крутицкой епархии в Ростовскую на должность учителя игумена Лихвинского Покровского монастыря Феодосия. 1777 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 58. Дело 70. 14 л.
500. По донесению синодального члена епископа смоленского Парфения о отпуске из Киевской академии учителя грамматики Мельхиседека в Смоленскую семинарию для обучения учеников. 1777–1778 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 58. Дело 275. 18 л.
501. По донесению епископа севского Кирилла о раскольниках-скопцах, заселившихся в его епархии и распространяющих свое учение среди крестьян. 1777–1778 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 58. Дело 309. 34 л.
502. По донесению могилевского епископа Георгия о лишении иеромонашеского и монашеского чина иеромонаха Кутеенского

- Богоявленского монастыря Трифона за раскольников. 1777–1778 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 58. Дело 478. 12 л.
503. По донесению смоленского епископа Парфения об увольнении учителей Смоленской семинарии Михаила Морзакевича и Мирона Некрасова для определения в светскую команду. 1778 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 59. Дело 190. 6 л.
504. По донесению могилевского митрополита Георгия о людях православного исповедания, перешедших в католическую веру. 1778–1787 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 59. Дело 360. 22 л.
505. По донесению епископа вологодского Иринея о награждении чином учителя философии Михаида Засодимского. 1779 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 60. Дело 118. 10 л.
506. По доношению новгород-северского епископа Илариона о разрешении ему взять двух или трех учителей из семинарии для преподавания. 1785 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 66. Дело 208. 26 л.
507. По рапорту Могилевской консистории о кончине могилевского архиепископа Георгия. 1795 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 76. Дело 78. 260 л.
508. О смерти рязанского епископа Гавриила. 1731 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 12. Дело 174. 120 л.
509. О смерти Переяславского епископа Арсения и о кандидатах на его место. 1735–1757 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 16. Дело 347. 188 л.
510. О смерти Белгородского архиерея Досифея. 1736 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 17. Дело 115. 25 л.
511. О имуществе умершего архиепископа нижегородского Иоанна. 1743 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 24. Дело 72. 55 л.

512. О смерти переяславского епископа Арсения и о кандидатах на его место. 1744–1757 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 25. Дело 347. 188 л.
513. О смерти Новгородского архиепископа Амвросия. 1745–1746 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 26. Дело 180. 212 л.
514. Об отдаче книг покойного новгородского архиепископа Амвросия Воскресенской церкви в г. Слуцке. 1745 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 26. Дело 250. 14 л.
515. Дело о кончине преосвященного Иннокентия, епископа Иркутского, и об оставшихся после него пожитках. 1748–1760 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 29. Дело 99. 129 л.
516. По доношению Московской синодальной конторы о смерти Антония, митрополита Тобольского. 1748–1749 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 29. Дело 263. 110 л.
517. О смерти московского архиепископа Иосифа Волчанского. 1749 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 30. Дело 446. 77 л.
518. О смерти петербургского архиепископа Феодосия. 1750–1751 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 31. Дело 73. 156 л.
519. По доношению Тверской духовной консистории о смерти Митрофана, архиепископа Тверского и Кашинского. 1752–1753 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 33. Дело 256. 5 л.
520. О смерти Новгородского архиепископа Стефана и об его имуществе. 1753 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 34. Дело 432. 104 л.
521. О смерти белгородского епископа Иоасафа и об оставшемся после него имуществе. 1755 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 36. Дело 3. 55 л.
522. О смерти вятского епископа Антония и оставшемся после него имуществе. 1755 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 36. Дело 448. 95 л.

523. По доношению Белгородской консистории о смерти белгородского епископа Луки. 1758 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 39. Дело 28. 25 л.
524. О смерти Геннадия, бывшего епископа Костромского, и об оставшемся после него имуществе. 1758 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 39. Дело 256. 70 л.
525. По синодальному определению о назначении архиереев в епархии. Здесь же о смерти архиепископа петербургского Сильвестра. 1760 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 41. Дело 155. 25 л.
526. По донесению суздальской консистории о смерти митрополита Сильвестра. 1760 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 41. Дело 170. 28 л.
527. По донесению московской синодальной конторы о смерти синодального члена, епископа Крутицкого Илариона. 1760 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 41. Дело 347. 11 л.
528. Дело о смерти епископа смоленского Гедеона. 1761– 1762 гг. 1761 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 42. Дело 61. 112 л.
529. По донесению устюжской консистории о смерти епископа устюжского Варлаама. 1761 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 42. Дело 90. 35 л.
530. По донесению Костромской консистории о болезни епископа Костромского Дамаскина. Здесь же о смерти Костромского епископа Дамаскина и об определении на его место архимандрита Новоспасского монастыря Симона. 1765 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 46. Дело 10. 85 л.
531. По рапорту московской консистории о кончине синодального члена, московского митрополита Тимофея об оставшемся после его смерти имуществе. 1767 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 48. Дело 182. 40 л.

532. По рапорту белградской консистории о смерти синодального члена епископа белградского Иоасафа. 1768–1778 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 49. Дело 178. 131 л.
533. По донесению Ростовской консистории о смерти епископа Ростовского Афанасия. 1776–1777 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 57. Дело 75. 228 л.
534. По донесению переяславской консистории о смерти епископа переяславского Иова. Здесь же и о выборе кандидатов. 1776 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 57. Дело 220. 175 л.
535. По доношению Нижегородской духовной консистории о смерти епископа Феофана. 1780 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 61. Дело 156. 80 л.
536. По рапорту Смоленской консистории о смерти смоленского епископа Парфения. 1795 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 76. Дело 124. 105 л.
537. По доношению Киевской духовной консистории о смерти митрополита Самуила. 1786 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 77. Дело 53. 110 л.
538. По доношению Севской духовной консистории о смерти епископа Кирилла. 1786 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 77. Дело 54. 35 л.
539. Описание документов и дел, хранящихся в архиве Св. Синода. Т. 1–50 (1542–1770). СПб., 1868–1910.
540. [Амвросий (Зертис-Каменский)]. Псалтирь в новом славянском переводе [переклад з єврейської]. М., 1809.
541. Памятники полемической литературы в Западной Руси. СПб., 1878. Кн. 1. 882 с.
542. Святитель Димитрий Ростовский. Сочинения. Т. 1: Небольшие творения с присовокуплением жития и келейных записок. М., 1839. 525 с.

543. Святитель Иоасаф и его сочинения. Святитель Иоасаф Горленко, епископ Белгородский и Обоянский (1705 ± 1754) // Материалы для биографии, собранные и изданные князем Н. Д. Жеваховым. К., 1907. Часть II. С. 183–212.
544. Слова и речи Георгия Конисского, архиепископа Могилевского. Могилев, 1892. 474 с.
545. Собрание сочинений Георгия Конисского. С портретом его и жизнеописанием, составленным протоиереем Иоанном Григоровичем. Издание 2-е, дополненное. СПб., 1861. Ч. 1. 291 с.; Ч. 2. 276 с.
546. Собственноручные записки Петра Могилы // Архив Юго-Западной России. 1887. Ч. 1. Т. II. С. 49–189.
547. Сочинения св. Димитрия, митрополита ростовского в 4-х частях. М., 1817–1818. 372 с.
548. Сочинения святого Димитрия, митрополита Ростовского: В 5 томах. М., 1857.
549. Феофан Прокопович. Сочинения. М–Л., 1961. 506 с.
550. Gottlieb Siegfried Bayer. Vita Theophanis Procopowitsch // Nordische Nebenstunden. Th.I. Frankfurt und Leipzig, 1776. S. 251–270.
551. Антологія української поезії. Т. 1. Твори поетів XI–XVIII ст. К., 1984. 454 с.
552. Аполлонова лютня (Київські поети XVII–XVIII ст.): збірник / упорядкування, передмова В. Яременка; упоряд., приміт. В. Маслюка, В. Шевчука; за ред. В. Кречотня. К., 1982. 318 с.
553. Кониський Георгій. Філософські твори. В 2-х томах. К., 1990. 574 с.
554. «Скарбниця потрібна й пожиточна». Українські монастирські літописи, житія, повчання ченцям, чуда та інше / Упорядкування, вступна стаття та коментарі Валерія Шевчука. К., 2012. 488 с.
555. Сковорода Григорій. Твори у двох томах. К., 1973. Т.1. 532 с.; Т. 2. 575 с.
556. Українська поезія. Середина XVII ст. К., 1992. 600 с.

557. Яворський Стефан. Філософські твори : У трьох томах. Т.1. К., 1992. 630 с.
558. Collected Works of Meletij Smotryc'kyj. With an Introduction by David A. Frick // Harvard Library of Early Ukrainian Literature. Vol. I, 1987. 860 с.
559. Греческая грамматика Симона Тодорскаго, 1741–1744 // ІР НБУВ. Ф. 301 (Церковно-археологічний музей Київської духовної академії). Спр. 67. Арк. 28–123.
560. Основателное разностей показание между православною Греческою и Римскою Папскою церковию сочиненное в самой краткости // ІР НБУВ. Ф. 301 (Церковно-археологічний музей Київської духовної академії). Спр. 125. 36 арк.
561. Лѣтопись Св. Дмитрия Ростовскаго. XVIII в. // ІР НБУВ. Ф. 301 (Церковно-археологічний музей Київської духовної академії). Спр. 161. 233 арк.
562. Лѣтопись келейный смиренного Дмитрія архієреа Ростовскаго от начала міробытіа до Рождества Христова. XVIII в. // ІР НБУВ. Ф. 301 (Церковно-археологічний музей Київської духовної академії). Спр. 162. 237 арк.
563. Акты Киево-братского училищного монастыря и Академіи, собранные В.И. Аскоченским. В 4–х томах. // ІР НБУВ. Ф. 301 (Церковно-археологічний музей Київської духовної академії). Спр. 221.
564. [Арсений (Мацевич)]. Дополненное обличение неправых и лжесловесных отвѣтов раскольнических пустосвятами Выгорецкими // ІР НБУВ. Ф. 301 (Церковно-археологічний музей Київської духовної академії). Спр. 254. 191 арк.
565. Слова и рѣчи Святителя Христова Дмитрія Ростовскаго новоявленнаго чудотворца собранныя // ІР НБУВ. 301 (Церковно-археологічний музей Київської духовної академії). Спр. 292. 670 арк.

566. Собрание слов и сочинений св. Димитрія Ростовскаго. XVIII в. // ІР НБУВ. Ф. 301 (Церковно-археологічний музей Київської духовної академії). Спр. 293. 277 арк.
567. Св. Димитрій Ростовский. Апологія в утоленіє печали человѣка сущаго в бѣдѣ. XVIII в. // ІР НБУВ. Ф. 301 (Церковно-археологічний музей Київської духовної академії). Спр. 295. 14 арк.
568. Рукописный сборник нѣкоторых сочиненій Св. Димитрія Ростовскаго и Стефана Яворскаго. XVIII в. // ІР НБУВ. 301 (Церковно-археологічний музей Київської духовної академії). Спр. 296. 554 арк.
569. Поучения и слова похвальныя в похвалу государю императору Петру Великому ...проповѣданные преосвященным Стефаном митрополитом Рязанским и Муромским // ІР НБУВ. Ф. 301 (Церковно-археологічний музей Київської духовної академії). Спр. 297. 187 арк.
570. Собрание трудов преосвященнаго Феофана Прокоповича // ІР НБУВ. Ф. 301 (Церковно-археологічний музей Київської духовної академії). Спр. 298. 908 арк.
571. Сборник сочиненій Св. Димитрія Ростовскаго, Стефана Яворскаго, Феофана Прокоповича и др. XVIII в. // ІР НБУВ. Ф. 301 (Церковно-археологічний музей Київської духовної академії). Спр. 300. 459 арк.
572. Канон памяти ради смертной ко Пресвятѣй владичицѣ нашей Богородицѣ и приснодѣвы Маріи. Твореніє Іустина Базилевича, митрополита Бѣлоградскаго и Обоянскаго. XVIII в. // ІР НБУВ. Ф. 301 (Церковно-археологічний музей Київської духовної академії). Спр. 336. 56 арк.
573. Пиитика на латинском языке, без заглавия, преподанная в 1726-1727 гг. [Митрофаном Слотвинским] // ІР НБУВ. Ф. 301 (Церковно-археологічний музей Київської духовної академії). Спр. 421. 138 арк.
574. Сборник XVIII века, заключающий в себе «Летопись» и «Розыск о Брынской вере» Димитрия Ростовскаго // ІР НБУВ. Ф. 305 (Києво-братський монастир). Спр. 140. 208 арк.

575. Cursus philosophicus <...> explicates 1729 ad annum 1730 sub reverendissimo in Christo patre Stephano Kalinowskj // IP НБУВ. Ф. 305 (Києво-братський монастир). Спр. 169. 587 арк.
576. Olympia philosophica ad cursum biennalem decertantibus sapientiae amatoribus in Collegio Kijovo-Mohylaeano proposita <...> Malinovskii // IP НБУВ. Ф. 305 (Києво-братський монастир). Спр. 166. 448 арк.
577. Liber Philosophiae quadripartitus <...> protectore illustrissimo Raphaelae Zaborowski Archypraesule Kijoviensi inchoatus anno Domini 1733 // IP НБУВ. Ф. 305 (Києво-братський монастир). Спр. 170. 321 арк.
578. Tractatus theologicus <...> professor Sacrae Theologiae dignissimus Javorski anno Domini 1695 // IP НБУВ. Ф. 305 (Києво-братський монастир). Спр. 187. Арк. 2–111.
579. Theologiae Sacrae Summa <...> collecta per Sylvestrum Culabka o.ss. theol. professorem, abbatem et rectorem Academiae Kijoviensis. 1743 // IP НБУВ. Ф. 305 (Києво-братський монастир). Спр. 204. 89 арк.
580. Systema Christianae orthodoxae <...> professore Samuele Myslawskj. 1763 // IP НБУВ. Ф. 305 (Києво-братський монастир). Спр. 211. 142 арк.
581. Книга разных документов и бумаг, заведенная 1621 года // IP НБУВ. Ф. 306 (Києво-Печерська лавра). Спр. 74. 115 арк.
582. Краткое сказание о Боге, о Божьем промысле, о законе Божьем Феофана Прокоповича // IP НБУВ. Ф. 306 (Києво-Печерська лавра). Спр. 85. 30 арк.
583. Латинский сборник начала XVIII в. // IP НБУВ. Ф. 306 (Києво-Печерська лавра). Спр. 150. 598 арк.
584. Миссионерский сборник Сибирский. Первая пол. XVIII в. // IP НБУВ. Ф. 306 (Києво-Печерська лавра). Спр. 197. 138 арк.
585. Сборник на польском и русском языках // IP НБУВ. Ф. 306 (Києво-Печерська лавра). Спр. 202. 211 арк.

586. Дополненное обличение неправых и лжесловесных ответов расколнических. 1745 г. // IP НБУВ. Ф. 306 (Києво-Печерська лавра). Спр. 209. 144 арк.
587. Книга от словес преподобнаго Іоанна Лествичника. Первая пол. XVIII в. // IP НБУВ. Ф. 306 (Києво-Печерська лавра). Спр 244. 179 арк.
588. Благодарственное страсем Христовим воспоминаніе... Димитрія Ростовского // IP НБУВ. Ф. 306 (Києво-Печерська лавра). Спр. 278. Арк. 1–12.
589. *Philosophia Universa doctrinam Peripatheticam* // IP НБУВ. Ф. 307 (Києво-Михайлівський монастир). Спр. 447. 174 арк.
590. *Scientia naturalis sev Phisica...* 1728 // IP НБУВ. Ф. 307 (Києво-Михайлівський монастир). Спр. 452. 431 арк.
591. *Prawdziwa Wiara stara Cerkwie swietey wschodniey* // IP НБУВ. Ф. 307 (Києво-Михайлівський монастир). Спр. 477. 295 арк.
592. *Isagoge in historiam monarchicam et ecclesiasticam, sub reverend patre Stephano Kalinowski* // IP НБУВ. Ф. 307 (Києво-Михайлівський монастир). Спр. 516. Арк. 61–104.
593. *Bibliotheca Collegii Charkowiensis*. Рукопись конца XVIII в., поступившая от Киевского митрополита Самуила Миславскаго // IP НБУВ. Ф. 312 (Києво-Софійський монастир). Спр. 17. 45 арк.
594. Посланіє Рязанскаго митрополита Стефана Яворскаго к епископам, имѣвшим рукополагать Феофана Прокоповича в епископы, и к графу Ивану Алексѣевичу (Мусину-Пушкину) с требованіем отреченія Ф. Прокоповича от своих заблужденій, 1718 года // IP НБУВ. Ф. 312 (Києво-Софійський монастир). Спр. 178. Арк. 358–362.
595. Лѣтопись келейній смиреннаго Димитрія архiereя Ростовскаго и Ярославскаго от начала миробытія до рождества Христова его же архiereйскими трудами сочиненній // IP НБУВ. Ф. 312 (Києво-Софійський монастир). Спр. 182. Арк. 99–221.

596. Поученія святителя Димитрія. Рукопись последней четверти 18 в. // IP НБУВ. Ф. 312 (Києво-Софійський монастир). Спр. 184. 305 арк.
597. Сборник второй половины XVIII в., принадлежавший преосвященному Иринею Фальковскому // IP НБУВ. Ф. 312 (Києво-Софійський монастир). Спр. 185. 88 арк.
598. Поученія во святую и великую четьредесятницу и в другія знатныя праздники, с нѣкоторыми панегириками, то есть похвальными словами // IP НБУВ. Ф. 312 (Києво-Софійський монастир). Спр. 188. 334 арк.
599. Слово в день рожденія Ея императорскаго вличества государыни императрицы Екатерины II, произнесенное бѣлорусским епископом Георгием Конисским в Виленском Свято-Духовском монастырѣ 1767 года // IP НБУВ. Ф. 312 (Києво-Софійський монастир). Спр. 190. 8 арк.
600. Сборник, частію собранный, частію писанный рукою преосвященнаго Иринея Фальковскаго // IP НБУВ. Ф. 312 (Києво-Софійський монастир). Спр. 195. 106 арк.
601. Розыск о расколнической Бринской вѣрѣ св. Димитрія Ростовскаго // IP НБУВ. Ф. 312 (Києво-Софійський монастир). Спр. 510. 303 арк.
602. Сборник церковных слов // IP НБУВ. Ф. 33 (Фонд С. Маслова). Оп.1. Спр. 30. 180 арк.
603. Сборник проповедей XVIII века // IP НБУВ. Ф. 33 (Фонд С. Маслова). Оп.1. Спр. 33. 349 арк.
604. Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные археографической комиссией: в 15 томах. СПб., 1863–1892.
605. Архив Юго-западной России, издаваемый Временной комиссией для разбора древних актов [в 35 томах]. К., 1859–1904. Ч. I. Т. 1–12; Ч. II. Т.1.
606. Памятники православия и русской народности в Западной России в XVII–XVIII вв. К., 1905. Т. 1. Акты по истории заграничных монастырей Киевской епархии XVII–XVIII вв. Ч. 1. 1376 с.

607. Памятники, изданные Временною Комиссиею для разбора древних актов: в четырех томах. К., 1846. Т. 2. 776 с.
608. Письма преосвященного Лазаря Барановича. Чернигов, 1865. 268 с.
609. Терновский Ф. Письма митрополита Стефана Яворского // Труды Киевской духовной академии. 1866. №.4. С. 539 – 555.
610. Листування духовних осіб з архіву князя В. Д. Голіцина до впливової шляхетської родини Корсаків з української козацької старшини, родичів гетьмана Івана Самойловича, за 1713–1773 роки // Труды Черниговской губернской архивной комиссии. 1909–1910 г. 1911. Выпуск 8. С. 115–151.
611. Гаєвський С. (єпископ Сильвестр). Заповіт митрополита Петра Могили (1647). Корнберг, 1947. 18 с.
612. Маслов С. И. Библиотека Стефана Яворского. К., 1914. 170 с.
613. Горючко П. Материалы для биографии архиепископа Георгия Конисского: завещание владыки, кончина и погребение его, оставшееся по нем наследство. Могилев, 1902.
614. Русский биографический словарь / под ред. А. Половцова: В 25 томах. СПб., 1896–1918.
615. Кагамлик С.Р. Києво-Печерська лавра: світ православної духовності і культури (XVII–XVIII ст.). К.: Національний Києво-Печерський історико-культурний заповідник, 2005. 552 с.
616. Димитрій (Туптало). Дневные записки святого чудотворца Димитрія, митрополита ростовского, изданные с собственноручно писанной им книги, находящейся в Киево-Печерской библиотеке. М., 1781. 112 с.
617. Діаріуш грішного ієромонаха Димитрія, постриженника Кирилівського Київського монастиря. К., 2002.
618. Путешествіє в свете сем грешника Іоасафа, игумена Мгарского. Святитель Іоасаф Горленко, єпископ Белгородский и Обоянский (1705–

- 1754) // Материалы для биографии, собранные и изданные князем Н. Д. Жеваховым. К., 1907. Часть II. С. 157–179.
619. Дневник генерального подскарбия Якова Марковича (1717–1767 гг.). К., 1893–1897. Ч. 1–3. 329 с., 342 с.
620. Дневник генерального хорунжего Николая Ханенка. 1727–1753. К., 1884. 524 с.
621. Дневник Петра Даниловича Апостола (май 1725 г. – май 1727 г.) // Киевская старина. 1895. Т. L. С. 100–155.
622. Житие святителя Феодосия, архиепископа, Черниговского чудотворца. М., 1898. 198 с.
623. Літопис гадяцького полковника Григорія Граб'янки / переклад із староукраїнської. К., 1993. 143 с.
624. Літопис Самовидця / упорядник Я. Дзира. К., 1971. 208 с.
625. Димитрій (Рудюк), архієп. Житіє святителя Іова Борецького, митрополита Київського і всієї Руси. «1020-ліття хрещення Руси-України – із Києва по всій Русі»: зб. матеріалів науково-практичної конференції 21 жовтня 2008 р. К., 2008. С. 103–111.
626. Фомин С. В. Последний царский святой. Свт. Иоанн (Максимович), митр. Тобольский, Сибирский чудотворец: Житие. Чудеса. Прославление. Служба. Акафист. СПб., 2003. 702 с.
627. Величко С. Літопис / упор. Г. Боряк, Т. Таїрова-Яковлева. К.: ТОВ «Видавництво “Кліо”», 2020. 931 с.
628. Ewangelia rouszajasa [Рукописна копія київського друку «Євангеліє учительне» 1637 р. з присвятою Петра Могили] // Biblioteka Narodowa. Sygn. 12225 III.
629. Instrukcja prowadzenia ksiąg metrykalnych «Metrika cerkownaja» Antoniego Winnickiego, metropolity kijowskiego i administratora biskupstwa przemyskiego [1675] // Biblioteka Narodowa. Sygn. 12280 III.

630. *Listę blagoslovennyi bratstvou cerkovnomou vsem pravoslavnym christianom [...] ot Iova Boreckogo mitropoliti kievskago [1620–1631] // Biblioteka Narodowa. Sygn. 12311 III.*
631. *Meletij Smotrickij: Exethesis abo Expostulatia to iest Rosprawamiedzy Apologià y Antidotem o ostánek błedow w Haereziy y Kłamstw [Копія львівського друку 1629 р.] // Biblioteka Narodowa. Sygn. 12450 IV.*
632. *Kaszlej A. Inwentarz rękopisów Biblioteki Kapituły Greckokatolickiej w Przemyślu. Warszawa, 2011. 334 p.*
633. *Naumow A., Kaszlej A. Rekopisy cerkiewnosłowiaskie w Polsce. Katalog. Wydanie drugie zmienione. Krakow, 2004. 569 p.*
634. [Арсений (Мацеевич)]. *Увещание раскольнику // Православный собеседник. 1861. Т.3. № 10. С. 183–205; № 11. С. 296–334.*
635. *Бобровский Д. Увещание Вятского епископа во время пугачевщины. Русская старина. 1795. Т. XVI. №10. С. 392 – 393.*
636. [Вениамин (Пуцек-Григорович)]. *Воззвание к своей пастве с разоблачением Пугачева. Православный собеседник. 1859. Ч. 2. С. 203–205.*
637. [Вениамин (Пуцек-Григорович)]. *Увещательное послание к пастве с разоблачением Пугачева. Православный собеседник. 1859. Ч. 2. С. 205–210.*
638. *Записки преосвященнаго Георгия Конисскаго о том, что в России до конца XVI века не было никакой унии с Римскою Церковию // Чтения в обществе истории и древностей российских. 1847. № 8. С. 5–30.*
639. *Краткое описание процессии при отправлении в дом преосвященнейшего Иринея, епископа Вологодскаго, торжества о замиреннии Россіи с Оттоманскою Портою, в 10-й день июля, 1775 года. Вологодские епархиальные ведомости. 1866. Прибавления. № 14. С. 529–549.*
640. *Неизданные письма св. Димитрия Ростовского // Труды Киевской духовной академии. 1860. № 2. С. 282–285.*

641. [Окружные грамоты Гервасія Линцевского] // Киевские епархиальные ведомости. 1862. № 22. С. 705–712; 1863. №6. С. 163–165.
642. Ответы Вольтеру Г. Конисского, архиепископа Могилевского. Домашняя беседа. 1867. № 46–48.
643. Переписка преосв. Амвросия, еп. Переяславского, с преосв. Арсением [Мацеевичем], митр. Ростовским. Чтения в обществе истории и древностей российских. 1862. Ч. 2. С. 21–23.
644. Письмо архимандрита Киево-Печерской лавры Тимофея Щербацкого к митрополиту киевскому Рафаилу Заборовскому от 15 апреля 1742г. Из Москвы // Киевская старина. 1896. Т. LIV. С. 24–25.
645. Письмо и стихи Варлаама Ясинского // Киевская старина. 1890. Т. XXVIII. № 3. С. 537–539.
646. Письмо митрополита киевского Варлаама Ясинского к Петру I о переяславском епископстве // Киевская старина. 1904. Т. LXXXV. № 5 (документы, известия и заметки). С. 53–55.
647. Письмо Орлика к Стефану Яворському (1/12 червня 1721) // Основа. 1862. №10. С. 1–28.
648. Письмо святителя Феодосия Углицкого к «державце» с. Обтова Ивану Забеле с заступничеством за тамошнего священника, чтобы последний «не был отдален» от Обтовской церкви // Киевская старина. 1896. Т. LV. С. 1–2.
649. Письмо Феофана Прокоповича к киево-межигорскому архимандриту Арсению // Труды Киевской духовной академии. 1865. С. 561–609.
650. Речь ее императорскому величеству государине императрице Екатерине II, произнесенная преосвящ. Георгием Конисским, могилевским епископом 29 ноября 1764 г. // Киевские епархиальные ведомости. 1872. №16. Отдел второй. С. 376–378.
651. Слова Стефана Яворского, митрополита рязанскаго и муромскаго // Труды Киевской духовной академии. 1865. № 12. С. 498–512; 1874. № 7.

- С. 72–121, № 10. С. 123–154, № 12. С. 505–520; 1875. № 1. С. 118–128, № 3. С. 631–647, № 5. С. 486–505, № 9. С. 463–492, № 10. С. 124–145; 1877. № 4. С. 108–142.
652. Слово на погребение архимандрита Киево-Печерской Лавры, преподобнейшего отца Романа Копы (из рукописного сборника сочинений епископа Сильвестра Кулябки) // Киевские епархиальные ведомости. 1863. № 24. С. 919–926.
653. Слово о кресте Христа Спасителя и кресте всякого человека, сказанное киевским митрополитом Петром Могилою (в бытность его архимандритом Киево-Печерской лавры) в неделю крестопоклонную 4 марта 1632 года // Киевские епархиальные ведомости. 1915. № 8. С. 169–173; № 9. С. 193–197; № 10. С. 217–223; № 12. С. 276–282.
654. Слово, сказанное Георгием Конисским в Киево-Печерской лавре в день успения пресвятыя богородицы (1752 года, августа 15 дня) // Труды Киевской духовной академии. 1893. №6. С. 316–327.
655. Слово, сказанное Георгием Конисским в Киево-Печерской лавре при пострижении его в монашество (1744 г., августа 11 дня) // Труды Киевской духовной академии. 1893. №6. С. 291–306.
656. Слово, сказанное Георгием Конисским в Киево-Софийском соборе при погребении Рафаила Заборовского, митрополита киевского (1747 года, ноября 29-го дня) // Киевские епархиальные ведомости. 1893. №1. Часть неофициальная. С. 1–10.
657. [Варнава (Волостковський)]. Увѣщаніе, чтобы всѣ старались исповѣдію и св. Таин причащеніем благоугодити Богу // Странник. СПб., 1878. Т. III. №8. С. 149.
658. Терновский Ф. Прошение киевского архиепископа Варлаама Ванатовича императору Петру II о предоставлении киевской кафедре прежнего титула митрополии // Киевские епархиальные ведомости. 1874. №3. Отдел второй. С. 63–78.

659. Певницкий В. Слова Стефана Яворского, митрополита рязанского й муромского. (Библиографические сведения) // Труды Киевской духовной академии. 1874. № 7. С. 72 –121; № 10. С. 123–154; № 12. С. 505–520; 1875. № 1. С. 118 –128; № 3. С. 631–647; № 5. С. 486–505; № 9. С. 463–492; № 10. С. 124–145; 1877. № 4. С. 108-142.
660. Исторична наука: термінологічний і понятійний довідник. К., 2002. 430 с.
661. Кагамлик С.Р. Українська церковна еліта ранньомодерного часу: нові аспекти дослідження // Українознавчий альманах. 2013. Випуск 14. С. 157 – 161.
662. Кагамлик С. Р. Інтелектуальний потенціал та читацькі інтереси вищого українського духовенства ранньомодерного часу: характеристика маловідомих джерел дослідження // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія: Українознавство. 2010. Випуск 14. С. 24–26.
663. Права, за якими судиться малоросійський народ. 1743 р. К., 1997. 598 с.
664. Кагамлик С.Р. В обороні давніх прав і вольностей Української Церкви в часи Руїни (Київський митрополит Діонісій Балабан) // Дрогобицький краєзнавчий збірник. Дрогобич, 2011. Випуск XIV – XV. С. 198–202.
665. Кагамлик С.Р. Століття протистояння. Українська церковна еліта і російський централізм. 1686–1786. Lambert Academic Publishing, 2018. 110 с.
666. Кагамлик С.Р. Українська Церква у протистоянні російському централізму: історичний досвід та сьогодення // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія: Українознавство. 2017. Випуск 19. С. 40–44.
667. Кагамлик С.Р. Українська церковна еліта і російський централізм: протистояння Синодального періоду // Українознавчий альманах. 2019. Випуск 24. С. 78–84.

668. Кагамлик С.Р. Українська церковна еліта в умовах російського централізму. Спроби відновлення давніх прав Православної Церкви за часів Петра II (1727 – 1730) // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Історія. 2017. Випуск 3 (134). С. 17–20.
669. Кагамлик С.Р. Українська церковна еліта у захисті інтересів Православної Церкви в умовах російського централізму (друга половина XVII – початок XVIII ст.) // Гілея: Науковий вісник. 2017. Випуск 126. С. 10–14.
670. Кагамлик С.Р. Українська церковна еліта у захисті інтересів Православної Церкви проти російського централізму часів Катерини II // Емінак. 2018. № 21. Т. 1. С. 15–20.
671. Кагамлик С.Р. Церковні адвокати України кінця XVII–XVIII ст. у захисті Православної Церкви в умовах російського централізму. К., 2017. 548 с.
672. Кагамлик С.Р. Divide at impera. Російський централізм як конфліктизаційний чинник для українського православ'я в ретроспективі та сучасних реаліях // Українознавчий альманах. 2019. Випуск 25. С. 77–83.
673. Kagamlyk S. How Moscow colonized Kyiv-Pechersk Lavra. New pages to the history of the ukrainian printing of the second half of the XVIII th century // East European historical bulletin. 2020. №15. S. 54–64.
674. Лазоренко О. Модернізаторська еліта і розбудова громадянського суспільства в Україні // Сучасність. 2004. № 2. С. 54–58.
675. Яковенко Н. Українська культура XVII ст. як пошук «третього шляху» // Шлях у чотири століття. Матеріали Міжнародної наукової конференції «Ad fontes – до джерел» до 400-ї річниці заснування Києво-Могилянської академії. 12–14 жовтня, 2015 р. К., 2016. С. 12–23.
676. Brogi-Bercoff G. Rus, Ukraina, Ruthenia, Wielkie Księstwo Litewskie, Rzeczpospolita, Moskwa, Rosja, Europa srodko-wowschodnia: o

- wielowarstwowosci i polifunkcjonalizmie kulturowym // *Contributi italiani al XIII congresso internazionale degli slavisti* / ed. Alberto Alberti et al. Pisa, 2003. P. 325–387.
677. Brogi Bercoff G. The Emergence of Linguistic Consciousness in the Multilingual Context of Early Modern Ukraine // *Шлях у чотири століття. Матеріали Міжнародної наукової конференції «Ad fontes – до джерел» до 400-ї річниці заснування Києво-Могилянської академії. 12–14 жовтня, 2015 року*. К., 2016. С. 24–40.
678. Бондаревська І. Парадоксальність естетичного в українській культурі XVII – XVIII ст. К., 2005. 308 с.
679. Ясь О. В. Історик і стиль. Визначні постаті українського історіописання у світлі культурних епох (початок XIX — 80-ті роки XX ст.). У 2 ч. / за ред. В. А. Смолія. К., 2014. 587 с.
680. Коллинз Рендалл. Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения (пер. с англ. Н.С. Розова и Ю.Б. Вертгейм). Новосибирск, 2002. 1284 с.
681. Колесник І. Інтелектуальне співтовариство як засіб легітимації культурної історії України. XIX століття // *Український історичний журнал*. 2008. № 1. С. 169–193.
682. Дзюба О.М. Інтелектуальне співтовариство українців у Петербурзі 1760–1780-х рр.: «свої – чужі» // *Український історичний журнал*. 2011. №5. С.44–60.
683. Дмитриев М., Киево-Могилянская академия и этнизация исторической памяти восточных славян (Иннокентий Гизель и Феодосий Софонович). Київська Академія. 2006. Випуск 2–3. С. 14–31.
684. Когут З. Коріння ідентичності. Студії з ранньомодерної та модерної історії України. Критика, 2004. 351 с.
685. Голубенко П. Україна і Росія у світлі культурних взаємин. К., 1993. 447 с.

686. Цимбалістий П. Українські релігійно-культурні впливи на Московщину (XVII–XVIII ст.) // Записки Наукового товариства імені Шевченка. Мюнхен, Рим, Париж, 1966. Т. 181: Релігія в житті українського народу. 22 с.
687. Шерех Ю. Москва-Маросейка. Пороги і запоріжжя // Література. Мистецтво. Ідеології. Харків, 1998. Т.1. С. 42–48.
688. Рябчук М. Від Малоросії до України: парадокси запізненого націєтворення. К., 2000. 304 с.
689. Гирич І. Києво-Печерська лавра в контексті української історії і культури // Пам'ять століть. 1996. № 1. С. 102–120.
690. Гнатюк О. Прощання з імперією: Українські дискусії про ідентичність. К., 2005. 528 с.
691. Масенко Л. Конфлікт мов та ідентичностей у пострадянській Україні. К., 2020. 176 с.
692. Яковенко Н. Дзеркала ідентичності. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI – початку XVIII ст. Випуск другий. К., 2012. 472 с.
693. Кагамлик С. Р. Українська православна ієрархія ранньомодерного часу в європейському контексті // Українознавчий альманах. 2013. Випуск 11. С. 195–199.
694. Микитась В. Давньоукраїнські студенти і професори. К., 1994. 288 с.
695. Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: європейський контекст / Редкол. В. С. Горський та ін. К., 2002. 310 с.
696. Україна XVII ст. між Заходом та Сходом Європи. Матеріали 1-го українсько-італійського симпозіуму 13–16 вересня 1994 р. Київ; Венеція, 1994. 600 с.
697. Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII ст. Львів, 2001. 274 с.

698. Горський В. Європейська академічна традиція в Києво-Могилянській академії // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: європейський контекст. К., 2002. С. 7–38.
699. Пилип'юк Н. Київські поетики і ренесансні теорії мистецтва // Європейське Відродження та українська література XIV–XVIII ст. К., 1993. С. 75–109.
700. Лисий І. Європейськість Києво-Могилянської академії та її філософії: польська призма бачення // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: європейський контекст. К., 2002. С. 67–76.
701. Стратій Я. Проблема *intellectio i verbum mentis* у трактатах "De anima" Інокентія Гізеля і "De corpore animato" Йосифа Волчанського // Київська Академія. 2017. Вип. 14. С. 10–41.
702. Головащенко С. Києво-могилянська та київська духовно-академічна традиції прочитання й інтерпретації Святого Письма в європейському контексті // Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура: зб. наук, праць на пошану пам'яті проф. В. Нічик. К., 2005. С. 189–195.
703. Ісаєвич Я. Д. Освітній рух в Україні: східна традиція і західні впливи // Україна XVII ст. між Заходом та Сходом Європи. Матеріали 1–го українсько-італійського симпозіуму 13–16 вересня 1994 р. Київ-Венеція, 1994. С. 114–135.
704. Пахльовська О. Києво-Могилянська академія як чинник становлення національної самобутності української культури. Парадокси еволюції // Києво-Могилянська академія в іменах, XVII–XVIII ст.: Енциклопедичне видання / Упор. З. І. Хижняк; за ред. В. С. Брюховецького. К., 2001. С. 19–26.
705. Ливотов Е. Георгий Конисский, архиепископ Белорусский. Краткий очерк жизни и деятельности святителя, к столетию со дня смерти его – 1795–1895 // Русское обозрение. 1895. № 3, 4, 5.

706. Голубев С. Т. Гедеон Одорский, бывший ректор Киевской Академии в начале XVIII в // Труды Киевской духовной академии. 1900. № 10. С. 147–190; № 12. С. 567 – 627.
707. Шляпкин И. А. Дмитрий Ростовский и его время. СПб., 1891. 460 с.
708. Kałamlyk S. Polskie wpływy na powstawanie i działalność ukraińskiej prawosławnej elity cerkiewnej czasow nowożytnych // Bibliotekarz Podlaski. 2015. № 2(XXXI). S. 144–154.
709. Левицкий П. Иоасаф Кроковский, митрополит Киевский // Полтавские епархиальные ведомости. 1890. № 2. С. 59–83; № 3. С. 109–126; № 4. С. 138–168.
710. Григорьев А. Б. Загадки сочинения «Молоток на книгу “Камень вѣры”» // Филаретовский альманах. 2012. № 8. С. 97–148.
711. Матвійшин Я. Ідеї Коперника в Україні // Українське небо. Студії над історією астрономії в Україні. Львів, 2014. С. 370–421.
712. Лужный Р. Издания на польском языке в литературе эпохи Петра I. [Пер. с польского] // XVIII век. Сборник 9. Л., 1974. С. 307–312.
713. Кагамлик С.Р. Становлення та діяльність української православної ієрархії ранньомодерного часу в цивілізаційному контексті // Українознавчий альманах. 2014. Випуск 18. С. 156–160.
714. Кагамлик С. Р. Освітній рівень та духовно-інтелектуальне становлення української православної церковної еліти XVII–XVIII ст. // Українознавчий альманах. 2011. Випуск 5. С. 124–128.
715. Ларионов С. Описание Курского наместничества. М., 1786. 191 с.
716. Фощан Я. І. Георгій Кониський як носій українських церковних та культурних традицій на теренах Білорусі: автореф. дис... канд. іст. наук: 09.00.12. К., 2011. 16 с.
717. Cursus philosophicus ingenuis Sapientiae amatoribus...Sylvestro Kulabka // ІР НБУВ. Ф. 301 (Церковно-археологічний музей Київської духовної академії). Спр. 50. 820 арк.

718. Курс богословия 1763–1767 гг. // IP НБУВ. Ф. 301 (Церковно-археологічний музей Київської духовної академії). Спр. 100. 180 арк.
719. *Philosophia juxta numerom 4 facultatum quadripartita... anno Domini 1749 et 1750, sub R.S. Professore Georgio Koniskj* // IP НБУВ. Ф. 301 (Церковно-археологічний музей Київської духовної академії). Спр. 565. 104 арк.
720. Латинское богословие, преподаемое в Киевской духовной академии в 1751-1754 годах [Георгием Конисским] // IP НБУВ. Ф. 305 (Києво-братський монастир). Спр. 141. Арк. 83–120, 128–347.
721. *Philosophia universa doctrinam peripatheticam ad mentem principis philosophorum* // IP НБУВ. Ф. 305 (Києво-братський монастир). Спр. 164. 472 арк.
722. Богословские трактаты [Стефана Яворского]. 1695. // IP НБУВ. Ф. 305 (Києво-братський монастир). Спр. 186. 703 арк.
723. Богословский сборник XVIII в. // IP НБУВ. Ф. 305 (Києво-братський монастир). Спр. 192. 137 арк.
724. Богословские трактаты Илариона Левицкого с философским курсом Амвросия Дубневича. 1727-1729 гг. // IP НБУВ. Ф. 305 (Києво-братський монастир). Спр. 200. 528 арк.
725. *Christiana orthodoxa Theologia* [преподана Георгием Конисским] // IP НБУВ. Ф. 305 (Києво-братський монастир). Спр. 207. 291 арк.
726. *Institutionum rhetoricarum aano Domini 1727 sub sapientissimo ac religiosissimo patre Stephano Kalinowski* // IP НБУВ. Ф. 305 (Києво-братський монастир). Спр. 258. Арк. 12–101.
727. *Philosophia tripartita doctrinam Aristotelis* // IP НБУВ. Ф. 306 (Києво-Печерська лавра). Спр. 108. 521 арк.
728. *Philosophia peripathetica* // IP НБУВ. Ф. 306 (Києво-Печерська лавра). Спр. 119. 335 арк.
729. *Tractatus theologiae controversae* // IP НБУВ. Ф. 306 (Києво-Печерська лавра). Спр. 149. 110 арк.

730. *Theologia Christiana orthodoxa* // IP НБУВ. Ф. 306 (Києво-Печерська лавра). Спр. 161. 659 арк.
731. Три богословских трактата // IP НБУВ. Ф. 306 (Києво-Печерська лавра). Спр. 162. Арк. 1–7.
732. Латинское богословие первой половины XVIII в. // IP НБУВ. Ф. 306 (Києво-Печерська лавра). Спр. 173. 350 арк.
733. Философский курс на латинском языке [Иоасафа Кроковского]. 1686 // IP НБУВ. Ф. 312 (Києво-Софійський монастир). Спр. 617. 398 арк.
734. *Philosophia juxta numerum 4 facultatum quadripartita...* anno 1749, sub reverendissimo Georgio Koniskj // IP НБУВ. Ф. 312 (Києво-Софійський монастир). Спр. 635. 163 арк.
735. *Penarium Tullianae eloquentiae ad usus politicos Roxolanae juventuti in Collegio Kijovomohilaeano a reverendo patre praefecto et professore Rhetorices Ioasaph Krokovski accomodatum et reseratum anno salutis humanae restauratae 1683* // IP НБУВ. Ф. 312 (Києво-Софійський монастир). Спр. 653. 288 арк.
736. Риторический сборник // IP НБУВ. Ф. 312 (Києво-Софійський монастир). Спр. 689. 200 арк.
737. Петров Н.И. Описание рукописных собраний, находящихся в г. Киеве. М., 1891-1904. Вып. 1 – 3.
738. По прошению игумена Харьковского Покровского монастыря и училищного ректора Митрофана Слотвинского для челобитья о даче окружной грамоты на училищные грунты. 1735–1736 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 16. Дело 321. 17 л.
739. Рачинский А. В. Кирилл Флоринский, епископ Севский. 1773 г // Русская старина. Т. 15. 1876. № 2. С. 454– 458.
740. Симон (Тодорскій). Слово в день высокотожественного восшествія на всероссийский прародительский престол Елисаветы Петровны. М., 1748. 8 л.

741. Рункевич С. Г. Архиепери Петровской эпохи в их переписке с Петром Великим. СПб., 1906. 194 с.
742. Православная богословская энциклопедия (Богословский энциклопедический словарь). 1900–1911. Т. 1–12.
743. По донесению генерала Ивана Голенищева Кутузова об определении иеромонаха Аггея в кадетский корпус. 1769–1770 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 50. Дело 31. 47 л.
744. Об отсылке вместе с посольством во Францию церкви с утварью и церковнослужителями. 1756 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 37. Дело 361. 348 л.
745. Истинное повествованіе или жизнь Гавріила Добрынина, им самим написанная. 1752–1827 // Русская старина. 1871. Март. С. 140–160, 247–271.
746. Ильинский С. Досифей Богданович Любинский, епископ Белгородский и Обоянский. Харьков, 1905. 110 с.
747. Болотов А. Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные им самим для своих потомков, 1738–1793. СПб., 1870. В 4–х томах. Т. 1. 555 с.
748. Українці Санкт–Петербурга, Петрограда, Ленінграда / Упор. В.І. Сергійчук. Вишгород, 2013. 710 с.
749. Ткаченко О. Українська класична елегія. Суми, 2004. 256 с.
750. Самарин Ю. Ф. Стефан Яворский и Феофан Прокопович. Самарин Ю. Ф. Собрание сочинений: В 10 томах. М., 1880. Т. 5. 464 с.
751. Петров Н.И. Новооткрытый киевский проповедник второй половины XVII века // Труды Киевской духовной академии. 1892. № 5. С. 93–126.
752. Заседание Черниговской губернской архивной комиссии, посвященное памяти святителя Димитрия, митрополита Ростовского // Труды Черниговской губернской архивной комиссии. 1909–1910 г. 1911. Выпуск 8. С. 3 – 47.

753. Горский А. В. Историческое описание Свято-Троицкой Сергиевой лавры. М., 1890. Т. 1. 160 с.
754. Яковлів А. Український кодекс 1743 року. Мюнхен, 1949. 210 с.
755. Здравомыслов К. О сочинении душеполезных книг в XVIII столетии // Христианское чтение. 1905. Т. ССХІХ. Ч.1. С. 87–100.
756. Луппов С. П. Книга в России в послепетровское время 1725–1740. Л., 1976. 383 с.
757. Голубцов А. О начале, первых деятелях и направлении иконописной школы Троице-Сергиевской лавры // Богословский вестник. 1903. Т. 2. С. 239–257.
758. Ісаєвич Я. Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми. Львів, 2002. 520 с.
759. Голубев С.Т. О составе библиотеки Петра Могилы // Киевские епархиальные ведомости. 1876. № 8. С. 253–269; № 9. С. 299–326.
760. Кагамлик С.Р. Приватні бібліотеки українських православних ієрархів XVII – XVIII ст.: формування та використання колекцій // Virtus: Scientific Journal. 2019. № 39. С. 94–98.
761. Kagamlyk S. Private libraries of the Ukrainian Orthodox Hierarchs of 17–18 centuries: formation and use of book collections // Virtus. 2019. Issue 39. S. 94 – 98.
762. Лосієвський І. Бібліотека Мелетія Смотрицького // Київська старовина. 1992. № 5. С. 59–65.
763. Добровольский П. Книги святителя Димитрия, митрополита Ростовскаго (в Елецком монастыре) // Черниговские епархиальные известия. 1899. № 22. С. 770–772.
764. Об отправленных из Лавры чрез иеромонаха Сильвестра в Москву к Преосвященным Павлу Тобольскому и Феофану Нижегородскому винах и книгах. 1761 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, друкарський. Спр. 62. 5 арк.

765. Чижевський Д. Бібліотека Теофана Прокоповича // Науковий збірник Української вільної академії наук в США. 1953. Т. 2. Нью-Йорк. С. 127–136.
766. По доношению домоуправителей Коломенского архиерейского дома о кончине преосвященного Саввы, епископа Коломенского, и об оставшемся после него имуществе и о назначении на его место архимандрита Новоспасского монастыря Гавриила. 1749–1750 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 30. Дело 340. 105 л.
767. Кагамлик С.Р. Книжкові зібрання українських православних ієрархів ранньомодерного часу в європейському культурному контексті // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія: Українознавство. 2014. Випуск 17. С. 32–36.
768. Kagamlyk S. The reading interests of Ukrainian church elite of the XVIII century // *Modern Science – Moderní věda*. 2020. № 2. 146–151.
769. Дзюба О. М. Німецька книга в бібліотеках України (XVIII ст.). Україна в Центрально-Східній Європі. 2004. № 4. С. 307–319.
770. Історія української культури. У 5 томах. Т. 3: Українська культура другої половини XVII–XVIII ст. К.: Наукова думка, 2003. 1247 с.
771. Гудзяк Б. Криза і реформа. Київська митрополія. Царгородський патріархат і Берестейська унія. Львів, 2000. 426 с.
772. Перетц В. К биографии о.Игнатия Оксеновича Старушича, киевского проповедника половины XVII века // *Известия отделения русского языка и словесности*. 1914. Т. 19. Кн.1. С. 187–199.
773. Пахльовська О. Україно-італійські літературні зв'язки XV–XX століття. К., 1990. 215 с.
774. Лабынцев Ю., Щавинская Л. Библиотека святителя Димитрия. М., 2009. 40 с.

775. Шамрай М. Маргіналії в стародруках кириличного шрифту 15–17 ст. з фонду Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського. К., 2005. 334 с.
776. Романова Н. И. Книжное собрание святителя Георгия Конисского как часть историко-культурного наследия Украины и Беларуси // Могилянські читання. 2005. К., 2006. С. 459–465.
777. Ничик В. М. Гавриил Бужинский – русско-украинский мыслитель начала 18 в. // Идеиные связи прогрессивных мыслителей братских народов в 17 – 18 вв. К.: Наукова думка, 1978. С. 95–115.
778. Автобіографія Адама Зернікау (Підготовка документа до публікації та передмова Станіслава Мащенко) // Сіверянський літопис. 2002. № 3. С. 6–23.
779. Захара И. С. Философское наследие Сенеки в Киево-Могиланской академии // Отечественная философская мысль XI–XVII вв. и греческая культура. К., 1991. С. 266–273.
780. О присылке в Синод библиотеки умершего новгородского архиепископа Стефана. 1756 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 37. Дело 374. 37л.
781. О приемке в Синод библиотеки умершего новгородского архиепископа Стефана. 1756 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 37. Дело 379. 30 л.
782. О передаче библиотеки, оставшейся после смерти псковского епископа Симона, в Псковскую семинарию. 1757 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 38. Дело 381. 3 л.
783. По доношению Владимирской епархии администратора архимандрита Амвросия о выдаче оставшихся после покойного Платона епископа Владимирского книг в семинарию. 1761 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 42. Дело 45. 8 л.

784. Кагамлик С.Р. Українська православна ієрархія XVII–XVIII ст. : інтелектуальний та духовний виміри. К., 2018. 776 с.
785. Филарет (Гумилевский). Обзор русской духовной литературы: 862–1863. СПб., 1884. 511 с.
786. Кагамлик С.Р. Інтелектуальний потенціал української церковної еліти ранньомодерного часу за свідченнями сучасників // Українознавчий альманах. 2012. Випуск 8. С. 214 – 217.
787. Кагамлик С. Р. Українська церковна еліта доби гетьмана Івана Мазепи: окремі аспекти співпраці церкви і держави // Труды Київської Духовної Академії. К., 2009. С. 50–53.
788. Розанов Н. И. История Московського епархиального управления со времени учреждения Св. Синода (1721–1821). М., 1861. Часть I–III.
789. Пекарский П. Наука и культура в России при Петре Великом: В 2-х томах. СПб., 1862. Т.1. 578 с., Т.2. 694 с.
790. Савчук О. Рецепція українською барокковою літературою окремих елементів новолатинської поезії // Україна XVII ст. між Заходом та Сходом Європи. Матеріали 1-го українсько-італійського симпозиуму 13–16 вересня 1994 р. Київ-Венеція. 1994. С. 349–362.
791. Запаско Я. П., Ісаєвич Я. Д. Пам'ятки книжкового мистецтва: Каталог стародруків, виданих на Україні. Львів, 1981, 1984. У 2-х томах, 3-х книгах. Львів: Вища школа. Кн.1(1574-1700). 1981.134 с.; Кн.2. Ч.1 (1701-1764). 1984. 130 с.; Ч. 2 (1765-1800). 1984. 126 с.
792. Молчанов П. Протектор Киевской Академии Рафаил Заборовский, митрополит киевский // Киевские епархиальные ведомости. 1876. № 5. С. 162–172; № 7. С. 228 – 236.
793. Збірник епітафій чернігівським архієпископам. Перша половина XVIII ст. // ІР НБУВ. Ф.1 (Літературні матеріали). Оп.1. Спр. 6528. 360 арк.
794. Циганок О. Фунеральне письменство в українських поетиках та риториках XVII–XVIII ст.: Теорія та взірці. Вінниця, 2014. 362 с.

795. Українознавство: Хрестоматія-посібник: у 2-х кн. / Упоряд. В. С. Крисаченко. К., 1996. Кн. 1. 351 с.
796. Мухин С. Киево-Братский училищный монастырь. Исторический очерк. К., 1893. 407 с.
797. Письма и донесения иезуитов о России конца XVII и начала XVIII века. СПб, 1904. 402 с.
798. Сибирский Лѣтвичник. Конец XVII – начало XVIII в. // ІР НБУВ. Ф. 301 (Церковно-археологічний музей Київської духовної академії). Спр. 147. 159 арк.
799. Кагамлик С.Р. Архієрей з козацького роду Сильвестр Кулябка // Українознавчий альманах. 2014. Вип. 16. С. 29–32.
800. Кагамлик С. Р. Жіночий фактор у формуванні української еліти XVII–XVIII ст. // Українознавчий альманах. 2011. Випуск 6. С. 21–24.
801. Горленко В. П. Старинные заметки о роде Горленков и Записки Иоасафа Горленка, епископа Белгородскаго. Чтения в историческом обществе Нестора Летописца. 1892. Кн. 6. Отдел 3: Материалы. С. 83–106.
802. Бантыш-Каменский Д. Жизнь преосвященного Амвросия, архиепископа Московского и Калужского, убиеннаго в 1771-м году. М., 1813. 104 с.
803. Панченко А. М. Русская стихотворная культура XVII в. Л., 1973. 281 с.
804. Киево-Межигорский монастырь // Киевские епархиальные ведомости. 1863. №23. С. 707-715; №24. С. 740-750.
805. Ярмусь С. Гомілетика (Курс лекцій). Вінніпег. 1980. Т. 1. 193 с.
806. Головащенко С. Святе письмо в Україні (поширення та інтерпретація): киево-могилянська традиція. Релігійно-філософська думка у Києво-Могилянській академії: європейський контекст. К., 2002. С. 214–250.
807. Євангеліє учителноє. К., 1637. 1031 с.
808. Пекарский П. Представители киевской учености в половине XVII-го столетия. Отечественные записки. 1862. Т. 140. № 2. С. 552–594.
809. Стефан (Яворскій). Камѣнь вѣры. К., 1730. 493 с.

810. [Феофан (Прокопович)]. Регламент духовный. СПб., 1721. 92, 47 с.
811. Феофан (Прокопович). Розыск исторический. СПб., 1721.
812. Феофан (Прокопович). Правда воли монаршей. М., 1726. 4, 43 л.
813. Торбаков И. Б. Киево-Могилянской академия и российское Просвещение (Литературно-издательская деятельность воспитанников Киево-Могилянской академии в Петербурге и Москве во второй половине XVIII века). К., 1997. 195 с.
814. Пясецкий А. Время Варлаама Ванатовича, архиепископа Киевского и Галицкого, в истории Полтавской епархии: (1722–1730). Полтавские епархиальные ведомости. 1897. № 8. С. 304–313; № 9. С. 331–338; № 10. С. 378–383.
815. Указ епископа о порядке чтения молитв. 1725 г. // ЦДІАК України. Ф. 2009 (Белгородська духовна консисторія). Оп.1. Спр. 78. 2 арк.
816. Павловский И. Ф. Из первой поры существования Переяславской семинарии. Полтавские епархиальные ведомости. 1878. № 2. С. 83–99.
817. Лазаревский А. Из семейной хроники Берлов // Киевская старина. 1899. Январь. С. 101–133.
818. Горючко П. Иларион Кондратовский, епископ Могилевский и Полоцкий. Могилев, 1902. 12 с.
819. Буглаков М. Преосвященный Георгий Конисский, архиепископ Могилевский. Минск, 2000. 653 с.
820. Матвійшин Я. Нові матеріали до біографії Георгія Кониського (1717–1795). Рукописна та книжкова спадщина України. 1993. № 1. С. 39–58.
821. Яременко М. Українське чернецтво XVIII ст. К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2007. 304 с.
822. Шарф Клаус. Монархия, основанная на законе, вместо деспотии. Трансфер и адаптация европейских идей и эволюция воззрений на государство в России в эпоху Просвещения. «Вводя нравы и обычаи Европейские в Европейском народе»: к проблеме адаптации западных

- идей и практик в Российской империи / отв. сост. А. В. Доронин. М., 2008. С. 9–45.
823. Кагамлик С.Р. Етносоціальний портрет українських православних ієрархів на тлі епохи Просвітництва. Етнічна історія народів Європи. 2018. Випуск 54. С. 73–81.
824. Письмо в ответ господину генерал-майору и кавалеру Е. А. Щербинину. Живописец. 1772. Ч. 2. С. 365.
825. Рункевич С.Г. Учреждение и первоначальное устройство святейшего правительствующего Синода (1721–1725). СПб., 1900. 444 с.
826. Зібрання українських стародруків XVI–XVIII ст. / Упор. В. Бочковська, Л. Хауха. К., 2012. 479 с.
827. Тисяча років української суспільно-політичної думки. У 9-ти томах. К., 2001.
828. Пархоменко В. Гервасий Линцевский. (Материалы по истории Переяславской епархии третьей четверти XVIII ст.) // Киевская старина. 1904. № 12. С. 408–443.
829. Морошкин И. Я. Феофилакт Лопатинский, архиепископ тверской, в 1706–1741 гг. // Русская старина. 1886. Т. XLIX. Январь. С. 1–38; Февраль. С. 265–291.
830. Дзюба О. М. Українська духовна еліта в Росії XVIII ст. // Український історичний журнал. 2012. № 6. С. 57–73.
831. Об отправке в Петербург из Тихвинского Арзамасского монастыря Новгородской губ. бывшего Киевского архиепископа Варлаама Ванатовича для назначения петербургским архиереем. 1745–1746 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 26. Дело 97. 102 л.
832. По донесению севского епископа Кирилла об увольнении его от управления по слабости здоровья и об определении настоятелем в Киевозолотомихайловский монастырь с пенсией. 1778–1779 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 59. Дело 141. 156 л.

833. Письма ростовского митрополита Арсения Мацеевича к императрице Елизавете и Екатерине II. 1741–1763 г. // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дело 92. 10 л.
834. Письмо бывшего Тобольского митрополита Филофея Лещинского (в схимонахах Феодора) к Феофану Прокоповичу с просьбою о позволении выехать из Сибири на обещание в Киево-Печерскую лавру. Чтения в историческом обществе Нестора Летописца. 1873–1877. Кн.1. С.181–182.
835. Книга преподобного отца нашего Феодора, архимандрита Студийского. Преведена з языка латинскаго на славено-российский преосвященным Антонием Стаховским, митрополитом Тобольским и Сибирским. XVIII ст. // IP НБУВ. Ф. 306 (Києво-Печерська лавра). Спр. 223. 132 арк.
836. Об отпуске из Лавры в Костромскую епархию иеромонаха Иерофея. 1758 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, загальночернецький. Спр. 21. 10 л.
837. Петро (Могила). Православное исповѣданіе вѣры [у співавт.]. М., 1696.
838. Антологія, сирѣч молитвы и поученія душеполезная. В душевную ползу спудеов и всѣх благочестивых любо молитвеник. Вкратцѣ собраная и благочиннѣ расположена тщаніем Петра Могили. К., 1636.
839. Заповіт митрополита Петра Могили (1647). Корнберг, 1947. 18 с.
840. Сборник слов, преимущественно Димитрия Ростовского. Всех 48. XVIII в. // РГИА. Ф. 834 (Рукописи Синода). Оп. 2. Дело 1533. 25 л.
841. О смерти митрополита Тобольского Павла, бывшего на обещании в лавре. 1770 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 2, чернецький. Спр. 54. 45 л.
842. О вещах покойного епископа Переяславского Арсения Берло. 1745 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 2, чернецький. Спр. 15. 60 л.

843. О смерти черниговского епископа Амвросия. 1750 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 31. Дело 41. 26 л.
844. Від Вишенського до Сковороди: з історії філософської думки на Україні XVI–XVIII ст. К., 1972. 142 с.
845. Макаров А. Світло українського бароко. К., 1994. 155 с.
846. Наливайко Д. С. Українське барокко в контексті європейського літературного процесу XVII ст. // Радянське літературознавство. 1972. С. 30–47.
847. Чорна Л. Образ суспільства в філософії Лазаря Барановича // Сіверянський літопис. 2000. № 3. С. 123–128.
848. Чорний О. Міфологічний аспект антропології чернігівського літературно-філософського кола XVII–XVIII ст. // Три століття гуманітарної та педагогічної освіти в Чернігові: від колегіуму до університету: Збірник матеріалів Ювілейної наукової конференції, присвяченої 300-річчю Чернігівського колегіуму і 85-річчю Чернігівського державного педагогічного університету імені Т. Г. Шевченка. Чернігів: Сіверянська думка, 2001. С. 34–35.
849. Курдюмова Д. Біблеїзми в українській драматургії другої половини XVII – середини XVIII ст. // Діалог культур. Святе Письмо в українських пам'ятках. К., 1999. С. 54–66.
850. Пилип'юк Н. «Мудрість Предвічна» (1703) – драма-мораліте для аристократів // Київська Академія. 2012. Випуск 10. С. 11–32.
851. Недзведзь Я. Значення шкільної риторики в Україні в першій половині XVIII ст. // Схід–Захід. Історико-культурологічний збірник. Вип. 7. Харків; Київ, 2005. С. 13–22.
852. Кречотень В. Освітня реформа Петра Могили і утвердження бароко в українській поезії // Кречотень В. Вибрані праці. К., 1999. С. 278–293.

853. Коркішко А. Про філософське спрямування курсу логіки Йосифа Кононовича-Горбацького // Від Вишенського до Сковороди: з історії філософської думки на Україні XVI–XVIII ст. К., 1972. С. 77–80.
854. Конончук С. Г. Метафізичний контекст «Підручника з логіки» Йосифа Кононовича-Горбацького та барокова схоластика // Україна XVII ст.: Суспільство, філософія, культура. К., 2005. С. 151–156.
855. Котусенко В. Томізм і його рецепція у філософії професорів Києво-Могилянської академії // Релігійно-філософська думка у Києво-Могилянській академії: європейський контекст. К., 2002. С. 117–150.
856. Стефан (Яворскій). Знаменія пришествія антихрестова и кончини вѣка. М., 1703. 15, 152 л.
857. Поньрко Н.В. Димитрий Ростовский как автор «Розыска о раскольнической брынской вере» // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб.: Наука, 2014. Т. 62. С. 34–42.
858. Савельева Н. В. К вопросу о допечатной традиции «Книги о вере» иеромонаха Гедсона // Старообрядчество в России (XVII–XX века). Выпуск 5. М.: Языки славянской культуры, 2013.
859. Довга Л. До питання про барокову ментальність українців. Досконале в культурі бароко // Mediaevalia Ucrainica. Ментальність та історія ідей. К., 1992. Випуск 1. С. 104–116.
860. Тітов Ф. Матеріали для історії книжної справи на Вкраїні в XVI–XVII вв. Всезбірка передмов до українських стародруків. К., 1924. 546 с.
861. Чепіга І. Початки барокового проповідництва в українському письменстві // Мовознавство. 1996. № 6. С. 25–29.
862. Петров Н.И. Из истории гомилетики в старой Киевской Академии // Труды Киевской духовной академии. 1866. Январь. С. 86–124.
863. Кагамлик С.Р. Гомілетичні твори українських православних ієрархів XVII–XVIII ст. // Гілея. Науковий вісник. 2016. Випуск 111 (№8). С. 11–15.

864. Амвросій (Юшкевич). Слово в день чудеснаго на Родительській Всероссійский Престол Ея Имп. Величества восшествия. М., 1744. 15 л.
865. Антоній (Нарожницкій). Слово в Высочайшем Присутствіи проповѣданное [1742 г.] августа 4 дня. М., 1742. 10 л.
866. Арсеній (Могилянскій). Рѣчь императрицѣ Елисаветѣ Петровнѣ, говоренная при встрѣтении у святых врат. СПб., 1744. 10 л.
867. Афанасій (Вольховскій). Слово в пособіи во всяком требованіи нашем и силѣ молитв угодников Божіих. М., 1749. 8 л.
868. Афанасій (Вольховскій). Слово на Новый год. М., 1763. 9 л.
869. Вениамін (Пуцек-Григорович). Слово на новый 1747 год. М., 1747. 8 л.
870. Вениамін (Пуцек-Григорович). Слово на 25-й день мая. М., 1754. 7 л.
871. Вениамін (Пуцек-Григорович). Слово, говоренное в публичном собраніи при Казанской гѣмназіи, 1775 года. М., 1775. 10 л.
872. Гавріил (Бужинскій). Слово благодарственное <...> о победе над королем шведским. М., 1720. 15 л.
873. Гавріил (Бужинскій). Полное собраніе поучительных слов, сказанных в Высочайшем присутствіи Государя императора Петра Великого. М., 1784. 263 с.
874. Гавріил (Кременецкій). Слово к народу кафолическому или поученіе об обрядах христіанских. К., 1779. 15 л.
875. Гедеон (Вишневскій). Пѣснь привѣтственная государю Петру Великому от Московской академіи. М., 1724. 20 л.
876. Димитрій (Туптало). Собраніе разных поучительных слов и других сочинений. М., 1786. Ч. 1–6. 120 л.
877. Игнатій (Старушич). Казане погребовое над тѣлом яснесвещеннаго князя его милости пана Іліи Святополка, на Четвертнѣ Четвертенского, ротмистра войска кварцяного его королевской милости. К., 1641. 25 л.
878. Иларіон (Григорович). Слово в день рожденія Петра Феодоровича. М., 1744. 15 л.

879. Иларіон (Григорович). Слово на Новый год. М., 1747. 10 л.
880. Іоанн (Козлович). Слово в недѣлю третью по Сошествіи Св. Духа. М., 1742. 10 л.
881. Іоанн (Козлович). Слово на Новый 1749 год. М., 1749. 8 л.
882. Іоасаф (Горленко). Слово в 25 недѣлю по пятидесятницѣ. М., 1742. 7 л.
883. Іоасаф (Хотунцевскій). Слово в день Вознесенія Господня. М., 1742. 8 л.
884. Кирилл (Ляшевецкій). Слово імператрице Елизаветѣ при посѣщеніи Троице-Сергіевой лавры. М., 1745. 20 л.
885. Кирилл (Ляшевецкій). Слово в день памяти преподобнаго Сергія. М., 1749. 15 л.
886. Лазарь (Баранович). Меч духовный. К., 1666. 15, 465 л.
887. Лазарь (Баранович). Трубы словѣс проповѣдных. К., 1674. 10, 403 л.
888. Маркел (Родышевскій). Слово на Рождество Христово. М., 1741. 10 л.
889. Маркел (Родышевскій). Слово в присутствіи Ея Импер. Величества в ея домово́й церкве проповѣданное [Слово о постѣ, говоренное в придворной церкви]. М., 1742. 9 л.
890. Маркел (Родышевскій). Слово в присутствіи Ея Импер. Величества в ея домово́й церкве проповѣданное <...>1742 г. іюня 25 дня. М., 1742. 10 л.
891. Петро (Могила). Крест Христа Спасителя и каждого человѣка. К., 1632. 30 л.
892. Платон (Малиновскій). Слово на тезоименитство императрицы Елисаветы. М., 1744. 14 л.
893. Платон (Малиновскій). Слово в день коронаціи Елисаветы Петровны. М., 1746. 8 л.
894. Платон (Малиновскій). Слово в день рожденія императрицы Елисаветы. М., 1752. 10 л.
895. Платон (Петрункевич). Слово по возвращеніи императрицы из Кіева. М., 1745. 8 л.
896. Платон (Петрункевич). Слово на Новый год. М., 1746. 8 л.

897. Порфирій (Крайскій). Слово на великий пяток. М., 1742. 7 л.
898. Порфирій (Крайскій). Слово в день срѣтенія чудотворной иконы Владимирскія. М., 1742. 9 л.
899. Порфирій (Крайскій). Слово в день восшествія на престол императрицы Елисаветы. М., 1750. 10 л.
900. Рафаил (Заборовскій). Рѣчь к Ея Императорскому Величеству. [СПб., 1744], 8 л.
901. Самуил (Миславскій). Слово о великих предметах учрежденій Екатерины. СПб., 1777. 13 л.
902. Самуил (Миславскій). Слово о побужденіях к принятію должности судей. М., 1778. 11 л.
903. Сильвестр (Кулябка). Слово на тезоименитство императрицы Елисаветы. М., 1744. 15 л.
904. Сильвестр (Кулябка). Слово на пришествіе императрицы в Кіевскую Академію. М., 1744. 10 л.
905. Сильвестр (Кулябка). Слово на коронацію императрицы Елисаветы. М., 1749. 10 л.
906. Сильвестр (Кулябка). Слово на тезоименитство императрицы Елисаветы. М., 1750. 15 л.
907. Сильвестр (Кулябка). Слово на Новый год. М., 1751. 10 л.
908. Симон (Тодорскій). Слово на день рожденія великого князя Петра Феодоровича. М., 1743. 12 л.
909. Симон (Тодорскій). Слово на бракосочетаніе великого князя Петра Феодоровича с Екатериною. М., 1745. 12 л.
910. Симон (Тодорскій). Слово на день рожденія императрицы Елисаветы Петровны. М., 1747. 10 л.
911. Стефан (Калиновскій). Слово на Новый год. СПб., 1742. 10 л.
912. Стефан (Калиновскій). Слово на обновленіе мира с Швецією. М., 1744. 9 л.

913. Стефан (Калиновскій). Слово в день благодаренія о мирѣ. М., 1744. 7 л.
914. Стефан (Калиновскій). Слово в день торжественнаго восшествія на престол императрицы Елисаветы. М., 1744. 10 л.
915. Стефан (Калиновскій). Слово на коронацію императрицы Елисаветы. М., 1746. 10 л.
916. Стефан (Калиновскій). Слово на тезоименитство императрицы Елисаветы. М., 1747. 10 л.
917. Стефан (Яворскій). Виноград Христов [Київ], 1698. 19 арк.
918. Тихон (Якубовскій). Слово, сказанное во градѣ Суздаль, в соборной Благовѣщенской церкви во имя прибытія в должность правителя А.Б. Куракина. М., 1778. 12 арк.
919. Феофан (Прокопович). Панегірікос, или слово похвалное о преславной над войсками свѣйскими побѣдѣ пресвѣтлѣйшему и великодержавнѣйшему государю царю и великому князю Петру Алексіевичу. К., 1709. 25 арк.
920. Феофан (Прокопович). Слова и рѣчи поучительныя, похвальныя и поздравительныя. Т. 1–3. СПб., 1760–1765.
921. Феофан (Прокопович). Слово о власти и чести царской. СПб., 1718. 25 арк.
922. Феофан (Прокопович). Слово похвалное о баталіи полтавской. СПб., 1717. 25 л.
923. Феофан (Прокопович). Слово похвалное о флоте російском. СПб., 1720. 22 л.
924. Феофілакт (Лопатинскій). Слово на заключеніе мира с Швеціею. СПб., 1722. 30 л.
925. Феофілакт (Лопатинскій). Слово в день тезоименитства императрицы Екатерины. СПб., 1725. 15 л.
926. Певницкий В. О содержаніи проповедей // Труды Киевской духовной академии. 1903. № 8; 1903. № 2, 7; 1904. № 4, 7.

927. Матушек О. Проповіді Лазаря Барановича в дискурсі українського Бароко. Харків, 2013. 360 с.
928. Матушек О. Ю. Рецепція проповідей Лазаря Барановича в XVII столітті // Тека Ком. Пол. Укр. Związ. Kult. OL PAN, 2011. S. 130–137.
929. Строев В. Лазарь Баранович, архиепископ Черниговский, и его проповеди // Черниговские епархиальные известия. 1876. С. 70–82, 102–114. 129–140, 164–174... 527–534.
930. Рафаил (Заборовскій). Слово в день срѣтенія чудотворныя иконы. М., 1742. 10 л.
931. Рафаил (Заборовскій). Слово в недѣлю четвертую великого поста. СПб., 1743. 9 л.
932. Рафаил (Заборовскій). Слово в похвалу святых угодников божьих. СПб., 1743. 9 л.
933. Арсеній (Могилянскій). Слово в день срѣтенія чудотворныя иконы Пресвятыя Богородицы Владимирскія. М., 1742. 10 л.
934. Арсеній (Могилянскій). Слово в недѣлю 11-ю по сошествіи Св. Духа. М., 1742. 10 л.
935. Арсеній (Могилянскій). Слово в недѣлю четвертую Великого поста. СПб., 1743. 10 л.
936. Арсеній (Могилянскій). Слово в недѣлю мясопустную. СПб., 1743. 8 л.
937. Арсеній (Могилянскій). Слово в похвалу Святых угодников Божіих. СПб., 1743. 10 л.
938. Арсеній (Могилянскій). Слово в день Успенія Пресвятой Богородицы. М., 1744. 7 л.
939. Арсеній (Могилянскій). Слово в недѣлю четвертую великого поста. СПб., 1744. 8 л.
940. Арсеній (Могилянскій). Слово в недѣлю двадесять четвертую по Пасхѣ. М., 1744. 10 л.
941. Иларіон (Григорович). Слово в недѣлю шестую по Пасхѣ. М., 1742. 12 л.

942. Платон (Малиновскій). Слово в недѣлю вторую по сошествіи Св. Духа. М.,1742. 8 л.
943. Платон (Петрункевич). Слово в день Преображенія Господня. М., 1742. 13 л.
944. Платон (Петрункевич). Слово на 15-ю недѣлю по Пятидесятницѣ. М., 1742. 13 л.
945. Платон (Петрункевич). Слово на день Святого апостола Андрея. М., 1744. 10 л.
946. Варлаам (Линицкій). Слово Божіе в день торжеств Св. Великомученицы Екатерины, тезоименитства Екатерины Алексѣевны. СПб., 1726. 15 л.
947. Амвросій (Юшкевич). Слово на бракосочетаніе принцесы Анны Леопольдовны и герцога Брауншвейгского Антона-Ульриха. СПб., 1739. 12 л.
948. Амвросій (Юшкевич). Слово в высочайшій день рожденія императрицы Елисаветы Петровны. СПб., 1741. 15 л.
949. Сильвестр (Кулябка). Слово в день чудесного на Родительский Всероссийский Престол Ея Имп. Величества возшествія. М., 1744. 10 л.
950. Платон (Петрункевич). Слово на день восшествія императрицы Елисаветы на престол. М., 1746. 8 л.
951. Симон (Тодорскій). Слово в день высочайшего рожденія Елисаветы Петровны. М.,1749. 10 л.
952. Иларіон (Григорович). Слово на тезоименитство императрицы Елисаветы Петровны. М., 1748. 12 л.
953. Самуил (Миславскій). Слово на день вступленія на престол императрицы Екатерины. М., 1768. 15 л.
954. Самуил (Миславскій). Рѣчь поздравительная ее императорскому величеству со всерадостным днем высочайшаго ее рожденія. К.,1787. 15 л.

955. Самуил (Миславскій). Рѣчь поздравительная ее императорскому величеству со всенародним и всевожденным прибытіем в город Киев. К., 1787. 15 л.
956. Савваитов Н. О предике Вологодского епископа Амвросия (Юшкевича) на бракосочетание принцессы Анны Леопольдовны с герцогом Антоном Ульрихом 3 июля 1739 года // Русский архив. 1871. № 1. Ст. 193–200.
957. Кислова Е.И. “Слово на день рождения Петра Федоровича” Симона Тодорского // Acta Philologica: Филологические записки. 2007. № 1. С.308–335.
958. Кислова Е.И. Проповеди Симона Тодорского 1741–1747: Развитие грамматической нормы. Graf, E., Thielemann, N., Zimny. Beitrage der Europaischen Slavistischen Linguistik. Band 11. Muenchen. 2008. S.76–84.
959. Кислова Е.И. Роль публичной церковной проповеди в первые годы правления Елизаветы Петровны // Проблемы изучения русской литературы XVIII века. Выпуск 13. СПб, Самара, 2007. С. 86–94.
960. Кислова Е.И. Светская литература и культура в проповедях Симона Тодорского. Озерная текстология // Труды IV Летней школы на Карельском перешейке по текстологии и источниковедению русской литературы. 2007. С. 110–125.
961. Феофан (Прокопович). Слово на погребеніе всепресвѣтлѣйшаго державнѣйшаго Петра Великого. СПб., 1725. 4 л.
962. Гавріил (Бужинскій). Слово на день годовичного поминовения государя Петра Великого, проповѣданное над гробом его». СПб., 1726. 10 л.
963. Иларіон (Кондратковскій). Рѣчь при открытіи народного училища в Новгород-Северскѣ. СПб., 1789. 8 л.
964. Тихон (Якубовскій). Рѣчь графу Л. Воронцову при обзрѣніи им Владимирскаго намѣстничества. М., 1779. 10 л.

965. Аггей (Колосовский). Речь при спуске новостроенного корабля, в высочайшем присутствии е. и. в. Екатерины II говоренная. СПб., 1770. 8 л.
966. Самуил (Миславский). Слово при первом служении в Киевѣ (о истинном преимуществѣ града, которым он может хвалиться пред другими). К., 1784. 10 л.
967. Самуил (Миславский). Слово при отбытии из богоспасаемого града Ростова. К., 1787. 10 л.
968. Парфеній (Сопковскій). Слово при открытіи Полоцкого намѣстничества. СПб., 1779. 12 л.
969. Кузьмин А. И. Военная тема в литературе петровского времени. XVIII век. Сборник 9. Л., 1974. С. 168–183.
970. Амвросій (Юшкевич). Слово о взятіи Очакова. СПб., 1737. 12 л.
971. Амвросій (Юшкевич). Слово ... о состоявшемся вѣчном между Имперією Россійскою и Короною шведскою мирѣ. М., 1744. 15 л.
972. Платон (Петрункевич). Слово на день Полтавской победы. М., 1743. 12 л.
973. Рафаил (Заборовскій). Слово о мире <...> с Короною Свейскою. [СПб., 1744]. 8 л.
974. Арсеній (Могилянскій). Слово на мир со шведами. М., 1744. 10 л.
975. Арсеній (Мацѣвич). Слово в день тезоименитства Ея Импер. Величества. М., 1742. 10 л.
976. Арсеній (Мацѣвич). Слово в Высоч. присутствіи Ея Импер. Величества в день освященія Ксенодохіальной церкви святит. Николая, М., 1742. 8 л.
977. Почетная В. В. Петровская тема в ораторской прозе начала 1740-х годов. XVIII век // Сборник 9. Проблемы литературного развития в России первой четверти XVIII века / Под ред. Г. П. Макогоненко, Г. Н. Моисеевой. Л., 1974. С. 331–337.

978. О поручении ростовскому митрополиту Арсению собирать проповеди Димитрия Ростовского. 1758 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 39. Дело 61. 15 л.
979. Каталог находящимся в Московской Святейшего Правительствующаго Синода типографской библиотеке на разных диалектах книгам и листам. XVIII–XIX ст. // ОР РНБ. Ф. 135 (Эрмитажное собрание). Оп.1. Дело 586. 130 л.
980. Разные предики разными авторами сочиненные, вместо же они собранные 1765 года ноября 14 // ИР НБУВ. Ф. 306 (Києво-Печерська лавра). Спр. 294. 218 арк.
981. О напечатании сказанной архимандритом Платоном в день апостола Андрея Первозванного проповеди. 1744 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 25. Дело 264. 6 л.
982. Сильвестр (Кулябка). Слово в недѣлю о Самарянинѣ. М., 1742. 8 л.
983. Петров Н.И. Очерки из истории украинской литературы XVII и XVIII веков. К., 1911. 535 с.
984. По приказанию Синода о напечатании на имеющихся здесь книгопечатных станках для продажи в народе по одному заводу книг, а именно: ифики иерополитики, проповедей минатиевых, двух катихизисов, сочиненных Новгородским архиепископом Феофаном, и проповедей, говоренных им же, Феофаном. 1764–1766 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 45. Дело 272. 52 л.
985. По синодальному определению о напечатании в Московской типографии проповедей, произносимых 21 декабря 1768 года епископом белградским Самуилом. 1769 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 50. Дело 30. 4л.
986. Иларіон (Кондратковскій). Слова, говоренные на чредѣ проповѣданія. М., 1779. 20 л.

987. Собрание проповѣдей и др. сочиненій бывшаго учителя и ректора Кіевской Академіи, впослѣдствіи С.-Петербургскаго митрополита Сильвестра Кулябки. XVIII в. // IP НБУВ. Ф. 301 (Церковно-археологічний музей Київської духовної академії). Спр. 304. 440 арк.
988. Mohyla Piotr. Mowa duchowna. K.,1645.
989. 150-летие Костромской духовной семинарии (1747–1897 гг.). II. Семинария в прошлом и начале нынешнего столетий (до 1814 г.). Очерк, составленный к 150-летию и читанный 1897 г. // Костромские епархиальные ведомости. 1897. № 20. С. 554–577.
990. Новицкий Г. Краткое описание о народе остяцком. 1715. Новосибирск, 1941. 106 с.
991. Громов П. Историко-статистическое описание Камчатских церквей. Петропавловск-Камчатский, 1861. 232 с.
992. По донесениям Тобольскаго митрополита: об учреждении Тобольской семинарии; о назначении жалованья причту новостроящейся церкви; о помощи со стороны светских лиц против возвращающихся в язычество новокрещенцев. 1745–1777 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 26. Дело 170. 125 л.
993. Чефранов М. Блаженный Софроний, 3-й епископ Иркутский. Краткое повествование о его жизни, деяниях и блаженная память о нем. М., 1907. 344 с.
994. Грачев С. В. Христианизация язычников Среднего Поволжья в середине XVI – начале XX в. Христианизация народов Среднего Поволжья и ее историческое значение. Йошкар-Ола, 2000. С. 15–27.
995. Епископ Вениамин Сахновский. Воронежские епархиальные ведомости. 1902. № 18. С. 425–448.
996. Орлов М. А. Миссионерская деятельность Вятскаго епископа Вениамина Сахновскаго. Вестник Удмуртскаго университета. Серия история и филология. 2020. Т. 30, ч.1. С. 131–139.

997. Кагамлик С.Р. Єпископ Веніамін (Сахновський): духовно-релігійна та культурно-просвітницька діяльність // Український історичний журнал. 2020. № 5. С. 191–203.
998. О насильно окрещенных татарах Казанского у. 1745–1748 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 26. Дело 400. 131 л.
999. О насильном крещении Казанским епископом татар Казанского уезда и губ. 1750 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 31. Дело 174. 52 л.
1000. Об отсылке в сибирский приказ денег, издержанных на отправку в Пекин архимандрита Гервасия. 1735–1759 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 16. Дело 527. 12 л.
1001. Письмо Гавриила Цветковского архимандриту лавры о передаче письма и книг Тобольскому и Сибирскому митрополиту Антонию. 1738 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, Канцелярія Духовного Собору. Спр. 26. 2 л.
1002. По доношению иркутского архиерея о присылке в его епархию икон для новокрещенных якут и об определении в его епархию учителей с соответствующим жалованьем для обучения детей новокрещенцев. 1758 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 39. Дело 40. 32 л.
1003. Подвысоцкий П. Западно-русские полемические сочинения по вопросу о восстановлении православной иерархии в Западной Руси в 1620 г. К., 1909. 297 с.
1004. По донесению синодального члена архиепископа Казанского Вениамина о выдаче денег для починки семинарии. 1765 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 46. Дело 222. 20 л.
1005. По донесению синодального члена, архиепископа казанского Вениамина об отпуске в новокрещенскую школу учебников и других книг из московской типографии без денег. 1773–1774 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 54. Дело 199. 21 л.

1006. По донесению казанского митрополита Вениамина о пострижении учителя Казанской семинарии Ивана Драницына и других лиц в монашество. 1777–1778 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 58. Дело 96. 58 л.
1007. Старообрядчество в России (XVII–XX века). М., 2013. Выпуск 5. 592 с.
1008. Письмо Стефана Яворского к наместнику митрополита Киевского Иоанникию Сенютовичу. 1704 г. // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дело 7. 2 л.
1009. Письмо Феофана Прокоповича к графу Апраксину. 1720 г. // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дело 41. 3 л.
1010. Адоратский Н., иеромонах. Православная миссия в Китае за 200 лет ее существования: история Пекинской духовной миссии в первый и второй периоды ее деятельности. Казань, 1887. Вып. 1–2. 165 с.
1011. Максимович М. Начало книгопечатания в Киеве // Максимович М. Собрание сочинений. Т. 3. Языкознание. История словесности. К., 1880. С. 691-706.
1012. Кагамлик С.Р. Добродійна діяльність українських православних архієреїв ранньомодерного часу // Гілея. Науковий вісник. 2016. Випуск 112 (№9). С. 12-16.
1013. Полиевкт, игумен. Сведения о Полтавско-Переяславской епархии и ее архипастырях. Полтава, 1868. 120 с.
1014. Каталог преосвященных архиереев Тверских учителя Ивана Евдокимова. Тверь, 1888. 63 с.
1015. Добровольский П. Памятники времен Святителя Феодосия Углицкого, хранящиеся в Елецком Успенском монастыре // Черниговские епархиальные известия. 1899. № 5. С. 178–183.
1016. Яковенко Н. Київські професори за лаштунками Гадяцької угоди (про спробу перетворення Могиллянської колегії на університет) // Київська Академія. 2011. Випуск 9. С. 14–20.

1017. Кагамлик С. Р. Київські ієрархи – ктитори Києво-Могилянської академії // Православ'я в Україні: Збірник за матеріалами II Всеукраїнської наукової конференції. К., 2012. С. 210–219.
1018. Кагамлик С.Р. Галицька складова київської церковної ієрархії XVII – XVIII ст. // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія: Українознавство. 2011. Випуск 15. С. 13–17.
1019. Кагамлик С.Р. Київська митрополія проти Печерської Лаври: спір за монополію на київське друкарство як деструктивний чинник консолідації української церковної еліти ранньомодерної доби // Гілея: Науковий вісник. 2017. Випуск 125. С. 7–9.
1020. Кагамлик С.Р. Чинники консолідації української церковної еліти: паралелі між ранньомодерною і сучасною добою // Українознавчий альманах. 2017. Випуск 21. С. 54–57.
1021. Кагамлик С. Р. Культурно-просвітницькі осередки українських православних ієрархів ранньомодерного часу як чинник консолідації українського народу // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія: Українознавство. 2016. Випуск 18. С. 22–26.
1022. Кагамлик С. Р. Діяльність української православної ієрархії як консолідаційний чинник українського суспільства (від імперії до сучасності) // Українознавчий альманах. 2016. Випуск 19. С. 126–129.
1023. Сумцов Н. К истории южнорусской литературы XVII ст. Харьков, 1885. Вып. 1. Лазарь Баранович. 197 с.
1024. Чернігівський колегіум / Травкіна О., Левченко О., Степанова О. Чернігів, 2012. 237 с.
1025. Ніженець А. М. Діяльність Г. С. Сковороди в Переяславському і Харківському колегіумах // Педагогічні ідеї Г. С. Сковороди. К., 1972. С. 185–212.

1026. Кагамлик С.Р. Харківський культурно-просвітницький осередок у контексті діяльності українських архієреїв (XVIII ст.) // Вісник Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут». Збірник наукових праць. Тематичний випуск: Історія науки і техніки. 2011. № 64. С. 63 – 71.
1027. Терлецкий Н. Переяславское духовное училище // Полтавские епархиальные ведомости. 1882. № 2. С. 71–94.
1028. По рапорту переяславского епископа Илариона о введении им в Переяславскую семинарию богословского учения. 1781 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 62. Дело 476. 4 л.
1029. По донесению переяславского епископа Илариона о дозволении израсходовать 1 тыс. руб. из кошелевского сбора, учрежденного по указу Синода, на ремонт Переяславской семинарии и на постройку бурсацкого дома. 1782–1785 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 63. Дело 486. 38 л.
1030. Кагамлик С. Р. Українське духовенство в церковній ієрархії Російської імперії (на матеріалах XVIII ст.) // Православ'я в Україні. Збірник за матеріалами IV Всеукраїнської наукової конференції. К., 2014. С. 375–384.
1031. Формулярные списки монахов лавры. 1731–1751 гг. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, чернецький. Спр. 4. 120 арк.
1032. О высылке из Лавры чрез Московского Высокопетровского монастыря архимандрита Сильвестра по письменному к нему требованию Высокопреосвященного Павла, митрополита Тобольского в его распоряжение трех человек в учителя из монашествующих Лавры. 1763 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, загальночернецький. Спр. 87. 16 л.
1033. Описание документов архива западнорусских униатских митрополитов. 1701–1839. СПб., 1907. Т. II. 1631 с.

1034. Kagamlyk S. Phenomenon of the Ukrainian Orthodox Church hierarchy of the 17th and 18th centuries // *Modern Science – Moderní věda*. 2018. № 5. S. 118–124.
1035. Кагамлик С.Р. Українці чи росіяни? (До питання про ідентичність церковних ієрархів українського походження на службі в Російській імперії XVIII ст.) // *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія: Українознавство*. 2012. Випуск 16. С. 28–32.
1036. Kagamlyk S. Ukrainian Orthodox hierarchy in the 18th century: place and role in the Russian empire // *Modern Science – Moderní věda*. 2019. № 6. S. 139–145.
1037. Кагамлик С. Р. Православна Церква в Україні: від колоніального стану до автокефалії // *Українознавчий альманах*. 2018. Випуск 23. С. 55–59.
1038. Трегубенко Т.М. Українські церковні музичні осередки кінця XVI – XVIII ст.: особливості формування та діяльності. Автореф... канд. іст. наук. К., 2020. 20 с.
1039. Довбищенко М. Участь українців у державному будівництві Російської імперії XVIII – початку XIX ст. // *Соціокультурний поступ українства: цивілізаційний контекст*. К., 2015. С. 129–151.
1040. Ричка В. Ідея Києва – другого Єрусалима в політико-ідеологічних концепціях середньовічної Русі // *Археологія*. 1998. №2. С. 72–81.
1041. Ричка В.М. «Київ – Другий Єрусалим» (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі). К., 2005. 243 с.
1042. Chynczewska-Hennel T. Political, Social, and National Thought of the Ukrainian Higher Clergy, 1569–1700 // *Harvard Ukrainian studies*. 2002/2003. Vol. 26. N1/4: Ukrainian church history. P. 97–152;
1043. Чечин С., протоієрей. Митрополит Стефан Яворський та гетьман Іван Мазепа // *Ніжинська старовина*. 2005. №2. С. 78–102.

1044. Петров Н. И. Рукописи Иркутской Духовной Семинарии южно-русского происхождения // Труды Киевской духовной академии. 1892. № 10. С. 305–312.
1045. Кибальник С. А. О «Риторике» Феофана Прокоповича. XVIII век. Сборник 14: Русская литература XVIII – начала XIX века в общественно-культурном контексте. 1983. С. 193–206.
1046. Кагамлик С.Р. Українські церковно-просвітницькі осередки в Росії другої половини XVII–XVIII ст // Українознавчий альманах. 2012. Випуск 7. С. 123–126.
1047. Сінкевич Н. Повість про кількаразове хрещення Русі: виникнення та розвиток в полемічному дискурсі першої половини XVII ст. // Із Києва по всій Русі. Науковий збірник, присвячений 1020-літтю хрещення Київської Русі-України. К., 2008. С. 315–324.
1048. Сінкевич Н. Коло читання та ієрархія авторитетів церковного інтелектуала Могилянської доби: декларовані і реальні джерела «Патерикону» Сильвестра Косова // Православ'я в Україні. 2011. С. 444–464.
1049. Кагамлик С. Р. Еволюція концепції хрещення Русі в історичних творах української церковної еліти XVII–XVIII ст. // Православ'я в Україні: Збірник за матеріалами III Всеукраїнської наукової конференції К., 2013. С. 59–66.
1050. Кагамлик С. Р. Постаць св. князя Володимира у творах української церковної еліти XVII – початку XVIII ст. // Збірник матеріалів Міжнародної наукової конференції «Святий рівноапостольний Володимир – творець Української Держави». К., 2015. С. 416–424.
1051. Житіє і успіння святої праведної великої княгині руської Ольги, нареченої у святому хрещенні Оленою, баби великого князя Володимира / упор. Димитрія (Рудюка), архієп. Труды Київської Духовної Академії. 2009. С. 237–245.

1052. Житіє і успіння святого рівноапостольного великого князя київського Володимира, названого у святому хрещенні Васи́лієм, всієї Русі самодержца і просвітителя / упор. Димитрія (Рудюка), архієп. // Труды Київської Духовної Академії. 2009. С. 246–255.
1053. Фощан Я. Історія православ'я в науковому доробку Георгія Кониського: синтез теорії і церковної практики // Гілея. Науковий збірник. 2009. Вип. 26. С. 238–245.
1054. Фаріон І.Д. Мелетій Смотрицький крізь призму статусу руської та слов'янської мов // Наукові записки [Національного університету «Острозька академія»]: Серія «Філологічна». 2013. Випуск 36. С. 241–246.
1055. Савченко С. Давня Русь у полемічній літературі XVI – XVII століття. Дніпропетровськ, 2007. 188 с.
1056. Оглоблин О. Гетьман Іван Мазепа та його доба. Нью-Йорк-Київ-Львів-Париж-Торонто, 2001. 410 с.
1057. Чорна Л. Утопія Лазаря Барановича в контексті історії філософської думки // Сіверянський літопис. 2000. № 4. С. 168–174.
1058. Молчановский А. Два проекта восстановления Патриаршества в России в XVIII веке // Журнал Московской Патриархии. 1944. № 12. С. 52–58.
1059. Барсов Н. И. Арсений Мацеевич, митрополит Ростовский (По поводу XXV тома «Истории России» г. Соловьева) // Русская старина. 1876. Т. 15. С. 721–756.
1060. Два письма Костромского епископа Дамаскина к Ростовскому митрополиту Арсению Мацеевичу от 20 января 1763 г. и 6 февраля 1763 г. // РГИА. Ф. 834 (Рукописи Синода). Оп. 2. Дело 1843. 4 л.
1061. Письмо Черниговского епископа Кирилла к митрополиту Ростовскому Мацеевичу от 15 января 1763 г. // РГИА. Ф. 834 (Рукописи Синода). Оп. 2. Дело 1841. 2 л.

1062. Беркофф-Броджі Дж. Вибір мови та вибір культури в Україні XVII століття // Київська Академія. 2014–2015. Випуск 12. С. 33–45.
1063. Яременко П. Мелетій Смотрицький. Життя і творчість. К., 1986. 158 с.
1064. Максимович М. А. О панегириках Стефана Яворского и о времени его префектства // Максимович М. Собрание сочинений. Т. 3. Языкознание. История словесности. К., 1880. С. 709–713.
1065. Возняк М. Історія української літератури. Львів, 1921. Т. 2: віки XVI–XVIII. Ч. 1–2. (перевид. Львів, 1994). 555 с.
1066. Іоанн (Максимович). Іліотропіон, сообразованіе человеческой воли с божественною изображающий. Чернигов, 1714. 4, 286 л.
1067. Беркофф-Броджі Дж. Аспекти української епістолярної прози у літературній традиції епохи Бароко. Україна між Заходом та Сходом Європи // Матеріали 1–го українсько-італійського симпозіуму 13–16 вересня 1994 р. Київ; Венеція, 1996. С. 298–348.
1068. Кагамлик С.Р. Українська православна ієрархія XVII–XVIII ст.: інтелектуальний та духовний виміри. К., 2018. 776 с.
1069. Трофимова В. С. «Республика учености»: идея, идеал и виртуальное сообщество европейских интеллектуалов XV–XVIII веков // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып. 20. М., 2007. С. 90–99.
1070. Kagamlyk S. «Kyiv-Mohyla Academy Intellectual Space» as a Manifestation of Intercultural Communications (on the Basis of the Ukrainian Hierarchs' Epistolary Legacy) // Kyiv-Mohyla Humanities Journal. 2018. Issue 5. S. 61–82.
1071. Копія с письма архиепископа Псковского Феофана к Феодосию, архиепископу Велико-Новгородскому и Великолуцкому, посланного из Москвы от 29 июня 1722 г. // РГИА. Ф. 834 (Рукописи Синода). Оп. 2. Дело 1833. 2 л.

1072. Собственноручное письмо Феофана Прокоповича, архиепископа Псковского, к графу Петру Андреевичу (Толстому). Б/д. // РГИА. Ф. 834 (Рукописи Синода). Оп. 2. Дело 1534. 3 л.
1073. Собственноручные письма и заметки Феофана Прокоповича. Первая половина XVIII в. // РГИА. Ф. 834 (Рукописи Синода). Оп. 2. Дело 1535. 20 л.
1074. Письмо архиепископа Черниговского Лазаря Барановича к архимандриту Иннокентию Гизелю. Б/д. // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дело 4. 2 л.
1075. Письмо Феофана Прокоповича к наместнику Киевской митрополии Иоанникию Сенютовичу. 1707 г. // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дело 11. 2 л.
1076. Донесение казанского архиепископа Сильвестра о магометанах и вреде от них правлению. 1727 г. // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дело 53. 3 л.
1077. Письмо Варлаама, архиепископа Псковского, к Бирону. 1732 г // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дело 72. 2 л.
1078. Письмо к Бирону Илариона, архиепископа Черниговского. 1735 г. // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дело 76. 3 л.
1079. Письмо к императрице Анне Киевского архиепископа Рафаила. 1733 г. // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дело 79. 4 л.
1080. Письмо архиепископа Феофана Прокоповича к рязанскому епископу с выговором от императрицы Анны Иоанновны за сожженную им проповедь из притчи о неплодной смоковни. 1733 г. // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дело 82. 5 л.
1081. Донесение Киевского митрополита Рафаила Заборовского о неотыскании места, где почивают мощи Св.Бориса и Глеба. 1743 г. // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дело 112. 3 л.

1082. Письма к императрице Елизавете от Арсения, архиепископа Переяславского. Здесь есть известие о современном изображении св. Димитрия Ростовского. 1744 г. // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дело 116. 15 л.
1083. Письма к императрице Елизазете Влацимирского епископа Платона между прочим о пребывании св. мощей великих князей Георгия Всеволодовича и Андрея Боголюбского. 1753–1756 гг. // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дело 163.20 л.
1084. Письмо епископа Черниговского Феофила к императрице Екатерине Второй благодарственное за высочайшую милость. 1770 г. // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дело 252. 2 л.
1085. Письма к императрице Екатерине Второй от Вениамина, митрополита казанского. 1771 г. // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дело 270. 25 л.
1086. Письмо к императрице Екатерине II Иова, епископа Переяславского. 1773 г. // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дело 271. 1 л.
1087. Письмо Парфения, епископа Смоленского, к императрице Екатерине II. 1775 г. // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дело 285. 2 л.
1088. Письмо епископа Ростовского Афанасия к императрице Екатерине II, благодарственное за височайшие милости. 1775 г. // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дело 286. 4 л.
1089. Письмо епископа Суздальского Тихона об оставлении его по-прежнему в Воронежской епархии. 1775 г. // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дело 288. 3 л.
1090. Всеподданейшие донесения епископа Переяславского Илариона императрице Екатерине второй. 1776–1777 гг. // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дело 292.3 л.
1091. Письма к императрице Екатерине II Самуила, архиепископа Ростовского. 1777 г. // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дело 298. 22 л.

1092. Письма Самуила, митрополита Киевского, к фельдмаршалу графу Петру Александровичу Румянцеву. 1786 г. // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дополнения. Дело 6. 25 л.
1093. Письмо архиепископа Могилевского Георгия Конисского к фельдмаршалу графу Петру Александровичу Румянцеву. 1788 г. // РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство). Оп.1. Дополнения. Дело 7. 2 л.
1094. Письмо Стефана Яворского к гетману И. Скоропадскому. Б/д. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 146 а (165). 2 л.
1095. Письмо Стефана Яворского к гетману о Федоре Гречаном. 1713 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 147(166). 2 л.
1096. Варлаам Ванатович, архиепископ, к гетману, о священнике. 1728 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 148 (167).1 л.
1097. Рафаил Заборовский, архиепископ, к гетману, о производстве Иоиля в игумены. 1729 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 150 (169). 2 л.
1098. Иоасаф Кроковский, митрополит, к гетману, о посылке монахов. 1717 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 152 (171). 2 л.
1099. Иоасаф Кроковский, митрополит, к гетману о сооружении церкви в Нежине. 1717 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 154 (174). 2 л.
1100. Иоасаф Кроковский, митрополит, к гетману, об избрании на гадячское протопопство. 1715 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 155 (175). 2 л.
1101. Иоасаф Кроковский, митрополит, к протопопу о новоизбранном священнике. 1716 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 156(176). 1 л.
1102. Иоасаф Кроковский, митрополит, к сотнику по жалобе на священника. 1717 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 157(177).2 л.

1103. Иоасаф Кроковский, митрополит, к сотнику о наказании священнику. 1717 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 158 (178). 2 л.
1104. Иоасаф Кроковский, митрополит, к сотнику об отнятии права священнодействовать. 1715 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 159(179). 2 л.
1105. Иродион Жураковский, архиепископ, к гетману, о монахине. 1723 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 162 (182). 2 л.
1106. Иродион Жураковский, архиепископ, к асаулу Василию Жураковскому. Жалоба на беспрестанную работу своих крестьян. 1723 г. // НИОР РГБ. Ф.159 (Собрание Маркевича). Дело 163 (183). 2 л.
1107. Иродион Жураковский, архиепископ, правителям Генеральной войсковой канцелярии, ответ по жалобе казаков. 1724 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 164 (184). 2 л.
1108. Иродион Жураковский, архиепископ, к князю Шаховскому о завладении Пашковым железным заводом. 1735 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 166 (186) 2 л.
1109. Иродион Жураковский, архиепископ, к князю Шаховскому о разграничении вотчин. 1735 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 167(187). 1 л.
1110. Печатный указ архиепископа Антония Стаховского. 1721 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). 1 л.
1111. Антоний Стаховский, архиепископ, к гетману. Жалоба на черниговского полковника. 1716 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 173(193). 2 л.
1112. Антоний Стаховский, архиепископ, к гетману. Благодарит за милости. 1714 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 174 (194). 2 л.
1113. Антоний Стаховский, архиепископ, к гетману. О удовлетворении казаков. 1718 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 175 (195). 2 л.

1114. Иродион Жураковский, архиепископ, к Полуботку. Об инокине. 1732 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 176 (196). 2 л.
1115. Варлаам Ванатович, митрополит, к гетману. О козаке Дудченке. 1728 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 184 (205). 1 л.
1116. Феофан, епископ Новгородский, к гетману. Поздравляет с орденом. Ходатайствует за Обидовского. 1731 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 213 (261). 1 л.
1117. Модест Ильинский, нежинский архимандрит, к гетману. О требовании его в Москву Стефаном Яворским. 1717 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 302 (356). 2 л.
1118. Иродион, архиепископ Черниговский, к гетману. О штрафах с неисповедающихся. 1730 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 357 (414). 2 л.
1119. Иродион Жураковский, архиепископ, к князю Шаховскому. Просит за священника мглинского Александра Лелицкого. 1734 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 815 (921). 2 л.
1120. Копия инструкции архиепископа Иродиона Жураковского Сильвестру, игумену Пустынно-Рыхловского Николаевского монастыря. 1730 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 825 (931). 2 л.
1121. Копия письма архиепископа Иродиона Жураковского игумену Сильвестру. (б/д.). // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 826 (932). 1 л.
1122. Копия письма архиепископа Иродиона Жураковского к князю Шаховскому. б/д. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 827 (933). 3 л.
1123. Иродион Жураковский, архиепископ Черниговский к Полуботку о утеснениях. 1722 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 828 (934). 2 л.

1124. Иродион Жураковский, архиепископ Черниговский, к Полуботку. О ненависти к архиерейскому дому. 1722 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 829 (935). 2 л.
1125. Иродион Жураковский, архиепископ Черниговский к Полуботку. Об освящении соборной Новгородской церкви. 1723 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 830 (936). 2 л.
1126. Иродион Жураковский, архиепископ Черниговский к Корецкому. Об обращении в православие раскольников. 1723 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 831 (937). 2 л.
1127. Иродион Жураковский, архиепископ Черниговский, правителям войск Генеральной войсковой канцелярии. По требованию монаха в Глухов для ответа по жалобе козаков. 1724 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 832 (938). 2 л.
1128. Иродион Жураковский, архиепископ Черниговский к гетману. Ответ на жалобы атамана Гарбуза. 1728 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 836 (942). 2 л.
1129. Иродион Жураковский, архиепископ Черниговский к гетману. Описывает мглинских и стародубовских священников. 1729 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 838 (944). 2 л.
1130. Иродион Жураковский, архиепископ Черниговский. Жалоба на Высочайшее имя. 1729 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 841 (947). 1 л.
1131. Иродион Жураковский, архиепископ Черниговский, к гетману. О иезуитах и доминиканах в Малороссии. 1730 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 842 (948). 2 л.
1132. Иродион Жураковский, архиепископ Черниговский, к князю Шаховскому. По делу попадьи Тулиголовской. 1734 г. // НИОР РГБ. Ф. 159 (Собрание Маркевича). Дело 848 (954). 2 л.

1133. Сумцов Н. К истории южнорусской литературы XVII ст. К., 1884. Вып. 3. Иннокентий Гизель. 366 с.
1134. Об отправке иеромонаха Гедеона в Чернигов к учительской в тамошней коллегии должности. 1768 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Киево-Печерська лавра). Оп. 1, загальночернецький. Спр. 261. 15 л.
1135. По донесению епископа ростовского Афанасия об определении иеромонаха Киевопечерской Лавры Саватия учителем в Ростовскую семинарию. 1768–1769 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 49. Дело 312. 13 л.
1136. Іваньо І. Про українське літературне бароко // Українське літературне бароко. К., 1987. С. 3 – 17.
1137. Замалеев А. Ф., Зоц В. А. Богословы ищут бога. Философско-атеистические очерки по истории христианской теологии. К., 1980. 168 с.
1138. Червяковский П. А. Источники «Введения в богословие» Феофана Прокоповича // Христианское чтение. 1878. №1–2. С. 18–32.
1139. Червяковский П. А. Учение Феофана Прокоповича о Священном Писании в символическом и церковно-историческом отношении // Христианское чтение. 1877. № 7–8. С. 2–42.
1140. Червяковский П. А. Учение Феофана Прокоповича об источниках богословия в связи с протестантством XVII века // Христианское чтение. 1877. № 3–4. С. 291–330.
1141. Вопросы и отвѣты краткие о вѣрѣ. Рукопись XVIII в. // РГИА. Ф. 834 (Рукописи Синода). Оп. 3. Дело 4028. 4 л.
1142. Летописец о Ростовских архиереях с примечаниями члена-корреспондента А. А. Титова. СПб., 1890. 115 с.
1143. Никольский А. И. Катехизис Арсения Мациевича // Известия Отдела русского языка и словесности Императорской Академии наук. 1907. Т. XII. Кн. 3. С. 297–312.

1144. Григорьев А. Б. «Катехизис» митрополита Арсения Мациевича в ряду рукописных и печатных катехизисов XVIII в. // Филаретовский альманах. 2011. № 7. С. 163–213.
1145. Жиленко І. В. Синопис Київський // Лаврський альманах. Випуск 6 (Спецвипуск 2). К., 2002. 356 с.
1146. Жиленко І. В. Автобіографія святителя Димитрія Савича (Туптала). Могилянські читання. 2007. К., 2008. С. 19–30.
1147. О печатании в лаврской типографии Четьи-Миней и Патериков Печерских. 1745 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, друкарський. Спр. 38. 55 арк.
1148. Голубев С. Т. Лифос – полемическое сочинение, вышедшее из Киево-Печерской типографии в 1744 году // Архив Юго-западной России, издаваемый Временной комиссией для разбора древних актов. Ч. 1. Т. IX. К., 1893. С. 1–147.
1149. Книга возраженіе на Пашквиль лютеранскій, нареченный Молоток на книгу Камень веры // ІР НБУВ. Ф. 301 (Церковно-археологічний музей Київської духовної академії). Спр. 126. 70 арк.
1150. Возражение на пашквиль лютеранский, нареченный Молоток на книгу «Камень веры» // ІР НБУВ. Ф. 306 (Києво-Печерська лавра). Спр. 205. 72 арк.
1151. Григорьев А. Б. Сочинение митрополита Рязанского и Муромского Стефана Яворского «Иго Господне благо и бремя Его легко». Вестник Православного Свято-Тихоновского государственного университета. Серия: Богословие. Философия. 2011. Вып. 6 (38). С. 101–115.
1152. Летопись келейный смиреннаго Димитрия, архiereя Ростовского, от начала миробытия до Рождества Христова // ІР НБУВ. Ф. 306 (Києво-Печерська лавра). Спр. 346. 261 арк.
1153. Лѣтопись келейный преосвященнаго Димитрія, митрополита Ростовскаго и Ярославскаго от начала миробытія до рождества Христова его же

- архиерейскими трудами сочиненній // ІР НБУВ. Ф. 312 (Києво-Софійський монастир). Спр. 252. 151 арк.
1154. Беркофф-Броджі Дж. Ренесансні історіографічні міфи в Україні. Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура. К., 2005. С. 421–435.
1155. Хронологические таблицы, с показанием кругов солнца и луны. Конец XVII в. // ІР НБУВ. Ф. 312 (Києво-Софійський монастир). Спр. 260. 120 арк.
1156. Рассмотрение и исследование лет Рождества Христова, согласующих с летами бытия мира. Конец XVII в. // ІР НБУВ. Ф. 312 (Києво-Софійський монастир). Спр. 261. 130 арк.
1157. Софонович Феодосій. Хроніка з літописців стародавніх / Підготовка тексту до друку, передмова, коментарі Ю. А. Мицика, В. М. Кравченка. К., 1992. 336 с.
1158. Феофан (Прокопович). Повесть о смерти Петра Великого, императора российскаго, краткая повѣсть. СПб., 1726. 126 с.
1159. Феофан (Прокопович). История императора Петра Великаго, от рождения его до Полтавской баталии, и взятия в плен остальных шведских войск при Переволочне. СПб., 1773. 217 с.
1160. Гавріил (Бужинскій). Феатрон или Позор исторический [Переклад з латині твору В.Стратемана]. СПб, 1724. 449 с.
1161. Гавріил (Бужинскій). Введение в историю европейскую [Переклад з латині твору Самуїла Пуффендофа]. СПб., 1718. 586 с.
1162. Гавріил (Бужинскій). О должности человека и гражданина [Переклад з латині твору Самуїла Пуффендофа]. СПб., 1724. 214 с.
1163. Гедеон (Вишневскій). Историческое известіе о Московской Академіи, сочиненное в 1726 году от справщика Федора Поликарпова и дополненное преосвященным епископом Смоленским Гедеоном Вишневским // Новиков Н. И. Древняя Россійская Вивліюфіка. Изд. 2-е. М., 1791. Ч. XVI. С. 295–306.

1164. Самуил (Миславскій). Краткое историческое описание Киево-Печерской лавры. К., 1795. 140 с.
1165. Koniski Georg. Prawa y wolności Obywatelom Korony Polskiey y W. X. Lit, Religii Greckiey Orientalney wyznawcom służące. Warszawa, 1767. 80 p.
1166. Георгій (Конисскій). Историческое известіе о епархіи Могилевской, в Белой Россіи состоящей // Любопытный мѣсяцеслов на 1775 год. СПб., 1775. С. 39–54.
1167. По журналу Синода о книге на польском языке «Права и вольности жителей религии греческой в польском государстве». 1777 г. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 58. Дело 320. 2 л.
1168. Koniski Georg. Status Causae Ierzego Koniskiego Episcopa Białoruskiego, Mscisławskiego, Orszanskiego, y wszystkich Zakonnikow Monasteru Swietego Spasa Katedralnego Mohyłowskiego Nieunitow powodow przeciwko W. Felicyanowy Wołodkowiczowy Arcybiskupowi Metropolicie catey Rusi, Biskupowi Wołodzimirskiemu y Brzeskiemu pozwanemu. [Могильов], 1766. 45 p.
1169. Черновые материалы для Летописи св. Димитрия Ростовского // ІР НБУВ. Ф. 306 (Києво-Печерська лавра). Спр. 345. 136 арк.
1170. Соболев В. Щоденники Дмитра Туптала та Йоасафа Горленка у контексті європейської традиції // Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура. К., 2005. С. 521–531.
1171. Перегринация, или Путник, в нем же описуется путь до святого града Иерусалима и всяя святая места Палестинская, от Иеромонаха Варлаама, бывшаго тамо в 1712 г. // Чтения в обществе истории и древностей российских. 1873. Кн. 3. С. 55–77.
1172. Маслюк В.П. Латиномовні поетики і риторики XVII – першої половини XVIII ст. та їх роль у розвитку літератури на Україні. К., 1983. 233 с.
1173. Перетц В. М. Исследования и материалы по истории украинской литературы XVI–XVIII веков. М.; Л., 1962. 118 с.

1174. Сборник второй половины XVII в., писанный разными руками // ІР НБУВ. Ф. 312 (Києво-Софійський монастир). Спр. 186. 309 арк.
1175. Жигулин Е. В. Декламация «На Воскресение Христово» в ростовской школе Святителя Димитрия // Филевские чтения. Вып. IX. Святой Димитрий, митрополит Ростовский. Исследования и материалы. М., 1994. С. 137–162.
1176. Шаховской А. А. Описание трагедии «Кающийся грешник». Театральный альманах на 1830 г. СПб., 1829.
1177. Українська література XVIII ст. К., 1983. Поетичні твори, драматичні твори, прозові твори. Київ: Наукова думка, 1983. 696 с.
1178. Гординський Я. «Владимір» Теофана Прокоповича. Львів, 1922 (відбитка із ЗНТШ. Т. СXXX — СXXXII).
1179. Січинський В. Іван Мазепа. Людина і меценат. Філадельфія, 1951. 56 с.
1180. Чижевський Д. Історія української літератури (від початків до доби реалізму). Нью-Йорк, 1956. 511 с.
1181. Пам'ятки братських шкіл на Україні. К., 1988. 568 с.
1182. Исаяя (Копинский). Алфавит духовный в ползу іноком и мірским богоугоднѣ жити хотящым написанный. К., 1710. 192 с.
1183. Українські письменники. Біо-бібліографічний словник. К., 1960. Т. 1. Давня українська література (XI–XVIII ст.). Уклав Л. Є. Махновець. К.: Дніпро, 1960. 980 с.
1184. Жуковський П. Петро Могила і питання єдності церков. К., 1997. 304 с.
1185. Ярмусь С. Петро Могила як виразник принципів християнського душпастирства. П. Могила: богослов, церковний і культурний діяч. К., 1997. С. 38–46.
1186. Іоанн (Максимович). Алфавит собранный, рифмами сложенный от святых писаній, из древних реченій на ползу всѣм чтущим в правой вѣрѣ сущим. Чернигов, 1705. 302 арк.

1187. Іоанн (Максимович). Богородице дѣво, книга нареченна, от троицы пресвятыя пред вѣки сложенна. Чернигов, 1707. 17, 299 арк.
1188. Іоанн (Максимович). Духовные мысли, или рассуждения о спасительном пути и о великодушном сношении креста. М., 1782. С. 216-338.
1189. Іоанн (Максимович). Молитва отче наш от Христа господа сложенна. Чернигов, 1709. 7, 166 арк.
1190. Іоанн (Максимович). Осмь блаженства евангелскіе, от Христа, господа спаса нашего изреченные. Чернигов, 1709. 10, 117 арк.
1191. Іоанн (Максимович). Псалом пядесятій с писанія взятый, всеусердно чтѣте, а о мнѣ молѣте. К., 1707. 117 арк.
1192. Іоанн (Максимович). Богомысліе в ползу правовѣрным. Чернигов, 1710. 12, 362 арк.
1193. Іоанн (Максимович). Феатрон, или позор нравоучительный царем, князем, владыкам и всѣм спасителный. Чернигов, 1708. 424 с.
1194. Іоанн (Максимович). Царскій путь креста господня, воводящій в живот вѣчный. Чернигов, 1709. 11, 188 арк.
1195. Димитрій (Туптало). Рассужденіе о образѣ божіи и подобіи в человѣцѣ. М., 1707. 2, 55 арк.
1196. Смотрицький Мелетій. Граматика слов'янська (1619) / Підготовка факсимільного видання і передмова В. В. Німчука. К., 1979. 251 арк.
1197. Макарушка Є. Граматика Мелетія Смотрицького. Критично-історична студія. Львів, 1908. 240 с.
1198. Вениамін (Пуцек-Григорович). Сочинения, принадлежащие к грамматике черемисского языка. СПб., 1775. 246 с.
1199. Вениамін (Пуцек-Григорович). Сочинения, принадлежащие к грамматике вотского языка. СПб., 1775. 113 с.
1200. Георгій (Конисскій), Парфеній (Сопковскій). О должностях приходских священников. К., 1779. 262 с.

1201. Георгій (Конисскій). Катехизм или краткое начальное христианское учение, в пользу и спасение юношам, купно же и старым ненаученным, в трѣх бесѣдах написанный и в богоспасаемом градѣ Могилевѣ белорусском напечатан, от Рождества Христова 1757 года. Могильов, 1757. 120 арк.
1202. Кагамлик С. Р. Діяльність української церковної еліти ранньомодерного часу як цивілізаційний чинник розвитку Російської імперії // Українознавчий альманах. 2014. Випуск 17. С. 77–80.
1203. Амвросій (Зертис-Каменский). Рассуждение против атеистов и натуралистов [переклад з латині твору Гуго Гроція]. М., 1765.
1204. Амвросій (Зертис-Каменский). Святого Кирилла, епископа Иерусалимского огласительные поучения [пер. з грецьк.]. М., 1772.
1205. По донесению синодального члена архиепископа московского Амвросия о напечатании в Московской типографии переведенных им трех книг с греческого языка. 1768–1774 гг. // РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 49. Дело 324. 15 л.
1206. Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. Изд. 4. М., 1883. Т.1 (переизд. М., 1999). 608 с.
1207. Хотеев П. И. Книга в России в середине XVIII века. Частные книжные собрания. Л., 1989. 186 с.
1208. Кагамлик С. Р. Культурно-просвітницька діяльність українців – ієрархів Російської Православної Церкви // Соціокультурний поступ українства: цивілізаційний контекст. К., 2015. С. 151–174.
1209. Юхименко Е. М. Рукописно-книжное собрание Выго-лексинского общежительства. Старообрядчество в России (XVII–XX вв.). Сборник научных трудов. М., 1999. С. 45–125.
1210. Гурьянова Н.С. Старообрядцы и творческое наследие Киевской митрополии. Новосибирск, 2007. 379 с.

1211. Кагамлик С.Р. Творча спадщина українських православних ієрархів XVII – XVIII ст. в європейському культурному процесі // Етнічна історія народів Європи. 2016. Випуск 49. С. 34–44.
1212. Кречотень В. Українська поезія XVII ст. в системі східноєвропейської літератури барокко // Українське барокко. К., 1993. С. 54-64.
1213. Фощан Я.І. Українські культурно-релігійні впливи на Білорусь XVII–XVIII ст. // Студії з україністики. К.: 2012. Випуск XII. С. 307–317.
1214. Фощан Я.И. Архиепископ Могилевский Георгий Конисский и межконфессиональные отношения на землях Беларуси второй половины XVIII столетия // Гісторыя Магілёва: мінулае і сучаснасць: Магілёў, 2015. С. 369-374.
1215. Кагамлык С. Р. Украинские архиереи во главе Могилевской епархии (XVII – XVIII вв.). Гісторыя Магілёва: мінулае і сучаснасць. Магілеу, 2015. С. 336–344.
1216. Kagamlyk S. Магілёў у кантэксте літаратурна-выдавецкай дзейнасці ўкраінскіх архірэяў XVII—XVIII ст. // Спірыдон Собаль і вытокі магілёўскага кнігадруку = Spirydon Sobal and the origins of Mahilioŭ book-printing. Мінск, 2016. S. 172–180.
1217. Кагамлик С. Р. Могильов як осередок українсько-білоруської духовної взаємодії (на матеріалах діяльності архієпископа Георгія Кониського). Гісторыя Магілёва: Мінулае і сучаснасць. Магілеу, 2017. С. 292– 298.
1218. Кагамлик С. Р. Могильов як центр консолідації української церковної еліти та ширення київських культурних традицій (до 750-річчя Могильова і 300-річчя з дня народження архієпископа Георгія Кониського) // Етнічна історія народів Європи. 2017. Випуск 53. С. 48–53.
1219. Атанасов П. Украинские кириллические старопечатные книги XVI–XVII вв. в Болгарии // Советское славяноведение. 1972. №6. С. 72–83.

1220. О выдаче из Лавры Преосвященному Симеону Концаревичу, епископу Далматскому книг, денег, митры, осияльников и патерицы. 1761 г. // ЦДІАК України. Ф. 128 (Києво-Печерська лавра). Оп. 1, загальний. Спр. 231. 25 арк.
1221. Миловидов А. Описание славяно-русских старопечатных книг Виленской публичной библиотеки. Вильна, 1908. 160 с.
1222. Бобине Г. Петро Могила і румунський гуманізм // Петро Могила і сучасність. К., 1996. С. 13–14.
1223. Дениско Л. М. Автографи на книжках з колекції рідкісних видань Національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського. К., 2007. 134 с.