

“ДИВЕН БОГ У СВЯТИХ СВОЇХ”:

Наталія Сінкевич, *Реліквії та чудотворні ікони Софії Київської*,
Київ (Логос) 2011, 94 с.; іл.

Невід’ємною частиною християнського культу є вшанування реліквій та ікон, особливо чудотворних, які були ледь не обов’язковою приналежністю кожного більш-менш значного храму в Україні. Саме наявність таких святинь робила популярним серед вірних той чи той храм, це впливало на кількість богомольців, що приходили до нього, що, в свою чергу, визначало й матеріальний добробут духовенства. Природно, що Софія Київська як митрополичий храм, збудований візантійськими майстрами на замовлення Володимира Святого та цариці Анни володіла найбільшою кількістю святинь серед українських храмів, частина з яких, очевидно, мала візантійське походження, що також надавало особливій сакральності собору.

Своє завдання Н. Сінкевич визначає як “зібрати усі відомі факти про прояви зовнішнього шанування реліквій та ікон, зробити певні висновки щодо форм і обсягів культу окремих святинь, сприйняття їхньої чудотворної сили віруючими та церковними ієрархами” (с. 4). Власне самому дослідженню передувє ґрунтовний вступ, де автор визначає термінологічну, джерельну та історіографічну базу дослідження. Так, під реліквіями Н. Сінкевич розуміє “як предмети, які пов’язуються з вшануванням Ісуса Христа та Богоматері, так і тіла (мощі) святих” (с. 5). Чудотворною ж могла стати будь-яка ікона, що володіла особливими “здібностями”, проявляла чуда, під якими дослідниця розуміє “екстраординарний феномен, знак надприродного характеру чи природну аномалію, викликану втручанням у людське життя Бога, Богородиці або святих” (с. 5). Джерельну базу дослідження складають 1) твори агіографічної літератури, 2) церковна публіцистика XIX – початку XX ст., 3) паломницькі путівники, 4) ревізійні описи собору та його ризниці та 5) речові джерела: ікони, гравюри, фотографії, раки тощо. Однак, для реконструкції народного вшанування варто було б ширше залучити записи подорожніх, щоденники, листи etc., а також український фольклор, наприклад відому колядку (XVI ст.) про Софію Київську. Щодо історіографії, то вона поділяється на два блоки: 1) дослідження, присвячені агіографічній літературі загалом, та 2) праці, що стосуються безпосередньо святинь Софії Київської, представлені насамперед дослідженнями Н. Нікітенко, а також Н. Верещагіної, М. Нікітенка та

В. Корнієнка. Цю історіографічну схему відтворює і Н. Сінкевич, увівши до дослідження пункт про історичне та віронавчальне підґрунтя вшанування святинь у християнській традиції, що сягає IV ст., а вшанування ікон, за традицією, – апостольських часів, натомість постійним елементом релігійного культу Східної Церкви воно стало з відновленням іконошанування у Візантії у 843 р. Одразу по хрещенню в Україну прийшла і візантійська традиція вшанування ікон та мощей, хоча з власною рецепцією. Для періоду XVII – початку XVIII ст. логічним для історії української культури є залучення до дослідження західної, католицької традиції вшанування чудотворних ікон та реліквій (с. 13–14).

Відповідно до поставлених завдань книга поділяється на два розділи: 1) про реліквії та 2) про чудотворні ікони Софії Київської.

Цілком логічно перший розділ розпочинається характеристикою реліквій, пов'язаних з Ісусом Христом та Богородицею, що у християнській культурі мають найвищий ступінь сакральності, власне від яких і починається сам культ вшанування реліквій. Підрозділ, як і наступні, побудований за хронологічним принципом. Перший період присвячено реліквіям XI–XV ст., що, очевидно, зумовлено джерельною базою. Фактично підрозділ побудований на єдиному джерелі – окружній грамоті великого князя Вітовта від 15 листопада 1415 р., в якій повідомляється про пограбування Софії митрополитом Фотієм, що вивіз до Москви Древо Христових страждань, скіпетр Богородиці, ризу та сандалії Її та різноманітні ікони (с. 17). Хоча у висновках цей період автор розділяє на два – давньоруський час та “другий період (XIII–XVI ст.)”, який ніяк не називає (с. 88). Загалом хронологічні рамки в дослідженні чітко не прописані, а інколи мають і певну суперечність. Така хронологія з деякими варіаціями зберігається і в інших підрозділах.

Зі святинь, що описуються у першому підрозділі, дослідниця детально зупиняється на часточці Древа Христових страждань, залучаючи значний польський матеріал. Н. Сінкевич приєднується до позиції, що ця реліквія була привезена з Візантії Анною – дружиною хрестителя України-Руси Володимира Святого, в якій київська християнська традиція і вбачала “нову Олену” (с. 21). Важливість цього висновку полягає і в тому, що він показує стосунок Анни до собору, а отже, опосередковано підтверджує концепцію Н. Нікітенко про заснування Софії Київської Володимиром Святим та Анною Порфирородною. Можливість дарунку візантійського імператора Н. Сінкевич припускає і в ризах Богородиці, що можуть бути Влахернськими, що ж до решти – нетрадиційних для східної традиції реліквій Богородиці – скіпетра, сандалій etc., то, на думку дослідниці, вони

потрапили в Київ після Четвертого хрестового походу (с. 22–23). Хоча цей висновок дещо суперечливий, адже 1204 р. були пограбовані саме православні святині, а Н. Сінкевич говорить про католицьку традицію. Натомість дальший період XVII–XVIII ст. пов’язується з загальним пошквалюванням вшанування культу святих реліквій у західній традиції, з якою в той час тісно була пов’язана українська християнська культура. Джерелом для цього періоду послужив опис реліквій Києво-Софійського собору 1766 р., де відмічені ризи та кров Спасителя, молоко Богородиці і, знову ж, Животворяще Древо (с. 24). Загалом ці реліквії ж представляють здебільше католицьку традицію. Тому цілком обґрунтовано Н. Сінкевич припускає їх походження з Західної Європи за посередництва студентів Києво-Могилянської академії, що часто там продовжували навчання (с. 26). Останній хронологічний період вшанування реліквій у соборі автор окреслює XIX ст., хоча коректніше було б його поширити на початок XX ст. У цей період продовжується побутування культу святинь, зібраних у попередній період, проте зовсім не прижився лише культ молока Богородиці, “який був доволі своєрідним для руської православної традиції того часу і не знаходив належного богословського обґрунтування” (с. 28).

Наступні підрозділи присвячені вшануванню мощей святих у Софійському соборі. Однак не зовсім логічним є поділ на окремі підрозділи. Так, першим підрозділом є загальний “Мощі святих у Софії Київській”, а далі автор приділяє окремі підрозділи, а не їх частини, мощам митрополита Макарія та Рафаїла Заборовського.

На жаль, щодо киево-руського періоду на сьогодні неможливо атрибутивати мощі святих, що перебували в храмі, Н. Сінкевич лише певна щодо наявності у Соборі мощей Пантелеймона, культ якого розвивав Володимир Святий, адже при розкопках на місці престолу було знайдено підписаний іменем св. Пантелеймона релікварій з його мощами (ніні втрачена, зберігся тільки опис). Також вона підтримує думку дослідників про мощі святителя Миколая, які міг привезти до Києва посол папи Урбана II Теодор Грек (с. 28). Щодо пізнішого часу, діяльність зі здобуття мощей активізувалась за митрополита Петра Могили і на час опису 1766 р. собор володів значною кількістю святих мощей, серед яких були і безіменні (с. 30–31). Колекція мощей поповнювалась і надалі, що знайшло відображення в описі 1802 р. Загалом у Софії Київській було зібрано мощі близько ста святих, перелік яких автор подає за реєстром 1824 р., при чому відмічає, що російського походження серед них не виявлено (с. 32–33). Однак особливого вшанування набули мощі митрополита Макарія (друга половина XV ст.) та Рафаїла Заборовського (1676–1747 рр.). Очевидно, цей факт і змусив дослідницю виділити

їх в окремі підрозділи. З митрополитом Макарієм пов'язується інша реліквія – його митрополичий хрест, що датується кінцем XV ст., а тому, на думку автора, він цілком вірогідно міг належати митрополитові (с. 39).

На відміну від першого, бездоганною є структура другого розділу “Чудотворні ікони Софії Київської”. Розпочинається він підрозділом, присвяченим найвідомішій і найдавнішій з відомих нині ікон Софії Київської образу Миколи Мокрого. Дослідниця приєднується до думки, що культ святого Миколи “активно підтримувався князем-хрестителем Володимиром і був одразу впроваджений ним до “культової програми” Софії Київської” (с. 45). Відтак саме віднесеність цього образу софійським духовенством до часу хрестителя Русі й спричинило, на думку авторки, особливу його популярність серед вірних у XIX – на початку XX ст. (с. 46). Однак протягом XVII – першої половини XVIII ст. “культ Миколая Мокрого не був домінантою в духовному житті Софії Київської – на перший план духовного життя кафедри виразно виходить богородичне шанування” (с. 49). Лише з 1760-х років за митрополита Арсенія Могилянського спостерігається відродження популярності цього культу, що зумовлювалось новими чудами ікони Миколая Мокрого, що для XVIII ст. було “певним феноменом” (с. 51). Так, таке чудо відбулося з уродженцем містечка Понорниця Чернігівського полку різьбярем Михайлом Шаховським, який за своє зцілення безкоштовно виконав кіот до ікони святого Миколая і 22 квітня 1766 р. постригся в монахи Києво-Софійського монастиря під іменем Мельхіседек (с. 52).

Наступний підрозділ присвячено Куп'ятицькій іконі-енколпіону Богородиці, що датується киево-руським часом, однак виникнення культу святині дослідниця відносить до кінця XVI ст. (с. 57). Важливе місце в дослідженні святині відводиться “Тератургимі” Афанасія Кальнофойського. З джерелознавчого боку важливим є припущення Н. Сінкевич, що “авторство інформації про ті чудеса творіння “Парергону”, яких немає у Галятовського, можемо з великою долею вірогідності приписати самому Кальнофойському” (с. 59). Загалом дослідження проводиться на писемних текстах, отже відображує богословську, книжну традицію культу Куп'ятицької ікони-енколпіону. Натомість на елементи “народного шанування”, на думку автора, вказують такі риси, як “зцілення як основна форма чуда, відсутність чіткої кореляції поміж хворобою і гріхом, зціленням і молитовними практиками, а також високий рівень активності жінок у розвитку культу” (с. 67). Однак з кінця XVIII ст. популярність святині серед вірних невпинно спадає.

Окремий підрозділ присвячено Любецькій іконі Богородиці, чудо якої, на думку Н. Сінкевич, має суто народне походження (с. 75). Перенесення ж ікони з Любеча до Софії Київської дослідниця датує часом митрополита Сильвестра Косова (с. 76). Що ж до дискусійної теми про походження ікони, Н. Сінкевич підтримує автентичність софійського образу, натомість копія з цієї ікони, виконана в кінці XVII ст., донині зберігається в храмі Преображення Господнього в м. Любеч Чернігівської області (с. 79–80).

Відповідно останній підрозділ присвячений решті ікон¹ Софії Київської, популярність яких значно поступалася першим трьом. Тут автор реконструює ймовірний ряд ікон доби середньовіччя, зупиняється на іконах софійських іконостасів, та тих, що були розміщені при стовпах та на хорах. Найпопулярнішою з цих образів у XVIII ст. була копія Охтирської ікони (с. 83). У 1802 р. 11 ікон містилось у митрополичій ризниці (с. 83–84). Протягом XIX ст. джерела зафіксували вшанування й інших ікон. Поширилась тоді й практика передачі родинних реліквій до храму, як, наприклад, копія Богородичної ікони з м. Дубовичі на Чернігівщині, подарована собору сім'єю Львових (с. 86).

На жаль праці притаманні й деякі неточності. Так, недоречним видається вживання терміна “Південна Русь” на позначення України XIV–XVI ст., як і зовсім незрозумілою є “Північна Русь” XVI ст. (с. 13, 22, 48 та інші). Таких держав ніколи не існувало, тому доречніше було б вживати або “українські землі Великого князівства Литовського”, або ж просто “Україна”, принаймні така самоназва країни вже була, і в інших місцях автор уживає саме ці назви, відповідно доречно було вживати і Новгород Великий чи більш широко – Новгородська земля чи білоруські землі, залежно від того, що має на увазі дослідниця під “Північною Руссю”. Також є сумнів, що острозький священник Василій свій твір писав російською мовою (Острог 1588 р.). Варто було б його назву подати або в оригінальній орфографії або ж у перекладі українською мовою як “Про єдину істинну православну віру” (с. 14). Подібно і в прямій цитаті з Волинського короткого літопису про загибель митрополита Макарія (с. 34–35). На жаль є й дрібні одруки, наприклад на с. 56 у посиланні на зображення ікони Миколи Мокрого, що зберігається у бруклінській (США) Святотроїцькій церкві, вказано ілюстрацію 16 замість 15.

Підсумовуючи, можна впевнено стверджувати, що праця Н. Сінкевич є вагомим внеском в історичну науку. Дослідницею зібрано і опрацьовано значний джерельний та історіографічний матеріал, запропоновано низку

¹ Фрески і мозаїки собору не є предметом дослідження автора.

оригінальних висновків і одночасно сформульовано нові дослідницькі питання до софійських святинь. Важливо, що автор розглядає культ вшанування реліквій Софії Київської у тісному зв'язку з західною, католицькою та суміжними православними традиціями. Та, “попри це, вони залишаються самобутнім явищем, яскравим проявом української духовної культури та традиції Київської митрополії” (с. 90). Тим самим на прикладі реліквій головного храму України Софії Київської автор цілком аргументовано стверджує своєрідність і самобутність української духовної культури.

Дмитро Гордієнко

“ВІЩИЙ СОН ВРУБЕЛЯ ПРО САМОГО СЕБЕ”:

Ірина Марголіна, *Ангели Врубеля*, Київ (Либідь) 2012, 144 с., іл.

Вже сама тема нового дослідження Ірини Марголіної інтригує своєю незвичністю і таємничістю. Як відомо ангели (від грецького *ἄγγελοι* – вісники, посланці) є безтілесними, невидимими духовними істотами, що покликані служити Богові боротьбою з Його ворогами та як вісники волі Бога людям. Проте, будучи невидимими, ангели інколи з'являються людям, набуваючи при тому людського образу. Таким чином, у Святому Письмі вони інколи й визначаються як “мужі” (напр: Мак. 16: 5). Відтак, “досвід” бачення ангелів суто індивідуальний, проте саме художник має змогу розкрити для загалу образи свого – власного ангела, свого ангела-охоронця. Таким чином, з одного боку, це ангели Врубеля, його духовне відкриття, а, з другого, – це творення власного образу ангела для інших, його матеріалізація у пластичних формах для загального споглядання, для ретрансляції інтимного образу художника в навколишній духовний простір.

Як відмічає І. Марголіна, попри всі заборони Церкви, Врубеля “вабив таємничий, невідомий і тому такий манливий духовний світ, де точиться вічне змагання космічного добра і зла. Його вражала здатність ангела бачити вічність, бачити людську душу, глибинні помисли серця людини”. Саме демонічні (чорні ангели) вражали і вражають глядача та надихають інших митців на власні рефлексії образу. Цілком можна погодитись з автором, що тема стражденного Демона, була викликана несприйняттям сучасниками самого Генія Врубеля, таким чином, художнику “демоніана давала змогу пізнати людську душу і розкрити власну” (с. 19).

Життя і творчість Михайла Врубеля (1856–1910 рр.) тісно пов'язані з Україною і насамперед з Києвом. Окрім того, дружина Врубеля – Надія