

турні втрати», успадковані від минулого пограничного положення, – збереження деяких архаїчних рис, зокрема надмірний традиціоналізм та клановість, що утруднюють сучасну суспільну самоорганізацію; схильність до грабунків, насильства, негайного здобуття прибутку будь-якою ціною.

Наслідками такої внутрішньої роздвоєності українців є як неможливість однозначної самоідентифікації всією спільнотою себе як частини тієї чи іншої цивілізації, так і періодичні коливання соціальної активності, соціальна нестабільність, утрудненість вироблення єдиного геополітичного вектору країни. Вочевидь, тільки тривала підтримка стабілізуючих складових соціальної поведінки та еволюційна стимуляція суспільно-економічних та політичних зв'язків в напрямку підтримки рис соціальної поведінки, властивих одній цивілізації, може призвести до стабілізації українського соціуму та завершення його цивілізаційної самоідентифікації. Та це вже інша проблема, що виходить за межі даного начерку.

¹Доволі повний огляд таких точок зору див.: Горський В. Біля джерел. – К., 2006. – С. 186–219. Проблему цивілізаційної ідентифікації української нації розглянуто в: Українська політична нація: генеза, стан, перспективи. – К., 2004. – С. 559–628. ²Каганский В. Л. Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство. – М., 2001. – С. 345. ³Тарнас Р. История западного мышления. – М., 1995. – С. 133–145; Фрэнкель С. С. Христианство // Религиозные традиции мира. – Т. 1. – М., 1996. – С. 375–383. ⁴Фрэнкель С. С. Знач. праця. ⁵Gerhard D. The Frontier in Comparative view // Comparative Studies in Society and History. – 1959. – Vol. 1, No. 3. – P. 205–229; Mikesell M. W. Comparative Studies in Frontier History // Annals of the Association of American Geographers. – 1960. – Vol. 50, No. 1. – P. 62–74. ⁶Брехуненко В. Типологія Степового Кордону Європи і перспектива дослідження історії східно-європейських козацтв // Україна в Центрально-Східній Європі (з найдавніших часів до кінця XVIII ст.). – Вип. 6. – К., 2006. – С. 453–486; Дашкевич Я. Р. Україна на межі між Сходом і Заходом (14–18 ст.) // Записки Наукового товариства імені Шевченка. – Львів, 1991. – Т. ССХХІІ. – С. 28–44; Леп'явко С. Великий Кордон Європи як фактор становлення українського козацтва (XVI ст.). – Запоріжжя, 2001; Стороженко І. Богдан Хмельницький і Запорозька Січ кінця XVI – середини XVII століть. Генезис, еволюція та реформування організаційної структури Січі. Кн. 2. – Дніпродзержинськ, 2007. ⁷Дашкевич Я. Р. Україна на межі між Сходом і Заходом (14–18 ст.) // Записки Наукового товариства імені Шевченка. – Львів, 1991. – Т. ССХХІІ. – С. 28–44. ⁸Кульчицький О. Світовідчуження українця // Українська душа. – Нью-Йорк; Торонто, 1956. – С. 17. ⁹Леп'явко С. Зазн. праця. – С. 6, 39–50. ¹⁰Рибчин І. Динаміка українського козацтва. – С. 30–32. ¹¹Баран В. Д., Баран Я. В. Походження українського народу. – К., 2002. – С. 327–331. ¹²Дашкевич Я. Р. Зазн. праця. ¹³Рибчин І. Динаміка українського козацтва. – Мюнхен, 1970. – С. 28–30. ¹⁴Дашкевич Я. Р. Зазн. праця. ¹⁵Фігурний Ю. С. Історичні витоки військової культури українського козацтва. – К., 1999. – С. 97; Яковенко Н. Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII століття. – К., 1997. – С. 108–112. ¹⁶Дашкевич Я. Р. Зазн. праця. ¹⁷Леп'явко С. Зазн. праця. – С. 19–27.

Світлана Кагамлик

ОСОБЛИВОСТІ МЕНТАЛЬНОСТІ ВИЩОГО УКРАЇНСЬКОГО ДУХОВЕНСТВА РАНЬНОМОДЕРНОЇ ДОБИ

Епоха бароко, як одного із компонентів українського національного характеру, залишила свої яскраві сліди в різних сферах духовного і матеріального життя. Одним із найбільш сутнісних її виявів стало особливе світобачен-

ня, стереотипи мислення і поведінки, які характеризують властиву даному часовому відтинку ментальність. За більш точним визначенням одного із найпомітніших представників французької школи «Анналів» Ж. Дюбі, під останньою мається на увазі «система образів, уявлень, які в різних групах або страхах, що складають суспільну формацію, поєднується по-різному, але завжди лежать в основі людських уявлень про світ і про своє місце в цьому світі, а, отже, визначають вчинки і поведінку людей»¹.

Досліджуючи характерні риси ментальності вишого українського духовенства ранньомодерної доби, слід зауважити, що їх світогляд та психологія значною мірою залежали від суспільно-політичних, ідеологічних, морально-етичних і канонічних вимог до духовної особи того чи іншого ієрархічного рівня, які разом із обов'язками та правами духовенства визначалися і гарантувалися Святим Письмом, Церквою, державою, суспільними відносинами. Загалом характер суспільних відносин, зокрема ставлення до представників культу з боку владних структур та різних верств населення, окремі суспільно-політичні події, рівень освіченості самого духовенства, умови їх життєдіяльності та інші чинники визначали поведінку і психологію українських церковних ієрархів ранньомодерної доби. З огляду на вищенаведене, спробуємо прослідкувати особливості ментальності вищих українських церковних діячів цього часу у площині церковно-політичної, культурно-просвітницької діяльності та їх внутрішнього світу (на прикладі духовних заповітів).

Здебільшого церковно-релігійна діяльність вишого православного духовенства обмежувалася організаційно-адміністративними реформами і була спрямована на посилення суспільно-політичного авторитету Церкви. Зокрема, поведінку та діяльність керівників Київської єпархії-митрополії могилянської доби (30 рр. XVII – початок XVIII ст.) визначало, по-перше, традиційне утримання в митрополичих руках важелів світської і духовної влади, характерних для українського церковного і суспільно-політичного життя, в українському церковному і суспільно-політичному житті, коли Церква – єдина національна інституція в умовах відсутності національної держави – брала на себе чимало функцій останньої, а митрополит і в очах влади, і в очах суспільства вважався лідером усієї нації.

По-друге, київські митрополити, послідовники Петра Могили, діяли згідно з виробленим ним планом в питаннях віри, суспільно-політичної і культурної діяльності, були активними захисниками українських старожитностей, давніх «прав і вольностей» Української Церкви, сприяли входженню України в загальноєвропейський культурний простір.

В основі церковно-політичної діяльності українських ієрархів і настоятелів XVII – початку XVIII ст. характерне їхнє намагання зберегти автономію Української православної Церкви в умовах поступового обмеження її юрисдикції з боку російської влади. Визнаючи релігійну спорідненість з Росією, вони, проте, не ототожнювали її з церковною і політичною залежністю від Російської держави.

Київські й інші українські ієрархи були активними і послідовними захисниками давніх «прав і вольностей» Української Церкви, які визначали її особливу своєрідність і самобутність. Тут слід згадати вислів О. Я. Єфіменко, що ідеалі-

зачія давнини була характерною особливістю ментальності українського духовенства та інтелігенції². В нашому контексті йдеться, передусім, про збереження традиційного підпорядкування Константинопольському патріарху, а також про збереження українськими архієреями особливих відмінностей у священнослужінні, які вони – Київський, Чернігівський і Переяславський – отримали ще від Константинопольських патріархів за їхніми грамотами. Ці відмінності полягали в тому, що українські архієреї провадили священнослужіння на розстеленому килимі, мали на собі два енкольпіони, носили митру з хрестом; під час об'їзду по єпархії за ними носили хрест. Окрім того, українські архієреї не відбували чергового річного служіння в Москві³.

З іншого боку, зверхники української церковної влади відстоювали своє право призначення настоятелів українських монастирів згідно з давніми традиціями Київської митрополії – «по древним правам, вольностям и обыклым поведеніям»: як правило, на вибір пропонувалося декілька кандидатів; крім братії монастиря до виборів долучалися члени Київської духовної консисторії. Такий порядок обрання настоятелів був характерним тільки для українських єпархій і зберігався у цілому до 1765 р, коли Синод закріпив за собою право затвердження одного із представлених йому кандидатів в ієрархи, чи навіть призначення іншої, сторонньої для братії особи.

У своїй діяльності українські архієреї опікувалися також підвищенням морального обличчя довіреної їм пастви. У 1724 р. Київський митрополит Варлаам Ванатович, занепокоений непристойною поведінкою та аморальністю підпорядкованого йому духовенства, особливо «задніпрянського» (правобережного), наказував ієреям «не ходити без головних уборів, не спати в стогах і на шляхах, не пити в шинках і корчмах, не галасувати п'яними на вулицях, не сваритися з простолюдинами на обідах, не брати участі в бійках та інших безпорядків не чинити»³.

Характерна особлива роль пастирського благословення, яку намагалися отримувати церковні діячі у свого «духовного отця», від якого прийняли чернечий постриг, навіть при висвяті на найвищий, архієрейський ступінь. Так, повідомляючи про свою висвяту на Тобольську єпископську кафедру, постриженець Києво-Печерської лаври Варлаам Петров вказував: «за ваши оказанья отеческія благодѣянія, которыми я имѣл щастіе ползоваться в бытность мою при вашем высокопреподобіи в святой Лавре, приношу мою всепокорнѣйшую благодарность и требуя ваших в напутствіе архипастырских молитв и благословенія остаюсь Вашего ясне в Богу высокопреподобія усерднѣйшій слуга и богомолец Варлаам єпископ Тоболскій»⁴.

У XVII–XVIII ст. українському духовенству загалом був притаманний «максималізм» у трактуванні «добра» і «зла», типовий для середньовічного суспільства. Взаємовідносини між духовними особами мали певні особливості і характер цих стосунків в межах церковної ієрархії дещо відкриває вживання титулів (звань) під час офіційного і приватного листування. Так, ігумени православних монастирів у своїх проханнях та звітах до переяславсько-бориспільського єпископа Віктора Садковського, бажаючи підкреслити рівень «святості» владики, використовували термін «высокопреосвященный» чи «преосвященнѣйшій». Відзначаючи незаперечні заслуги Сильвестра Косова

перед Київською колегією, її вихованці по смерті митрополита (13 квітня 1657 р.) склали на його честь панегірик «Столп цнот знаменитых к Богу зешлаго ясне превелебнаго, его милости, отца Сильвестра Коссова, архієпископа митрополита Киевскаго, Галицкаго и всея Россіи, в коллегіумѣ братском Киево-Могилянском выставленный, ясне превелебному в его милости, отцу Діонисію Балабану, архієпископу митрополиту Киевскому, Галицкому и всея Россіи отъ того-ж коллегіума дедикованный 1658 г., януаря 30».

З іншого боку – для виявлення скромності й послуху (перед Богом та вищими духовними урядовцями) у звертаннях, підписах і текстах донесень, розпоряджень чи листів уживалися додаткові епітети – «смиранный», «нижайшій», «покорнѣйшій», «милостивый», «слуга» тощо⁹.

Особливості ментальності українських вищих церковних діячів у культурно-просвітницькій сфері можна прослідкувати на матеріалах діяльності Печерського культурно-освітнього гуртка XVII–XVIII ст., до якого залучалися найпередовіші вчені того часу. Як видно з аналізу передмов до лаврських стародруків першої третини XVII ст. та інших тогочасних джерел, провідною темою лаврських видавців було зображення Єрусалима (чи Константинополя, як його легітимного правонаступника), і водночас – приведення аналогії з Києвом як спадкоємцем традицій Вселенської Православної Церкви. У піднесенні ролі Києва, а особливо як митрополичого осідку (з 1620 р.), київськими вченими вбачався шлях до організаційного зміцнення Православної Церкви. Дещо видозмінюючи твердження В. Рички щодо значення ідеї Києва в політико-ідеологічних концепціях середньовічної Русі, можна зауважити, що таке порівняння Києва з Єрусалимом у XVII ст. було декларацією визнання вірності джерелам віри і, водночас, виявом самосвідомості української політичної та церковної еліти.

Свідоме підсилення лаврськими діячами значення Лаври дає можливість припустити, що, очевидно, саме тут, у Києво-Печерській Лаврі, і зініціювалося відродження давньої ідеї Києва – другого Єрусалиму, як стверджує і сучасна дослідниця І. Жиленко⁵.

Слід зазначити, що чудеса, а, особливо чудеса від мощів, вважаються у Східній Церкві одним із найсильніших доказів сили Божої благодаті. Саме ця обставина – здатність до чудотворення як наслідок особливої опіки Бога – спричиняла Києво-Печерській лаврі надзвичайну популярність далеко поза межами Києва і привертала до себе численних паломників з усього східнохристиянського світу. Це пояснює, чому діячі Печерського культурно-освітнього гуртка надавали таку увагу популяризації лаврських святинь і підкреслювали їх чудотворність.

Давню печерську патерикову традицію поновив і розвинув архімандрит Лаври і Київський митрополит Петро Могила. Він особисто – з власного досвіду, бесід з ченцями та очевидцями подій – збирав свідчення про благодатні чудеса в Києво-Печерському монастирі, діяльність його подвижників. Його власноручні записи нараховують близько 30 оповідей – про чудесні зцілення від мощів набожних і свідчень про божу кару, яка падала на тих, хто ставився з недовірою до нетлінності мощів і виявляв зневагу до святинь. В продовження заходів Петра Могили і, очевидно, за його дорученням, з кола діячів Печер-

ського гуртка виходить декілька праць – «Patericon» Сильвестра Косова (1635), «Teratourgeta» Афанасія Кальнофойського (1638) і «Parergon» Іларіона Денисовича (1638). Зокрема, додаткові статті польськомовного Патерика містять докази постійного духовного зв'язку Русі з Константинопольською Церквою, що повністю узгоджувалося з викладом цієї ж історії у «Палінодії» Захарії Копистенського і продовжувало цим виразну традицію літературної діяльності печерських учених.

Видання Патерика Печерського 1661 р. справило помітний вплив на твори найвидатніших вчених і письменників XVII ст., діячів Печерського гуртка. Так, всі його агіографічні розділи було включено до чотирьохтомних Житій святих Дмитрія Туптали у вигляді 38 четь-мінейних статей. До образів печерських святих звертався в своїх ораторських творах Антоній Радивилівський: до його книги «Огородок Марії Богородиці» 1676 р. увійшло 10 творів, присвячених засновникам Печерського монастиря. Мотиви Патерика звучать і в проповідях Йоаникія Галятовського: «Казаня на преподобнаго отца нашего Антонія Печерского» і «Казаня на преподобнаго отца нашего Феодосія Печерского». В «Трубах словес проповідных» Лазара Барановича простежується чітка тенденція використати сюжети про печерських святих для проголошення патріотичних ідей, виховання вірності давньоруським культурним традиціям. Наскільки вказана тематика була близькою видатному діячеві епохи, свідчать його слова в листі до печерського намісника Антонія Радивилівського: «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»⁶. Також і автор Синописа 1661 р., називаючи Київ «царственным, Богоспасаемым», а також «преславным, верховным и всего народа Россійского главным градом», а Києво-Печерську лавру – «преславной великой чудотворной Лаврой Печерской Киевской», обґрунтовує, як і «Печерський Патерик», їх святість, підсилюючи її словами апостола Андрія Первозванного: «На сих горах возсіяє благодать божія»⁷.

Внутрішній світ і моральне обличчя тогочасних українських вищих церковних діячів допомагають характеризувати їх заповіді, що збереглися у справах фонду Києво-Печерської лаври та інших джерелах. 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 їх чернечий постриг, тощо. Так, Дмитрій Ростовський писав у своїй духовній: «...пріях святыи иноческій образ и постригохся в Киевском Кирилловском монастырѣ, в осьмьнадесятое лѣто возраста моего, и обещах Богу нищету извольную имѣти, от того времени, даже до приближенія моего ко гробу, не стяжевал имѣнія и мшелоимства, кромѣ книг святих, 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 тшахся, не пекійся о себѣ, но возлагая на Промысл Божій, иже никогдаже мя остави»⁸.

Окрім докладних настанов щодо розпорядження особистим майном, автори заповітів часто вказували конкретне місце їх поховання і навіть обумовлю-

вали 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 закрыти очи и, вынесши в церковь, послать до просвященнаго как он изволит, только прошу, его любви архіерейской, чтоб прочитал прощальную молитву надо мною. Гроб готов в палатце, который от многаго времени возу с собою, а могилу выкопать перед дверьми западными»⁹.

Своє особисте майно і власні бібліотеки українські церковні діячі заповідали, як правило, монастирям, де вони приймали чернечий постриг. У складеному перед смертю заповіті архієпископ Архангельський і Холмогорський Герман Копцевич († 25 липня 1735 р.) зазначав: «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 библыотеки Холмогорской¹⁰. У своєму заповіті митрополит Смоленський і Дорогобузький Варлаам Косовський так розпорядився своїм архієрейським облаченням: «сакошь бархатной рытой золотной, на ризы полица бархатная красная, зъ жемчюгомъ и штучками; платковъ три пососныхъ; единъ вишневый флоровий, новый, другой красный, третій зеленый» – віддати в Печерський монастир; в Софійський монастир – «Чиновникъ архієрейского служенія, въ оправѣ подъ серебромъ и финифтомъ, въ красномъ бархатѣ и зъ закладкою жемчужною малою». Чимало речей заповів він на Пустинно-Миколаївський монастир, де служив намісником: «крестъ алмазной золотой съ цѣпкою сребреною позлащенной, на икону чудотворца Николая; омофоровъ четыре: 1, штофовой бѣлой, 2, штофовой лазоревой, 3, штофовой зеленой, 4, бархатной черной; епитрахиль черная бархатная и поручье такое жъ; мантий архієрейскихъ четыре: 1, обьяринная лазоревая, 2, байберековая лазоревая, 3, камчатая двоеличная, 4, камчатая красная; три рясы архієрейскихъ: 1, обьяринная зеленая, 2, обьяринная лазоревая, 3, обьяринная вишневая». Червону архієрейську шапку – в Києво-Межигірський монастир, а зелену архієрейську шапку і панагію з хрестом – в Іркутський Вознесенський монастир. В ризницю Смоленського собору – три мантиї, а ряси, кафтани і ліски – місцевому смоленському духовенству¹¹.

Церковне начиння, кошти і книги архієреїв часто заповідалися обителям, які служили їх останнім пристановищем. Так, митрополит Тобольський і всього Сибіру Філофей Лещинський вказував: «Что было, все в строеніе монастырю Тюменьскому положилось», а церковні і богослужбові книги велів передати для церковних потреб новоохрещених сибірських народів¹². 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 Рублев, в соборную святую церковь Тихвинскаго Большаго монастыря отданы»¹³.

Особливий заповіт залишив по собі митрополит Тобольський і всього Сибіру Павло Конюскевич, перебуваючи з червня 1768 р. у Лаврі на спокої. Митрополит прибув з Тобольська без усяких коштів, задалегідь відправивши Лаврі усі 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 Киево-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 семъ вѣдати надлежатимет объявляю, что имѣвшееся собственное мое имущество, денги и разные вещи при доброй памяти и из собственной воли прежде смерти моей все роздано, во увѣреніе чего сіе мое завѣщаніе собственноручним подписом утверждаю»¹⁴.

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 подаятелей 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 прочые мои денги и вещи собственные мною самым розданы за живота моего. Смиранный Рафаил митрополит киевскій, 1747 года септемвриа 12 дня»¹⁵.

Згідно з волею заповідачів кошти та архієрейське майно часто йшло на потреби найбідніших верств населення. Так, на кошти, виручені від продажу архієрейського майна, Порфирія Крайського та інших його речей, були влаштовані дві «богодельни» – шпиталі для утримання бідних з духовного і світського стану – «бѣдныхъ, увѣчныхъ престарѣлыхъ и въ неисцѣльныхъ находящихся болѣзняхъ и родственниковъ, кои бы ихъ содержать и пропитать могли, не имѣющихъ», один для чоловіків поблизу Смоленського собору, а інший для жінок поблизу Успенського собору, кожен на 18 осіб з найменуванням їх на честь жертводавця Крайськими¹⁶.

Іноді українські архієреї передавали право вирішувати долю свого майна духовним властям. Так, Феоктист Мочульський, єпископ Курський і Белгородський († 30 квітня 1818 р.), у духовному заповіті вказував: «Саккосъ и омофоръ, госпожею бригадиршею Стрѣмоуховою пошитые, митру, госпожею майоршею Безгиною присланную, ежели сіе потребно возложить, представляю размотрѣнію духовной консисторіи»¹⁷.

Важливо також, що іноді архієрейське майно заповідалося на потреби навчальних закладів. Так, рязанський преосвященний Стефан Яворський († 24 листопада 1722 р.) у своїй духовній вказував передати у Ніжинський Благовіщенський монастир, у якому планував відкрити колегіум, крім власної бібліотеки та речей особистого вжитку також «двѣ мантии патріаршихъ, одна бархатная рытого бархату, на ней два креста земчужные, скрижали бархатная красная, кресты штофные; вторая штофная лазоревая:скрижали красная бархатная, кресты штофная; посох костяной, на немъ искладено раковинами въ ящику кипарисномъ присланное от святѣйшихъ патріарховъ; четы-

ре скрижали красныя бархатныя, на нихъ кресты штофные; поручи на штофе лазоревомъ, шиты личины золотомъ и серебромъ; клубукъ бѣлой»¹⁸. Подібним чином поступив і єпископ Белгородський і Обоянський Єпифаній Тихорський – у своєму заповіті він наказував віддати в Харківський колегіум, окрім власної бібліотеки – 3 панагії і архієрейську шапку¹⁹.

Таким чином, матеріали з церковно-політичної та культурно-просвітницької діяльності українського вишого духовенства, а також тексти духовних заповітів, дають можливість характеризувати в основних рисах особливості їхньої ментальності та поведінки.

¹Цит. за: Яковенко Н. І. «Чоловік добрий» і «чоловік злий»: з історії ментальних установок в Україні-Русі кінця XVI – середини XVII ст. // *Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей*. – Т. І. – К., 1992. – С. 51. ²Ефименко А. Я. *История украинского народа*. – К., 1990. – С. 330. ³Описание документов и дел, хранящихся в архиве Св. Синода. – Т. 2, ч. 1 (1722). – СПб., 1878. – № 680; Приложение LIII. ⁴ЦДІАК України. – Ф. 128, оп. 1 друк., спр. 135, арк. 83. ⁵Жиленко І. В. *Синопис Київський / Лаврський альманах*. – Випуск 6 (Спецвипуск 2). – К., 2002. – С. 23. ⁶Письма преосвященного Лазаря Барановича. – Чернигов, 1865. – С. 119. ⁷Жиленко І. *Київський Синопис*. – С. 45. ⁸Иерархи Ростовско-ярославской паствы в преемственном порядке, с 992 года до настоящего времени. – Ярославль, 1864. – С. 181. Оригінал духовного заповіту Дмитрія Ростовського зберігається в РДА (ф. 834, оп. 2, спр. 1534). ⁹Описание документов и дел, хранящихся в архиве Св. Синода. – Т. 7 (1727). – № 282. – С. 291. ¹⁰Там само, ¹¹Описание... Синода. – Т. 1. – Приложение XX. – С. CXL – CXLVI. ¹²Описание документов и дел, хранящихся в архиве Св. Синода. – Т. 7 (1727). – № 282. – С. 291. ¹³Там само. – Т. 31. – Приложение VI. – С. 457. ¹⁴ЦДІАК України. – Ф. 128, оп. 2 черн., спр. 54, арк. 2. ¹⁵Герновский Ф. *Очерки из истории Киевской епархии в XVIII столетии // Чтения в историческом обществе Нестора Летописца*. – 1879. – Кн. 1. – С. 193. ¹⁶Там само. – С. 155–159. ¹⁷Там само. – С. 285. ¹⁸Описание Синода. – Т. 3. – Приложение IV. ¹⁹Описание... Синода. – Т. XI. – Приложение VII. – Ст. 957.

Ірина Грабовська

СОЦІОКУЛЬТУРНІ ТИПИ «УКРАЇНСЬКОЇ ЛЮДИНИ» ТА ЇХ ПОВЕДІНКОВІ ВИЯВЛЕННЯ (філософсько-світоглядний аналіз)

«Може найважливішим з наших завдань, як національної спільноти, було, є і буде: пізнавати себе»¹. Це зауваження щодо завдань для сучасних українців одного із найцікавіших українських мислителів ХХ століття Є. Маланюка не втрачає своєї актуальності із плином часу, особливо ж для тих спільнот, які знаходяться у пошуках свого власного обличчя та власного національного шляху вже в якості незалежної самостійної єдності.

«Історія показує, що кожне суспільство, яке знаходиться на зламі, потребує певного типу масової особистості. І цей тип виробляється або цілеспрямовано, або ж стихійно, але виробляється обов'язково. Внутрішній механізм такого процесу найбільш талановито, мабуть, зміг описати М. Вебер на прикладі епохи Реформації, яка витворила принципово новий соціокультурний та економічний тип особистості, орієнтований на індивідуальну трудову ініціативу. Саме цей тип масової особистості забезпечив стрімкий розвиток капіталістичних (ринкових, правових і політичних) стосунків у Західній Європі, хоч