

КИЇВСЬКА ШКОЛА ЕКОНОМІКИ
МАГІСТЕРСЬКА ПРОГРАМА З ДОСЛІДЖЕННЯ ПАМ'ЯТІ ТА ПУБЛІЧНОЇ
ІСТОРІЇ

ДИПЛОМНА РОБОТА

**“Усі дороги ведуть до Риму, а в Росії — до Києва”: наративи
російсько-української спільності у культі Аліпії Голосіївської у
постсовєтський період**

англ.

*“All Roads Lead to Rome, but in Russia — to Kyiv”: Narratives of
Russian-Ukrainian Unity in the Cult of Alipia of Holosiiv in the Post-Soviet
Period*

Студентка: Поліна Ковальова
Науковий керівник: Андрій Ферт

Для здобуття освітнього ступеня: Магістр
за спеціальністю: 032 Історія та археологія

Київ, 2026

Анотація. У цій роботі досліджується, як культ Аліпії Голосіївської (1910–1988) — неканонізованої православної стариці — став носієм наративів про російсько-українську спільність у постсовєтський період. Автори її житій конструюють поняття “єдиної православної землі” через сакралізацію уявного спільного минулого і мученицьку ідентичність православних вірян. Інституалізація культу після перенесення тіла стариці до Голосіївського монастиря — установи Московського патріархату — у 2006 році підпорядкувала вернакулярні релігійні практики церковним структурам, уможлививши просування наративів Церкви через офіційні агіографічні видання. Цей кейс свідчить про те, що низові релігійні культу не є політично-нейтральними: вони активно взаємодіють з релігійними інституціями, спільно продукуючи ідеологічні наративи.

Ключові слова: Аліпія Голосіївська, житіє, “руський мір”, інституалізація культу, Московський патріархат.

Кількість слів: 19 963

Abstract. This thesis examines how the cult of Alipia of Holosiiv (1910–1988) — an uncanonized Orthodox staritsa — has become a vehicle for the narratives on Russian-Ukrainian unity during the post-Soviet period. The authors of her hagiographies construct the notion of a "shared Orthodox land" through the sacralization of an imagined shared Russo-Ukrainian past and a martyrdom-based identity of Orthodox Christians. The institutionalization of the cult, following the transfer of the staritsa's remains to Holosiiv Monastery — a Moscow Patriarchate institution — in 2006, brought vernacular religious practices under the control of religious authorities, enabling the promotion of Church's narratives through official hagiographic publications. This case indicates that grassroot religious cults are not politically neutral: they actively interact with religious institutions, co-producing ideological narratives.

Keywords: Alipia of Holosiiv, hagiography, "Russkiy Mir," cult institutionalization, Moscow Patriarchate.

Word count: 19 963

ЗМІСТ

ВСТУП.....	4
РОЗДІЛ 1. КОНТЕКСТ ДОСЛІДЖЕННЯ.....	8
1.1. Історіографія.....	8
1.2. Характеристика корпусу джерел.....	15
РОЗДІЛ 2. КОНТЕКСТ ВИНИКНЕННЯ КУЛЬТУ: РЕЛІГІЙНІСТЬ У ПІЗНЬОСОВЕТСЬКИЙ ПЕРІОД.....	20
2.1. Криза советського атеїзму і трансформація релігійних практик у 1960-1980-х роках.....	21
2.2. Старці та стариці як духовні авторитети у низових релігійних практиках. Феномен юродивих заради Христа.....	27
РОЗДІЛ 3. НАРАТИВИ ПРО СОВЕТСЬКЕ МИНУЛЕ У ЖИТТЯХ АЛІПІЇ.....	31
3.1. Репресії проти релігії в агіографічному тексті: межі теологічного пояснення.....	33
3.2. Пам'ять про “Велику Вітчизняну війну”: особисте страждання та загальноруський наратив перемоги.....	39
3.3. Образ руської землі та народу, образ ворога.....	47
РОЗДІЛ 4. ІНСТИТУАЛІЗАЦІЯ ТА ІНСТРУМЕНТАЛІЗАЦІЯ КУЛЬТУ АЛІПІЇ В ПОСТСОВЕТСЬКИЙ ПЕРІОД.....	55
4.1. Інституалізація культу Аліпії.....	55
4.2. Репрезентація політичних і соціальних змін в Україні після 1991 року у культурі Аліпії: Майдан, автокефалія, війна.....	62
ВИСНОВКИ.....	68
БІБЛІОГРАФІЯ.....	71
ДЖЕРЕЛА.....	73

ВСТУП

В одному з найперших виданих житіях про Аліпію Голосіївську сакральний простір, у якому розгортається оповідь, формується через лаконічний вираз: “Усі дороги ведуть до Риму, а в Росії — до Києва”.¹ Тобто, православні віряни Московського патріархату, нібито, проклали стежки від Росії до України, та визначили ці дороги як такі, що проходять під єдиним православним небом. Одна з цих стежок привела до Аліпії Голосіївської, православної черниці, яка провела велику частку свого життя, аж до смерті, у Голосіївській пустині в Києві. Після її смерті послідовники сформували стихійний культ, де Аліпія виступала як «матінка», з цілительськими та пророчими дарами.

Як формується уявлення про російсько-українську спільність у культі Аліпії Голосіївської в постсоветський період? Це дослідницьке питання спочатку здається не вдосталь зрозумілим. Багато хто питає мене: “Навіщо це досліджувати?” Іноді уточнюють: “Ви релігійна?” Така спантеличеність є абсолютно зрозумілою, адже в українській академії точно недостатню увагу приділяють низовим практикам вірувань, “єресі” та невизначеним або погано визначеним локальним релігійним рухам. Дарма — додаткова увага до таких явищ може багато розказати про політичну уяву, повсякдення та переживання певних спільнот, способи пам’ятання та міфологізації певних періодів історії. Що народжувалося із взаємодії вернакулярних практик, пов’язаних з Аліпією, та “офіційної” церкви (зокрема, Голосіївського монастиря)? Які наративи про політичне та побутове життя в постсоветській Україні вибудовують у письмові свідчення про чудеса матінки Аліпії?

Якщо прогулятися до монастиря Української православної церкви московського патріархату у віддаленій частині Голосіївського парку, то присутність стариці видається незаперечною. Вона на кишенькових іконках та у безлічі книжок у крамниці біля входу на територію монастиря. У її каплиці люди стають на коліна перед її образом та закидають за її портрет записки. До її поховання постійно приносять нові квіти. Вона є дуже актуальною фігурою для вірян при Голосіївському монастирі. Утім, згадки про неї в академічній літературі можна перерахувати на пальцях однієї руки. Недостатню увагу до її фігури можна пояснити низкою причин. По-перше, існування Аліпії не привернуло істотну

¹ Анна Ильинская, *Матушки земли российской* (Краматорськ: ЗАО "Тираж-21", 2005), 112.

увагу советської місцевої влади, тобто даних для написання про неї у контексті релігійних репресій недостатньо. По-друге, послідовникам не вдалося її канонізувати, як Матрону Московську, тому великий пласт дослідників нових святих нею незацікавлені. По-третє, з її послідовникам не пов'язана жодна “сектантська” діяльність на чолі з єдиним лідером та подіями, що б зрушили б розмову про релігійні культу в українському суспільстві (як у кейсі з Білим Братством², наприклад).

І все ж саме ця периферійність робить культ Аліпії особливо цікавим об'єктом для дослідження. Неканонізована, інституційно “незручна” фігура виявляється надзвичайно гнучким ідеологічним ресурсом: вона ближча до вірян, ніж офіційні святі, і водночас достатньо розмита, аби вбирати нові політичні сенси. В опублікованих спогадах про неї, специфіці ритуалів, описах її життя та комеморативних практиках навколо неї можна простежити, як через культ конкретної київської стариці відтворюється і легітимізується наратив про єдність Росії та України як “єдиної православної землі” — і як цей наратив трансформується відповідно до політичних змін. Тобто, локальні, неканонічні культу рідко потрапляють у фокус академічної уваги. Утім, такі спільноти, що утворюються навколо таких культів, утворюють власну мову, ієрархії довіри, друзів та ворогів.

Одним з основних джерел цього дослідження є чотири життя Аліпії. Такий корпус текстів дозволяє простежити, як формується наратив про Аліпію і як трансформується минуле у відповідь на політичні зміни — від розпаду СРСР до початку російсько-української війни. Життя як жанр є загалом особливо цікавим джерелом для дослідження ідеології через їхню претензію на абсолютну, вічну істину. В агіографічних виданнях часто не вказується дата — або ж вона приховується наприкінці. Події та їх інтерпретації викладаються як єдина істина. Ці та інші характеристики, які я детальніше опишу в першому розділі, роблять цей жанр особливо стійким до критики: будь-яке “зовнішнє” прочитання відкидається як неналежне, вороже, або навіть блюзнірське. Для мене важливо розібрати ці “вічні” тексти, і показати, чиї інтереси вони, врешті, відображають. Метою цієї роботи є дослідити, як у культі Аліпії Голосіївської формується уявлення про російсько-українську спільність у постсоветський період — через аналіз житій стариці. Для цього я маю, по-перше, проаналізувати, які наративи

² Біле Братство — культ есхатологічного спрямування, що виник на початку 1990-х років на чолі з Мариною Цвігун, що називала себе “Матір'ю світу”, та Юрієм Кривоногим. Найбільш відомі через захоплення Софії Київської у 1993 році, де послідовники зібралися для масового самогубства.

про спільне минуле відтворюються в життях Аліпії та як вони трансформуються від раннього до пізнього видань. По-друге, простежити механізми конструювання образу “єдиної православної землі” через текстуальні деталі — географію, мову, образ ворога. По-третє, дослідити, як інституалізація низового культу вплинула на наратив про цю спільність, а також яким чином культ Аліпії був інструменталізований офіційними релігійними акторами. Та по-четверте, проаналізувати, як зміни наративів про Аліпію відображає реакцію релігійних спільнот реагують на політичні події в Україні.

У своєму дослідженні, аналізуючи релігійну пам’ять про Аліпію та, тим самим, репрезентацію подій минулого, я спираюся на основні способи релігійного мапування минулого, які описав Александр Аґаджян, дослідник релігійної пам’яті. Автор пише, що релігія дуже активно інструменталізується у питаннях меморіалізації. Він виділяє три види мапування сакрального уявлення про минуле — ритуал, мнемотопи, та нормативні структури.³ Перший спосіб найбільш очевидний: різноманітні ритуали існують як спосіб пролонгації міту й уявного досвіду через різноманітні емоційні та фізичні прояви відтворення минулого. До прикладу, Аґаджян пропонує культ мертвих як систему комеморативних практик.⁴ Мнемотопи — це наративізація простору, тобто продукування фізичних символів та історій про них для емоційної відповіді. Сюди відносяться як будівлі (церкви, монастирі), так і інші матеріальні об’єкти.⁵ Третій спосіб — дотримання нормативних структур — передбачає авторитетну підтримку релігійної інституції.

Це прийнятні нормативні референси, які стосуються певної релігійної течії. Вони формують певну частку дискусій у соціумі, чітко мапуючи моральний вимір, риторику щодо подій минулого і теперішнього.⁶ У сучасності релігія не може мати монополію у творенні комеморативних практик, утім, як пише Аґаджян, важливо дослідити взаємодію релігійної та секулярної роботи із пам’яттю — оскільки це саме взаємодія.

У своїй роботі, на цій основі я досліджуватиму взаємодію із пам’яттю подвижників Аліпії та як вони формують уявлення про минуле — зокрема, подій

³ Alexander Agadjanian, "Religion and Collective Memory of the Last Century: General Reflections and Russian Vicissitudes," in *Memory and Religion from a Postsecular Perspective*, ed. Zuzanna Bogumił and Yuliya Yurchuk (London: Routledge, 2022),

⁴ Zuzanna Bogumił and Yuliya Yurchuk, introduction to *Memory and Religion from a Postsecular Perspective* (London: Routledge, 2022), 30.

⁵ Bogumił and Yurchuk, Introduction, 30.

⁶ Bogumił and Yurchuk, Introduction, 30-31.

Совєтського періоду. Колективна пам'ять, у цій рамці, будується на опозиції жертви та героя, формуючи єдиний наратив про минуле через взаємодію цих архетипів⁷ (наприклад, на національному рівні).

Ця робота не є спробою спростувати віру людей, які приходять до усипальниці Аліпії. Я прагну зрозуміти, як конкретна релігійна спільнота, у тому числі свідомо вразливого стану, в якому віряни зазвичай приходять до Аліпії, стає простором, де відтворюються наративи про російсько-українську спільність — і як це працює на рівні агіографічного жанру та інституційного церковного контролю. У моєму дослідженні обмежений “голос вірян” — я не звертаюся до усних свідчень про Аліпію та не досліджую безпосереднє ставлення чи практиковані ритуали у її сьогоденному культі. Корпус моїх джерел проходив редакцію, перевірки монастиря чи інших осіб, які фільтрували молитви, звернення, свідчення про чудеса. Я концентруюся на тому, що все ж формує загальне уявлення про Аліпію як чудотворицю та старицю, та що важливо підсвітити Церкві як інституції, що бере участь у внутрішній політиці України.

У свою методику я закладаю якісний текстуальний аналіз та прискіпливе читання як наскрізний метод дослідження: я аналізую не стільки події, скільки те, як само про них пишуть та говорять. Приглядаюся до всього: від пасивних зворотів до розміщення лапок. Задля відслідковування динаміки змін наративу житій, я використовую порівняльний аналіз текстів, від видання до видання. Таким чином, наприклад, я можу прослідкувати, як змінився образ ворога у культі Аліпії впродовж двох десятиліть. Врешті, я використовую дискурс-аналіз задля виявлення того, як мова конструює реальність: наприклад, як у текстах та свідченнях називають Другу світову війну, російсько-українську війну, ССРСР тощо. Особливістю моєї роботи також є те, що задля мапування потреб, реакцій, та змін у віруваннях всередині досліджуваних релігійних спільнот я використовую нетнографічний метод аналізу: дослідження онлайн-дискурсу, його змін та окремих груп. Це особливо продуктивно в дослідженні культу Аліпії, бо існує щонайменше два офіційних сайти, які збирають та обговорюють історії про старицю й її чудеса.

Я характеризую часовий проміжок для дослідження як “постсовєтський період”, хоч і зачіпаю видання та спогади, що були опубліковані після 2014 році, оскільки пам'ять про минуле та наратив про сучасність в культі Аліпії функціонує у тісній

⁷ Bogumił and Yurchuk, Introduction, 33.

взаємодії з інтерпретацією та сприйняттям історії СРСР, що я детальніше розберу у третьому розділі. Поняття постсоветського є більш аналітичною категорією, а не нейтральним описом. Моя теорія полягає в тому, що віряни при культурі Аліпії продовжують проживати саме “постсоветський” час, відтворюючи ідеї про національне та релігійне з цього періоду, що характеризується конструюванням нової релігійності. Вона спирається на досвід релігійних репресій та конкуренцією наративів про советське минуле, де домінує уявлення про спільність історії, з її перемогами та поразками.

У цій роботі я пропоную підійти до усипальни Аліпії впритул та придивитися, у якій реальності, яких наративах про минуле та теперішнє перебувають віряни при Голосіївському монастирі, та куди ведуть їхні дороги, якщо не до Риму.

РОЗДІЛ 1. КОНТЕКСТ ДОСЛІДЖЕННЯ.

1.1. Історіографія

Згадок про Аліпію Голосіївську в академічній літературі дуже мало. Водночас, тема мого дослідження існує на перетині студій пам’яті та релігієзнавства, тож вона дотична до кількох дослідницьких полів. Мені важливо розглянути історіографію теми з ширшої точки зору пам’яті в советському та пост-советському просторах; подивитися на переживану релігію в СРСР та постсоветській Україні та Росії; дослідити юродивих, святих та провидиць у (пост-)советському просторі. Звісно, також для мене важливо знайти прямі згадки Аліпії в наукових працях, та, як буде видно пізніше, ці тексти можна перерахувати одразу тут.

Андрій Ферт у своєму дослідженні звертає увагу на епізоди взаємодії Аліпії з київською владою. Як пише дослідник, таких епізодів існує всього три⁸ — тобто Аліпія не була у центрі уваги советської влади та прямих релігійних репресій. Водночас, важливим для цієї роботи є згадки у житіях Аліпії, яка вирішує питання із владою — наприклад, коли їде до Москви домовитися, аби храм на Деміївці не знесли.⁹ Документальних підтверджень таких дій (або будь-якої іншої взаємодії Аліпії з владою), наскільки відомо, немає¹⁰, та у її житіях почасти вважається потрібним згадати такий або подібний епізод протистояння

⁸ Андрій Ферт, "Практики державного контролю над православними громадами Києва (1968–1989)" (докторська дисертація, Національний університет "Києво-Могилянська академія", 2023), 213, <https://ekmair.ukma.edu.ua/handle/123456789/27437>.

⁹ Ферт, "Практики державного контролю", 213.

¹⁰ Ферт, "Практики державного контролю", 213.

советській владі. Автор один з небагатьох, який фіксує існування стариці в архівних текстах.

Другу безпосередню згадку, варту уваги, можна знайти у роботі Світлани Кобець, дослідниця юродивості. Аліпія тут з'являється тільки в посторінкових посилання, але важливим є те, що авторка вписує її в категорію жінок-юродивих поруч зі святою Пелагією Дівеевською, Ксенією Петербурзькою та Матроною Московської (усі в цьому списку, крім Аліпії, канонізовані)¹¹. Попри периферійність самої згадки, таке включення означає певну інтеграцію Аліпії в усталену академічну рамку — та неканонізований статус зумовлює обмежену увагу дослідниці до неї. Для розуміння контекстуальної рамки дослідження я розглядаю постать Аліпії у системі пізньосовєтських механізмів державного регулювання релігійного життя та наслідків цих механізмів. Крім того, аналізую контекст постсовєтських трансформацій православного дискурсу — зокрема нових наративів про віру та минуле представників Московського патріархату.

Православна традиція в Україні має перерваний характер — або такий, що Матейс Пелькманс називає “перерваною безперервністю” (interrupted continuity)¹², перерваною традицією. Релігійне життя не зникало, але переходило на, часом, повністю побутовий рівень, із практиками, що народжувалися поза церковними стінами (або стінами інших інституцій). Ці практики та звичаї, що розвивалися роками, у постсовєтському просторі спричинили те, що Пелькманс в одній зі своїх робіт виокремлює як ностальгію за совєтським: у невидимості народжувалася певна свобода практик, хоча й у дуже обмеженому, “домашньому” колі.¹³ Він наводить у приклад свідчення мусульманина з Аджарії: у селищах існувало те, що можна називати “секретними спільнотами” — кожен знав, хто мусульманин, з ким можна об'єднуватися у вірі, а з ким ні. Парадоксально але така доместикація релігії у часи репресій давала й відчуття більшої свободи, оскільки релігійні практики розвивалися в інтуїтивний, неінституалізований спосіб. Механізм “одомашнення” релігії притаманний і православ'ю — тому, коли відбувається інституалізація релігійних практик у постсовєтському просторі, це так чи інакше зіставляється з вернакулярними практиками — в діалозі та/або у конфлікті.

¹¹ Svitlana Kobets, "From the Tabennisi Nunnery to Pussy Riot: Female Holy Fools in Byzantium and Russia," *Canadian Slavonic Papers* 60, no. 1–2 (2018): 96–97, 102, <https://doi.org/10.1080/00085006.2018.1447741>.

¹² Mathijs Pelkmans, "Introduction: Post-Soviet Space and the Unexpected Turns of Religious Life," in *Conversion after Socialism: Disruptions, Modernisms and Technologies of Faith in the Former Soviet Union*, ed. Mathijs Pelkmans (Oxford: Berghahn Books, 2009), 5.

¹³ Mathijs Pelkmans, "Paradoxes of Religious Freedom and Repression in (Post-)Soviet Contexts," *Journal of Law and Religion* 29, no. 3 (2014): 440, <https://doi.org/10.1017/jlr.2014.23>.

Важливим дослідницьким інструментом для розуміння цього процесу є концепт “іншування” всередині православного простору. Дослідники переважно зосереджуються на відносинах церкви та держави або на міжконфесійних конфліктах, але значно рідше — на маргіналізації безпосередньо всередині однієї конфесії.

Барбара Мартін в одній зі своїх робіт показує, що всередині самої православної спільноти існував розрив між тими, хто віддавав перевагу народним практикам, і тими, хто переважно ходив до храмів.¹⁴ З боку другої групи у 1970-х зростала підозра до першої — мовляв, вони пропагують “забобони”, а не православ’я. Така роз’єднаність, утім, була неповсюдною. Наприклад, у збірці за редакцією Мартін та Белякової Єжи Рогозинський досліджує боротьбу за реєстрацію релігійних громад католиків в Казахстані у 1970-х-1980-х роках. Тобто, визнання та публічний простір тут є конче важливими для вірян. Структура релігійності тут співпадає з іншими згаданими і незгаданими дослідженнями: переважала жіноча агентність в релігійних спільнотах за відсутності священників.¹⁵ Рогозинський згадує фундаментальний нюанс, якого часто не помічають у дослідженнях безпосередньо православ’я, та в дослідника є відстань конфесій: РПЦ брали участь в “патріотичній ейфорії” Другої світової війни, тоді як католики були виключені з неї. Не було офіційної структури, як могла б запевнити владу в лояльності католиків.¹⁶ Такий приклад показує загальний характер маргіналізації, яка могла набувати різних форм поза конфесійними кордонами.

Мартін також описує, що советська інтелігенція починала збиратися для домашніх релігійних семінарів вже в 1960-х–1970-х роках: такі зібрання забезпечували доступ до дуже обмежених видань релігійної літератури та давали можливість формування релігійних спільнот попри закон про заборону “релігійної пропаганди”. Крім того, люди знаходили можливість практикувати релігію у тих монастирях, що лишалися відчиненими: вони могли відчутти “позачасовість”, віддаленість від советської ідеології. Зацікавлені прагнули не просто прийти в монастир, а й поговорити з духовними — старцями, як, залавлося, мали у собі мудрість дореволюційних традицій.

¹⁴ Barbara Martin, "Startsy, Samizdat and Underground Seminars: The Parallel Polis of Young Russian Orthodox Converts in the 1970s–1980s," in *Religious Life in the Late Soviet Union: From Survival to Revival (1960s–1980s)* (London: Routledge, 2024), 159.

¹⁵ Jerzy Rohoziński, "Trying to Leave the Religious Underground: Registration of Catholic Communities in Late Soviet Kazakhstan," in *Religious Life in the Late Soviet Union: From Survival to Revival (1960s–1980s)* (London: Routledge, 2024), 92–95.

¹⁶ Rohoziński, "Trying to Leave the Religious Underground", 98.

Матейс Пелькманс показує, що іншування за релігійною ознакою в постсовєтському просторі не зникло — але змінило свою форму. Повернення релігії в публічний простір певним чином обмежило саме так званий “голос вірянина”. Православ’яв в Росії, наприклад, почало сприйматися як маркер культурної ідентичності (звідси з’являються “православні атеїсти”), тим самим підкреслюючи Інакшість неправославних. Релігійні меншини ставали маргінальними не лише для державного апарату, але й у загальному рівнянні “нації”.¹⁷ Для українського контексту це особливо важливо, оскільки тут конкурують історичні наративи Московського патріархату та автокефалії: вони обидва претендують на позачасовість, при цьому конструюючи вкрай політизоване уявлення про минуле. Саме це протиріччя між уявленням про вічну істину та політичною заангажованістю є одним із ключових вимірів Іншування.

Важливим інструментом у цій суперечці є сакралізація історії, про яку докладно пишуть у збірці за редакцією Бережної та Хайн-Кірхер. Сакралізація історії переважно відбувається у момент кризи. Релігійна інфраструктура набагато краще підготовлена для проживання травматичних подій та смертей, аніж якісь секулярні практики. Саме тому і історія про травматичні події так само переходить у категорію сакрального.

Александр Агаджанян приділяє окрему увагу цій темі у своїй статті в збірці за ред. Богуміл та Юрчук. Він наголошує, що релігія сама по собі існує як певний “ланцюг пам’яті”, тобто вона спрямована на відтворення минулого та формулювання “незмінної істини”.¹⁸ Активно залучаючи постсекулярну методичку, автор наголошує, що “секулярна” та “релігійна” пам’ять у сучасному світі нерозривно переплетені.¹⁹ Таким чином, мапуючи трагедію, релігія надає мову, ритуали та простір для її осмислення та опису. Сакралізація історії неодмінно пов’язана із наративом мучеництва і, відповідно, із конкуренцією за статус найбільшої жертви/найбільшого мученика (competitive victimhood/competitive martyrology). Багато про це пише той самий Агаджанян, а також Джі-Хьон Ліма у власній статті про “націоналізм жертви.”²⁰ Агаджанян робить на акцент на стратегії забування в парадигмі історичної пам’яті — наприклад, як у ССРСР героїзувався совєтський народ, але замовчувалися питання, наприклад, співпраці

¹⁷ Pelkmans, "Paradoxes of Religious Freedom," 441–442.

¹⁸ Agadjanian "Religion and Collective Memory of the Last Century", 31.

¹⁹ Agadjanian "Religion and Collective Memory of the Last Century", 32.

²⁰ Jie-Hyun Lim, "Critical Juxtaposition in the Post-War Japanese Mnemolandscape: Saint Maksymilian Kolbe of Auschwitz and the Atomic Bomb Victims of Nagasaki," in *Memory and Religion from a Postsecular Perspective*, ed. Zuzanna Bogumił and Yuliya Yurchuk (London: Routledge, 2022), 390.

з нацистами.²¹ У дискусіях про трагедії на конкуренцію жертв часто використовується саме релігійна мова (знову ж таки — готова інфраструктура), аби надати певним політичним чи етнічним акторам статусу “святості”.²²

У цьому контексті варто звернути увагу на роботи Жанни Корміної. В одній зі статей вона аналізує механізми перетворення советського минулого на “придатне для використання” у межах сучасної православної культури Росії.²³ Матрона Московська — одна з найпопулярніших нових святих — була канонізована у 1999 році. На відміну від новомучеників, що здебільшого не були чудотворцями, Матрона виконувала конкретні побажання вірян: зцілювала звороби, вирішувала фінансові та сімейні проблеми. У цьому контексті, Корміна описує поняття “пустого екрану” (blank screen) — узагальненого образу мудрої святої, на який кожен може покласти власні переживання.²⁴ Така фігура схожа на рідню прабабусю — максимально близьку (та, водночас, абстрактну). Важливо, що маргіналізація Матрони — її сліпота, відсутність прописки в Москві, хвороби — наблизили її до вірян, які самі вважали себе Іншими. Корміна демонструє, що боротьба за канон в православ’ї є структурним парадоксом: чим далі фігура від інституційної влади, тим ближче вона до вірян — і тим складніше структурам її контролювати. Кейси Матрони та Аліпії перегукуються: остання, хоча й за відсутності офіційного статусу святої, має особливий статус стариці — старої жінки, що виступає духовною наставницею. Обидві є советськими постатями, чий культ розвинувся після смерті, і обидві демонструють, що народна релігійність здатна змінювати навіть негнучкі інституції.

Поняття “патримоніалізації” — стратегії церковного розвитку, що активно використовує наративи про минуле задля демонстрації автентичності власної конфесії — пропонує Юлія Юрчук.²⁵ Для УПЦ МП культу Аліпії може розглядатися саме як патримоніальний ресурс: сакральна фігура, пов’язана з Голосіївським монастирем, легітимізує присутність Московського патріархату в Києві через апеляцію до “вічної” традиції. УПЦ КП, своєю чергою, позиціонує себе як патримоніальна церква незалежної держави, де розпад СРСР стає “Божим

²¹ Agadjanian “Religion and Collective Memory of the Last Century”, 36.

²² Agadjanian “Religion and Collective Memory of the Last Century”, 36.

²³ Jeanne Kormina, “Canonizing Soviet Pasts in Contemporary Russia: The Case of Saint Matrona of Moscow,” in *A Companion to the Anthropology of Religion* (2013), 410.

²⁴ Kormina, “Canonizing Soviet Pasts,” 417.

²⁵ Yuliya Yurchuk, “Building a Patrimonial Church: How the Orthodox Churches in Ukraine Use the Past,” in *Memory and Religion from a Postsecular Perspective*, ed. Zuzanna Bogumił and Yuliya Yurchuk (London: Routledge, 2022), 90.

провидінням”.²⁶ У цьому протистоянні обидві Церкви самоперезентуються через те, ким вони не є — через, знову ж таки, Іншого.

Однією з важливих ідей Московського патріархату у трансформації наративів про советське минуле стала ідея “руського міра”. Міхаїл Суслов в статті про Святу Русь показує, що саме патріарх Кіріл, починаючи з інавгураційної промови 2009 року, перетворив “Святу Русь” з розмитої культурної метафори на повноцінний геополітичний проєкт.²⁷ У концепції Кіріла “Свята Русь” — це “духовна основа національного самовизначення”, що охоплює “канонічну територію” РПЦ — насамперед Росію, Україну та Білорусь.²⁸ Суслов аналізує перший пастирський візит Кіріла до України у 2009 році, під час якого патріарх назвав Київ “віденною столицею Святої Русі” та “нашим Єрусалимом і Константинополем”, а Лавру — центром цього сакрального простору.²⁹ Таким чином, і культ Аліпії (велика частка наративу про яку пов’язана з Лаврою) вписується у ширший наратив: сакральна фігура стариці стає частиною символічного привласнення православного простору України Московським патріархатом.

Для аналізу того, як релігія інструменталізується у питаннях меморіалізації, важливою є рамка, запропонована Александром Аґаджянцям у збірці Богуміл та Юрчук. Аґаджянцям виокремлює три способи релігійного мапування минулого: ритуал, мнемотопи та нормативні структури.³⁰ Богуміл та Юрчук також артикулюють важливу методологічну проблему: у дослідженнях пам’яті голос вірянина ігнорується або існує лише у зіставленні з позицією офіційних представників Церкви.³¹ Саме тому постсекулярна перспектива, де маргінальним голосам надається більше уваги, є особливо релевантною для цієї роботи. Для розуміння пізньосовєтської релігійності окремої уваги заслуговують роботи Вікторії Смолкін. В одному з досліджень вона показує, що на початку 1980-х у СРСР вже виразно відчувалася криза советського проєкту — ідеали більше не надихали, і на місці духовної реалізації людини виникала пустка. Саме цю пустку Смолкін описує як “духовний вакуум”, що сформувався в результаті активної програми наукового атеїзму.³² Можна припустити, що активна взаємодія із

²⁶ Yurchuk, "Building a Patrimonial Church," 94–96.

²⁷ Mikhail D. Suslov, "Holy Rus: The Geopolitical Imagination in the Contemporary Russian Orthodox Church," *Russian Politics and Law* 52, no. 3 (2014): 68.

²⁸ Suslov, "Holy Rus," 69–70.

²⁹ Suslov, "Holy Rus," 69.

³⁰ Agadjanian, "Religion and Collective Memory," 30.

³¹ Bogumil and Yurchuk, introduction, 14.

³² Victoria Smolkin-Rothrock, "The Ticket to the Soviet Soul: Science, Religion, and the Spiritual Crisis of Late Soviet Atheism," *The Russian Review* 73, no. 2 (2014): 195.

пам'яттю про Аліпію — яка розвинулася насамперед серед людей, що пережили цей “вакуум”, — була спробою його заповнення.

Гендерний вимір досліджень є вкрай важливим для цього поля і часто недооцінений у дослідженнях “нових святих”. Надежда Кізенко описує позицію жінки у Церкві Московського патріархату, зокрема у постсовєтській Росії. Вона зазначає, що сповіді були однією з небагатьох доступних релігійних практик в СРСР, оскільки відбувалися в індивідуальній розмові — що перекидає місток до розуміння причини популярності Аліпії за її життя: стариця функціонувала як “неофіційна сповідниця”, доступна поза інституційною церквою.³³ Релігійна діяльність загалом фемінізовувалася, особливо у селах. Кізенко також зазначає, що багато жінок пишуть про православ'я, шукаючи свій голос в патріархальній структурі — що може частково пояснити, чому всі житія Аліпії написані саме авторками.³⁴ Її постать вписується у ширший контекст фемінізації релігійних практик у совєтському просторі.

Огляд теми проживаної релігії в Україні особливо важлива для розгляду розвитку культу Аліпії та при детальнішому аналізі письмових свідчень про її чудеса від вірян. Взаємодія із Аліпією інституалізувалася дуже поступово, після її смерті - коли у Голосіївському монастирі з'явилася її каплиця, чи почали публікувати перші “офіційні” житія - з друкарні монастиря, до прикладу. Тобто, віра в чудеса Аліпії та її пророцтва народжувалася “знизу”, формувалися вернакулярні практики вірування в неї: про що варто прохати, як формулювати прохання, із чим приходити до храму тощо. Александр Панченко у статті “«Народне православ'я» та ідентичність у радянській та пострадянській Росії: ідеологія, споживання та конкуренція” описує феномен релігійного споживання, коли вірянин прагне отримати матеріальний предмет, вкладаючи у нього сакральну силу.³⁵ Матеріальні об'єкти - записки, іконки, книжки - мають особливе значення для культу Аліпії. Емі Вайтхед пропонує сприймати сакральні об'єкти як “persons” — інших від людських, але з якими люди вступають у реальні взаємовідносини.³⁶ Такий погляд є корисною оптикою для дослідження каплиці Аліпії, де іконки,

³³ Nadieszda Kizenko, "Feminized Patriarchy? Orthodoxy and Gender in Post-Soviet Russia," *Signs* 38, no. 3 (2013): 610, <https://doi.org/10.1086/668516>.

³⁴ Kizenko, "Feminized Patriarchy," 601.

³⁵ Alexander Panchenko, "'Popular Orthodoxy' and Identity in Soviet and Post-Soviet Russia: Ideology, Consumption and Competition," in *Soviet and Post-Soviet Identities* (2012), 322.

³⁶ Amy Whitehead, "A Method of Things: A Relational Theory of Objects as Persons in Lived Religious Practice," *Journal of Contemporary Religion* 35, no. 2 (2020): 231–250.

записки та її фотографія функціонують саме як медіатори між живими та мертвою.

Безпосередніх досліджень стариць і жінок-релігійних лідерів обмаль. Натомість домінують дослідження взаємодії церкви та держави та інструменталізації релігії. Показово, що навіть Матрона Московська — найвідоміша нова свята — зрідка з'являється в академічному доробку. Значущими і історіографічному аналізі виявилися теми саме переживаної релігії та сакральної матеріальної культури. Зокрема, Мартін Радермахер виокремлює поняття «харизми об'єктів»: сакральний об'єкт набуває «харизматичності» у процесі постійної комунікації про нього як про особливий, священний.³⁷

Загалом, усі розглянуті роботи будують єдину картину трансформації православних практик від пізньосовєтського до постсовєтського періоду. Іншування не зникає з розвалом СРСР, але переформатовується: від державного витіснення до внутрішньоцерковної боротьби за канон і далі до націєтворчих розмежувань.³⁸ На кожному з цих рівнів маргінальність виявляється амбівалентною — вона водночас є результатом виключення і ресурсом для тих, хто опиняється на периферії. Саме ця амбівалентність є центральним для аналізу культу Аліпії: неканонізована, “незручна” фігура, яку церковна інституція врешті привласнила — але не повністю контролює.

1.2. Характеристика корпусу джерел

У цьому розділі, задля методологічної прозорості, я загально охарактеризую чотири тексти, які дуже детально аналізуватиму у дослідженні: “Матінки землі російської” Анни Ільїнською 2005 р., “Коротке життєописання монахині Аліпії” 2008 р., укладену Татіаною Алатарцевою, “Стяжавшая любовь” Удовиченко В.Ф та Савчук А.Н (третя редакція, 2010 р.), та “Матінка Аліпія: присвячено 30-річчю смерті стариці” 2018 р.³⁹ Крім того, оскільки у роботі присутній нетнографічний аналіз, я скоцентруюся на характеристиці двох офіційних сайтів, що підтримуються Голосіївським монастирем: alipiya.com.ua та goloseevo.com.ua.

³⁷ Martin Radermacher, "From Fetish to Aura: The Charisma of Objects?" *Journal of Religion in Europe* 12 (2019): 166–190.

³⁸ Bogumił and Yurchuk, introduction, 14.

³⁹ У самій книзі не зазначено, та можна зробити висновок, що це приблизно 2018 р., враховуючи дату смерті стариці (30 жовтня 1988 р.)

Я свідомо не беру для аналізу книгу “На пажиті Богоматері” — теж один з ранніх відомих нарисів про Аліпію, — або “Стяжавшая Любовь. Розповіді для дітей про матінку Аліпію” — том “Стяжавшей любові”, що адаптований для дітей — через низку причин. По-перше, обрані мною тексти вже охоплюють широку хронологію подій — від 2005 до 2018 року. Цього достатньо, аби простежити динаміку у наративах, які я розглядатиму у дослідженні. По-друге, моя вибірка є жанрово репрезентативною: від авторського житія Ільїнської до офіційного церковного життєпису 2008 року, а також збірки з житієм та свідченнями від 2010 та 2018 років. По-третє, у цих виданнях добре прочитується реакція на політичні зміни в Україні саме через роки їх видань, що я більше розберу у третьому і четвертому розділах. І врешті, найважливіше: я керуюся принципом насиченості даних. Додавання інших джерел додало б обсягу роботі, та не аналітичної цінності: чотири обраних тексти утворюють насичений корпус з повторюваними епізодами та формулюваннями. “На пажиті Богоматері” вперше вийшла наближено до тексту Ільїнської (приблизно у 2000-му році) — та мені не вдалося знайти оригінальне видання. Інші редакції цього тексту вже виходили в рамках видавництва Голосіївського монастиря. “Розповіді для дітей” є нерелевантними для цього дослідження, оскільки мають іншу цільову аудиторію, іншу риторичну стратегію, а отже не репрезентують той дискурс, направлений на дорослих вірян, який я розглядаю.

Варто сказати, що зрозуміти дату друку цих текстів — це не прямолінійна задача. У випадку з виданням 2005 (Анни Ільїнської) та 2018 року дата просто не вказана — довелося шукати додаткову інформацію, аби визначити рік видання, а у житії від 2010 року дату я знайшла її захованою наприкінці. Тільки “Коротке життєописання” не ховає рік випуску. Це може бути частиною жанрової логіки: представити текст як вічний, позачасовий. Надалі, при аналізі, саме “позачасовість” буде надважливим елементом для розуміння логіки вибудови наративів про сучасність, що притаманні як культу Аліпії, так і Московському патріархату загалом.

Тексти переважно складаються зі свідчень про Аліпію або опису досвіду самих авторів, тому всі історії побудовані виключно на пам’яті про постать Аліпії та переказі або власного, або й чужого досвідів, які неможливо верифікувати. Моєю метою є дослідження того, *на що* автори звертають увагу: які події вони обирають описувати, як інтерпретують їх значення, яку картину світу вибудовують навколо особи стариці. Я не ставлю за мету спростування викладених історій. Основною особливістю агіографічного жанру та усіх цих текстів є те, що вони претендують

на позачасовість та єдину істинність. Коли така література залучена до формування ідеології, вона стає стійким інструментом у її пропагуванні.

Тексти перебувають у тісній взаємодії між собою. Багато епізодів, формулювань і навіть розміщення лапок повторюються від видання до видання. Таким чином, пропоную розглядати життя Аліпії радше як єдиний, поступово накопичуваний корпус, у якому частково змінюються з року в рік епізоди та наративи про минуле, аніж як повністю незалежні одне від одного свідчення. Утім, зміни в переказі історії Аліпії все ж відбуваються, що я прослідкую у третьому розділі.

Книга “Матінки землі російської” Анни Ільїнської була видана, вирогідно, у 2005 році. Ця робота не є офіційним життєм матінки Аліпії і не була схвалена до видання представниками офіційних релігійних структур, як життя, що виходили опісля. Книга написана російською мовою, із характерним словником — часто використовують такі слова як “вітчизна”, “Малоросія” (замість України), “раба Божия” “ізба” тощо. Це утворює загальне враження про текст як про такий, що прагне імітувати певну атмосферу “Русі”, тим самим стираючи Україну як окрему державу з наративу повністю. Сама мова джерела літературна, описова, без особливих зворотів, що звичні були б для релігійних текстів, що можуть уподібнюватися до церковнослов’яноської. Описані події, напевно, неможливо верифікувати: як я зазначала раніше, вони складають з переказу спогадів самої авторки, яка нібито відвідувала старицю, або інших прихожан. Немає жодного документу, який поміг би верифікувати дані — та це й неприйнятно цьому жанру.

Робота Анни Ільїнської пізніше була розкритикована певними акторами всередині Московського патріархату. Найпоказовіший приклад — це Андрій Кураєв, російський церковний діяч, який певний час був одним з найбільш промовистих речників Московського патріархату, із книгою “Окультизм в православ’ї”. У ній він присвячує роботі Ільїнської декілька абзаців, де стверджує, що таке “оязичнення” православ’я призвело до звернення до відвертого анімізму в описі життя Аліпії.

Життє, яке було опубліковане наступним — “Коротке життєописання монахині Аліпії” 2008 р., — значно відрізняється своїм тоном від “Матінок землі російської”. Це видання вважається “офіційним” церковним життєписом, і було опубліковане видавництвом самого Голосіївського монастиря. Маркер офіційності тут — це благословення видання “Володимиром, Митрополитом Київським та

Всієї України”. Текст також написаний російською, та, на відміну від попереднього, має більш стриману форму та більше підтримує класичний агіографічний стиль. Такі тексти легко поширювати на масову аудиторію: вони максимально нейтральні за формулюваннями та короткі за розміром, при тому зберігають загальний наратив, прийнятий в межах Московського патріархату. Утім, у самій книзі чи відкритих джерелах не зазначений виданий тираж, тож довести широку розповсюдженість житія важко.

Особливістю цього видання порівняно з іншими є те, що у ньому автори уникають додаткової містичності та символізму, а також у цій роботі не апелюють так сильно до інших новомучеників і святих, як це стається в інших виданнях. Коли святі згадуються, що важливо, переважно вони є “місцевими”: Феодосій Печерський, Олексій Голосіївський, Феофіл Київський. Текст здається таким, що у пересічного читача може викликати найбільше довіри: тут немає плутаних історій, що можуть суперечити одна одній, свідчень анонімних вірян чи занадто символічних описів. Утім, ці історії, подібно й до інших джерел, немає можливості верифікувати.

Книгу “Стяжавшая любовь” Удовиченко В.Ф та Савчук А.Н зазвичай бачиш першою, якщо шукаєш книги про старицю. Видань цього тексту існує безліч — я концентруюся на третьому, найбільш доповненому, від 2010 року. Авторки говорять, що вони були “духовними чадами” Аліпії, тож свідчать буквально з середини подій. У виданнях, за їх словами, вони прагнуть відторгнути неправдиві відомості та підсвітити те, що є правдою. Це неймовірно атрактивна характеристика там, де будь-яке свідчення легко може бути сконструйованим, хибним чи брехливим. Припускаю, що популярність видання може бути також зумовленою і кількістю видань цієї книги — вона видавалася декілька разів, великими тиражами, по декілька томів, а тож і була зведена в одну книжку.

Першим в книзі є житіє, яке має ознаки, характерні й іншим роботам: відсутність державних кордонів (тільки “весь Советський Союз”), легітимізація через інших святих, відкидання заяв про чаклунську природу див матінки і концентрація на головних подіях і ворогах — передбачення Чорнобильської катастрофи та ворожість до Філарета. Особливістю цього видання є те, що переважна більша кількість сторінок великої книги зберігає у собі “спогади сучасників” — подекуди зовсім коротенькі абзаци, а подекуди довжелезні історії, що свідчать про чудеса Аліпії. Важливо, що багато свідчень авторки нібито збирали самотійно, подорожуючи багатьма містами Росії та України.

Загалом, це є найхарактернішою рисою цього видання — географія збору матеріалів дуже широка, від Ярославля, міста на північний схід недалеко від Москви, до Афона, автономної чернечої держави в Греції. Мова свідчень уніфікована в літературну форму, при тому що пропагується, як авторські тексти самих свідків. У виданні від 2010 року також вперше описується перенесення тіла Аліпії з Лісового кладовища до Голосіївського монастиря.

Житіє “Матінка Аліпія: присвячено 30-річчю смерті стариці” — це остання на сьогодні опублікована робота про життя стариці. Цю книгу я придбала безпосередньо у Голосіївському монастирі — вона лежала у церковному магазині при усипальниці разом із “Стяжавшею любов’ю” та кишеньковими іконами Аліпії.

Книга поділена на дві частини — із самим житієм та опублікованими спогадами. Вона так само повністю написана російською мовою. Авторство роботи не вказано — неможливо навіть дізнатися про упорядника. Географія свідчень так само широка — Москва, Київ, Брянськ, Пензенська область тощо. Роботу можна вважати офіційним виданням — адже вийшла в друк вона безпосередньо через видання Свято-Покровської Голосіївської пустині, а також була благословлена Ісаакієм, ворзельським єпископом та вікарієм Київської єпархії. За новими даними, саме він надав приміщення та ремонт нелегальній школі, що функціонує при Голосіївському монастирі, що функціонує за советською системою освіти.⁴⁰

Ці чотири житія Аліпії пов’язані спільним епізодами, формулюваннями і навіть логікою викладу тексту. Та при цьому, при прискіпливому читанні, можна побачити ключові відмінності у наративізації, що зумовлені трансформацією наративу про історію СРСР та позиції щодо політики сучасної України Московського патріархату. У житіях автори і реагують на політичні зміни, і водночас притримуються концепту, знову ж таки, позачасовості та незмінної “правдивої” природи православ’я. Прихованість дати друку в усіх житіях, окрім одного, у цьому випадку є структурним елементом вибудови цієї постійної правди. Житіє не має бути написано в конкретний рік — а має бути актуальним завжди. Агіографія як простір “ідеологічного виробництва” є одним з центральних елементів подальшого аналізу.

⁴⁰ “Дітей вчать підручниками СРСР: у Києві викрили [підпільну школу],” *RBC Україна*, [06.01.2026], <https://www.rbc.ua/rus/news/ditey-vchat-pidruchnikami-srsr-kyevi-vikrili-1767725802.html>.

Окрім друкованих видань, існують два офіційні сайти, що й на момент написання роботи продовжують оновлюватися. Обидва сайти підтримуються Свято-Покровським Голосіївським монастирем. Сайт goloseevo.com.ua є офіційним сайтом монастиря загалом, де є окремий розділ про Аліпію, тоді як alipiya.com.ua є сайтом саме про постать Аліпії — він позиціонує себе як “офіційний сайт про матінку Аліпію”. Матеріали на сайтах публікуються як російською, так і українською, та частіше саме російською. Сайт goloseevo.com.ua охоплює широкий спектр тем: від новин монастиря до настанов старців. Аліпія є лише елементом у цій системі. Натомість, alipiya.com.ua фокусується на життєписі стариці, свідченнях про її чудеса, галереї та книгах. Окремим навіть є розділ “Подати записку” — за окрему плату — як онлайн-форма прохань до матінки. Скоріш за все, свідчення вірян проходять певну модерацію. Таким чином, обидва сайти виконують функцію певного верифікаційного механізму: вони легітимізують чудеса Аліпії через їхню фіксацію в онлайн-просторі. Для нетнографічного аналізу я використовую саме розділи з проханнями до матінки Аліпії, де також є можливість лишати коментарі.

Перед тим, як перейти до безпосереднього аналізу джерел, спершу треба розглянути контекст, у якому феномен Аліпії загалом виник — в яких умовах вона жила та діяла, спираючись на історичний, а не агіографічний, контекст — тобто подивитися на пізньосовєтську релігійність з її специфічними практиками виживання та особливою роллю старців та стариць як духовних авторитетів.

РОЗДІЛ 2. КОНТЕКСТ ВИНИКНЕННЯ КУЛЬТУ: РЕЛІГІЙНІСТЬ У ПІЗНЬОСОВЄТСЬКИЙ ПЕРІОД.

У цьому розділі я розгляну загальний контекст практикування православ'я, що розвинувся в ССРСР, починаючи з 1970-х років. Його важливо зрозуміти для того, аби загалом осмислити, на якому тлі народжується культ Аліпії та з яких причин. Бо насправді культ не виникає лишень з самої особистості стариці. Така віра в неї — результат і продукт років совєтських релігійних репресій та виринаючих з них “низових” духовних практик. Тут я більше опишу, чому і в якій формі ці практики проявлялися.

Розділ побудований навколо двох взаємопов'язаних процесів. Перший: криза совєтського атеїстичного проєкту від 1960-х до 1980-х років, з якої виринають способи заповнити “духовний вакуум”, полагодити розрив традиції, що його по собі лишила совєтська політика щодо релігії. Другий: специфічна роль страців

та стариць як духовних авторитетів, що виникла саме там, де інституційна церква була відсутня, дискредитована співпрацею з владою, або послаблена й обмежена в правах. Разом ці складові утворюють структурні умови, за яких Аліпія Голосіївська могла існувати, стрімко набувати авторитету і стати тією фігурою, навколо якої у постсовєтський час сформувався стійкий культ, що зростав на свідченнях — сфабрикованих чи ні, — з 80-х років.

Окремої уваги у цьому розділі заслуговує ґендерний вимір: адже саме старші жінки у пізньосовєтський період займали особливу позицію у релігійних практиках, і сама фемінізація низових релігійних практик стала умовою появи Аліпії як такої в ролі духовного лідера. Також для мене важливо поглянути на феномен юродства у совєтський час — адже саме статус юродивої найчастіше приписують Аліпії. Юродство як форма релігійної практики, що захищає від переслідувань з боку влади і транслює духовні послання, є ключовою для розуміння сприйняття матінки. Аліпія, врешті, не є винятком зі свого часу. Натомість, тут вона виступає характерним “наслідком” епохи.

2.1. Криза совєтського атеїзму і трансформація релігійних практик у 1960-1980-х роках.

У 1970-х розвиток і “рух уперед”, на якому засновувалося натхнення совєтською ідеєю, великою мірою перестав вражати чи надихати.⁴¹ Загальний контекст періоду “Застою” відображався, зокрема, у кризі ідентичності та суспільного уявлення про розвиток і головну мету Совєтського союзу. До того ж, після Празької весни (1968), як пише Вікторія Смолкін, багато активних ідеологів комунізму почали більш цинічно чи песимістично дивитися на совєтський проєкт.⁴²

Одним з найбільших джерел тривоги для совєтської влади стала молодь: категорія людей, у яких зміну уявлення про совєтську людину та совєтський побут й ідеали можна було прослідкувати якнайлегше. Статус комсомольця втратив колишнє престижне значення, і молоді люди більше не готові були захоплено проповідувати комуністичні ідеї. Гордість за Совєтський Союз як країну могла лишатися, але інтерес до безпосередніх структур та ідеалів спостерігався все

⁴¹ Smolkin-Rothrock, "Ticket to the Soviet Soul"; 194–196. Victoria Smolkin, *A Sacred Space Is Never Empty: A History of Soviet Atheism* (Princeton: Princeton University Press, 2018). 194–196.

⁴² Smolkin, *A Sacred Space Is Never Empty*, 196–198.

рідше. Серед молоді зникав також інтерес до релігії як такої і, тим самим, до атеїзму.⁴³

Релігійні інституції за роки репресій ослабли та втратили авторитет, “науковий атеїзм” був чітко вкорінений у лексикон, щодень та світобудову ССРСР, але соціалістична мета більше не наповнювала совєтську людину трепетом чи гордістю. Регулювати “настрій мас” ставало тяжче, і на місці духовної реалізації людини, яка раніше могла наповнюватися кultyами особистості та мрією про побудову соціалізму, все частіше виникала пустка, про що дуже непокоївся ще Хрущов. Тому, після категорії релігії як політичної та ідеологічної проблеми, для Брежнєва питання релігії було перш за все питанням духовним, як відзначає Вікторія Смолкін.⁴⁴

Фактично, саме поняття духовності у Совєтському Союзі було визначена слабо. Атеїзм чи вірність партії як духовна практика не фреймувалися як частина духовного життя — відмовлялися від того, що “категорія ірраціонального” має право на існування. Мара Кіопе доволі різко в одній з власних статей описує присутність совєтської духовності у підміні понять: обожнювання лідера замість бога, контролем над “настроями” (Кіопе перекладає як mood - “емоціями”), лідерство розуму над почуттями.⁴⁵ Саме віра у соціалістичні ідеї та совєтський проєкт була важливим показником вірності державі. У логічному зв’язку, релігійність вбачалася як небезпека, що може “збити фокус” з мети, що устаткувала ССРСР, та порушити чітко-вибудовані стосунки між партією та совєтською людиною.

У результаті тривалих репресій, релігія стала менш асоціюватися з інституціями, та не вдалося її повністю витіснити як складову “побутово-духовного життя” (тобто низових практик). Утім, у межах довгої й комплексної антирелігійної кампанії було прикладено чимало зусиль задля витіснення її й з щодення. Найкращим прикладом цього є ритуали та різноманітні “ініціації” та переходи у житті людини. Такі ритуали так само були інструментом зброї для ідеологічної машини ССРСР. Весілля, похорони, народження дитини, дні народження загалом тощо — усі втрачали релігійну складову як складову культурну.⁴⁶ Утім ця заміна відчувалася, і з кризою уявлення про совєтські ідеали стала відчуватися гостріше.

⁴³ Smolkin, *A Sacred Space Is Never Empty*, 196–197.

⁴⁴ Smolkin, *A Sacred Space Is Never Empty*, 198.

⁴⁵ Māra Kiope, "Have We Not Lived in Darkness?": An Epistemological Dimension of 'Soviet Spirituality' in Latvia (1964–1991)," *Religiski-filozofiski raksti* 31, no. 3 (2021): 232–256.

⁴⁶ Smolkin-Rothrock, "Ticket to the Soviet Soul," 184–185.

Крізь роки для советської влади духовна складова життя поставала як проблема у різноманітних аспектах. Варто додати, що із початком Холодної війни додався ризик “зовнішнішнього впливу”: “цінічний західний капіталізм” і його ідеали могли захопити молодь та відволікти її від ідеї “советської єдності”.⁴⁷ Нова мода на релігійні атрибути сприймалася як вплив особливо шкідливого для молоді “вещизму”⁴⁸, що я можу пов’язати також із певною асоціацією із фетишизмом та тотемізмом: прив’язаність до амулетів, статуй та інших предметів у парадигмі марксистського еволюціонізму сприймалася як, власне, найнижча ланка розвитку релігійних уявлень.

Страх влади Советського Союзу у 1960-тих перед “святими місцями”, як пише Наталя Шліхта в монографії, проявлявся особливо сильно: великі об’єднання людей, що збиралися, поставивши у центрі не комуністичні ідеали, а власні вірування, вбачалися як загроза для досягнення цілей комунізму. Наталя Шліхта описує, що закриття Києво-Печерської Лаври, зокрема, мало на меті тактичне редукування уявлення про її цінність в очах вірян, оскільки під приводом “ремонтних робіт” планувалося ліквідувати мощі та знищити криницю Свв. Антонія та Феодосія.⁴⁹

З 1954, після постанови Н. Хрущова “Про великі недоліки в науково-атеїстичній пропаганді та заходи щодо її покращення”, атеїзм як догма почав стрімко ставати бюрократизованим та непривабливим.

Те, що відбувається 1960-тих з приводу церковних репресій починається саме у 1954 році. Однією з цілей постанови ЦК КПСС “про помилки у проведенні науково-атеїстичної пропаганди серед населення”, як можна зрозуміти навіть з заголовку, є адресування, нібито, шкоди, нанесеної різноманітними організаціями щодо вірян. У ній описується, що ставити громадян під “політичний сумнів” через їхні релігійні переконання є недоцільним. Оскільки на момент постанови священнослужителі, нібито, лояльно ставилися до советської влади, такі звинувачення перестали вважатися доцільними. Багато священнослужителів повернулися з ГУЛАГУ якраз 1953-1956 рр.⁵⁰ Нікіта Хрущов, втім, не вдається в деталі, що було до того. Він підкреслює, що антирелігійна

⁴⁷ Smolkin, *A Sacred Space Is Never Empty*, 198.

⁴⁸ Smolkin-Rothrock, “Ticket to the Soviet Soul.”, 193.

⁴⁹ Наталя Шліхта, *Церква тих, хто вижив. Радянська Україна, середина 1940-х – початок 1970-х рр.* (Харків: Акта, 2011), 59.

⁵⁰ Шліхта, *Церква тих, хто вижив*, 252.

просвітницька робота має бути "поступовим звільненням" від антинаукової віри (проти наукового атеїзму).

Окремим важливим аспектом була нова Інструкція про застосування законодавства про культу від 16 березня 1961 року. Права релігійних громад були значно обмежені, і над ними відбувався суворий контроль. Релігійним організаціям заборонялося "відривати вірян від суспільного життя" та відкривати бібліотеки, наприклад. До того ж, без дозволу місцевої влади не можна було організовувати збори чи релігійні обряди, якщо вони мали відбуватися у приватних установах, а не в чи біля храмів.⁵¹

Інституційна церква, натомість, втрачала вплив і через довгу неможливість відкрито проповідувати, і через зв'язки та співпрацю із совєтською владою, тож низові релігійні практики ставали все більш розповсюдженими.

Хрущов відкреслював, що у капіталістичних країнах (або в "експлуатарському суспільстві") церква є інструментом буржуазії, господарювальних класів — тобто активно виступає Захід як ворог.

Чітко формується ідея про боротьбу двох ідеологій, спроба розділити групи людей та їхні вірування. Релігійні вірування названі "пережитками". Ставиться неможлива задача - науково обґрунтувати атеїзм та переконати у його науковості усе населення ССРСР. Перш за все, фокус був саме на так званих "відсталих" народах, яких видно за весь час після революції не вдалося "підтягнути до більшовицького рівня". Особлива увага була надана друкуванню літератури рідними мовами народів — тобто, "не російською", — у спробі бути більш зрозумілим та близьким для цільових груп населення.

Політику Леоніда Брежнєва Наталя Шліхта характеризує як "індиферентною до релігії", тому часто їй приділяється менша увага у дослідженні релігійних репресій, аніж до політики Сталіна та Хрущова.⁵² Утім, під час правління Брежнєва репресії проти релігії, хоч і змінили формат та виступали як більш "ліберальна модель", лишалися посиленними. Вони виражалися в атеїстичній пропаганді, поширенні совєтських обрядів, які мали б замінити релігійні. Та найбільш показовим було заснування Інститут наукового атеїзму, який мав би

⁵¹ Ярослав Стоцький, "Активізація боротьби з релігією в Західній Україні у 1960–1964 рр.," *Наукові виклади* 3 (2008): 47-48.

⁵² Шліхта, *Церква тих, хто вижив*, 60.

забезпечувати атеїстичну роботу, після Постанови ЦК КПСС “Про заходи щодо посилення атеїстичного виховання населення” від 2 січня 1964 року.⁵³

Крім того, робота над впровадженням советських обрядових ритуалів так само мала широкий розмах. Наприклад, була прийнята постанова РМ СРСР №203 від 18 лютого 1964 року “Про впровадження в побут советських людей нових громадянських обрядів”. Вона мала б дати інструменти, які виховували советський патріотизм, комуністичне ставлення до праці, зміцнення сімейних взаємин, подолання релігійних забобонів”, що підкреслює Наталя Шліхта.⁵⁴

Ідеологічного апарат Брежнєва трактував атеїзм у духовному, а не політично-ідеологічному вимірі, що було його особливістю. “Духовний атеїзм” мав стати способом життя, модною тенденцією, а не заїждженою платівкою ідеології. Советський науковий атеїзм і його ритуальна база (секулярні свята, портрети Гагаріна та вождів на стінах, підписка на журнал “Релігія та наука”) мали бути відповіддю на кризу духовного життя советської людини.

Криза советського проєкту, утім, скоріше приводила до консерватизму й погляду назад.

Оскільки контроль над життєвими ритуалами став зброєю для советського режиму, так і практика релігії стала методом “м’якого” опору. Так, Мара Кіопе показує, як у советській Латвії християнська традиція була невід’ємною частиною національної культури. Традиція, втім, творилася на очах, в результаті створюючи еклектичні ритуали та ідеї, які могли суперечити одне одному.⁵⁵ Перерваність у національному наративі компенсувалася саме синкретизмом та еклектикою. Висока еклектичність релігійних та духовних практик — це наслідок десятків років державної політики СРСР у питанні релігії. Тяглість традицій досоветського періоду була розірвана, але на місце лакун прийшли нові ритуали та вірування, що відповідали на потребу у національному самовираженні або/та активнішому й глибшому духовному житті. Тут могло бути декілька варіантів розвитку, зокрема: оперування в обмежених знаннях про релігію, теоретично притаманну регіону, або синкретичне й еклектичне звернення до мітологічних “коренів” народу, або ж заповнення цієї лакуни езотеричними практиками без особливої уваги до власної національності.

⁵³ Шліхта, *Церква тих, хто вижив*, 61.

⁵⁴ Шліхта, *Церква тих, хто вижив*, 62.

⁵⁵ Kiope, “Have We Not Lived in Darkness?”, 246–247.

Церкви здебільшого існували лише як місця молитви, а не соціалізації чи освіти, що ставало дедалі важливішим фактором.⁵⁶ Особливу депривацію відчували молоді люди, які, як згадувалося раніше, ставали чи не найбільш розчарованими у соціалістичних ідеалах. Таким чином, на початку 1980-х вже розвинулися дві сфери релігійної соціалізації молоді, які відповідали або потребам бути віддаленим від інституцій і тим самим мати більше свободи у вираженні думок та почуттів про релігію, або ж потребі більш організованих молитовних груп у рамках парафії.⁵⁷

Через довгу антирелігійну кампанію, що хоч і змінювала фокус та інтенсивність за різних політичних періодів та лишалася стійкою, стався розрив релігійної соціалізації, і люди почали приходити до релігії за дуже різних бекграундів.

Барбара Мартін показує, що советська інтелігенція у певних регіонах починає збиратися для домашніх релігійних семінарів вже у 1960-тих та та 1970-х.⁵⁸ Такі зібрання, як пише авторка, забезпечили доступ до дуже обмежених видань релігійної літератури.⁵⁹ До того ж, це була можливість формування релігійних спільнот, які відчували себе необмеженими у рамках закону про заборону “релігійної пропаганди” — оскільки технічно знаходилися не всередині релігійних інституцій.

Та окрім релігійних гуртків у місті, люди знаходили можливість практикувати релігію у тих монастирях, що лишалися відчиненими.⁶⁰ Там вони могли відчутти “позачасовість”, віддаленість від советської ідеології, що не надихала. Зацікавлені прагнули не просто прийти в монастир, а й поговорити з духовними наставниками — старцями. Ті, здавалося, мали у собі мудрість дореволюційних традицій, що приваблювало.⁶¹

Культ Аліпії виникає саме на тлі розчарування в советських ідеалах, високій еклектичності релігійних практик та великою мірою одомашненій релігії. Аліпія, дивна стариця, що жила у лісі, ідеально відповідала потребі “звернення до минулого”, та не обтяжувала інституційними правилами монастирів, на які великою мірою впливала влада, до якої недовіра була усталеною.

⁵⁶ Martin, "Startsy, Samizdat and Underground Seminars," 160.

⁵⁷ Martin, "Startsy, Samizdat and Underground Seminars," 161.

⁵⁸ Martin, "Startsy, Samizdat and Underground Seminars," 161.

⁵⁹ Martin, "Startsy, Samizdat and Underground Seminars," 158.

⁶⁰ Martin, "Startsy, Samizdat and Underground Seminars," 164.

⁶¹ Martin, "Startsy, Samizdat and Underground Seminars," 164.

Феномен старчества варто розібрати детальніше, оскільки вони стали ключовими фігурами у формування тієї релігійності, яка відобразиться у культі Аліпії і після її смерті.

2.2. Старці та стариці як духовні авторитети у низових релігійних практиках. Феномен юродивих заради Христа.

Аліпія вважається юродивою заради Христа та старицею. Юродивий за визначенням зазвичай є людиною, що поводить себе як божевільна, та за цим приховано глибоку духовність та дар передбачення.⁶² Юродиві як феномен притаманні християнській культурі саме Східної Європи, як пишуть Ольга Полумисна та Валерій Булатов. Як розповсюджене явище вони виникають уже на Русі, починаючи з XI століття. Та, очевидно, крізь віки юродиві значно видозмінилися у формі та “функціоналу”. Старці ж є неформальними духовними авторитетами, які переважно приходили у старчество через чернечий та аскетичний досвіди. Вони виконують роль наставника: до них звертаються за порадами, молитвою чи благословенням. У пізньосовєтський період старці діяли переважно поза інституційно церквою та були відображенням “справжньої” духовності, не пов’язаної із церквою, що стійко асоціювалася з підігруванням державі. Тобто, такі неформальні релігійні лідери та лідерки виникають саме як реакція на антирелігійну кампанію, що дискредитувала Церкву. У старцях та старицях ніби зберігалася “вся правда християнства”, на відміну від єпископів чи священників, що “належали структурі”.

Старці, як пише Барбара Мартін, відчували відповідальність у власному залученні до релігійного відродження.⁶³ Це був рівноцінний обмін — старці відчували, що несуть цю відповідальність, а віряни вважали, що ті мають силу її виконати. Вважалося, що старці були наділені дарами, що допомагали їм передбачати проблеми чи думки відвідувачів і адресувати їх у своїх промовах, а також загалом — боротися із силами зла.⁶⁴ Старцями найчастіше приписували дар саме передбачення, та йшли до них за благословеннями у нових починаннях — особливо коли це стосувалося початку шляху у ролі священника.⁶⁵ Такі епізоди

⁶² Olga Polumysna and Valeriy Bulatov, "The Essence of the Image of the Fool in the Context of the Orthodox Teachings in Eastern Europe," *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 44, no. 4 (2024): 6.

⁶³ Martin, "Startsy, Samizdat and Underground Seminars," 165.

⁶⁴ Martin, "Startsy, Samizdat and Underground Seminars," 166.

⁶⁵ Martin, "Startsy, Samizdat and Underground Seminars," 167.

з'являються та описуються повсюдно у взаємодії із Аліпією Голосіївською: у життях або онлайн-свідченнях це важлива складова її персоналії.

Специфіка існування старців та стариць дещо відрізняється. Наталія Кононенко, наприклад, зазначає, що у ССРСР старші жінки часто сприймалися як такі, що були “поза советським контролем”, оскільки вже не вважалися частиною робітничого класу.⁶⁶ Влада і ідеологічний апарат пізньосовєтського періоду вбачали у старших жінках переважно саме джерело релігійності та забобонів. Для них був відкритішим доступ до християнських практик: по-перше, через сприйняття їх як таких, що були поза контролем влади та по-друге, як пише Кононенко, через “неповну жіночність” — період менопаузи.⁶⁷ Фемінізація релігійної діяльності, особливо у селах, стала тенденцією. Тож сама позиція Аліпії при церкві була не дивною. Утім, існує суперечка (яка особливо активно розвивалася у другій половині нульових-початку десятих) щодо найменування Аліпії та її статусу. В “офіційному” житті 2008 р. її кличуть монахиною. Подекуди — юродивою Христа заради, через свій ексцентричний вигляд, мову та поведінку, а також святою-чудодійницею. І є ще одна категорія її визначення: відьма/провидиця. Так її часто виокремлюють представники Київського патріархату (зокрема, Іоанн Київський), чи не віряни/зацікавлені у відьомстві групи (такий погляд на неї частково пропагує, наприклад, Лада Лузіна, київська письменниця, яка займається тематикою відьомства⁶⁸).

Юродиві Христа заради, як я вже вказувала, вважаються подвижниками, що вдають божевілля, аби відмежуватися від звичного життя та присвячувати весь свій час зв'язку із богом. Хоча це загальноєвропейський феномен, найбільше вони були поширеними саме у східній Європі. Аліпія повністю відноситься до цієї категорії: за свідченнями, вона дивно одягалася та говорила (не використовуючи жіночого роду взагалі), а також шуміла, белькотала та кричала у храмах. Як пише Світлана Кобець, жінки-юродиві були рідкісним явищем і мали підпорядковуватися дещо іншим правилам, ніж чоловіки — наприклад, якби вони ходили голі (або ледве прикриті) або поводити б себе “грішно” на вулицях, вони б не сприймалися як блаженні, на відміну від чоловіків-юродивих. За категоризацією Світлани Кобець, матінка Аліпія може бути явищем

⁶⁶ Natalie Kononenko, "Folk Orthodoxy: Popular Religion in Contemporary Ukraine," in *Letters from Heaven: Popular Religion in Russia and Ukraine*, ed. J.-P. Himka and A. Zayarnyuk (Toronto: University of Toronto Press, 2006). 11.

⁶⁷ Kononenko, "Folk Orthodoxy.", 10.

⁶⁸ Igor B. Чорний, "Аліпія Голосіївська як 'людина сили' в сприйнятті Лади Лузіної" (2020).

жінки-юродивої у місті. Авторка одна з небагатьох, хто взагалі згадує Аліпію у науковому дослідженні, і матінка Аліпія сприймається нею саме як юродива.⁶⁹

Полумисна та Булатов пропонують виокремити категорію “юродивого-революціонера” — коли в умовах тоталітарної держави юродство стає формою провокаційного бунту.⁷⁰ Навколо поняття юродивого і поза, і безпосередньо всередині теологічного дискурсу точиться безліч суперечок. Вищезгадані автори зазначають, що поведінка юродивих часто суперечить самим біблійним засадам — наприклад, вченню апостола Петра про тіло як про “храм Божий”, або уявленню про “плоди Духа” — мир, лагідність, самовладання.⁷¹ Окрім того, дії юродивих часто позбавлені ясності, і їхні передбачення лишаються незрозумілими — на відміну від біблійних пророків. Ще Серафим Саровський, російський святий чернець (1754 – 1833), розділяв юродство “заради себе” — власне божевілля — та “заради Господа” — відмова від раціонального світу на користь ірраціонального.

Загалом, стариці-юродиві ставали все більш розповсюдженим явищем у ССРСР. Це були жінки, які поводитися ексцентрично, дивно спілкувалися та одягалися, і, на думку своїх послідовників, мали дар передбачення та зцілення.

Поруч з Аліпією, наприклад, в одному з життів також згадується блаженна Ольга — Качановська/Флоровська. Обидві жінки жили в Києві, до того ж обидві тісно пов’язані з Флоровським монастирем — Аліпія певний час була там монахинєю, а Ольга безпосередньо перебувала біля нього до своєї смерті. Ольга, за загальним уявленням, передбачила розв’язку Карибської кризи.⁷² Крім того, вона, нібито, зцілювала людей, хоча й агресивнішими методами, ніж Аліпія. Наприклад, описується, що вона одного разу накинулася на одну з монахинь Флоровського монастиря — після того у тієї запрацювала паралізована рука. Або ж кинула каменем у вікно до чоловіка, який після того почав ходити.⁷³ Тобто, насправді Аліпія не одинока у “дивній” поведінці: це типова складова подвигу юродства. У житіях та інших свідченнях про Аліпію дуже часто виникають й інші персонажі, аби валідувати її дар зцілення чи передбачення через схожі історії в інших блаженних.

⁶⁹ Kobets, "From the Tabennisi Nunnery to Pussy Riot."

⁷⁰ Polumysna and Bulatov, "Essence of the Image of the Fool".

⁷¹ Polumysna and Bulatov, "Essence of the Image of the Fool".

⁷² *Матушка Алипия: Посвящается 30-летию кончины старицы* (Київ: Свято-Покровська Голосіївська Пустинь, [2018]), 63.

⁷³ "Блаженна Ольга Флоровська, Христа ради юродива," *Київ-столпник*, <https://kiev-stolpnik.org.ua/novosti/blazhennaya-olga-florovskaya-hrista-radi-yurodivaya>.

Якщо Аліпію вважати юродивою, то дуже “функціональною” — із характеристиками стариці. Найбільшим очевидним доказом цього є описаний дар Аліпії до передбачення. Найчастіше в житіях, наприклад, дотичність до сакрального стариці описується через її передбачення трагедії Чорнобиля. Вона має особливе місце у кожному з житій про неї. Чорнобиль зображується в усіх житіях як “апокаліпсис”, про який стариця попереджала людей. Описується мова насильства з боку Аліпії: що людей будуть “закидати” в автобуси, насильно відвозити з дому, а одяг палити.⁷⁴ У житії від 2018 року автори задають риторичне питання: чи можна було б попередити трагедію, якби люди послухали передбачення Аліпії, покалися та молилися б?

А у житії від 2008 р. поруч із фактичною трагедією Чорнобиля та висловами Аліпії про неї, до та після події (радить перехрещувати молоко, тоді воно не буде радіоактивним), згадується “духовний Чорнобиль” — розкол православної церкви на чолі із Філаретом (Денисенко)⁷⁵, церковним діячем, що з 1966 року очолював УПЦ як митрополит Київський до 1992 року. Він розцінив обрання РПЦ іншого митрополита Київського — Володимира (Сабодана) — як неканонічне. Тоді Філарет очолив автокефальний рух в Україні, за що Московський патріархат відлучив його від Церкви. У культі Аліпії від фігурує як уособлення церковного “розколу”. Надалі я багато писатиму про нього, аналізуючи тексти та свідчення. Філарет та Чорнобиль повсюдно згадуються поруч, абзац за абзацем, хоча сама проблема розкольникства, якщо розкривається, то частіше далі по текстах житій, або ж окремо, у спогадах. Передбачення Аліпії напряду зв’язують її із сучасністю та актуальними проблемами у суспільстві.

Пізньюсоветська релігійність лишалася живим та адаптивним явищем, яка знаходила нові форми у відповідь на владний та соціальний тиск — через доместикацію практик, поза-інституційні мережі довіри та неофіційні духовні авторитети.

“Духовний вакуум”, що описала Смолкін, заповнювався. В ньому народжувалися щоразу нові й нові практики, що формували “перервану безперервність”, описану Пелькмансом. Аліпія діяла у Києві у той самий час, коли люди намагалися знайти нові духовні орієнтири. А також юродство дозволяло поєднувати ексцентричну поведінку з духовним наставництвом, не привертаючи надмірної уваги влади.

⁷⁴ Матушка Алипия [2018], 41.

⁷⁵ Татяана Алатарцева, укл., *Краткое жизнеописание монахини Алипии (Авдеевой, †1988)* (Київ: Видання Свято-Покровської Голосіївської Пустині, 2008), 26–27.

Ці умови пояснюють, чому культ Аліпії після її смерті виявився настільки стійким і міг витримати трансформацію внутрішньоідеологічного навантаження крізь роки. Вернакулярні практики стали основою для масштабніших наративів.

РОЗДІЛ 3. НАРАТИВИ ПРО СОВЕТСЬКЕ МИНУЛЕ У ЖИТТЯХ АЛІПІЇ.

Третій розділ присвячено аналізу ключових “вузлів пам’яті” та наративів, що відтворюються у життях Аліпії Голосіївської: советських репресій, Другої світової війни, а також конструювання образу “руської землі”, православної “єдності” та головних ворогів цих ідей. Кожна ідея функціонує і як біографічний контекст постаті стариці, і як ідеологічний інструмент, який використовується у наративах про минуле та теперішнє представниками Московського патріархату.

Матеріалом для аналізу слугують чотири видання житій Аліпії, починаючи з ранньої роботи Анни Ільїнської і до найновішого видання 2018 року. У тексті я порівнюю їх, аби простежити трансформації акцентів, риторики та образу ворога: від советської влади до “розкольників”.

Тут я користуюся концепціями інструменталізації пам’яті, “сакралізації історії”, досліджую постосовєтські православні комеморативні практики та деконструйований концепт “русского міра”. Я розглядаю життя не як нейтральний агіографічний жанр, а як простір продукування ідеології, певних наративів та уявлень про минуле, що символічно об’єднують Україну, Росію та Білорусь у теперішньому.

Пригадування советського минулого у православному полі багаторівневе та неоднозначне. Александр Еткінд, історик, називає пам’ять про советський політичний терор “ніяковим горем”, оскільки межі між героями, злодіями та жертвами постійно змінюються, мігрують, і не викристалізовується достатньо чисто для однозначного наративу.⁷⁶ Особливо в Росії пам’ять про советське минуле лишається амбівалентною: спочатку советський ідеологічний устрій відкидався як ворожий та навіть смертельний, та поволі пам’ять про репресії та жертв, за президентства Владіміра Путіна, пояснювалася “потребою у чіткому порядку”.⁷⁷ У цьому випадку пам’ять про Советський Союз інструменталізується для підтримання ієрархічних зв’язків та уявлення про порядок в іншій державі.

⁷⁶ Bogumił and Yurchuk, introduction, 34.

⁷⁷ Bogumił and Yurchuk, introduction, 38.

Агаджанян називає таке нашарування пам'яті “розщепленням” між революційною традицією як “історичним відхиленням”, та самим досвідом советської держави з акцентом на жертвовності народу.⁷⁸ Або ж — на мучеництві.

Російська православна церква після розпаду СРСР канонізувала понад 1700 осіб, які постраждали під час советських репресій. До 1988 року РПЦ мала приблизно 300 російських святих. До 2010 року мучеників стало більше 2000, більшість з яких були так званими “новомучениками”. Тобто, з 1991 року було канонізовано 1776 новомучеників та сповідників.⁷⁹ Дослідниця Карін Гільдал Крістенсен зазначає, що канонізація мала виконувати доволі практичні функції. По-перше, це був спосіб РПЦ побудувати наратив про советські репресії. По-друге, це легітимізувало Церкву у постсоветському суспільстві — вона починала говорити не просто від імені православних вірян, а від імені усієї нації.

Важливим фактором також був контролю над щоденним вшануванням вірян поза інституціями. Виокремлюючи одних, Церква визнавала неканонічними інших. Окрім вернакулярних практик, з'являлася практика доведення святості окремих релігійних діячів та діячок.

У наративі, перш за все, новомучеництва, фігурує дві домінуючі теми, які виводить Крістенсен. Перша — тема тріумфу, “на їхній крові”. Страждання мучеників є жертвою, що переродила православну Церкву. Патріарх Алексій у 2000 році заявив, що РПЦ “була прикрашена на зміцнена кров'ю мучеників”.⁸⁰ Тобто, народ, об'єднаний у вірі на чолі із Московським патріархатом, постає не просто жертвою репресії, а народом-героєм.⁸¹

З іншої сторони — тема покаяння, яка часто виринатиме і в життях Аліпії. Репресії рефреймляться від прикладного пояснення життя в тоталітарному режимі на боже покарання за відступництво від віри. Крістенсен цитує теолога Ніколая Соміна, що казав: “Якщо з доброю людиною трапляється нещастя, вона не буде звинувачувати інших, а себе. Вона побачить нещастя як покарання, послане богом за її гріхи”.⁸² Зокрема, таким покаранням та очищенням в цьому наративі є революція 1917 року.⁸³

⁷⁸ Bogumił and Yurchuk, introduction, 38.

⁷⁹ Karin Christensen, *The Making of the New Martyrs of Russia: Soviet Repression in Orthodox Memory* (Routledge, 2017), 1.

⁸⁰ Christensen, *The Making of the New Martyrs of Russia*, 39.

⁸¹ Christensen, *The Making of the New Martyrs of Russia*, 39.

⁸² Christensen, *The Making of the New Martyrs of Russia*, 41.

⁸³ Christensen, *The Making of the New Martyrs of Russia*, 41.

Хоча Аліпія не є частиною культу новомучеників, багато наративних аспектів перегукуються з її історією. Аліпія, хоча у часових рамках підпадає під цю категорію, не стала новомученицею з двох причин. Новомученики — це документально затверджена категорія осіб, що загинули унаслідок репресій. Аліпія не загинула від репресій і не була канонізована. Другий фактор є найважливішим: фактично, культ Аліпії лишився у вернакулярному просторі, поза інституційним контролем (хоча і в близькій співпраці з інституцією, Голосіївським монастирем). Логіка житій Аліпії, утім, відтворює обидва наративи страждання, описані Крістенсен. Аліпія не помирає мученицькою смертю, але здійснює тривалий подвиг юродства та “немірності” — що є спорідненою формою сакрального страждання. До того ж, фактично через відсутність віддаленої, святої ролі канонізованого мученика, Аліпія, дещо подібно до Матрони Московської, і є “ближча” до людей — не тільки вірян після її смерті, але й власних сучасників. Тому особливо яскраво у її життях розкриваються і страждання народу.

3.1. Репресії проти релігії в агіографічному тексті: межі теологічного пояснення.

В наративах агіографічних текстів про Аліпію, з репресіями в СРСР проти релігії нерозривно пов’язана советська влада як основний антагоніст. Советські репресії проти релігії та Церкви зокрема відбулися впродовж усього існування Советського Союзу — від переслідування священників до закриття релігійних споруд та обмеження діяльності релігійних організацій. Важливо, що советська світська влада та советський, а точніше руський, народ у письмових згадках про старицю Аліпію — це дві дуже різні сутності. Світська влада, особливо у життях до 2010 року, сприймається безапеляційно вороже, як така, що була причиною бід і страждань православних людей протягом десятиліть. Імен, утім, чи навіть згадок советського владного апарату дуже мало. Здебільшого спогади про репресії будуються через пасивний зворот: “було закрито”, “було зруйновано” тощо.

У житті від 2018 року ворогів церкви називають просто “безбожники” — до прикладу, в епізоді про отця Серафима, де він спостерігає, як ці безбожники скидають колоколи Софії Київської⁸⁴. На імена пригадуються Ленін і Троцький⁸⁵, а також “так звана хрущовська відлига” у вкрай негативній конотації: релігійні репресії у цей період описуються особливо яскраво, оскільки припадають на

⁸⁴ Матушка Алипия [2018], 28.

⁸⁵ Матушка Алипия [2018], 74.

випробування Аліпії часів її становлення як монахині. Під час відлиги влада знову закрила Києво-Печерську лавру та руйнувала інші храми, що у тексті життя від 2018 року назвали беззаконням.⁸⁶

В одному з епізодів в “Стяжавшей любви” мамі вірянки хотіли дати медаль, але вона грозилася відмовитися, якщо на ній буде зображений Ленін.⁸⁷

В опублікованих спогадах також з критикою згадують про перестройку — як про період, коли жити було дуже важко, і зарплати дуже затримували, тож сподівання покладалися на чудеса Аліпії. Татіана з Києва пише, наприклад: “Якось на могилці я попросила: «Матінко, я дуже хочу мати нову книгу, де є акафіст». Ця книга була написана іншим автором, і можливості придбати її в мене не було: розпал перебудови, зарплати не платили подовгу. І що ви думаєте? Тут же, на могилі, я зустріла автора, яка подарувала мені особистий екземпляр із автографом. Ось як чудово Матінка все владнала!”⁸⁸

Очевидно, що джерелом закону в очах авторів є точно не советська влада, що є “безбожною”.

Тут варто зазначити, утім, що першочерговим джерелом советських репресій за цими текстами, фактично, не є влада. Вона часто, як не парадоксально, є інструментом в руках бога, який карає країну за відхід від своїх заповідей, віри та православного способу життя у єдиній Церкві. Революція 1917 року у житті від 2018 року, наприклад, виступає божим способом “полікувати священників” і всіх тих, хто відступив від віри.⁸⁹ Цей наратив відтворює і Російська православна церква, конструючи пам’ять про советські репресії.⁹⁰

Життя Аліпії, загалом, приділяють советським репресіям чималу увагу. Особливо у книзі від 2018 р., де їм присвячено фактично декілька розділів. Особливо в усіх житіях згадується 1961 р. (а пізніше по тексту 1962, з описом тих самих подій), коли закрили Києво-Печерську лавру і частина братії перейшла до Свято-Вознесенського храму в Деміївці.

⁸⁶ Матушка Алипия [2018], 17.

⁸⁷ Вера Удовиченко та Анастасия Савчук, ред., *Стяжавшая любовь*, 3-тє вид. (2010), 129.

⁸⁸ Удовиченко та Савчук, “Стяжавшая любовь”, 239: “Однажды на могилке я попросила: «Матушка, я очень хочу иметь новую книгу, где есть акафист». Эта книга была написана другим автором, и возможности приобрести ее у меня не было: самый разгар перестройки, зарплаты не платили подолгу. И что вы думаете? Здесь же, на могиле, я встретила автора, подарившую мне личный экземпляр с автографом. Вот как замечательно Матушка все управила!”

⁸⁹ Удовиченко та Савчук, “Стяжавшая любовь”, 239.

⁹⁰ Christensen, *The Making of the New Martyrs of Russia*, 40.

Підкреслюється природа постійних утисків зі сторони світської влади на інших прикладах також. У житті від 2008 року переслідування Аліпії владою маніфестується в міліції, яка постійно до неї приходить. Крім того, дії репресивної влади зображуються у приїздах швидкої, яка намагалася її забрати чи в психіатричну лікарню, чи в будинок для літніх людей. Такі дії описуються саме як дії зі сторони влади і сприймаються вже не як божа кара, а як дії самого диявола, і маніфестуються як у профанному вимірі — як у випадку з трактором, який приїхав руйнувати келію стариці “за чиймось розпорядженням”⁹¹ (зверніть увагу на таємничість формулювання) — так і в містичних образах, на кшталт диявола, що фізично бив матінку, водночас із чим описані советські переслідування, або “духовної катастрофи”: таким чином описується Чорнобиль.⁹²

У житті від 2008 року підкреслюється, що у період з 1960-х до 1980-х Аліпія духовно допомагала не тільки вірянинам, але й комуністам, тим самим наverting їх до Христа.⁹³ Також згадується війна в Афганістані і молитви-прохання призовників до Аліпії, які не згадуються в жодному іншому з оглянутих джерел.⁹⁴

Разом із ворогом-советською владою у житті від 2005 року, написаному Анною Ільїнською, присутній ворог-Захід, хоча й дуже коротко. У контексті опису григоріанського календаря як антихристиянського, Ільїнська зазначає, що західний світ (кордони якого у тексті не з’ясовані) є світом “псевдохристиянським”.⁹⁵

Окрім дій влади, особливим покаранням бога стають екологічні катастрофи — за гординю та тих, хто зазіхнувся на церкву, як написано у житті від 2018 р. — стається розмиття дамби у Бабиному Яру та затоплення Куренівки через два дні після зачинення Лаври: “Бог осміяний бути не може. Коли молитва насильно припиняється, в дію вступають темні сили. Жакхлива трагедія обрушилася на Київ: через два дні після закриття Лаври, 12 березня 1961 року, в Бабиному Яру прорвало дамбу, що перекривала його, і селеві потоки ринули на Куренівку, несучи небачені руйнування та смерть. Загинула величезна кількість людей, і це було Божою карою за нерозумність тих, хто у своїй гордині посягнув на Церкву

⁹¹ Алатарцева, *Краткое жизнеописание*, 22.

⁹² Алатарцева, *Краткое жизнеописание*, 22–23, 26–27.

⁹³ Алатарцева, *Краткое жизнеописание*, 25.

⁹⁴ Алатарцева, *Краткое жизнеописание*, 25.

⁹⁵ Анна Ильинская, *Матушки земли российской* (Краматорськ: ЗАО “Тираж-21”, 2005), 145.

Христову”.⁹⁶ Ця подія згадується постійно, в усіх житіях, і з особливим акцентом на покарання за закриття Лаври. Цікаво, що Анна Ільїнська у своїй роботі зазначає іншу дату трагедії - 1963 р.⁹⁷ (а не 1961 р.) Такі помилки, які легко верифікувати з відкритих джерел, підкріплюють мою особливу підозру до викладених подій, як вони продукуються і звідки беруться.

У 2023 році, коли з УМП МП держава розірвала договір із користування території Лаври та відбувалася ревізія Мінкультури для перевірки наявності та стану рухомого майна Лаври, багато вірян апелювало безпосередньо до советських репресій.⁹⁸ Апелювали також до того, що Ніколай Трубін, монах з Лаври, передрік, що коли “у вигнання” піде останній монах Лаври, то прорве дамбу Київського водосховища.⁹⁹ Вина у такій гіпотетичній трагедії лягає на “розкольників”.¹⁰⁰ У той самий час, росіяни відреагували на цю новину, стверджуючи: єдина сила, яка може захистити від “утисків Церкви” українською владою — це Росія.¹⁰¹ Такий аргумент здається послідовним у наративі про “єдність” Росії з Україною, де Росія є захисником та “опорою” православ’я.

Житіє Аліпії у жодному з випадків ніколи не є житієм тільки її самої. Важливим для усіх житій, окрім тексту від 2008 року, є згадки інших подвижників, старців або святих. Такий підхід може прагнути показати постійність та повсюдність репресій і особливо підкреслити тяжкість часу, передусім для того, аби валідувати історії життя Аліпії, оскільки майже усі згадані особи — відомі святі або церковні діячі. Згадується Тихон (Беллавін): святитель-сповідник, одинадцятий Московський патріарх з 1917 року до смерті у 1925, Кукша Одеський (Величко): новомученик, схіархімандрит, канонізований у лику преподобних, був одним з так званих “духовних батьків” Аліпії, Кронід (Сакун): новомученик, намісник

⁹⁶ *Матушка Алипия* [2018], 124. “Господь поругаем не бывает. Когда молитва насильственно прекращается, в действие вступают черные силы. Ужасная трагедия обрушилась на Киев: через два дня после закрытия Лавры, 12 марта 1961 года, в Бабьем Яру размыло дамбу, перекрывающую его, и селевые потоки обрушились на Куреневку, неся невиданные разрушения и смерть. Погибло огромное количество людей, и это было карой Божией за неразумие тех, кто посягнул в своей гордыне на Церковь Христову.”

⁹⁷ Ильинская, *Матушки земли российской*, 118.

⁹⁸ “Конфлікт навколо Києво-Печерської Лаври: чому УПЦ МП обмежили доступ і чого чекати далі,” *ТСН*, <https://tsn.ua/ukrayina/konflikt-navkolo-kiyevo-pecherskoyi-lavri-chomu-upc-mp-obmezhlili-dostup-i-chogo-chekati-dali-2290504.html>.

⁹⁹ “Пост про монаха Трубіна та дамбу,” Facebook, <https://www.facebook.com/groups/velichitdushamojagospoda/posts/1663473600752805/>.

¹⁰⁰ “Пост про розкольників,” Facebook, <https://www.facebook.com/share/p/1HX9ycRzDK/>.

¹⁰¹ “Почему только Россия защитит монахов Киево-Печерской Лавры от произвола ВСУ,” *ОСН Медіа*, <https://www.osnmedia.ru/politika/pochemu-tolko-rossiya-zashhitit-monahov-kievo-pecherskoj-lavry-ot-proizvola-vsu/>.

Києво-Печерської Лаври у часи Другої світової війни та повоєнний, був першим наставник Аліпії, Даміан (Корнейчук), що нібито був наставником Аліпії після смерті Кроніда, та інші, подекуди і без прив'язки до особистості Аліпії.

Крім цього, історії інших причетних до духовного життя сучасників чи попередників Аліпії надають ваги самому існуванню стариці — мовляв, її чудеса на спосіб життя це не нововведення, а продовження традицій руського православ'я. Таким чином, вони вибудовують уявлення про тяглість цих традицій, які треба берегти.

Включення в життя Аліпії канонізованих постатей виконує певну компенсаторну роль, яку у своїй роботі описує Крістенсен: асоціація з офіційно визнаними святими надає Аліпії легітимності, якої вона інституційно була позбавлена.¹⁰²

Повертаючись до репресій, в усіх життях згадується її арешт в Одесі, як приклад безжальності влади та часу. Цей епізод цікавий тим, що в оглянутій літературі самі автори сумніваються у правдивості історії Аліпії — зокрема це виявляється у верифікації точного знаходження в'язниці, в якій перебувала стариця. У "Стяжавшей любви" Одеса не згадується взагалі, місце утримання лишається невідомим.¹⁰³

У життєв від 2008 р. Одеса просто береться у лапки, а у тексті від 2018 р. місцезнаходження тюрми Аліпії прямолінійно ставиться під сумнів. Автори припускають, що матінка могла неточно висловитися, і насправді могла бути арештована десь на Кавказі, судячи з описів місцевості та того, що Аліпія пригадувала власну зустріч із Феодосієм Кавказським (Кашиним)¹⁰⁴.

Як Аліпія могла опинитися в Одесі загалом невдосталь зрозуміло, утім у тексті описується географічна широта подорожей стариці. Вона описує, що була "в Почаєві, в Пюхтиці, в Троїцько-Сергіївій Лаврі. Три рази в Сибіру був."¹⁰⁵ Автори у життєв від 2018 року дивуються розлогості подорожей від Сибіру до Естонії. Утім,

¹⁰² Christensen, *The Making of the New Martyrs of Russia*, 39-40.

¹⁰³ Удовиченко та Савчук, *Стяжавшая любовь*, 12.

¹⁰⁴ Феодосій також був украй суперечливим старцем. За певними переказами, був засланий на Соловки, а після повернення прийняв подвиг юродства. Його намагалися канонізувати 5 разів, аж поки Митрополит Ставропольський та Владикавказький РПЦ Гедеон без погодження комісії проголосив його місцевошанованим святым. Л. П. Кудряшова, "Загадочный и любимый старец," *Русская линия*, 5 серпня 2021, <https://ruskline.ru>; також: "Екскурсія-паломництво до мощів святого Феодосія Кавказького," <https://victoria-kmv.ru/dosug-i-otdykh/ekskursii/ekskursiya-palomnichestvo-k-moshcham-svyatogo-prepod-obnogo-feodosiya-kavkazskogo-i-ierusalimskogo.php>.

¹⁰⁵ *Матушка Алипия* [2018], 67.

одразу підкреслюють, що такий спосіб життя на Русі був доволі розповсюдженим знову ж таки легітимізуючи подорожі стариці.¹⁰⁶

У житіях особливо підкреслюється, що доля “православного народу” визначена стражданнями. Руський народ (що ототожнюється з советським, а подекуди і з російським), за текстами, живе на єдиній істинно православній землі руської Церкви. Ця Церква укріплялася “кров’ю мучеників”, що пройшли крізь табори, переслідування та війни.¹⁰⁷ Найбільш згаданими випробуваннями в усіх текстах є Громадянська війна 1917 року (або Жовтневий переворот), Друга світова війна (яка у житіях згадується винятково як “Велика вітчизняна”) та трагедія Чорнобиля.

Жовтневий переворот згадується особливо часто, і припадає на дитинство Аліпії. У житті від 2018 р. і частково у житті від 2008 р., згадується перебування Аліпії у полоні в Семена Будьонного, який її відпустив, оскільки його емоційно зачепила історія дівчинки.¹⁰⁸ Жовтневий переворот, за текстом, був неминучий, оскільки це був божий план “очищення”, покарання тих, хто відступив від віри у попередні роки.¹⁰⁹ У житті від 2008 року автори описують “каральний загін червоноармійців”, що увірвалися до родини Аліпії, і як вона дивом вижила. Той самий загін вривається до родини і в “Стяжавшей любви”, з тим самим формулюванням. У цих роботах мова дещо більш означена конкретними політичними персонажами та злодіями, хоча все ще лишається дещо розмитою. У “Стяжавшей любви” події 1917 року є “крахом Росії”. Повторюється сентенція революції як способу “очищення священників”.¹¹⁰

У житті від 2008 р. автори пишуть, що Аліпія потрапила у полон до “фашистів” та була у концтаборі, звідки їй вдалося втекти.¹¹¹ За інших свідчень, вона могла бути остербайтеркою. Наратив малоузгоджений та дещо розмитий, десь з більшою, а десь з меншою кількістю деталей. Тут добре видно, як історія, що побудована на чутках, десь не витримує тиску різних свідчень і врешті просто ігнорує спробу віднайдення єдиного наративу.

¹⁰⁶ Матушка Алипия [2018], 67.

¹⁰⁷ Матушка Алипия [2018], 72.

¹⁰⁸ Матушка Алипия [2018], 69.

¹⁰⁹ Матушка Алипия [2018], 70.

¹¹⁰ Удовиченко та Савчук, *Стяжавшая любовь*, 9.

¹¹¹ Алатарцева, *Краткое жизнеописание*, 7.

Советська влада є ворогом — але таким, що є подекуди зброєю в руках бога. Православний народ є жертвою, — але жертвою героїчною, також, що очистилася через страждання. Таким чином, Церква лишається єдиним незмінним орієнтиром у складній, неоднозначній історії СРСР. Безособовість мови при розмові про владу у життях допомагає зручніше взаємодіяти із наративом та підлаштовувати його під потреби конкретного наративу.

Загалом, в описах советських репресій у життях можна виокремити динаміку зміни розмови про них. У авторському житті від 2005 року Україна через опис репресій вписується, без особливих пояснень, в один ідеологічний простір із Росією, де вони об'єднуються у спільному мучеництві. Житіє від 2008 року, натомість, є найбільш “ізолюваним” від інших держав або їхніх святих і старців. Влада там є абстрактним ворогом, без імен та деталей, фактичним “тлом” для опису особистих страждань Аліпії. Така тенденція продовжується у житті від 2010 року, де головним джерелом небезпеки є Філарет, а не советська влада. А от географія свідчень стає ширшою, тим самим знову утворюючи уявлення про “об'єднання” через репресії. У житті від 2018 року наратив про репресії стає оборонним на користь об'єднання Росії та України на тлі подій Революції Гідності та російсько-української війни. Советські репресії змінюються від опису минулого до аргументу єдності в теперішньому.

Якщо репресії формують образ народу, що виживає, то Друга світова війна додає виміру героїчності, перемоги — яка поступово перетворюється на інструмент сакралізації російської історії.

3.2. Пам'ять про “Велику Вітчизняну війну”: особисте страждання та загальноруський наратив перемоги.

Друга світова війна є важливим вузлом пам'яті для Московського патріархату і російського православ'я — і як трагедія, і як одне з головних джерел формування уявлення про колективну ідентичність.¹¹² У життях Аліпії ця подія присутня в усіх чотирьох текстах, але у різному фокусі. Проаналізувавши ці відмінності, можна простежити, яку функцію виконує пам'ять про Другу світову, і як вона інструменталізовувалася.

¹¹² Maria Falina, "This Is a Sacred Legend That No One Must Touch": Narratives of Martyrdom and the Sacralization of History of World War II in Contemporary Russia," in *Sacralization of History in Times of Crises: Modern Eastern Europe*, ed. Liliya Berezhnaya and Heidi Hein-Kircher (Budapest–Vienna–New York–Amsterdam: Central European University Press, 2026), 282.

Великі трагедії історії людства неминуче стають засобом побудови наративу про перемогу добра над злом, мучеництва, протиставлення героїв та злодіїв. Вони інструменталізуються у релігійних наративах про минуле. Перемога неодмінно поєднується із трагедією та невинною жертовністю.¹¹³ У кейсі з Другою світовою війною, у Росії факт перемоги у цій війні став важливою складовою громадянської релігії держави, на якому частково побудований її націєтворчий міт.¹¹⁴ Подія сформувалася як громадянська релігія через великий спектр специфічних ритуалів вшанування, уявлення про “священну війну” та спільний наратив про перемогу, пов’язану з колосальною жертвою. На Перемозі будується офіційна патріотична повістка Росії як на фундаментальній історичній події, замінивши революцію 1917 року та громадянську війну.^{115 116} Таким чином, відбувається “сакралізація історії” — коли події минулого стають фіксованою однозначною константою та підіймаються на рівень сакрального.¹¹⁷ Саме уявлення про Другу світову війну як про переможну є ключовим для побудови цього наративу. Цікаво про це пише Марія Фаліна: в центрі ідеологічної конструкції навколо Другої світової — ритуалів та комеморативних практик — стоїть саме перемога, а не безпосередньо війна.¹¹⁸ Війна ставала безособистісною¹¹⁹.

Оскільки пам’ять про Другу світову війну була переважно сформована советською політикою у 1960-тих та 1980-тих, культ перемоги лишався стійким і в Україні. Навіть коли в Україні почали демонтувати пам’ятники Леніну, советські пам’ятники, присвячені Другій світовій, лишалися недоторканими.¹²⁰ Андрій Портнов описує, показовим прикладом є політика пам’яті щодо цієї війни за президентства Ющенка, де, використовуючи інтегративний метод, Ющенко “об’єднав генерала Ватутіна, вбитого партизанами УПА, і командира УПА Романа Шухевича як двох героїв боротьби за українську єдність”.¹²¹

Невід’ємною частиною сакралізації історії є наратив про історичне мучеництво. Марія Фаліна згадує філософа Алексія Зигмонта, який пропонує вважати, що

¹¹³ Bogumil and Yurchuk, introduction, 34.

¹¹⁴ Bogumil and Yurchuk, introduction, 37.

¹¹⁵ Bogumil and Yurchuk, introduction, 37.

¹¹⁶ Falina, "This Is a Sacred Legend," 279-280.

¹¹⁷ Falina, "This Is a Sacred Legend," 274.

¹¹⁸ Falina, "This Is a Sacred Legend," 281.

¹¹⁹ Falina, "This Is a Sacred Legend," 282.

¹²⁰ Andriy Portnov, "Memory Wars in Post-Soviet Ukraine (1991–2010)," in *Memory and Theory in Eastern Europe*, ed. Uilleam Blacker, Alexander Etkind, and Julie Fedor (London: Palgrave Macmillan, 2013), 237

¹²¹ Portnov, "Memory Wars in Post-Soviet Ukraine," 243

поняття мучеництва складається з двох частин: питання причини страждання та конструювання наративу. Ці складові можуть бути як релігійним, так і секулярними.¹²²

Загалом, для Росії та Білорусі зокрема Друга світова є перш за все “зручним” елементом минулого, оскільки в ретроспективі тільки перемога у війні сприймається як справді позитивний елемент совєтської історії.¹²³ Таким чином у Росії підтримується, до прикладу, міт про “тисячолітню”, велику, непереможну державу. Так само, культ перемоги слугує мобілізаційним елементом для Росії, де патріотичне виховання зосереджене на впевненості у тому, що за потреби нащадки “дідів” можуть повторити їхній подвиг. Релігійна ж мова, маючи готову інфраструктуру, допомагає перетворити “подвиг” в “мучеництво”, тим самим сакралізуючи державотворчий наратив.

Ще одна важлива роль православ'я у комеморації Другої світової на постсовєтському просторі — об'єднання постсовєтських країн (а саме Росії, Білорусі та України) під однією “парасолею” православної землі. Найбільш ілюстративним прикладом цього є пам'ятник “Дзвін Єдності”, встановлений перед 55-тим Днем перемоги, 3 травня 2000-го року, у Прохорівці Белгородської області (де у часи Другої світової проходили танкові бої)¹²⁴. Дзвін побудований з трьох арок, які об'єднуються вгорі православним хрестом по центру. Дзвін був встановлений як символ “братніх народів” — об'єднаних перемогою у “Великій вітчизняній” та православ'єм. На самому сайті заповідника “Прохоровського поля”, до видалення сторінки у 2022 році, було написано, що ідея побудови Дзвону належить Белгородському та Старооскольському архієпископу РПЦ Іоанну та голові адміністрації Белгородської області Є.В. Савченку.¹²⁵ Це наочний приклад співпраці квазі-державної Церкви та владних структур задля укорінення певних історичних наративів, активно інструменталізуючи релігійну символічну мову. В Україні це також відбувається. Гарний приклад наводить Андрій Ферт в одній зі своїх статей, де він описує кейс Одеської єпархії. Одеська єпархія на чолі із митрополитом Агафангелом (Савиним) висловлювала більш про-совєтський дискурс, що загалом не особливо характерно УПЦ МП. Важливий цей приклад тому, що митрополит активно співпрацював з одеською місцевою владою,

¹²² Falina, "This Is a Sacred Legend," 282.

¹²³ Julie Fedor, Markku Kangaspuro, Jussi Lassila, and Tatiana Zhurzhenko, eds., *War and Memory in Russia, Ukraine and Belarus* (London: Palgrave Macmillan, 2017), 45.

¹²⁴ Fedor et al., *War and Memory in Russia, Ukraine and Belarus*, 9-10.

¹²⁵ "Дзвін єдності," *Прохоровське поле* (офіційний сайт заповідника), архівовано 2 квітня 2011, <https://web.archive.org/web/20110402211125/http://www.prohorovskoe-pole.ru/places/57-kolokol.html>.

зокрема мером Трухановим. Той відкрито виступав проти декомунізації “Дня Перемоги”. Прикладом співпраці у цьому Церкви та влади був “концерт-молебень”, як описує це Андрій Ферт, біля храму св. Георгія (який у традиції РПЦ є покровителем “православних воїнів”), що був збудований на території советського меморіалу, де відбувалися бої за оборону Одеси у 1941-му. Такий концерт включав божу службу та спів священниками советських військових пісень.¹²⁶ Міська влада, таким чином, знаходила сакральну легітимізацію своєї політики щодо 9 травня, а єпархія, своєю чергою, отримувала визнання від влади — якраз через проведення заходу на “їхній території”.

Великим конфліктом у російській пам’яті про Другу світову були подія того, що зараз просто називають “Невський п’яточок”, де під час блокади Ленінграду, у спробі її завершити, через у тому числі невдалі рішення командування загинула велика кількість людей. У роботі Зузанний Богуміл та Тат’яни Вороніни авторки чітко розділяють офіційне советське вшанування мертвих, та низові практики. Офіційна історіографія зосереджувалася на героїзмі солдатів та “геніальному плануванні”, замовчуючи втрати.¹²⁷ Така політика вплинула на ветеранські організації, які так само мало уваги приділяли смертям, і пам’ять про подію відчувалася дуже вибірковою. Ця вибіркковість викликала питання у тих, хто формував пам’ять про цю подію “знизу”. Місцеві жителі та ветерани багато часу приділяли індивідуалізації пам’яті, намагаючись з’ясувати, кого саме вони ховали.¹²⁸

Для України пам’ять про Другу світову врешті стала полем суперечностей двох пам’ятей. До переосмислення подій та наслідків Другої світової війни (і загальноєвропейської ідеї про “Ніколи знову”) Україна поділяла пам’яттєве поле про Другу світову з Росією та Білоруссю. Варто пройти по парку біля Батьківщини-Матері, або пригадати георгіївські стрічки. Монументальна пам’ять про подвиг предків довгий час була панівною в уявленні про Другу світову війну.

Російська православна церква як носій російської ідентичності так само має комплексне уявлення про советське минуле та підкреслює героїчність та жертвовність народу у Другій світовій війні (яка переважно у цьому полі називається “Велика Вітчизняна”). У питаннях вшанування цієї трагедії, Церква

¹²⁶ Andriy Fert, "How Could We Possibly Forget This? Ukrainian Orthodox Churches and the Soviet Past during the Hybrid War of 2014–2021," *Journal of Eastern Christian Studies* 75 (2023): 229-230.

¹²⁷ Zuzanna Bogumił and Tatiana Voronina, *More than Alive: The Dead, Orthodoxy and Remembrance in Post-Soviet Russia* (Berlin: Peter Lang, 2023), 81

¹²⁸ Bogumił and Voronina, *More than Alive*, 85-86

активно взаємодіє з секулярними ритуалами пам'ятання.¹²⁹ У цьому випадку православізація пам'яті стала методом як протесту, так і примирення двох різних наративів про трагедію. Богуміл та Вороніна описують діяльність Івана Александрова у 1990-х, який прагнув переосмислити та подолати офіційне уявлення про смерті на “п'ятачку”, та у цьому активно співпрацював їх церквою. Він прагнув інструменталізувати православні ритуали задля індивідуалізації пам'яті.¹³⁰

Крім того, авторки описують епізод, коли місцевий мешканець на місці масового поховання поставив великий саморобний хрест. Це була спроба з його боку вшанувати пам'ять солдат, що загинули у штрафних батальйонах: “подвійних” жертв, як з одного боку потерпали від обстрілів німців, а з іншого — від загороджувальних загонів НКВС. Що цікаво, така ідея йому спала на думку після зустрічі з ветеранами самого НКВС. Тобто, це була спроба “примирити” жертв та катів і показати, що вони всі рівні перед обличчям смерті.¹³¹

Ілюстративним прикладом для Богуміл та Вороніної є селище Невская Дубровка та церква у ньому. Під час війни селище було майже повністю зруйноване, оскільки звідти переправляли совєтські війська через ріку. Саме у цьому селищі найбільше розвивалися низові практики комеморації подій Невського п'ятачку і де діяв Іван Александров. Ці практики підтримувалися інституційно православною громадою селища.¹³² У 1990-х була побудована нова церква, присвячена іконі Божої матері “Пошук загиблих”. Тут чотири рази на рік — на пам'ятні дати — зачитуючи імена загиблих під час подій Невського П'ятачка.¹³³ Тут тісно переплелися події війни та релігійна складова: тут збудували каплицю-пам'ятник, зберігають ікону “Воскресіння”, знайдену біля переправи та колекцію натільних хрестів, що були знайдені на загиблих солдатах активістами.¹³⁴ Зважаючи на це, авторки називають пам'ять у селищі “клаптиковою” — тобто такою, де нерозривно переплітаються совєтські традиції пам'ятання та православні символи.¹³⁵

¹²⁹ Bogumił and Yurchuk, introduction, 40.

¹³⁰ Bogumił and Voronina, *More than Alive*, 87.

¹³¹ Bogumił and Voronina, *More than Alive*, 90-91.

¹³² Bogumił and Voronina, *More than Alive*, 91.

¹³³ Bogumił and Voronina, *More than Alive*, 91.

¹³⁴ Bogumił and Voronina, *More than Alive*, 91-92.

¹³⁵ Bogumił and Voronina, *More than Alive*, 94.

Тобто, “православізація” пам’яті про війну у цьому випадку працювала через декілька ключових факторів. По-перше, ключову роль зіграла індивідуалізація пам’яті, коли священники зачитували імена знайдених солдатів. По-друге, місця масових поховань та боїв ставали сакральною територією.¹³⁶ По-третє, війна трактувалася як спокута за репресії проти церкви.¹³⁷ Та незважаючи на релігійне оформлення скорботи, свято 9 травня як дня величної перемоги інтегрувалося у церковне життя через акцію “Безсмертного полку”, де священнослужителі виділяються поміж інших та ніби демонструють єдність церкви та народу.¹³⁸ Це важливо, адже організація та акція “Безсмертного полку”, де люди йдуть великою ходою з георгіївськими стрічками на одязі та портретом загиблого у війні в руках, зароджувалося знизу як явище, що сприймає себе секулярним.

Така “православізація” пам’яті працює, знову ж таки, і в Україні. Ілюстративним є приклад вже раніше згаданого собору св. Георгія, де військові Другої світової (Червоної армії) переозначаються як православні воїни — вони описуються на офіційному сайті церкви як “мученики заради Христа”. Крім того, сама Друга світова війна сприймається як “священна” вірянами при цій Церкві.¹³⁹

Епізод “Великої Вітчизняної війни” присутній у всіх житіях про Аліпію Голосіївську. Ця війна (яку, до слова, Аліпія теж ніби-то передбачила¹⁴⁰) у житті від 2018 р. має доволі нехарактерне загальному текстові яскраво-патріотичне забарвлення у вимірі Росії. Описується, що Церква, не зважаючи на гоніння 30-х років, служила совєтській державі та зберегла канонічність, а що найголовніше — “залишилась вірна патріотичній позиції, освяченій тисячолітньою традицією російської історії”.¹⁴¹ Це один з дуже небагатьох референсів до загальносовєтських територій як до частини російського культурного простору. Україна, утім, згадується не частіше. Найбільш поширеним є згадка (пост-)совєтського простору як “Русі”, “землі Руської” або “нашої” землі, або ж просто “постсовєтський простір”. Таким чином, простори України, Росії та Білорусі зокрема (про іншу так звану периферію згадок майже нема, окрім як згадок Кавказу) об’єднуються в єдину православну землю, об’єднану під істинною Православною церквою із

¹³⁶ Bogumil and Voronina, *More than Alive*, 89.

¹³⁷ Bogumil and Voronina, *More than Alive*, 76.

¹³⁸ Bogumil and Voronina, *More than Alive*, 170.

¹³⁹ Fert, “How Could We Possibly Forget This?”, 229-230.

¹⁴⁰ Матушка Аліпія [2018], 89.

¹⁴¹ Матушка Аліпія [2018], 90.

центром у Москві. Війська, які звільняли Київ, ототожнюються просто з “нашими”.¹⁴²

Друга світова не завжди зображується як страшне випробування. Наприклад, у житті від 2008 р. зазначається, що у цей період наново відкрили Києво-Печерську лавру після закриття у 20-х роках, і архімандрит Кронід благословив Аліпію на “подвиг стовпництва”¹⁴³ – і Аліпія почала жити у дуплі. Тобто, розпочався новий етап монахині у статусі юродивої.

Загалом, життя стариці в усіх текстах сповнене ризикованими мандрами та життям у Києві під час окупації. В чотирьох житіях, утім, розставлені різні акценти з приводу ролі Аліпії у Другій світовій війні. У тексті Ільїнської, наприклад, одному з найбільш ранніх текстів про Аліпію, робиться особливий акцент на служінні стариці людям – переповідається, що вона виводила людей із концтабору, і була непомітна для охорони.¹⁴⁴ У цій історії вона вже жила в хатині, що знаходилася на околиці Києва, тож була певною “духовною обороною” міста.¹⁴⁵ Ільїнська зачіпає і історії інших подвижниць, змальовуючи Другу світову війну. Зокрема, описується, як інокія Ірина Бобкова прийняла постриг у 1942 році, бо “німці дозволили відчиняти церкви”.¹⁴⁶ Особливий акцент у тексті робиться не на самому моменті перемоги, а на моменті визволення Києва як “святого місця” від “німецько-фашистських загарбників” – у день Казанської ікони божої матері.¹⁴⁷ Війна у тексті Ільїнської є містичною та священною, де борються сили добра та зла: “Полчища на неї стіною йшли, вона їх грудьми тримала, через себе пропустивши боротьбу табору демонського та ангельського”¹⁴⁸.

Схожий наратив вибудовується і у “Стяжавшей любви”, утім війна у цій книзі є дещо більш “заземленою” – розповідається про випробування людей у часи війни: наприклад, евакуація або фронтовий досвід. У той самий час, набагато більше акценту робиться на війні в Афганістані, і як матінка “рятувала” людей від мобілізації. Наприклад, монахиня Флавіана пригадує: “Я була до монастиря медсестрою і тому військовозобов’язаною, а на той час усіх незаміжніх медсестер забирали до Афганістану. Матінка так мені й казала: «Ти була б солдаткою, а

¹⁴² Матушка Алипия [2018], 108.

¹⁴³ Алатарцева, *Краткое жизнеописание*, 9.

¹⁴⁴ Ильинская, *Матушки земли российской*, 112.

¹⁴⁵ Ильинская, *Матушки земли российской*, 161.

¹⁴⁶ Ильинская, *Матушки земли российской*, 112.

¹⁴⁷ Ильинская, *Матушки земли российской*, 118.

¹⁴⁸ Ильинская, *Матушки земли российской*, 161.: “Полчища на нее стеною шли, она их грудью держала, через себя пропустив борьбу стана демонского и ангельского”.

через місяць труна...» З благословення матінки Аліпії я <...> уникла призову на війну”.¹⁴⁹

У “офіційному” житті від 2008 року робиться акцент безпосередньо на подвигу страждання Аліпії — як вона сама потрапила у полон до фашистів.¹⁵⁰ Доволі нетипово у порівнянні з іншими життями, у цьому тексті образ Аліпії загалом існує доволі ізольовано від інших акторів, і советські або нацистські репресії описують менш деталізовано. Так само у роботі, на відміну від інших текстів, немає згадок про інших стариць, монахів чи юродивих. Так само, як у роботі Ільїнської, тут немає акценту на факті перемоги. Увага зосереджується на “відродженні Церковного життя” після війни — що зображується через повернення мощей Феодосія Чернігівського до храму.¹⁵¹

Спираючись на аналіз чотирьох житій, можна зробити висновок, що пам’ять про Другу світову у житті Аліпії трансформувалася з її глибокого вкорінення у спільноту та героїзму, пов’язаного з лідерством, до наративу більш індивідуального, відстороненого страждання і власних випробувань. У найбільш ранньому тексті, Ільїнської, війна зображується у релігійно-сакральних категоріях: із Києвом у центрі як “святим місцем”. Такий самий підхід можна побачити і в “Стяжавшей любви”, але там акцент зовсім зміщений на більш пізнішу війну в Афганістані, судячи з усього збираючи матеріал зі свідчень очевидців цих подій, або їхніх родин. “Офіційне” житіє 2008 року зосереджується повністю суто на самій Аліпії та її особистих випробуваннях. Врешті, у житті від 2018 року наратив “Великої Вітчизняної” і випробувань Аліпії існують ніби паралельно — засвідчуючи власні переживання стариці та водночас загальний подвиг російського — тільки російського, як “нашого” — народу. У цьому житті особливо яскраво видно набудовану роками співпраці РПЦ та російської держави інструменталізації історії задля політичного наративу “єдності”, з інтерпретацію російської ідеї перемоги як загальної, знову ж таки, “нашої”. Так як книжка написана вже у часи війни між Росією та Україною, дихотомія між реальністю та наративом відчувається особливо гостро. Таким чином, очевидною стає думка про те, що “Велика вітчизняна” у книзі існує не просто як рефлексія минулого і підважування фігури Аліпії, а і як інтерпретація теперішнього — і інструменталізація перемоги у політичних цілях, навіть якщо несвідомо.

¹⁴⁹ Удовиченко та Савчук, *Стяжавшая любовь*.

¹⁵⁰ Алатарцева, *Краткое жизнеописание*, 7.

¹⁵¹ Алатарцева, *Краткое жизнеописание*, 7–8.

При порівнянні життів бачу послідовне накладання “загальноруського” наративу перемоги на біографію стариці. Такий процес відображає ширшу “православізацію” пам’яті про Другу світову війну — над чим РПЦ та російська держава спільно працювали через побудову спільних комеморативних практик, між собою, та між “братніми” народами, де вплив Московського патріархату був особливо сильним. Це призводить до того, що у житті від 2018 року, вже під час російсько-української війни, наратив про “спільну” перемогу інструменталізується задля обґрунтування “єдності” між Росією, Україною та Білоруссю у теперішньому.

3.3 Образ руської землі та народу, образ ворога.

Образ “єдиної православної землі” та “ворога” — це взаємозалежність конструкції, які не можуть існувати одне без одного, оскільки визначаються через протилежності, Інше. Тут я розгляну, як формується уявлення про “своїх” та “чужих”, як змінюється ворог від видання до видання, і також детальніше розгляну концепцію “русского міра”.

Однією з центральних ідей життів про Аліпію Голосіївську є ідея єдиної православної землі, що об’єднує Україну, Росію і Білорусь. Ця ідея не декларується прямо, а вибудовується через деталі: географію паломництва, мову спогадів, міжособистісні стосунки — майже побутові речі. Державні кордони у цій логіці є випадковими і тимчасовими — справжні межі проходять між “своїми” (МП) і “чужими” (автокефалісти, Захід, безбожна влада).

Політичний контекст у текстах складніший, ніж може здатися на перший погляд. Особливо показово це у тексті А. Ільїнської. Так, головними ворогами в історії виступає совєтська влада з її утисками та органи правопорядку, що приходили до Аліпії. У той самий час, розпад Совєтського Союзу чітко описується як криза, бо авторка вбачає у ньому союз істинних православних земель. Сама подія описується як амбівалентна, неоднозначно позитивна чи негативна. Наприклад, описується епізод, коли в Аліпії запитали, що буде спочатку: голод чи війна? Аліпія відповідає, що буде те, що для людей є більш *рятівним*, після чого на землю з банки випали 70 ложок, як символ, за описом Анни Ільїнської, 70-ти років панування совєтської влади¹⁵² (епізод з ложками присутній і в інших життях). Основним питанням до цього опису є закладений символізм, оскільки в тексті він не є очевидним.

¹⁵² Ильинская, *Матушки земли российской*, 144

Авторка наголошує на тому, що Аліпія періодично свідчила про майбутні історичні зміни, а отже, передбачила кінець СРСР. Амбівалентним цей епізод є через саме "рятування", про яке говорить Аліпія. Тобто, розпад Советського Союзу - це й звільнення від советської влади, і втрата до того об'єднаних православних земель. Текст Анни Ільїнської вирізняється з-поміж розглянутих тим, що містить відверті імперські претензії щодо України: авторка послуговується топонімом "Малоросія" щодо України та стверджує, що "всі дороги ведуть в Рим, а в Росії — у Київ", тим самим включаючи Україну до простору російської релігійної та культурної ідентичності.¹⁵³ "Батьківщина" та "СРСР" у роботі мають різні значення, але спільні території. Україна не сприймається як окремий суб'єкт, на відміну від Києва, що через елегантні метафори повністю афіліюється до Росії. Усі висновки про політичний світ Анна Ільїнська підтверджує описами про спілкування різних вірян із матінкою Аліпією, тож вони у певних моментах існують більше як інструмент саме зображення політичної картини світу, аніж як підтвердження чудес Аліпії (хоча, звісно, не без цього).

"Русскій мір" — термін, що виник у взаємодії між Російською православною церквою та російською державою. Вперше про такий світ як про повноцінну політично-соціальну концепцію заговорив патріарх Кіріл, підтримуючи ідеологію, що асоціює Москву із "Третім Римом".¹⁵⁴ Москва тут є центром і продовженням об'єднання "істинно-православних" земель навколо себе. "Русскій мір" набув популярності у 2000-х роках, коли В. Путіна почав використовувати цю рамку у своїх промовах заради легітимізації минулого Росії (а отже, і СРСР) у "цивілізацієтворчій" структурі.¹⁵⁵ Цивілізація "Русскій мір" у концепції Кіріла поєднується не тільки православною вірою на чолі із Московським патріархатом — це також спільнота, об'єднана російською мовою та культурою загалом, і, як пише Наталія Кононенко, "спільною історичною пам'яттю і соціально-економічним розвитком".¹⁵⁶ Фактично, це імперіалістичний проєкт Росії, сфокусований на духовному та культурному об'єднанні колишніх країн Советського Союзу. Особливістю його є те, що ідеологія "русского міра" пропагується через позачасовість, відчуття вічної істини. Тому ідеологічне відокремлення України — курс на європейський розвиток, виникнення автокефалії — фреймується як абсурдне, антиісторичне, протибоже. Кононенко згадує одну з промов Кіріла, де він просить бога "захистити російську землю", яка,

¹⁵³ Ильинская, *Матушки земли российской*, 112

¹⁵⁴ Kononenko, "Folk Orthodoxy," 11.

¹⁵⁵ Kononenko, "Folk Orthodoxy," 12.

¹⁵⁶ Kononenko, "Folk Orthodoxy," 12.

за його словами, включає Росію, Білорусь та Україну.¹⁵⁷ Особливо важливим у ці парадигмі є Київ, де відбулося хрещення Русі, а отже — розпочався той самий “руський мір”.

У роботах про Аліпію єдина православна земля присутня повсюдно, але розкривається в різних аспектах, з різними рівнями відвертості. В Анни Ільїнської мова особливо відверта. Вона єдина називає Україну “Малоросією”, позначає Аліпію як “не руською” (тут не вдалося зрозуміти, чи мається на увазі російською, чи загалом “слов’янською” — хоча ці поняття в тексті почасти прирівнюються) обличчям. Так само найбільше в Ільїнської згадується монархічний наратив — на прикладі канонізації царської родини та корона Божої Матері, що береже Росію.

“Стяжавшая любовь” найбільше концентрується на називанні на переповіданні голосів з різних регіонів. Тут яскраво розкривається географія “православної землі” — свідчення авторки збирають і з Москви, і з Ярославля, із Сергієва Посаду. Усі поїздки описані як паломництво. Жодних кордонів між різними державами не окреслюється.

Так само переважно просторова логіка лишається в “офіційном” житті від 2008 року. Оскільки у цьому короткому тексті упорядники концентруються переважно на особистому стражданні стариці, така собі “безкордонність” розкривається через мандри стариці, що охоплюють величезну частку постсовєтського простору в єдине поле. У той самий час, чіткі акценти упорядники роблять та Голосіївському монастирі як такого, що продовжує традиції Лаври та Флоровського монастиря — вибудовуючи тяглість сакральних місць та акцентуючи увагу на Києві як “святому місці” безпосередньо.

“Єдиний православний народ” потребує антагоніста — не просто для динамічності історії, а як умова ідентичності. Оскільки наратив мучеництва переважно будується на дихотомії жертва/мученик і кривдник, у всіх життях так само чітко простежується зовнішня сила, яка перешкоджала Аліпії у її подвигах (тим самим — знову ж таки — легітимізуючи ці подвиги). Без розколу — немає визначення істинній церкві, без Заходу — немає зворотного “руського міра”.

¹⁵⁷ Kononenko, "Folk Orthodoxy," 13.

Одним з найочевидніших ворогів “русского міра” є абстрактний Захід. Будь що, що підпадає під цю дедалі ширшу категорію, сприймається ворожим. Так, наприклад, “західним” є Вселенський патріархат через, як пише Кононенко, свою екуменічну позицію щодо інших християнських конфесій.¹⁵⁸ Захід також звинувачується у змінах у внутрішній політиці України, революціях та рух до незалежності Церкви.¹⁵⁹

Особливо явною така дихотомія стає при дослідженні раннього постсоветського релігійного простору, коли до країн колишнього СРСР масово почали приїжджати з місією віряни західних “неканонічних” конфесій, або культів. Російська православна церква, як пише Емілі Баран в одному зі своїх досліджень про релігійний плюралізм у постсоветській Росії, сприймала західні релігійні організації як духовних колонізаторів Росії — тих, хто приїжджав швидко заповнити “духовний вакуум”, що утворився на тлі советських репресій.¹⁶⁰ Вони звинувачували місіонерів у підкупі людей через гуманітарну допомогу, виступи на телебаченні або обіцянках навчання за кордоном.¹⁶¹ Уособленням зла на Заході є США — релігійна свобода у Штатах сприймалася як загроза, і навмисне нав’язування “культів” істинно православному народові, відведення його від істини.¹⁶² Вважалося, що США навмисно “експортує” тоталітарні культи задля дестабілізації російської культури.¹⁶³ Александр Дворкін, який, за дослідження Баран, був одним з найвидніших діячів антикультового руху, звинувачував членів Церкви Саєнтології у роботі на ЦРУ.¹⁶⁴

Цікаво, що наратив руху проти культів не був тотально антизахідним — доволі чітко розмежовувалося США як західне зло та західна Європа як приклад необхідності обмеження релігійних свобод і в Росії. Ставилися у приклад кейси х Франції, Бельгії, Німеччини, де у 1990-х прагнули обмежити права “нетрадиційних” релігійних рухів.¹⁶⁵ Таким чином, майже несвідомо Російська православна церква вивчила демократичну мову та запозичила словник західноєвропейських християнських конфесій: такі терміни як “контроль

¹⁵⁸ Kononenko, "Folk Orthodoxy," 15.

¹⁵⁹ Kononenko, "Folk Orthodoxy," 15.

¹⁶⁰ Emily B. Baran, "Negotiating the Limits of Religious Pluralism in Post-Soviet Russia: The Anticult Movement in the Russian Orthodox Church, 1990–2004," *Russian Review* (2006): 641.

¹⁶¹ Baran, "Negotiating the Limits," 640.

¹⁶² Baran, "Negotiating the Limits," 641.

¹⁶³ Baran, "Negotiating the Limits," 653.

¹⁶⁴ Baran, "Negotiating the Limits," 643.

¹⁶⁵ Baran, "Negotiating the Limits," 653–654.

свідомості”, або “brainwashing” — промивання мізків.¹⁶⁶ Крім того, частиною цієї демократичної мови було поняття “тоталітарної секти” — термін, який узяв в активний удиток Александр Дворкін у 1993 році. Таким чином Російська православна церква вже захищала не просто російський православний народ (православ’я тут зчитується більше як культурний маркер, а не релігійний), а й демократичні свободи. Так само цей термін слугував наративним дистанціюванням від советського минулого РПЦ і співпраці з советською тоталітарною владою. “Спадкоємцям сталінізму” ставали вже нові релігійні рухи, а не вони.¹⁶⁷

Проти позачасовості російського православ’я протиставлялася така собі ринкова кровожерливість американських культів. Їх порівнювали з “мафіозними мережами”, які існували для того, аби “викачувати гроші в росіян”.¹⁶⁸

Одним з найбільш повсюдних ворогів у життях є ворог-советська світська влада. Як я описувала раніше у підрозділі про репресії, переважно вона описується через пасивні звороти — та при тому є майже повсюдною у інформаційному наповненні тексту, і від чого/кого Аліпія найбільше потерпає. Тут відтворюється і наратив репресій як “очищення”, і репресій як результату безбожного життя. Тобто влада є і ворогом, і знаряддям в руках бога. Для вірян у свідченнях, советська влада постає певним складним тлом повсякдення. Добре ілюструє це вже раніше згаданий епізод про нагороду із зображенням Леніна. В “Стяжавшей любви” описується мати однієї з вірянок, яка працювала в юридичній академії Кремля — тобто на структуру. Та коли їй запропонували нагороду, вона сказала, що “якщо на ній зображений Ленін — то не візьму”.¹⁶⁹ І пізніше: “На диво, мамі все пробачалось”.¹⁷⁰ Цей приклад є показовим, оскільки від демонструє певну амбівалентність образу советських ідеалів, структури та влади як ворога. Влада є джерелом роботи та виживання — і разом із тим говорить абсолютно ворожою ідеологічною мовою. Ворог тут — не зовнішній, як у ситуації з віддаленим Заходом, а майже повсякденний, вбудований в побут. Також цей епізод показує індивідуальний опір і його складну логіку в умовах тоталітарного режиму. Така “тиха” форма найбільш поширена для неінституційної релігійності, про яку також згадує Матейс Пелькманс — релігія як “м’який” спосіб збереження ідентичності, відмінної від ідеології держави.¹⁷¹

¹⁶⁶ Baran, "Negotiating the Limits," 653.

¹⁶⁷ Baran, "Negotiating the Limits," 650.

¹⁶⁸ Baran, "Negotiating the Limits," 648.

¹⁶⁹ Удовиченко та Савчук, *Стяжавшая любовь*, 129.

¹⁷⁰ Удовиченко та Савчук, *Стяжавшая любовь*, 129.

¹⁷¹ Pelkmans, "Paradoxes of Religious Freedom," 440.

Врешті, третім ворогом найчастіше постає розкольництво — на чолі із Філаретом (Денисенком). Філарет є найбільш уособленим ворогом з усіх названих джерел зла. Найбільш детально небезпека від Філарета описується у житті від 2018 року — як від “вовка в овечій шкурі”.

Декілька разів — у “Стяжавшей любові” 2010 р. та роботі від 2018 р. — описується епізод, як під час служби у згаданому храмі на Деміївці Аліпія крикнула услід Філарету, що приїхав проводити службу: “Славен, славен, а мужиком помреш!”¹⁷² Крім того, у найновішому житті детально розписується ставлення матінки до Філарета, що категоризує його як “не нашого”.¹⁷³ Також Аліпія спалює журнал з його фотографією. Натомість, заспокоюється, коли згадує про митрополита Володимира. Тобто, Філарет сприймається особливо агресивно (часто на контрасті зі “своїм” Володимиром), а “розкольництво” — як одна з головних у старцестві матінки. Аліпія в цій історії стає певною викривачкою “справжньої сутності” Філарета.¹⁷⁴ Загалом, це одна з головних ідей в усіх життях, з дуже різними історіями, аби її підкріпити.

Одна з найцікавіших - у “Стяжавшей любові” від 2010 р. Одна вірянки, Інна, описує зустріч сина зі своїм другом — колишнім кришнаїтом. Вони починають спілкуватися про бога, та друг заявляє, що він тепер віруючий, але каже, що вони із сином вірянки “на різних полюсах”. Тобто, син Інни із “істинною” православною Церквою, а друг — розкольник. Коли її син дивується, чому так, той продовжує: “Тому що я... за незалежність, я за те, щоб не було москалів на Україні! Я проти москалів, а ти ж... Наполовину москаль!”¹⁷⁵. Вірянки це висловлення пояснює у своєму свідченні непомітним “підходом диявола.” Тобто, “розкол” описується у реєстрі духовної, а не політичної/канонічної боротьби, між дияволом і богом (Київський патріархат проти Московського). При тому, пізніше Інна приходить до стариці і, почувши як та починає критикувати Філарета, каже, що треба тихіше, бо їх всіх арештують за такі висловлювання — тобто влада тут співпрацює із “дияволом”.¹⁷⁶ Інна пише, що Аліпія була права у тому, аби бути проти Філарета, і це для неї підтвердилося у 1992 році. Цей епізод, окрім очевидного сприйняття автокефалії як єретичного поняття, демонструє також уявлення про себе як про жертву всередині спільноти вірян при УПЦ МП у моменті боротьби за автокефалію та спробі відійти від духовного центру у Москві

¹⁷²Удовиченко та Савчук, *Стяжавшая любовь*, 42; *Матушка Алипия* [2018], 169.

¹⁷³ *Матушка Алипия* [2018], 168.

¹⁷⁴ *Матушка Алипия* [2018], 43.

¹⁷⁵ Удовиченко та Савчук, *Стяжавшая любовь*, 148.

¹⁷⁶ Удовиченко та Савчук, *Стяжавшая любовь*, 149.

— або ж, говорячи мовою джерел, у момент розколу. Повторюючи слова Кононенко, відділення України від Московського патріархату фреймується як протибоже та абсурдне, а також глибоко вкорінене в зло, проти якого бореться Московський патріархат.¹⁷⁷

Треба сказати, що у життях ці згадки ворога нерівномірні — із переходом від зовнішнього ворога до внутрішніх “чужих”.

В Анни Ільїнської головний ворог — це советська влада як безбожна влада, а також виразний образ Заходу як ворога (“псевдохристиянського світу”).

Відкритим антагоністом у тексті Захід виступає тільки в її роботі.

У житті від 2008-го року головним ворогом виступає советська влада. Сама робота набагато більше за інші “ізолюється” від спільнот вірян чи інших старців, а основні страждання Аліпії сконцентровані саме у взаємодії з владою (яка впродовж тексту лишається доволі абстрактною). Розкол тут присутній — Чорнобиль і “розкол” згадуються разом), але більше із концентрацією на здатності Аліпії передбачати майбутнє, аніж на самому Філаретові як особистості. У “Стяжавшей любові” (2010 р. випуску) ворог зміщується з советської влади на “церковний розкол” — Філарет виступає великою, уособленою загрозою для православної Церкви. Тут вперше згадуються конкретні епізоди, де Аліпія особливо зневажає Філарета.

Врешті, у житті від 2018 року головним ворогом є також “розкол”, а також вперше (зі зрозумілих причин) згадується Майдан як проблематичний вузол пам’яті, небезпека, від якої матінка рятує провидінням. Курс на автокефалію та євроінтеграцію, таким чином, сприймаються як загроза. Результатом такого наративу є чітке розділення між “позачасовими” істинами та “політикою”, яка немає втручатися у вічні питання віри. Це транслює, наприклад, у розслідування від Слідство.Інфо про Голосіївський монастир одна з прихожанок — мовляв, “краще прочитати молитву, аніж <...> слухати цей гімн ненормальний”.¹⁷⁸ Не зважаючи на часовий розрив у 8 років між виданням життя та розслідуванням і повномасштабним вторгненням, такий наратив продовжував закріплюватися серед вірян УПЦ МП.

¹⁷⁷ Кононенко, "Folk Orthodoxy," 12–13.

¹⁷⁸ "Діти вчать російську та співають гімн РФ: як у Києві працює підпільна школа при монастирі."

Слідство.Інфо. 6 січня 2026.  Діти вчать російську та співають гімн РФ: як у Києві працює підпільна... 00:00-00:05

“Своя” православна земля визначається через протиставлення із Чужим, а не через фактичні кордони. Поступово, головні вороги Церкви конкретизуються та наближаються: від советської влади, якої більше не існує та уявного Заходу до прикладних проблем “розколу” та внутрішньоукраїнського політичного курсу. Таким чином і наратив “руської землі” стає більш оборонним — таким, що оберігає істинну церкву від викорінення з території України.

На основі аналізу описів подій советських репресій та Другої світової, а також диференціації між “своїми” та “чужими” в життях Аліпії, важливо підкреслити декілька ключових висновків розділу про інструменталізацію вернакулярних релігійних практик та про життя як інструмент продукування ідеологічних змістів.

По-перше, советські репресії у життях теологічно та суб’єктивно осмислюються. Це важливо, оскільки такі інтерпретації дозволяють конструювати та зберігати ключові образи у мітотворчому процесі створення уявлення про національну ідентичність: народ-жертва й народ-герой проти протибожого зла — безбожних держав. Влада постає водночас ворогом православного народу та знаряддям бога, що карає за відступництво від віри. Безособовість мови при описі репресій — пасивні звороти, відсутність імен, абстрактні “безбожники” — робить цей наратив гнучким і легко адаптованим.

По-друге, пам’ять про Другу світову війну в життях впродовж двох десятиліть трансформується від сакрально-містичного уявлення про трагедію до відверто “загальноруського” патріотичного наративу про перемогу — що особливо очевидно у житті від 2018 року. Така трансформація відображає процес православізації пам’яті про війну, яку РПЦ та російська влада у співпраці конструювали через комеморативні практики та меморіалізацію. У крайньому виданні, що написане вже в умовах російсько-української війни, рефлексія “Великої вітчизняної” спрямована не стільки на осмислення подій минулого, скільки на осмислення теперішнього — як аргумент на користь “єдності” Росії, України та Білорусі.

По-третє, образ “руської землі” у життях більш нюансований, ніж здається на перший погляд. Єдність “православних земель” часто не декламується прямо, а виражається в деталях наративу, де, фактично, відсутність державні кордони як до, так і після смерті Аліпії. Образ ворога, так само доволі абстрактний у ранніх життях (наприклад, від 2008 року) поступово конкретизується та наближається:

від абстрактної советської влади (якої більше нема) та далекого уявного Заходу — до прикладної внутрушньоукраїнської загрози від “розкольників”, автокефалії і курсу на євроінтеграцію. Це означає, що наратив “руського міра” стає дедалі більш оборонним, і автоир реагують на політичну реальність, при цьому лишаючись в категоріях “позачасового”, для підтвердження своїх ідей. Життя про Аліпію Голосіївську є інструментами — свідомо чи ні — формування ідеології Московського патріархату: вони відтворюють та легітимізують конкретну версію “руської православної ідентичності”, що вписана в проєкт “руського міра”. Через особливість агіографічного жанру у вигляді претензії на позачасовість та абсолютність наративу, ідеологічний ефект на читача посилюється через вплив безпосередньо на духовне уявлення про світ, а не через зважений політичний аналіз.

РОЗДІЛ 4. ІНСТИТУАЛІЗАЦІЯ ТА ІНСТРУМЕНТАЛІЗАЦІЯ КУЛЬТУ АЛІПІЇ В ПОСТСОВЕТСЬКИЙ ПЕРІОД.

У попередніх розділах я показала, як наратив про “єдину православну землю” формувався через переосмислення советського минулого та Другої світової. Яким чином цей міт став настільки стійким та масштабним? У цьому розділі я досліджую, як культ Аліпії перейшов з вернакулярного простору до інституційного, і що від цього змінилося.

Я показую, якими способами культ знаходить нові точки опори у сучасних, а не минулих, трагедіях. Важливо підкреслити, що культ Аліпії є гнучким і вбирає в себе нові сенси, змінюючись відповідно до зміни контексту, лишаючись водночас у межах “позачасовості”, про яку я писала раніше.

4.1. Інституалізація культу Аліпії.

Перенесення мощей Аліпії у 2006 році стало переломним моментом у історії існування культу, бо цей момент яскраво засвідчив, як саме спільнота, що розвивалася “знизу”, стала частиною монастирської інституції. Чи радше — як монастир взяв ці практики під свій контроль.

У цьому підрозділі я розгляну механізми інструменталізації культу Аліпії на різних рівнях: від адміністративного до медійного. Мені важливо особливу увагу приділити критиці культу зсередини та ззовні: зокрема, аргументації священника Іоана Київського як рідкісного “живого свідка”.

Померлі беруть активну участь у формуванні наративів про минуле. Про агентність мертвих у своїй книзі пишуть Зузанна Богуміл та Татяна Вороніна. Вони пишуть, що православізація “текстури” пам’яті на території колишнього Советського Союзу— це результат складних пам’яттєвих процесів, в яких беруть участь як живі, так і мертві.¹⁷⁹ Вони показують, що православну мову вшанування мертвих почали використовувати у практиках “знизу” ще за часів СРСР, і вже після того вони переходили на інституційний рівень: наприклад, у кейсі з Невським п’ятачком, який я описувала у розділі 3.2. Почасті ініціативи пам’ятання були абсолютно секулярними самі по собі, але через те, що релігія має готову інфраструктуру для переживання горя, усвідомлення трагедії та, перш за все, поводження з мертвими, до неї зверталися у побудові комеморативних практик.¹⁸⁰ Особливо це стосується вшанування загиблих через советські репресії, бо частіш за все вони були позбавлені адекватної комеморації.

Частково через це “переміщення мощей” Аліпії у 2006 році стало таким важливим сюжетом у 2000-х роках в культі стариці. Переміщення тіла означало валідацію Аліпії як авторитетної фігури спільноти Голосіївського монастиря. До переміщення тіла вона була відокремлена від “святого місця”, простору монастиря. Це не означає, що паломництва до стариці не існувало — але воно розвивалося, як і загальна прихильність до юродивої з усіма практиками поклоніння, поза інституцією та, фактично, її контролем. З переміщенням тіла, Аліпія фактично починає “діяти” у стінах УПЦ МП, тим самим переплітаючись із самою ідеєю Московського патріархату як авторитетної інституції для вірян.

Географія дива визначає, хто контролює наратив про нього. Перенесення мощей зробило їх фактичною власністю монастиря. Спираючись на Агаджаняна, згаданого у першому розділі, перенесення мощей у полі меморіалізації Аліпії слугувало актом творення мнемотопу: усипальня монастиря стала сакральним простором, де зосереджені декілька шарів пам’яті водночас — про советські репресії, юродивість та пророцтва стариці. Таким чином, вірянам вдалося частково подолати (принаймні — всередині власної спільноти) прірву в ієрархії мертвих всередині РПЦ, яку описують Богуміл та Вороніна: де у вершині знаходилися канонізовані новомученики, до яких Аліпію намагалися наблизити, а знизу: мільйони жертв репресивної

¹⁷⁹ Bogumił and Voronina, *More than Alive*, 19.

¹⁸⁰ Bogumił and Voronina, *More than Alive*, 19.

системи без статусу святих.¹⁸¹ У цій ієрархії немає жертв, які померли не специфічно від репресій і не були канонізовані.

Важливо зазначити, що перепоховання в Голосіївському монастирі тільки у ретроспективі стало значуще-позитивною подією. Оскільки відвідування могили стариці, піднесення квітів та подарунків, а також молитви та прохання на Лісовому кладовищі були суто вернакулярними практиками, які розвивалися роками (зі смерті стариці у 1988 році до 2006 року), реакція на перепоховання сприймалося чи не як “викрадення” тіла.¹⁸² У новині “Газети.ua”, суспільно-політичного інтернет-видання, від 2006 року переміщення тіла стариці фреймують як таке, що сталося більше з практичних, захисних причин: мовляв, її могилу декілька разів хотіли розкопати та викрасти тіло, тож треба було його захистити. Василь Анісимов, керівник прес-служби УПЦ, підкреслив, що про чудеса Аліпії вони нічого не знають, та через те, що кияни так шанують старицю, переміщення тіла було погоджено.¹⁸³

Авторка статті з “Газети.ua” описує ритуали, яких віряни дотримувалися на могилі: наприклад, їли пісок та брали трохи із собою, аби додати до супу — бо, нібито, допомагало від хвороб. На момент 30 травня 2006 року (тіло перепоховали у Голосієво 18 травня), на могилу досі регулярно підходила велика кількість людей. “Інституалізація” тіла для громади, певним чином, була болючою, оскільки існував розрив між “офіційним” наративом Церкви про те, чи варто шанувати Аліпію, та вірою і відданістю самих вірян.

Для чого закривати цю ієрархічну відстань між новомучениками та Аліпією, враховуючи, наскільки плідним був культ на вернакулярному рівні? Які саме мотиви переслідував монастир в інституалізації популярного вернакулярного культу?

На інституційному рівні це могло слугувати способом легітимізації УПЦ МП на території України та формування “руського” сакрального простору в Україні та Києві зокрема. Оскільки перші тексти про Аліпію, свідчення див та життя з’являлися “знизу”, від окремих православних авторів, готова рамка для підтвердження наративу про єдину православну землю у культі Аліпії вже

¹⁸¹ Bogumil and Voronina, *More than Alive*, 150-151.

¹⁸² “Матінку Аліпію перепоховали вдосвіта,” *Газета.ua*, 30 травня 2006, <https://gazeta.ua/articles/kyiv-life/matinku-alipiyu-perepohovali-vdosvita/114357>.

¹⁸³ “Матінку Аліпію перепоховали вдосвіта.”

існувала — як я описала у розділі вище. Таким чином, інституалізація культу стариці — навіть без формальної канонізації — значно допомогла підтримати цей наратив. Підтримка церковних діячів всередині структури означала, що наративи у культурі Аліпії були неймовірно вигідними для Церкви.

Можу запропонувати ідею того, що перенесення мощей Аліпії у 2006 році було не релігійним, а скоріше політичним актом. Перепоховання черниці сталося з благословення митрополита Володимира¹⁸⁴ — який після того став важливою фігурою у життєх Аліпії як “довірена особа” на протигау Філарету. Аліпія, нібито, завжди знала, хто має бути “справжнім” митрополитом Київським. Це також є прикладом “ретроспективного пророцтва”.

Таким чином, саме монастир став “ситом” між щоденними вірування та практиками і тим, що актуалізувалося і приймалося у релігійному полі. Голосіївський монастир почав активно підтримувати культ. Спираючись на нетнографічний аналіз, найбільш очевидним свідченням цього є офіційні сайти, що підтримуються монастирем: alipiya.com.ua та goloseevo.com.ua. Там свідчення про чудеса публікуються “за благословенням <...> архімандрита Ісаакія” — тобто вони проходять певний відбір та верифікацію, аби зберігалася така ідея Аліпії, яку розвиває сам монастир.¹⁸⁵ Саме звернення і прохання вірян є таким собі “фольклором” культу Аліпії. На сторінках офіційного сайту збережено сотні молитов та прохань, переважно російською, про побутові речі: безпліддя, хвороби, матеріальні негаразди тощо. Загалом, це свідчить про неабияку інтеграцію образу та ідей про старицю та її чудеса у життя цих людей.

Ще одним важливим рівнем масштабування культу було медіа. Наприклад, канал 1+1 та ТСН — Телевезійна Служба Новин — до 2022 року включно публікував статті про Аліпію та те, що “боротьба” за її канонізацію триває: “Вже зібрано кілька томів спогадів про зцілення та чудеса за молитвами матінки Аліпії. Саме так ченці Голосіївської обителі готують дані для майбутньої канонізації київською юродивою”¹⁸⁶. Загалом, публікації в медіа допомагають добре відслідкувати домінантний наратив ставлення до УПЦ МП крізь роки:

¹⁸⁴ “У Голосіївському монастирі в день пам'яті Аліпії очікуються тисячі паломників,” УНІАН, <https://www.unian.ua/politics/722199-u-golosijvskomu-monastiri-v-den-pamyati-alipiji-ochikuyutsya-tisyaci-palomnikov.html>.

¹⁸⁵ “Книги,” Офіційний сайт про матінку Аліпію, <http://www.alipiya.com.ua/knigi/>.

¹⁸⁶ “Церковне свято 30 жовтня: вшанування матушки Аліпії Голосіївської,” ТСН, <https://tsn.ua/ru/exclusive/cerkovnyy-prazdnik-30-oktyabrya-pochitanie-matushki-alipii-goloseevskoy-chudes-yurodivoy-zhivshyey-v-duple-1897204.html>.

якщо у 2012 році УНІАН — Українське незалежне інформаційне агентство — писали, як 80 тисяч паломників відвідали Голосіївський монастир в день пам'яті Аліпії 30 жовтня, то у момент написання цієї роботи, у 2026-му році, найактуальнішими новинами навколо Аліпії є матеріал “Слідство.Інфо” про підпільну школу у Голосіївському монастирі, яка послуговується советськими підручниками та в якій вивчають російських письменників. Та до каплиці Аліпії продовжують приходити віряни.

Справді, 30 жовтня роками є днем пам'яті матінки Аліпії, утім точний рік заснування цього меморіального дня мені не вдалося виявити. Відомо, що Аліпія померла саме 30 жовтня, тож цей день став днем вшанування пам'яті стариці. Скоріш за все, він був визначним, ще коли віряни приходили до могили стариці на Лісовому кладовищі, і поступово перейшов на територію Голосіївського монастиря.¹⁸⁷

Невідомо, чому саме Аліпію поховали на Лісовому кладовищі — найбільшому кладовищі лівобережжя Києва — утім на території монастиря її поховати на момент смерті просто не могли, оскільки він був відновлений тільки у 1993 році. Оскільки останні 9 років життя Аліпія провела в Голосіївський пустині, у 2006 році митрополит Володимир благословив перенесення її тіла до Голосіївського монастиря як повернення “додому”.¹⁸⁸

На низовому рівні віра в матінку лишається чи не найстійкішою, хоча з кожним роком про це можна дізнатися все менше через дискредитацію УПЦ МП. Через свідому інституалізацію культу Аліпії, подекуди вірити — означає відтворювати наративи монастиря Московського патріархату. Оскільки наративи про минуле та про власну легітимність трактуються всередині структури як істинні та “позачасові”, критикувати їх дедалі важче. Образ Аліпії став певним маркером Іншування всередині православного поля. Представники Київського патріархату переважно відкидають її як відьму, представники Московського — зображують як старицю. Обидві позиції інструменталізують образ Аліпії для вибудови наративу і про віру, і про власну легітимність.

¹⁸⁷ “Жила у дуплі та носила на спині ікону: що відомо про святу, якій 30 жовтня моляться віряни,” Молбук,

<https://molbuk.ua/news/270954-zhyla-u-dupli-ta-nosyla-na-spyni-ikonu-shcho-vidomo-pro-sviatu-iaiii-30-zhovtnia-moliatsia-viriany.html>.

¹⁸⁸ “Жила у дуплі та носила на спині ікону.”

Одним з найпомітніших критиків Аліпії був протоієрей УПЦ-КП Іоан Київський. Він особисто знав Аліпію, оскільки служив протягом 1982-1989 році у Вознесенській церкві на Деміївці. Однією з найбільш красномовних статей як прикладу основних претензій до образу Аліпії та критики від Іоана була стаття від 8 листопада 2011 року, яка була опублікована на офіційному сайті Київської православної богословської академії УПЦ-КП. Іоан порівнює Аліпію із Вангою: він не заперечує, що Аліпія могла бути провидицею, як Ванга, але ж останню Болгарська православна церква не канонізувала — до того ж заборонила її вшанування вірянинам. Тому шлях Аліпії до канонізації він вважає хибним, адже її пророцтва “не від Бога”.¹⁸⁹ Іоан вважав, що Аліпія могла бути одержима бісом: поруч із нею він почував себе дуже дивно, як при лихоманці, і допомагало лише читання молитви.¹⁹⁰ Його обурювало, що Аліпія могла налити горілки чи кагору дитині, або пророчити смерть людині, яка врешті прожила повз рік смерті в пророцтві, чи навпаки — сказати, що людина довго житиме і не помре від хвороби, та ставалося протилежне. До того ж, він засвідчує, що в одному з ранніх житій Аліпії епізод, в якому сам Іоан згаданий — повністю вигаданий. Там оповідається, як священник заходить до хатинки Аліпії і не знаходить там її, натомість бачить жінку в білому вбранні — натяк на Богородицю. Іоан, про якого ця історія, як він зазначає, заявив, що такого не було. Живий свідок, який може спростувати агіографічний наратив — це велика рідкість для жанру. На цьому прикладі можна побачити, як житія конструюють святість через вигадані/перекручені свідчення.

Найбільша критика, яка лунає у сторону стариці — це звинувачення її в окультизмі/язичництві, тому, що вона насправді тільки вдавала з себе юродиву. Одним з найпоказовіших варіантів такої критики є книга Андрея Кураєва “Окультизм в православ’ї”. Він говорить про те, що внаслідок репресій будь-яка віра чи релігія фактично “оязичнилась” — “язичницькі інстинкти, розкуті відсутністю християнського виховання, взяли до роботи і навіть атеїзм перетворили на релігію”.¹⁹¹ На його думку, вернакулярні практики тільки шкодять православ’ю, перетворюючи релігію на збірку єретичних практик. Церква у цьому рівнянні мала б “лікувати” від язичницьких впливів, а не видавати їх за норму — як це,

¹⁸⁹ Іоан Київський, “Псевдоюродива м. Аліпія: служителька Богу, чаклунка, цілителька?” *Київська православна богословська академія УПЦ-КП*, 8 листопада 2011, <https://kpba.edu.ua/novyny/publikatsii/psevdouirodyva-m-alipii-sluzhytelka-bohu-chaklunka-tsilytelka/>.

¹⁹⁰ “Діти вчать російську та співають гімн РФ: як у Києві працює підпільна школа при монастирі.” Слідство.Інфо. 6 січня 2026. https://www.youtube.com/watch?v=ht_PJXsOCgQ

¹⁹¹ Андрей Кураев, *Окультизм в православии* (Москва: Благовест, 1998), 2.

на його думку, сталося із культом Аліпії. Кураєв критикує книгу Ільїнської, раніше згадану, за, зокрема, магічне ставлення до природи (який Кураєв називає анімізмом): Ільїнська описує, як матушка Аліпія нібито використовувала котів та інших тварин для зцілення, стверджуючи, що звірі “підключаються на відстані” та приймають на себе “удари від порчених людей”. Кураєв зазначає, що заклики звертатися до “матері-землі” з проханням про прощення (“Мати-земля, прости мене”) є типовими формулами анімізму, а не християнства.¹⁹²

Журналістська критика Аліпії сама по собі є джерелом для аналізу. Можна виокремити декілька течій такої критики. Одна — критика агіографічного тексту, який має доводити чудеса Аліпії: “жодних імен очевидців, жодних доказів або документальних підтверджень у “житієписі” Аліпії ми не знайдемо; замість них — “одного разу”, “зберіглося свідчення...”, “ще одна звістка про диво”.”¹⁹³ Тобто, ставиться під сумнів і легітимність свідчень про Аліпію, і загалом авторів жанру.

Друга — документальна журналістика. Вже згадане Слідство.Інфо розкривають підпільну школу при монастирі, де навчають за советськими підручниками, і де те, що пов’язано з сучасною Україною, знецінюється: хвилини мовчання зранку, війна загалом здаються тимчасовими та скороминущими, а молитва та цінності Церкви — вічними. Культ Аліпії в ретроспективі розкривається як такий, що транслює подібні наративи.

Наразі Голосіївський монастир, особливо після розслідування “Слідства.Інфо”, переважно сприймається як інструмент “російської експансії” в Україні.¹⁹⁴ Державна служба України з етнополітики та свободи совісті визнала афіліацію Голосіївського монастиря до Москви.¹⁹⁵ Оскільки культ Аліпії та монастир нині тісно переплетені, таке судження є актуальним і для Аліпії та її послідовників.

¹⁹² Кураєв, *Оккультизм в православии*, 2.

¹⁹³ “Аліпія — чудотворця Голосіївська: православний бізнес на кістках,” *Вільне слово*, <https://vilneslovo.com/alipiya-chudotvorytsya-holosiyivska-pravoslavnyy-biznes-na-kistkakh/>.

¹⁹⁴ “Як відбувається російська експансія в Україні: Голосіївська пустинь,” *Обозреватель*, <https://www.obozrevatel.com/ukr/novosti-obschestvo/yak-vidbuvaetsya-rosijska-ekspansiya-v-ukraini-golosiyivska-pustyn.htm>.

¹⁹⁵ “ДЕСС визнала Голосіївську пустинь УПЦ афілійованою із забороненою релігійною організацією,” Державна служба України з етнополітики та свободи совісті, <https://dess.gov.ua/dess-vyznala-holosiyivsku-pustyn-upts-afiliyovanoiu-iz-zaboronenoiu-relihiynoiu-orhani-zatsiiei/>.

Справа тут не тільки в питанні легітимності патріархату чи російському впливові, а в легітимності Аліпії як фігури загалом.

Інституалізація культу Аліпії не була лінійним чи суто позитивно-сприйнятим явищем всередині спільноти. Голосіївський монастир взяв під контроль наратив, який до того розвився стихійно, тож майже одразу тут виникає конфлікт: між вірянами, для яких Аліпія була глибоко “своєю”, певною мірою навіть відділеною від Церкви, та офіційними представниками тієї самої Церкви, частиною яких культ Аліпії ставав.

Критика зсередини православного поля показує, наскільки спірною була інституалізація цього культу. Кураєв, що показово, критикує саму логіку всередині наративів цієї спільноти: вернакулярні практики, що підтримуються всередині інституції, на його думку, є паплюженням православ'я.

4.2. Репрезентація політичних і соціальних змін в Україні після 1991 року у культі Аліпії: Майдан, автокефалія, війна.

Найбільшим викликом для наративу “єдиної православної землі” стала Революція Гідності та війна, що почалася у 2014 році. Як культ Аліпії адаптувався до цих подій та вписав їх у власну історію? У цьому підрозділі я простежу, як всередині культу на такі виклики відповідають за допомогою ретроспективних пророцтв — додаючи в життє старіці її передбачення про події, що вже відбулися. Образ старіці Аліпії переосмислюється щоразу, коли змінюється політичний контекст — те саме помічала Жанна Корміна, коли писала про Матрону, яка поступово набувала нових епізодів у власній біографії, аби підважити різні ідеології — до прикладу, православного сталінізму.¹⁹⁶ Знову ж таки, у даних випадках старіця використовується більше як “порожнє тло” для транслявання уявлень про теперішнє. В культі Аліпії набуття нових сенсів транслюється через ретроспективне пророцтво. Так, у житті від 2018 року, яке було написано вже після Революції 2014 року та початку війни на сході України, у тексті з'явилися, власне, передбачення цих подій від матінки Аліпії.

Загалом, така ретроспектива типова для агіографічного жанру — як пише Крістенсен, життя існують як “виправдовувальний документ” доведення святості, і мають водночас претензію на автентичність та конкретні вибірки епізодів з

¹⁹⁶ Jeanne Kormina, "Canonizing Soviet Pasts in Contemporary Russia: The Case of Saint Matrona of Moscow," in *A Companion to the Anthropology of Religion* (2013), 410.

життя, які б підважували легітимність описаної фігури.¹⁹⁷ Так стариця, нібито, сповістила про війну: “Це буде не війна, а страта народів за гнилий стан. Мертві тіла лежатимуть горами, ніхто не візьметься їх ховати”.¹⁹⁸ У випадку з Аліпією додавання пророцтв про Майдан та війну — це і її додаткова легітимізація, і продукт уявлення представників Московського патріархату про ці події.

Варто сказати, що всередині самого Московського патріархату “курс на Росію” не був одноголосим чи однозначним. Наталя Шліхта у 2016 році описує, що загалом Церкву УПЦ МП можна охарактеризувати як внутрішньо роздроблену структуру з “суперечливими політичними лояльностями та соціокультурними ідентичностями”.¹⁹⁹ Всередині УПЦ МП співіснувало три течії: більшість, що підтримувала митрополита Володимира у курсі на автономію — прихильність до його особистості відображається в усіх життях, окрім роботи Анни Ільїнської; проукраїнська меншість із прихильниками ідеї Помісної церкви; і проросійська меншість, що орієнтувалася на повну залежність від Москви.²⁰⁰

У часи правління Віктора Януковича, керівництво УПЦ МП не хотіло грати роль державної церкви — за аналогією до “псевдодержавної церкви” в Росії²⁰¹. Така непохитність Церкви у цьому питанні врешті стала однією з причин провалу релігійної політики Януковича, який не зміг схилити до своїх проросійських намірів плюралістичне релігійне поле України.

Під час подій Революції Гідності УПЦ МП виголосила нейтралітет, посилаючись на Архієрейський собор 2007 року, що засудив “політичне православ’я”.²⁰² Нейтралітет, однак, був несприйнятий духовенством — хтось зі священників вийшов на Майдан, а хтось різко критикував революцію.²⁰³

Цей підрозділ великою мірою побудований на житті від 2018 року. У цій роботі, оскільки вона була опублікована у 2018 році, вперше з’являється пряма рефлексія Майдану та початку російсько-української війни. Передвіщення Майдану та війни Аліпією вписуються у життє, а у свідченнях багато уваги приділяється

¹⁹⁷ Christensen, *The Making of the New Martyrs of Russia*, 91.

¹⁹⁸ *Матушка Аліпія* [2018], 171.

¹⁹⁹ Natalia Shlikhta, "Eastern Christian Churches Between State and Society: An Overview of the Religious Landscape in Ukraine (1989–2014)," *Kyiv-Mohyla Humanities Journal*, no. 3 (2016): 127, <https://doi.org/10.18523/kmhj73945.2016-3.123-142>.

²⁰⁰ Shlikhta, "Eastern Christian Churches," 128.

²⁰¹ Zoe Knox, "The Symphonic Ideal: The Moscow Patriarchate's Post-Soviet Leadership," *Europe-Asia Studies* 55, no. 4 (2003), 580.

²⁰² Shlikhta, "Eastern Christian Churches," 137.

²⁰³ Shlikhta, "Eastern Christian Churches," 137.

переживанням людей з приводу мобілізації. Поява таких “ретроспективних пророцтв” є реакцією на політичну реальність, тому політичний фокус більш відчутний, аніж, наприклад, у житті від 2008 року. Якщо у більш ранніх життях кордони між Росією та Україною “розмивалися” без особливих додаткових коментарів, сприймаючи єдність як даність, то у цьому тексті наратив стає майже оборонним, єдність довго й детально аргументується спільним історичним минулим, і, зокрема, спільними стражданнями від репресій та спільною перемогою у Другій світовій війні. Автокефалія ж ПЦУ стає вже не просто “протибожою” тенденцією, а конкретно великою трагедією “розколу” — це є реакцією на набуття Київським патріархатом все більшої легітимності у суспільстві. Та при тому важливо, що мова, сама по собі, деполітизується: наприклад, війна від 2014 року так не називається авторами, лишень згадується у лапках як слова Аліпії, які вона говорила. Загалом, переживаний досвід політичних змін у країні описується дуже широко, як турбулентні, нелегкі, неоднозначні часи. Війна проти Росії стає більш абстрактним випробуванням, яке православний народ має пройти та об’єднатися знов.

Тобто, життє від 2018 року особливо цікаве тим, що там багато коментуються події в українській історії після 1991 року, особливо на тлі гібридної війни — зокрема, антитерористичної операції (АТО), яку Україна проводила з 2014 по 2018 рік на сході України. У житті від 2018 року так само про війну відзиваються офіційною назвою “АТО” — але у спогадах вірян, не у самому житті. Це викликає певний дисонанс, оскільки поруч існує і наратив про “братній народ” та історії про паломництво до Москви, і офіційна українська термінологія щодо війни. В АТО Росія є ворогом, тоді як у загальному наративі життя це не так. Таким чином, книга ніби утримує обидва наративи паралельно, шукаючи компроміс. Такий баланс може бути пов’язаний із тим, що після вторгнення Росії в Україну у 2014 році українська політична влада почала бути зацікавленою, як пише Лушин Лейстіан, експерт з міжнародних відносин, у створення національної православної церкви.

Автори життя від 2018 року намагаються знайти нові опори в часи активних військових дій на Донеччині та Луганщині проти Росії, народ якої сприймається як нерозривно духовно-пов’язаний з Україною. “Випало жити і працювати” — пишуть вони, — “у непростий і суперечливий період історії нашої

багатостраждальної держави”.²⁰⁴ На момент написання книги період війни вважають апокаліптичним часом, який був передбачений у Біблії.

У житті Аліпії від 2018 року Майдан та АТО переважно зображені у спогадах та свідченнях вірян з України, рідних яких, наприклад, було мобілізовано. Аліпія, за їх переконаннями, передбачила й війну. В одному з текстів згадується, як дивно було чути передбачення Аліпії, як вони здавалися неможливими, та врешті справдилися. Війна чітко характеризується через розділення та біженство: зокрема, підкреслюються слова Аліпії про те, що “держави по грошах розрізнятися будуть”, та “багато буде стояти пустих квартир”.²⁰⁵ Аліпія, за словами автора, передбачала загиблих на війні: “Будете лежати: там рука, там нога”. Рефлексуючи над цим, автор продовжує: “Скільки загиблих зараз розкидано у Донецьких степах! І кінця лихоліттю не видно...”²⁰⁶

Передбачила матінка і Майдан. Так автори життя інтерпретують її слова про те, що Хрещатик має провалитися.²⁰⁷ Важливо відмітити, що ці епізоди передбачення згадуються виключно у житті від 2018 р., де вже є часова дистанція, яка дозволяє прив’язати ці передбачення до перебігу подій. Майдан вбачається не як революція (і ніколи так не називається), а як смертоносна подія, від якої, за одним зі свідчень, у сні матінка однієї з вірянок відвела брата, рятуючи того від смерті — той не потрапив на Майдан, хоча мав бути в Києві.²⁰⁸ Майдан також виступає фоном-перепоною для релігійного паломництва. Так, наприклад, вірянку з Брянську описує, що попри “військові дії” на Майдані, вирішила поїхати до Дарів Волхвів — одної з головних християнських реліквій, за легендою дари, що мудреці подарували Ісусу в його день народження — у січні 2014 року, після також перебування їх у Росії.²⁰⁹

Російсько-українська війна описується як “проведення АТО” або ж “ситуація на сході України”. Родини, члени яких були мобілізовані до війська, зверталися до Аліпії та молилися про те, аби їхні родичі повернулися живі.²¹⁰ Наприклад, у лавці при монастирі продавали пояси з молитвами для військових і вірянка засвідчує,

²⁰⁴ Матушка Алипия [2018], 44.

²⁰⁵ Матушка Алипия [2018], 171–172.

²⁰⁶ Матушка Алипия [2018], 172.

²⁰⁷ Матушка Алипия [2018], 173.

²⁰⁸ Матушка Алипия [2018], 226.

²⁰⁹ Матушка Алипия [2018], 319.

²¹⁰ Матушка Алипия [2018], 276.

що вірить у благословення матінки на них.²¹¹ У матінки прохали миру для України і свідчать, що для цього треба тепер тільки час.²¹²

При огляді звернень до Аліпії на офіційному сайті, доволі багато з них спрямовані на закінчення війни та мир, або ж збереження власних родичів, коханих та близьких від смерті — особливо від 2014 до 2018 року. Для послідовників Аліпії це часто ставало дійсно наріжним, серйозним питанням. Це не обов'язково було питанням захисту державності — скоріше, війна сприймалася як те, що має минути, аби усе стало, як раніше, і у що варто жодним чином не вв'язуватися.

Наприклад, одна жінка звернулася до Аліпії в коментарях ось так (свідчення Олени від 11 січня 2018 року): “Дорога матінко Аліпіє! Допоможи мені ще раз. Матінко, я зустріла людину в своєму житті, хорошу, розумну, добру, і полюбила її. Він військовий і зараз перебуває в АТО, збирається підписати контракт на 3 роки і залишитися на службі. Матінко, прошу тебе, вразуми його, допоможи, хай не робить цього. Молю тебе. Дякую тобі за допомогу.”²¹³

Ще яскравіше, утім очевидна ця позиція у свідченні Лариси за 26 липня 2014 року, яке я вважаю за важливе зацитувати повністю: “Матінко Аліпіє! Прошу тебе, помолися за нас грішних, за народ український. Хай простить наші гріхи, за війну, хай її не буде, хай усе налагодиться у нас в Україні. Прошу через тебе, матінко Аліпіє, у нашого Господа, щоб поставив нашому главі держави та його помічникам мізки на місце, хай думають, що роблять. Наш український народ не хоче війни, і главі та його помічникам Росії — хай думають, що роблять, вразуми їх, нам не потрібна війна, хай усе закінчиться. Прошу тебе, матінко, допоможи і молися за нас, за мир між Україною і Росією. Хай глави цих держав отямляться і прийдуть до мирної угоди. Хай не гинуть наші сини, чоловіки, батьки, яких посилають на війну, хай не гине мирне населення. Матінко Аліпіє, помолися за нас, грішний народ, попроси прощення за нас у нашого Господа. Хай простить нас, рабів Божих, за наші гріхи і дасть нам шанс жити в мирі, прошу, дуже прошу! Хай Господь почує наші молитви через тебе, матінко Аліпіє. Допоможіть усім нам!...”²¹⁴ Тут вірянку сприймає війну як спільний гріх Росії та України — кордони між державами мають мало значення. У цій світобудові, усі винні однаково, і

²¹¹ Матушка Алипия [2018], 242.

²¹² Матушка Алипия [2018], 261.

²¹³ Офіційний сайт Свято-Покровського Голосіївського монастиря, goloseevo.com.ua. Оригінал написаний російською.

²¹⁴ “Матушка Алипия,” Свято-Покровська Голосіївська Пустинь, переглянуто 07.03.26, <http://goloseevo.com.ua/?p=157&lang=ru>.

авторка не визначає агресора. Лідери діють “не розумно”, через гріх та відступництво від бога, а не певні політичні мотиви — і тому Лариса просить саме Аліпію через зв’язок з богом “напутити їх”.

Окремим цікавим епізодом є досвід біженців з Луганської та Донецької області. Вірянка Євгенія написала довгу розповідь своїх стосунків з Голосіївським монастирем та матінкою. Вона описує, що знаходячись у чужому Києві з дітьми після “ситуація, що склалася на сході України”²¹⁵, єдиної її віддушиною, фактично, є Аліпія. Родині не вистачало грошей на життя, вони постійно шукали житло та переїжджали. Авторка вірить, що найменші речі — іграшки, робота, одяг — були результатом її молитов до матінки. Цей епізод демонструє не тільки уявлення про російсько-українську війну, а й є ілюстрацію більш загальної тенденції життів вірян, що вирішили поділитися своїми історіями. Кожен з них знаходився або знаходиться у вразливому становищі: хтось хворів тяжкими захворюваннями, хтось мав обирати між тим, аби купити книжку і прогодувати себе ще тиждень, хтось залежний від алкоголю та цигарок, хтось потрапляв у страшні аварії. Саме у таких станах, з такими проблемами і питаннями люди звертаються до Аліпії — тим самим почасти ізолюючи себе від інших (наприклад, від лікарів, до яких загалом в опублікованих свідченнях дуже підозріле ставлення). Якщо про Майдан та АТО, зі зрозумілих причин, згадується тільки в книзі від 2018 р., то розкольники та особистість Філарета — це проблема, що з’являється дедалі частіше.

Загалом, у спогадах вірян, опублікованих при Голосіївському монастирі у 2018 році багато проглядається зв’язків між вірянами в Росії та Україні як до, так і після 2014 року. По-перше, автори багатьох опублікованих спогадів є мешканцями Росії: пишуть з Москви, Брянську, Пензенської області. По-друге, описується як релігійне паломництво до Києва росіян, так і паломництво українців до Москви: наприклад, в одному зі спогадів авторка пише, що вони поїхали до Матрони (з контексту зрозуміло, що Московської), у Москву.²¹⁶ По-третє, в одному зі спогадів (вищезгаданою вірянкою з Луганської області), описується її допомога хлопчику з Пензи — і особливо приємно її допомагати дитині саме з цього міста. Оскільки Аліпію вважають вродженкою саме Пензенської області, то ця територія займає окреме місце в історії та спогадах. Загалом, це знову ж таки створює уявлення про єдину православну землю — це не сприймається як туризм.

²¹⁵ Матушка Аліпія [2018], 339.

²¹⁶ Матушка Аліпія [2018], 353.

Культ Аліпії виявився стійким до історичних трагедій та критики завдяки власній структурній гнучкості: специфіка уявної “позачасовості” дозволила вписати в історію стариці будь-які передбачення, тим самим тільки більше легітимізуючи її та відповідаючи та тривоги вірян. Майдан – стає хаосом, від якого матінка може врятувати; війна – передбачена апокаліптичним пророцтвом; автокефалія – продовженням зла розколу, про яке Аліпія завжди попереджала.

ВИСНОВКИ

Аліпія Голосіївська — неканонізована стариця, юродива, що жила у Києві і померла у ньому в 1988 році — є фігурою, яка є ближчою до вірян, ніж офіційні, ідеальні, “далекі” святі. Вона важко піддається критиці зсередини спільноти через великий вплив і водночас достатньо гнучка, аби вбирати нові політичні сенси з кожним новим виданням життя. Кейс культу Аліпії Голосіївської показує, що низові релігійні практики не є нейтральними у політичному та націєтворчому полі, а навпаки, є активним діячами у цих процесах.

Нові сенси всередині релігійної спільноти народжуються не через діяльність безпосередньо релігійної інституції, а через її активну взаємодію із вернакулярними практиками — це постійна розмова. Із такої взаємодії низового культу Аліпії та Голосіївського монастиря постали активні, видозмінні ідеологічний наратив, що об’єдналися в єдине поле, де монастир став певним фільтром наративів, які б вписувалися у загальну рамку ідеології Московського патріархату — таким чином крізь роки сформувався “офіційний” образ Аліпії, і багато низових практик її вшанування або зникли чи стали поодинокими, або навпаки: устаткувалися всередині установи та в її усипальниці. Аліпія багато значить для вірян при монастирі, молитви до неї пов’язані з їхнім побутом та розв’язанням життєвих складнощів при тому, що формальної канонізації стариці так і не відбулося. Враховуючи, що монастир визнали афілійованим до заборонених релігійних організацій, напевно чи це колись зможе статися. Таким чином, фігура Аліпії сама по собі є унікальною: вона не вписується у загальну мученицьку ієрархію Московського патріархату, та все ж визнається. Завдяки взаємодії низових практик та монастиря сформувалася замкнута герменевтична система, де зовнішня критика у сторону Аліпії відкидається як вороже прочитання, а внутрішня критика маргіналізується. Тобто, інституалізація культу Аліпії зробила його більш видимим та стійким у наративах і ритуалах. Після перенесення тіла Аліпії монастир взяв контроль над практиками та історіями

всередині культу, тим самим уніфікуючи наратив про постать стариці та політичне та соціальне тло того шляху, який вона проходила.

У культі Аліпії Голосіївської немає державних кордонів колишніх країн Советського Союзу — за “офіційними” наративами, спогадами та молитвами православні віряни живуть на спільній території єдиноруської землі, яка лишається єдиною попри усі політичні та соціальні зміни, що відбулися в Україні та Росії після розпаду СРСР. Київ стає “нашим Єрусалимом”, а не столицею конкретної держави з чітко-визначеними кордонами. Моєю основною метою було зрозуміти, як культ Аліпії став простором, що продукує та відтворює наратив про російсько-українську спільність — і через які механізми це відбувається. Для цього я з’ясувала, яке уявлення про советське минуле формується у життях Аліпії — найбільшого джерела її ідеологічного окреслення — і як вони трансформуються впродовж двох десятиліть аж до 2018 року. Також виокремила, що загалом стоїть за ідеєю про “єдину православну землю” та хто на цій землі є Іншим, чужим, ворогом. Важливо було простежити, як і навіщо культ, що зароджувався “знизу”, інституалізувався — і якими шляхами він інструменталізовувався у просуванні наративів Української православної церкви Московського патріархату.

Тексти житій Аліпії функціонували і продовжують функціонувати як ідеологічний простір, в яких почасти автори легітимізують, свідомо чи ні, ідеї “руського міра” через ідею об’єднаних православних земель та визначаючи, хто є ворогом істинно православних людей. З часом ворог зміщується з абстрактних і далеких загроз, або загроз минулих, до гостросоціальних проблем українського православ’я — ворогів у вигляді автокефалістів, Філарета та курсу на “ворожий” Захід, тобто євроінтеграцію. Спільність потребує Іншого, оскільки “своє” частково визначається через “чуже” — “ким ми не є”. Таким чином, усі, хто руйнують цю уявну спільність, у культі Аліпії стають ворожими. Життя як інструмент впливу є особливим, оскільки агіографічний жанр претендує на позачасовість і духовну істину. Таким чином читач взаємодіє з ідеологією, читаючи про святість. Інституалізація, що почалася з перепоховання тіла Аліпії у 2006 році, стала акцією, де монастир, фактично, перебрав на себе контроль над наративом, який до того активно та вільно розвивався у низовому просторі. Ті наративи, що відтворювалися у межах культу, активно адаптувалися до нових політичних реалій, тим самим вписуючи події України у загальну канву уявно-тяглої історії життя Аліпії.

Цей ідеологічний простір є таким дієвим, оскільки нерозривно пов'язується з побутовим життям вірян. Люди звертаються до Аліпії із власними переживаннями: проблемами з фінансами, родиною, хворобами. Таким чином, політичні наративи всередині культу стають фоновими, але невід'ємними, які, під час взаємодії із образом стариці, впливають на уявлення прихожан про світ.

Наратив про російсько-українську спільність не є статичним та незмінним — він видозмінюється та розвивається, відображаючи реакцію релігійної спільноти на політичні зміни всередині держави. Наратив то ховається у загальному контексті та відходить на другий план — як у житті від 2008 року, то виринає наперед, у центр оповіді — як у житті від 2005 та 2010 років. У житті від 2018 року наратив про спільність стає оборонним, оскільки питання чи російський народ дійсно братній із початком війни стає нагальнішим.

Загалом, уявлення про російсько-українську спільність формується через три взаємопов'язані механізми: сакралізацію простору (перетворення Росії, України та Білорусі у “єдину православну землю”), спільну ідентичність (через статус жертви, мучеництво, інакшість) та іншування (визначення та боротьба із ворогами).

Патріарх Російської православної Церкви Кіріл називає Київ “Столицею Русі” — тобто, для Московського патріархату дуже важливий зв'язок з Україною, саме тому єдність Росії та України має ключову роль в наративі про єдину православну землю — про “руський мір”. Тому “розкольники”, що намагаються відокремитися від Москви та Росії релігійне поле України, становлять особливу загрозу.

Мій аналіз був зосереджений переважно на опублікованих текстах — житіях та свідченнях, що пройшли або інституційний, або видавничий відбір. Голос вірян поза публікаціями — це ресурс для подальших досліджень. Також питання про те, як наратив про російсько-українську спільність трансформується після початку повномасштабного вторгнення, лишається відкритим.

До каплиці стариці досі масово приходять люди — приносять квіти і стають на коліна перед її портретом. Зміни й викриття навколо Голосіївського монастиря сприймаються як плинні та скороминущі, і єдиною стійкою реальністю лишається молитва. Така ідея “позачасовості” — акуратна ідеологічна стратегія, адже тоді наратив не може застаріти чи бути помилковим. Саме тому для мене було так

важливо розглянути ці “вічні” тексти і тези і так само обережно, як вони побудовані, їх розібрати та показати, як виробляються дива.

БІБЛІОГРАФІЯ

1. Agadjanian, Alexander. "Religion and Collective Memory of the Last Century: General Reflections and Russian Vicissitudes." In *Memory and Religion from a Postsecular Perspective*, edited by Zuzanna Bogumił and Yuliya Yurchuk. Routledge, 2022.
2. Baran, Emily B. "Negotiating the Limits of Religious Pluralism in Post-Soviet Russia: The Anticult Movement in the Russian Orthodox Church, 1990–2004." *Russian Review* (2006): 637–656.
3. Bogumił, Zuzanna, and Tatiana Voronina. *More than Alive: The Dead, Orthodoxy and Remembrance in Post-Soviet Russia*. Berlin, Germany: Peter Lang, 2023.
4. Bogumił, Zuzanna, and Yuliya Yurchuk. Introduction to *Memory and Religion from a Postsecular Perspective*. Routledge, 2022.
5. Christensen, Karin. *The making of the new martyrs of Russia: Soviet repression in Orthodox memory*. Routledge, 2017.
6. Falina, Maria. "'This Is a Sacred Legend That No One Must Touch': Narratives of Martyrdom and the Sacralization of History of World War II in Contemporary Russia." In *Sacralization of History in Times of Crises: Modern Eastern Europe*, edited by Liliya Berezhnaya and Heidi Hein-Kircher, 273–298. Budapest–Vienna–New York–Amsterdam: Central European University Press, 2026.
7. Fert, Andriy. "'How Could We Possibly Forget This?' Ukrainian Orthodox Churches and the Soviet Past during the Hybrid War of 2014–2021." *Journal of Eastern Christian Studies* 75 (2023): 219–254.
8. Kiope, Māra. "'Have We Not Lived in Darkness?': An Epistemological Dimension of 'Soviet Spirituality' in Latvia (1964–1991)." *Religiski-filozofiski raksti* 31, no. 3 (2021): 232–256.
9. Kizenko, Nadieszda. "Feminized Patriarchy? Orthodoxy and Gender in Post-Soviet Russia." *Signs* 38, no. 3 (2013): 595–621.
10. Knox, Zoe. "The Symphonic Ideal: The Moscow Patriarchate's Post-Soviet Leadership." *Europe-Asia Studies* 55, no. 4 (2003): 575–596.
<https://doi.org/10.1080/0966813032000084000>.

11. Kobets, Svitlana. "From the Tabennisi Nunnery to Pussy Riot: Female Holy Fools in Byzantium and Russia." *Canadian Slavonic Papers* 60, no. 1–2 (2018): 87–107.
12. Kononenko, Natalie. "Folk Orthodoxy: Popular Religion in Contemporary Ukraine." In *Letters from Heaven*, edited by J.-P. Himka and A. Zayarnyuk. University of Toronto Press, 2006.
13. Kormina, Jeanne. "Canonizing Soviet Pasts in Contemporary Russia: The Case of Saint Matrona of Moscow." In *A Companion to the Anthropology of Religion*, 407–424. 2013.
14. Lim, Jie-Hyun. "Critical Juxtaposition in the Post-War Japanese Mnemoscape: Saint Maksymilian Kolbe of Auschwitz and the Atomic Bomb Victims of Nagasaki." In *Memory and Religion from a Postsecular Perspective*, edited by Zuzanna Bogumił and Yuliya Yurchuk, 388–407. London: Routledge, 2022.
15. Martin, Barbara. "Startsy, Samizdat and Underground Seminars: The Parallel Polis of Young Russian Orthodox Converts in the 1970s–1980s." In *Religious Life in the Late Soviet Union: From Survival to Revival (1960s–1980s)*. Routledge, 2024.
16. Panchenko, Alexander. "'Popular Orthodoxy' and Identity in Soviet and Post-Soviet Russia: Ideology, Consumption and Competition." In *Soviet and Post-Soviet Identities*, 321–340. 2012.
17. Pelkmans, Mathijs. "Paradoxes of Religious Freedom and Repression in (Post-)Soviet Contexts." *Journal of Law and Religion* 29, no. 3 (2014): 436–446.
18. Pelkmans, Mathijs. Introduction: "Post-Soviet Space and the Unexpected Turns of Religious Life." In *Conversion after Socialism*, edited by Mathijs Pelkmans. Berghahn Books, 2009.
19. Polumysna, Olga, and Valeriy Bulatov. "The Essence of the Image of the Fool in the Context of the Orthodox Teachings in Eastern Europe." *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 44, no. 4 (2024).
20. Portnov, Andriy. "Memory Wars in Post-Soviet Ukraine (1991–2010)." In *Memory and Theory in Eastern Europe*, edited by Uilleam Blacker, Alexander Etkind, and Julie Fedor, 233–254. London: Palgrave Macmillan, 2013.
21. Radermacher, Martin. "From Fetish to Aura: The Charisma of Objects?" *Journal of Religion in Europe* 12 (2019): 166–190.
22. Rohoziński, Jerzy. "Trying to Leave the Religious Underground: Registration of Catholic Communities in Late Soviet Kazakhstan." In *Religious Life in the Late Soviet Union: From Survival to Revival (1960s–1980s)*. Routledge, 2024.
23. Shlikhta, Natalia. "Eastern Christian Churches Between State and Society: An Overview of the Religious Landscape in Ukraine (1989–2014)." *Kyiv-Mohyla*

Humanities Journal, no. 3 (2016): 123–142.

<https://doi.org/10.18523/kmhj73945.2016-3.123-142>.

24. Smolkin, Victoria. *A Sacred Space Is Never Empty: A History of Soviet Atheism*. Princeton: Princeton University Press, 2018.

25. Smolkin-Rothrock, Victoria. "The Ticket to the Soviet Soul: Science, Religion, and the Spiritual Crisis of Late Soviet Atheism." *The Russian Review* 73, no. 2 (2014): 171–197.

26. Suslov, Mikhail D. "Holy Rus: The Geopolitical Imagination in the Contemporary Russian Orthodox Church." *Russian Politics and Law* 52, no. 3 (2014):

27. Whitehead, Amy. "A Method of Things: A Relational Theory of Objects as Persons in Lived Religious Practice." *Journal of Contemporary Religion* 35, no. 2 (2020): 231–250.

28. Yurchuk, Yuliya. "Building a Patrimonial Church: How the Orthodox Churches in Ukraine Use the Past." In *Memory and Religion from a Postsecular Perspective*. Routledge, 2022.

29. Кураев, Андрей. *Оккультизм в православии*. Москва: Благовест, 1998.

30. Стоцький, Ярослав. "Активізація боротьби з релігією в Західній Україні у 1960–1964 рр." *Наукові виклади* 3 (2008): 47–54.

31. Ферт, Андрій. *Практики державного контролю над православними громадами Києва (1968–1989)*. (докторська дисертація) Національний університет "Києво-Могилянська академія", 2023.

32. Шліхта, Наталя. 2011. *Церква тих, хто вижив. Радянська Україна, середина 1940-х – початок 1970-х рр.* Харків: Акта.

ДЖЕРЕЛА

Життя

1. Алатарцева, Татiana, укл. *Краткое жизнеописание монахини Алипии (Авдеевой, †1988)*. Київ: Видання Свято-Покровської Голосіївської Пустині, 2008.

2. Ильинская, Анна. *Матушки земли российской*. Краматорськ: ЗАО "Тираж-21", 2005.

3. *Матушка Алипия: Посвящается 30-летию кончины старицы*. Київ: Свято-Покровська Голосіївська Пустинь, 2018.

4. Удовиченко, Вера, та Савчук, Анастасія, ред. *Стяжавшая любовь*. 3-тє вид. Київ, 2010.

Офіційні сайти

1. "Офіційний сайт Свято-Покровського Голосіївського монастиря." Свято-Покровська Голосіївська Пустинь. Переглянуто 15.06.2026.
<http://www.goloseevo.com.ua/>.
2. "Офіційний сайт про матінку Аліпію." Свято-Покровська Голосіївська Пустинь. Переглянуто 15.06.2026. <http://www.alipiya.com.ua/>.

Журналістські та онлайн-джерела

1. Анісімов, Василь. Цит. за: "Матінку Аліпію перепоховали вдосвіта." Газета.ua, 30 травня 2006.
https://gazeta.ua/articles/kyiv-life/_matinku-alipiyu-perepohovali-vdosvita/114357
2. "Діти вчать російську та співають гімн РФ: як у Києві працює підпільна школа при монастирі." Слідство.Інфо. 6 січня 2026.
https://www.youtube.com/watch?v=ht_PJXsOCgQ
3. "Дзвін єдності." Прохоровське поле (офіційний сайт заповідника). Архівовано 2 квітня 2011.
<https://web.archive.org/web/20110402211125/http://www.prohorovskoe-pole.ru/places/57-kolokol.html>.
4. ДСЕТЗС. "ДЕСС визнала Голосіївську пустинь УПЦ афілійованою із забороненою релігійною організацією." Державна служба України з етнополітики та свободи совісті, 2026.
<https://dess.gov.ua/dess-vyznala-holosiiivsku-pustyn-upts-afiliyovanoiu-iz-zaboronenoiu-relihiynoiu-orhanizatsiiei/>.
5. Іоан Київський. "Псевдоюродива м. Аліпія: служителька Богу, чаклунка, цілителька?" Київська православна богословська академія УПЦ-КП, 8 листопада 2011.
<https://kpba.edu.ua/novyny/publikatsii/psevdoiurodyva-m-alipii-sluzhytelka-bohu-chaklunka-tsilytelka/>.
6. "Конфлікт навколо Києво-Печерської Лаври: чому УПЦ МП обмежили доступ і чого чекати далі." ТСН, 21 березня 2023.
<https://tsn.ua/ukrayina/konflikt-navkolo-kyievo-pecherskoyi-lavri-chomu-upc-mp-obmezhili-dostup-i-chogo-chekati-dali-2290504.html>
7. "Монастир Свято-Покровська Голосіївська пустинь афілійований з РПЦ — Держетнополітики." Detector Media, 25 березня 2026.

<https://detector.media/infospace/article/248573/2026-03-25-monastyr-svyato-pokrovskaya-golosiivskaya-pustyn-afilirovanyy-z-rpts-derzhethnopolityky/>

8. "Почему только Россия защитит монахов Киево-Печерской Лавры от произвола ВСУ." ОН Медіа, 29 березня 2023.

<https://www.osnmedia.ru/politika/pochemu-tolko-rossiya-zashhitit-monahov-kiev-o-pecherskoj-lavry-ot-proizvola-vsu/>.

9. "У Голосіївському монастирі в день пам'яті Аліпії очікуються тисячі паломників." УНІАН, 30 листопада 2012.

<https://www.unian.ua/politics/722199-u-golosijivskomu-monastiri-v-den-pamyati-alipiji-ochikuyutsya-tysyachi-palomnikov.html>.

10. "Церковне свято 30 жовтня: вшанування матушки Аліпії Голосіївської." ТСН, 30 жовтня 2022

<https://tsn.ua/ru/exclusive/cerkovnyy-prazdnik-30-oktyabrya-pochitanie-matushki-alipii-goloseevskoy-chudesu-yurodivoy-zhivshey-v-duple-1897204.html>.

11. "Дітей вчать за підручниками СРСР: у Києві викрили підпільну школу при монастирі УПЦ МП" РБК Україна, 6 січня 2026.

<https://www.rbc.ua/rus/news/ditey-vchat-pidruchnikami-srsr-kievi-vikrili-1767725802.html>.

12. "Як відбувається російська експансія в Україні: Голосіївська пустинь." Обозреватель, 3 травня 2026.

<https://www.obozrevatel.com/ukr/novosti-obschestvo/yak-vidbuvaetsya-rosijska-ekspansiya-v-ukraini-golosiivskaya-pustyn.htm>

13. "Блаженна Ольга Флоровська, Христа ради юродива." Київ-стовпник.

<https://kiev-stolpnyk.org.ua/novosti/blazhennaya-olga-florovskaya-hrista-radi-yurodivaya>.

14. "Аліпія — чудотворця Голосіївська: православний бізнес на кістках." Вільне слово.

<https://vilneslovo.com/alipiya-chudotvorytsya-holosiyivska-pravoslavnyy-biznes-na-kistkakh/>.

15. "Жила у дуплі та носила на спині ікону: що відомо про святу, якій 30 жовтня моляться віряни." Молбук, 30 жовтня 2022.

<https://molbuk.ua/news/270954-zhyly-u-dupli-ta-nosyla-na-spyini-ikonu-shcho-vidomo-pro-sviatu-iakii-30-zhovtnia-moliatsia-viriany.html>.