

УДК 141.132:7.036.45

Л.З. Андрусів

**ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК СИМВОЛІЧНОГО ТА РАЦІОНАЛЬНОГО В
ІКОНОБОРСЬКИХ РУХАХ КИЇВСЬКОЇ РУСІ**

У статті досліджується взаємозв'язок символічного та раціонального, образу та слова на основі аналізу феномена іконоборства в Київській Русі. Аналізується сутність іконошанування та його особливості в ісихастській традиції. Подається власний погляд на функції ікони, що впливали на розвиток філософських ідей того часу.

Ключові слова: символ, раціоналізм, образ, ікона, іконоборство, іпостась.

Дослідження феномену іконоборства в духовному житті Київської Русі розширює горизонт сучасного вітчизняного релігієзнавства. Давні христологічні суперечки і, зокрема, питання щодо іконошанування та боротьби проти ікон знаходять своє відображення і в житті сучасної української спільноти. Тому проблема іконоборства є надзвичайно цікавим джерелом дослідницької діяльності.

Метою статті є дослідження взаємозв'язку символічного та раціонального на основі аналізу феномену іконоборства в Київській Русі та його впливу на розвиток філософських ідей того часу.

До праць, які присвячені з'ясуванню феномену іконоборства та естетики іконопису у киеворуській духовній культурі, слід віднести дослідження таких українських та російських дослідників, як Д.Степовик, В.Горський, Т.Котлярова, Л.Квасюк, О.Замалєєв, В.Бичков, І.Мейєндорф та ін.

Історія іконоборства в Церкві сягає ще періоду початків утвердження первісного християнства. Багато ранніх апологетів активно виступали проти античного мистецтва. Оберігаючи християнство від образів, вони хотіли зарадити виникненню в церкві ідолопоклонства, яке могло прийти через художнє мистецтво [16]. Так, Климент Александрійський, говорячи про трансцендентність Бога, стверджує: "Законодавець хотів піднести наш розум у сферу споглядання, а не зупиняти його на матерії. Неправда, що велич Божа зменшить своє сяйво, якщо Божество не буде представлене звичайним мистецтвом; навпаки, поклонялись безтілесній істоті, доступній лише духовному зору, зображаючи її в чуттєвій формі, це значить лише принижувати її» [2, 158]. Проте іконошанування згодом зайняло своє важливе місце у наближенні людини до Бога завдяки VII Вселенському Собору (787 рік).

Візантійська філософсько-релігійна думка, розвиваючи та поглиблюючи деякі філософські та естетичні ідеї еллінізму, на новому ґрунті створила практично іншу теорію образу. Феодор Студит писав: «Очевидно, що від

наслідування, тобто від зображення, відбувається велика користь, і через наслідування побуджується [...] активне духовне споглядання архетипу...» [3, 142-143].

Іконоборські рухи мали великий вплив на інтелектуальне життя Візантії. Слід врахувати, що іконоборські впливи у Київській Русі поширювалися в умовах напруженої боротьби християнства з язичництвом. В основному територіально вони проникали через Крим, Подунав'я, Болгарію та знищену на початку X ст. Велику Моравію [11, 6]. Тут іконоборська ідеологія розвивалась у руслі різних єретичних рухів, серед яких значними були аріанство, маніхейство, павликанство, богомільство. А. Карташов відзначає, що «візантійська церква, особливо в період своїх східних по крові і культурі династій Ісаврійської, Аморійської (тобто 710 р.), відокремлюючись через іконоборство від Риму і Заходу, наполегливо розвивала християнсько-імператорську місію на своєму ближньому Сході (від Дунаю через Чорномор'я і Кавказ до Волги)» [9, 84]. Перші ікони, як свідчать літописи, потрапили до Києва з Криму. За часом це було тоді, коли за велінням Володимира Великого у місті в 989-996 рр. було зведено Десятинну церкву, і всі необхідні для богослужіння речі привезли з Корсуня (Херсонесу).

Таким чином, на Русі з приходом християнства пожвавився рух суспільної думки, процес обміну досвідом та певне наслідування Візантії. Дедалі більше розвивається мистецтво та символізм, які стають невід'ємною частиною духовної культури того часу. З монументальним живописом розвивається іконопис. Хоч на початку і панує візантійська художня мова та візантійський образ, проте згодом окреслюється власний стиль і відтінок. Наприкінці XI ст. створюється київська школа іконопису. Почитання ікони та її розуміння проходило, як і у Візантії, через іконоборські рухи.

Через поступовий відхід Візантії від Риму відбувається й інше розуміння ікони. Ікона у своєму розвитку рухалась від портрету до лику, від зображення реального і тимчасового – до зображення ідеального і вічного [18, 30]. На перших початках зародження іконопису її трактували як зображення Боготілення другої іпостасі Трійці. Проте Феодор Студит надає їй ще глибшого змісту. Остаточо інше трактування ікони подає ісихастська традиція, яка репрезентує її, як «вікно у світ іншої природи, але вікно тільки для тих, хто володіє особливим духовним зором» [15, 5].

Тому для Сходу, а особливо для культури Київської Русі, таке трактування іконошанування сприяло розвитку інтровертизму, самозаглиблення з метою пошуку дверей в трансцендентний світ. Тоді як на Заході тема Боготілення залишилась і набула розквіту через розвиток естетики, що пізніше вплинуло на формування Європейського ренесансу.

Слово «ікона» походить від грецького «*eikon*» – «образ», «портрет». Хоча в ранній період формування християнського мистецтва цим словом позначали церковний образ взагалі (незважаючи на техніку виконання), згодом його розуміють як зображення образу на певному полотні [16].

Власне, образ становить суть живописного зображення і виступає як засіб пізнання світу людиною. Тогочасні богослови висували тезу: «Зображення неписьменним замінюють книги», та вважали, що за емоційністю воно є більшим, ніж слово. Православна ікона – це особливий вид самовираження і саморозкриття сутності церкви, в її основі лежить боголюдський смисл. З точки зору християнської догматики, ікона – свідчення того, що Син Божий став Сином Людським, боговтілювався через Слово. Її можна розглядати також і з інших точок зору – сотеріологічної, христологічної, есхатологічної, містичної та ін.

Говорячи про феномен ікони, неможливо не сказати про іконостас як сукупність різного роду ікон. На Русі, як і у Візантії, іконостас у своїй класичній формі виник у той період, коли робились спроби пояснити смисл Таїнства Євхаристії шляхом ілюстрації деяких моментів літургії [17]. Багатоярусний іконостас постав образним вираженням літургії, а також показував шлях Бога до людини крізь призму історії. Варто відзначити взаємодію іконопису і словесності в літургії на основі літургійної символіки, де вербальні символи літургійного тексту (Святе Письмо, молитви, псалми) відповідають невербальним символам (ікона, розписи церкви) і є тотожними та взаємодоповнюють, розкривають одне одного [10, 5]. Під час літургії іконостас (образ) як центральне місце ікони в храмі, та молитва (слово) творять одну єдність як повноту в сприйнятті людиною Абсолюту.

Зв'язок раціонального та ірраціонального, на нашу думку, слід окреслити через основні функції, які виконувала ікона того часу. До першої варто віднести естетичну, яка логічно впливає з будь-якого зображувального мистецтва. Звідси, простежується кольорова насиченість і урочистість образу, двозначне розуміння співвідношення краси і розуму в церковному культі. Якщо св. Бернар стверджував, що прикраси відволікають розум від божественних роздумів, то аббат Сюжер вважав, що краса підносить розум до Бога, вона співзвучна зі світлом, сянням, «світло світить у темряві і темрява не поглине його» [16].

Друга функція – психологічна, її роль полягає в підготовці людини до зустрічі з Богом та її єднання з ним. Тільки від рівня особистого духовного розвитку залежить міра сприйняття прихованого контексту зображуваного образу. Ціль ікони – спрямувати віруючого до Першообразу через виявлення Божого образу в самій людині.

На наш погляд, слід додати ще третю серед основних функцій ікони – психосоматичну (інтегровану) функцію, яка своїм джерелом має ісихазм. Саме через медитативний характер споглядання включає в себе певну участь душі і тіла. Під час такого процесу релігійне світовідчуття тісно переплітається з психологією естетичного сприйняття світу та виникає гармонія естетичного і психологічного станів. Суттю доктрини ісихазму є обоження людини – її повне єднання з Богом ще під час земного життя.

Засобом, що дозволяв досягнути такого стану, визнавалась молитва – умна (від ума – екзистенційного центру людини), або ж Ісусова молитва.

Пізнання невимовного Логосу, Слова Божого згідно вчення ісихастів осягається через мовчання. Поєднуючи в собі глибоку молитву і споглядання фаворського світла, містика ісихастів достатньо сильно вплинула на іконопис у Візантії, а пізніше в Київській Русі. Саме на території слов'янських народів найбільшого значення набула практика споглядання фаворського («нетварного») світла, під яким розуміли небесне світло, яке побачили апостоли на горі Фавор під час преображення Ісуса. Річ у тім, що ісихасти відкидали релігійну філософію і світські науки як засіб богопізнання, ця роль відводилась церковному мистецтву, а найбільш належне місце тут займала ікона-образ.

Особливістю психосоматичної функції ікони в ісихазмі є взаємозв'язок містичного споглядання зі спрямованістю «ума» до поклоніння «тілу Спасителя, що сидить у славі праворуч Отця на небесах» [17]. Григорій Палама, висловлюючись про ікони, говорить про них не тільки в межах їх класичного трактування православною церквою, але подає деякі уточнення, що в подальшому також впливають на напрямок православного мистецтва: «Рівним чином і святих ікони твори [...] і поклоняйся їм, не як богам, – що заборонено, але у свідомство твого спілкування в любові і честі до них, розум свій піднеси до них через ікони їх» [17]. Повне «захоплення» людини іконою мало на меті наблизити її як духовно, так і фізично до Бога. Для монахів таке самозаглиблення, що досягалось за допомогою глибоких внутрішньо-моральних, містичних переживань та аскези, прямувало навіть до певного екстазу.

Через таке бачення ікони можна глибше проникнути в її філософію та зв'язок у ній символічного й раціонального. Цей взаємозв'язок осмислюється через ікону як репрезентацію слова, слова, яке дав Бог, яке, як і образ, є символом, знаком певного змісту [10, 11]. Вона несе в собі образ Христа як Боготілення, «Слово, яке сталося тілом і оселилося між нами», яке стало матеріальним. Таким чином, процес пізнання ікони супроводжується не тільки естетичним пізнанням її форми, але й не виключає інтелектуального пізнання змісту самого образу.

Варто зазначити те, що осмислення особливостей і функцій ікони немислиме без церковного культу, до якого входила ціла церковна споруда, мозаїки, фрески, таїнства, піснеспіви, літургічні тексти та інші символи. Мета культу зводилась до того, щоб одночасно давати естетичну насолоду і підносити душу до небес. В основі такого ансамблю знаходилась складна символіка, що мала для віруючих багатогранний смисл: «корабель[являв собою] – видиме небо для досконалої спільноти, вівтар – трон Господа Бога... Художній образ повинен був підносити думки віруючого до неба, зосереджуючи його увагу на спогляданні чистих ідей» [12, 17].

Ікона відкриває метафізичний смисл образу Бога і дозволяє людині торкнутися трансцендентного. У теології ікони іконоборство, власне, дискутувало про суть зображення Ісуса – зображення його чоловічої чи божественної природи, спроможності зобразити незображуване, «вмістити невмістиме».

Художники ікони ставили собі за мету зображувати не поодинокі явища, а те, що знаходилось в її основі – ідею. Таке зображення ікони не тільки підносило роль символічного зображення, але й розширювало раціональне тлумачення різних явищ, які уособлювались в основній ідеї ікони. Ця ідея, називаючись також прототипом, розглядалась як творча думка Бога [12, 19]. Глибокий зв'язок трансцендентного (нетварного) фаворського світла з красою та славою давав новий імпульс до одухотворення образотворчого мистецтва. Ісихастська естетика стала своєрідним джерелом «світла-краси-слави» для наступних поколінь іконописців [4, 387-388].

Одним із аспектів іконоборської точки зору було те, що «образ у них завжди мислився як такий, що повинен бути ідентичним або «консубстанціональним» (співіснуючим) прототипу (першообразу)» [13, 81]. Звідси виводилось те, що образ завжди неадекватний. Раціоналістичний момент простежується в трактуванні ікони іконоборцями засобами логіки, що практично повністю виключало символічне її трактування. Заперечуючи можливість розуміння (символічної) функції нагадування образу Христа, іконокласти не розрізняли природу та іпостась. Відкидаючи будь-які образи, іконоборство у Візантії визнавало тільки тайний образ Христа в Євхаристії, як «образ» і «символ» Христа. Натомість пропонувалося споглядати Христа тільки «в умі», оскільки поклоніння образу, який зображений на полотні, відносився до суто матеріальної реальності. Психологія іконоборства була зведена до того, що «божественне стало занадто високим і далеким, щоб його зображення хоча б найменшою мірою передавало присутність чи навіть подобу» [1, 40]. Власне, наполягаючи на цьому, іконоборці в кінцевому результаті відкидали будь-яке уявлення про Бога.

Київська Русь, хоч і прийняла іконошанування разом з іншими догмами православної церкви, проте не уникла іконоборства. Наявність цього явища можна дослідити та проаналізувати на прикладі церковно-юридичних пам'яток, зокрема Кормчих книг, статутів Володимира, а також частково в Києво-Печерському патерику. Прояви іконоборства були зафіксовані також у формі святотатства. На підставі грецького закону, прийнятого киеворуськими князями в їх «церковних статутах», всі провини проти віри і моралі підлягали церковному суду. Крім гріха, святотатства та блюзнірства, сюди відносили еретизм, чарівництво тощо [8, 42]. У статті 9 статуту Володимира Великого серед основних видів злочину проти церкви перелічуються іконоборські порушення: порубання хреста чи вирізьблення його на стіні, молитва не перед образом (у гаю, біля води). Засудження саме молитви не перед образом є

свідченням стійкого культу ікони-образу, а також свідчить про відгомін іконоборської ідеології церкви: строго і чітко викорінювати будь-які вільнодумні трактування обрядів церкви.

Характеризуючи, для прикладу, ідеї богомилів, слід відмітити їхнє відверте несприйняття та відкидання ікони, літургії та поклоніння Христу. Внаслідок цього їх критика церковних статутів набувала раціоналістичного відтінку, «створюючи певну систему доказів релігійного характеру, та доказів, заснованих на розумі» [6, 158].

Яскравий приклад використання символу та раціонального можна простежити в іншій християнській ересі – аріанстві, вчення якої, серед ересей того часу, найбільше вплинуло на духовну культуру Київської Русі. Виходячи з розрізнення термінів «Син» і «Бог», аріани вважали, що, якщо Син народжений, то Отець існував раніше нього [7, 41]. Тому Син має початок, і він не може бути тотожним своєму Отцю. Саме богосинівство вони трактували як метафору, несправжній символ. Варто привести в приклад роздуми Кирила Турівського щодо позиції аріанства. Вони полягають в тому, що Арій трактував Христа «від свого розуму, а не від святих книг» [7, 41].

Набагато більше символічного та раціонального ми зустрінемо при аналізі ідей павліканства. Суттю цієї еретичної течії є ще більше перекручення догматів церкви засобами раціоналізації та всляке містико-символічне їх трактування. Відкинення іконошанування є закономірною рисою вищезгадуваних еретичних сект, прагненням переосмислити християнське вчення в цілому.

Особливістю взаємозв'язку символічного та раціонального у феномені іконоборства в Київській Русі є, на нашу думку, вільнодумство та зростання раціоналізації в трактуванні Святого Письма, ролі розуму на шляху до пізнання Бога. Символічне трактування передбачає, звичайно, раціональний момент для розуміння. Оволодіння алгоритмом певної мови образів необхідне в процесі розкриття алегоричного змісту. Духовно-символічний аспект киеворуської культури міститься не тільки в іконі, але й в книзі, яка трактується як джерело мудрості. У роботах давньоруських книжників знаходимо акцент на ролі розуму в пізнавальній діяльності людини через розуміння писаного слова. Рукописна книга була насичена різними ініціалами, шрифтами, ілюстраціями, мініатюрами та ін., що виконували цілий ряд не тільки декоративних, але й символічних функцій. В одному із повчань та настанов давньоруської культури «Отця до сина», в главі «Повчальні вислови для царів» говориться про цінність читання книги: «...в них ти відшукаєш [...] і осягнеш все: [...] різний смисл життя і різних речей минучість, непостійність світу і падіння влади», а далі наголошується на значенні слова: «Слову святому частіше всього віддавайся, тому що воно виражає і царство земне, і устрій небесних чинів» [14, 107-108].

Співвіднесення читання книги і споглядання ікони спонукало тогочасну пересічну людину, крім заглиблення у інший світ та розмірковування над трансцендентним, виробити певну систему розуміння, в якій без використання «духовного зору» та «духовного розуму» неможливо було обійтись. Тому концепція внутрішньої людини, яка бере свій початок у культурі наших предків, невід'ємно пов'язана із зображенням та трактуванням ікони.

Таким чином, осмислення філософської думки Київської Русі неможливе поза аналізом культури, що її зродила. Тобто, сфера культури в історико-філософському дослідженні, як стверджує В.С. Горський, виступає не так результатом, як полем, на якому розгортається процес філософської творчості [5, 11]. До цієї сфери входить також і рівень безпосередньо-інтуїтивного осягнення світу – в образі чи символі.

Подібна ідея пізнання Бога виступає у Климента Смолятича. Визнаючи провідну роль розуму, він вказує на роль почуттів, що є опорою душі, керівником якої виступає розум. У творі «Послання пресвітеру Фомі» мислитель, виправдовуючи право розуму на обдумування теологічних істин, веде мову про те, що Христос дає пояснення своїх притч, і цим повинна зараз займатися філософія, використовуючи «розумне осягнення Біблії» [6, 134].

«Євангельська істина сама по собі не потребує доказів, проте вони необхідні для переконання «нечестивих противників» [6, 121], – стверджує систематизатор християнського вчення про Бога І. Дамаскін, який намагається примирити раціональне і містичне начало в ортодоксальній теології. Щось подібне Іоан здійснював у апологетиці іконопоклоніння. Він розвінчував всіляке ототожнення образу з першообразом (прототипом), інакше кажучи, доводив, що ікона – це «не Бог». Подібне використання синтезу раціоналізму та символізму бачимо в протиіконоборських писаннях Феодора Студита, де труднощі пояснення змісту поклоніння він вирішує за допомогою аристотелевих категорій: «Христос точно не був просто людиною. Він прийняв [подобу] одного із людей.., проте [треба говорити, що Він прийняв] повноту, цілісність природи» [13, 89]. Ця повна природа була споглядальна через певний індивідуальний образ, через який, власне, вона була видима. Таким чином, Феодор пояснює «вмістимість невимістимого» в особі Ісуса Христа, який їв і пив, та можливість символічного його зображення. «Інакше, – продовжує Студит, – Христос, якого неможливо було б описати, був би нематеріальним, безтілесним Христом..» [13, 89]. Звідси нерозривний зв'язок символічного та раціонального в тлумаченні самої ікони в іконоборських рухах.

Отже, на Русі уже в перші десятиліття християнізації виникла така ідейна атмосфера, яка не тільки стимулювала розвиток духовної культури, але й сприяла проникненню багатьох ересей, формуванню феномену двовір'я. У цьому процесі іконоборські рухи та виступи відіграли значну роль,

активізувавши інтелектуальне життя різних верств давньоруського населення. Важливу роль для нас становить трактування взаємозв'язку образу і слова, символічного та раціонального в іконошануванні та ісихастській традиції. Ікона в ісихазмі розумілась як привнесення у цей світ фаворського світла просвітлення.

Варто також відзначити особливість розуміння споглядального та богословського значення ікони для давньоруського народу, позаяк маємо протилежні уявлення щодо поклоніння ідолам у язичників та поклоніння іконі у східньо-християнському світі. У Візантії осмислення, сприйняття і шанування ікон було відшліфоване ще під час іконоборських рухів. Особливостей такого сприйняття та шанування ікони на Русі не було, іконоборські рухи мали місце переважно на побутовому рівні, воно існувало лише у середовищі освічених християн [11, 7].

Перспективами подальших досліджень, на нашу думку, є більш детальне вивчення особливостей еретичних рухів в Київській Русі та їх впливу на формування духовної культури, а також дослідження раціонального в ісихастській традиції.

Література

1. Безансон А. Запретный образ: Интеллектуальная история иконоборчества / Пер.с фр. Розанова М. / А. Безансон – М.: МИК,1999. – 424 с.
2. Бычков В.В. АЕСТHETICA PATRUM. Эстетика отцов Церкви. – Т. I. Апологеты. Блаженный Августин / В.В. Бычков. – М.: Ладомир, 1995. – 593 с.
3. Бычков В.В. Византийская эстетика. Теоретические проблемы / В.В. Бычков. – М.: Искусство, 1977. – 199 с.
4. Бычков В.В. Малая история византийской эстетики / В.В.Бычков. – К.: Путь к истине, 1991. – 408 с.
5. Горський В.С. Філософія в українській культурі: (методологія та історія). – Філософські нариси / В. С. Горський. – К.: Центр практичної філософії, 2001. – 236 с.
6. Замалеев А. Ф., Зоц В. А. Мыслители Киевской Руси / А. Ф. Замалеев, В. А. Зоц. – К.: Вища школа, 1987. – 181 с.
7. Замалеев А.Ф., Овчинникова Е.А. Еретики и ортодоксы: Очерки древнерусской духовности / А.Ф. Замалеев, Е.А. Овчинникова. – Л.: Лениздат, 1991. – 207 с.
8. Іванов В. М. Історія держави і права України / В. М. Іванов. – К.: МАУП, 2002. – Ч. I. – 264 с.
9. Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви: В 2-х томах / А.В. Карташев. – М.: Наука, 1991. – Т.1. – 704 с.

10. Квасюк Л.В. Иконопис і словесність у культурі України XVI–XVIII століть: естетичний аспект / Автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.08 / Л.В. Квасюк; Київ. нац. ун-т ім. Т.Шевченка. – К., 2000. – 18 с.
11. Котлярова Т.О. Иконоборські ідеї в духовному житті Київської Русі та Московської держави: релігієзнавчий аспект / Автореф. дис. канд. філософ. наук: 09.00.11 / Т.О. Котлярова; Київ. нац. ун-т ім. Т.Шевченка. – К., 2005. – 16 с.
12. Лазарев В.Н. История Византийской живописи: В 2-х томах / В.Н. Лазарев. – М.: Искусство, 1986. – Т.1 – 454 с.
13. Мейендорф И. Византийское богословие: Исторические направления и вероучение / И. Мейендорф. – М.: Когелет, 2001. – 432 с.
14. Мудрое слово Древней Руси (XI-XVII вв.): Сборник / Сост., пер. и коммент. В. В. Колесова. – М.: Сов Россия, 1989. – 464 с.
15. Райгородский Л. Д. Беседы о русских иконах / Л. Д. Райгородский. – СПб.: Глаголь, 1996. – 124 с.
16. Рыжов Ю. Философия иконы в традиции Востока и Запада. 2001 / Ю. Рыжов. – [Електронний ресурс] – Режим доступу до статті: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bogoslov/Article/ryjov_filikon.php
17. Успенский Л.А. Богословие иконы Православной Церкви. Изд-во братства во имя святого князя Александра Невского. 1997 / Л. А. Успенский. – [Електронний ресурс] – Режим доступу до статті: http://nesusvet.narod.ru/ico/books/ouspensky/ouspensky_11
18. Языкова И. К. Богословие иконы / И. К. Языкова. – М.: Изд-во Общеизвестного Православного Университета, 1995. – 208 с.

Аннотация. Л.З. Андрусив. Взаимосвязь символического и рационального в иконоборческих движениях Киевской Руси.

В статье исследуется взаимосвязь символического и рационального, образа и слова на основании анализа феномена иконоборчества в Киевской Руси. Анализируется сущность и особенности иконопочитания в традиции исихазма. Высвечивается личностная точка зрения на функции иконы, которые оказывали влияние на развитие философских идей того времени.

Ключевые слова: символ, рационализм, образ, икона, иконоборчество, ипостась.

Annotation. L.Z. Andrusiv. The correlation of symbolical and rational in aniconic movements of Kyiv Rus.

In this article the correlation of symbolic and rational, the image and the word on the basis of aniconism phenomenon analysis in Kyiv Rus is investigated. The essence and the peculiarities of icon-worship in the tradition of isuhasm is analyzed. The author's own view-point on the icon functions which have influenced the development of the philosophical ideas of that time is given.

Key words: symbol, rationalism, image, icon, aniconism, hypostasis.

Надійшла до редколегії 08.10.2009 р.