

**Ірина Яківна ГАЮК**

ORCID: 0000-0002-1296-0872

## **Транскультурний характер релігійного буття діаспорної культури (на прикладі вірменської діаспори в Україні)**

Розкрито основні фактори, які визначили трансгресію релігійного життя вірмен в нове соціокультурне середовище. Показано, що в діаспорі храм стає знаком збирання в цілісний соціальний організм вірменських переселенців, символізує та репрезентує їх етнокультурну ідентичність. З'ясовано, що характер духовного життя вірмен діаспори істотно визначали Вірменська Апостольська церква, відсутність суверенної материнської держави та різні міграційні потоки вірмен з різних країн на українські землі. Доведено, що поступове конструювання нової ідентичності у вірмен Польсько-Литовської держави відбувалося також внаслідок нав'язування їм стереотипної ролі “Чужого” – “Інакшого”, де роздільною межею виступає конфесійна ідентичність

*Ключові слова:* вірмени, Вірменська Апостольська церква, Вірмено-католицька церква, діаспора, ідентичність, конфесія, пам'ять, синергія

**Iryna Haiuk**

### **Transcultural character of the religious life of diaspora culture (on the example of the Armenian diaspora in Ukraine)**

Analysis of the religious and cultural life of Armenian colonies in Ukraine shows that Armenian Church played a leading role in consolidating the Armenian ethnic group, forming and preserving the ethno-national culture and ethnocultural identity of Armenians. It is identified, that religion was the most effective stabilizing factor for ethnic identity, especially in emigration. It is shown, that the church in the diaspora became a sign of gathering of Armenian immigrants into the whole social organism, symbolizing and representing their ethnocultural and political identity as a separate “urban nation” in the Middle Ages. It is proved, that since the beginning of the existence of Armenian colonies in Ukraine, there has been no closed “island” model of functioning. Ethno-national peculiarities of the Armenian mentality and psychotype helped them to adapt quickly to the new environment and form a transcultural mentality, which helped to adjust the behavior within which it is possible to be Armenian and, at the same time, Catholic or Orthodox. The flexible model of diasporic consciousness (open system), based on the multicultural environment of Crimea, enabled the parallel coexistence of Armenians of the (AAC), Armenian Catholics, and later Protestants. Thus, despite the fact, that the stable union of the AAC of the Polish-Lithuanian Commonwealth with Rome was officially signed only in 1630, among the Armenians of Kyivan and Galician-Volhynian states Armenian Catholics/Uniates in the clergy and laity existed virtually continuously at least since the early 14th century.

The sociodynamics of the religious life of the Armenian diaspora corresponds to a synergetic model of development, based on the theory of dissipative systems. The lack of rigid linearity in

## II. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

development, the coexistence of different denominations of Armenian Christianity with uncertainty in the transition (the presence of new factors in the development of the system at bifurcation points) of the character of changes in the future mode of life – all this fits best for the horizon of synergetic model of open systems. Noticeable transformations of the sacred topos of the Armenians on the lands of Ukraine in the 14th century also testify the names of Armenian temples. Thus, in the Crimea (Kafa) and in Kamianets-Podilskyi, Armenians are building temples consecrated in the name of St. Nicholas (Nikogaes). The fact that the inclusion of St. Nicholas in the Armenian sacred topos took place, mainly due to the Rus' influences, testify to the specific features of his cult in Rus, because here the cult of St. Nicholas crystallized as a contamination of the pre-Christian patron of wealth, trade and agriculture Veles/Volos and Christian St. Nicholas – protector and assistant.

It is shown, that the change of religious and confessional dominance of the Armenians in the Polish-Lithuanian state became possible due to the imposition of the stereotypical role of “Alien” – “Other”, where the main marker of “otherness” was religious/denominational identity. The inability to circumvent this marker in a politically dominant Catholic environment has led to the gradual formation and subsequent change of religious/denominational identity of Armenian in diaspora.

It is proved, that the Armenian religious structures (Churches) played a leading role in preserving the cultural and historical memory of the Armenians of the diaspora, which was one of the main precautionary factors of their total assimilation.

*Keywords:* Armenians, Armenian Apostolic Church, Armenian Catholic Church, diaspora, denomination, identity, memory, synergy

Релігійно-духовна складова вірменської культури завжди була визначальним чинником у збереженні та розвитку етнокультурної системи вірменської діаспори. Фактично до епохи Нового часу саме цей чинник був одним із панівних у виставленні зовнішніх кордонів різних соціумів та маркуванні соціальних груп на “Своїх” та “Інших”/“Чужих”. Нагадаємо, що у середньовічному суспільстві кордони націй часто визначалися саме за релігійною (християни/мусульмани/юдеї), а всередині християнської ойкумени – за конфесійною ознакою (католики/православні/протестанти). Тобто, віросповідний чинник був водночас й етноідентифікаційним маркером: євреї – значить, юдеї, вірменин – значить, християнин тощо. Релігійні уявлення, закони і норми визначали весь устрій життя народів, обумовлювали повсякденний і святковий характер життя. Аналогічно упродовж віків одним із найважливіших чинників збереження етнонаціональної ідентичності вірмен в Україні була Вірменська Церква. На думку одного з провідних сучасних дослідників вірменської діаспори Е. Мелконяна, саме Церква, починаючи від V ст. як у Вірменії, так і за кордоном “стає єдиною об’єднуючою силою, найдієвішим і, по-суті, єдиним засобом самоорганізації вірменського народу, і тому символом його і віросповідної, і національної самосвідомості” [11, с. 32]. Вчений вважає, що Церква мала панівне значення у ціннісній ієрархії вірменського народу. Аналіз релігійно-культурного життя вірменських колоній в Україні також засвідчує, що Вірменська Церква відігравала провідну роль в консолідації вірменського етносу, формуванні та збереженні етнонаціональної культури та етнокультурної ідентичності вірмен.

Проте, століття проживання в інокультурному середовищі викликали й відповідні трансформації релігійно-культурної сфери діаспорного буття, одним з проявів чого на землях України стало підписання Вірменською апостольською церквою (ВАЦ) Речі

Посполитої успішної довготривалої унії з Римом. Сьогодні моноетнічних держав у світі фактично не існує – і Україна є яскравим прикладом цього. А релігійний чинник був і, в значній мірі, і зараз продовжує залишатися одним із головних факторів, які дозволяють етнонаціональним спільнотам/меншинам у діаспорі зберігати власну етнокультурну ідентичність, що і визначає актуальність даної теми.

Метою дослідження є з’ясування та розкриття основних факторів, які визначили трансгресію релігійного життя вірмен в нове соціокультурне середовище та визначення характерних рис їх діаспорної релігійної топосфери в Україні.

У другій половині ХХ – початку ХХІ ст. історія вірменської діаспори в Україні була постійним предметом зацікавлень вірменських, українських та західних, особливо польських вчених. Питання релігійно-церковного життя вірменських колоній розглядали проф. Я. Дашкевич [8; 9, с. 74–86], С. Азізян [1, с. 213–228], В. Григорян [5], Д. Давтян [7], К. Пивоварська [14; 15], О. Осіпян [13], Т. Саргсян [17; 18] та ін. Серед західних дослідників слід відзначити праці о. Г. Петровича (родом зі снятинських вірмен), які висвітлюють історію вірмено-католицької унії в Речі Посполитій [26; 27]. З. Обертинського [25], І. Волянської [31], К. Стопки [29; 30], Я. Хжончевського [23] тощо. Майже всім зазначеним працям (за виключенням студій Я. Дашкевича та О. Осіпяна) притаманний історико-нарративний або історико-прикладний характер (І. Волянська, Я. Хжончевський).

На думку Я. Ассмана, історично саме релігія була найбільш дієвим та ефективним стабілізуючим чинником для етнічної ідентичності [2, с. 173]. Особливо це стає помітним в еміграції, де релігія створює ґрунт для спротиву оточуючому середовищу, культурним і політичним структурам якого вона протистоїть як “автономна сфера змістів” [2, с. 183]. В діаспорі храм стає знаком збирання або стягання в цілокупний соціальний організм вірменських переселенців, символізує та репрезентує їх етнокультурну, а в середньовіччі – і політичну ідентичність, як окремої “міської нації”.

В контексті цього заслуговує на увагу теорія Л. Гумільова, який вважав, що ядром формування нових етносів (т. зв. етнічна домінанта) є певна ідея [6, с. 534]. І, як засвідчує історія, ця ідея – завжди релігійна. Схожої думки дотримувався О. Шпенглер, який доводив, що формування нових етносів на початку нашої ери (зокрема, вірменського) відбувалося на основі єдності віросповідання [21, с. 225]. Але формування нового вірменського етносу на основі християнської релігійної ідеї призвело й до появи феномену вірменського християнства з характерними лише для нього догматичними та культовими особливостями. Тому цей процес точніше було б назвати не етногенезом, а етнорелігієгенезом. Результат – поява нового етносу, який створив власний політико-економічний та культурно-релігійний простір і захисні системи для його збереження та ефективного функціонування. Такими системами стали національна писемність, власна система відліку часу, етнонаціональне право та судочинство, і найголовніше – специфічна етноконфесійність, яка була організаційно втілена у автокефальній ВАЦ з відповідними особливостями віровчення та культу. Це пояснює, чому для вірмен уже з кінця ХІ – початку ХІІ ст. поняття етнічної приналежності та віросповідний чинник злилися в одне нероздільне ціле: правдивим вірменином може бути лише той, хто знаходиться в лоні ВАЦ. Відповідно, тих вірмен, які внаслідок

## II. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

різних причин втрачають цю конфесійну належність, перестають вважати правдивими вірменами. Яскраве свідчення цьому знаходимо уже в найстаршій (з відомих на сьогодні) міській книзі Львова за 1382–1389 рр.: у справі 1384 р. читаємо, що вона стосується двох вірмен – “Йоганеса католика – колись вірменина і не католика – і Паулі Сагака” [24, s. 26].

Релігія створює те, що можна назвати символічним універсумом, який є матрицею всіх культурних феноменів. Тоді як Церква, яка є формою існування релігії в державно оформленому соціумі, в умовах чужорідного соціального середовища забезпечувала “відокремлення “назовні” – не завдяки територіальним кордонам, а завдяки “пороговій символіці” – способу життя і діяльності, законам (святам, традиціям, звичаям, ендогамії), які утруднювали контакти з не членами спільноти, і згуртованість “всередину” – засобами підкреслення членства та обраності” [2, с. 227]. Заразом у діаспорі Церква, окрім релігійних функцій, виконувала частково функції держави – упорядкування соціального життя, юрисдикції (судочинства). Відомо, що в багатьох країнах саме церковні керівники були й офіційними повноважними представниками своєї громади.

Релігійний модус онтології вірменської діаспори в Україні є одним з ключових питань для розуміння/пояснення фактично всіх проявів культурного буття діаспори. Трансгресія релігійно-церковної сфери вірмен у нове середовище була доволі “м’яким” процесом, оскільки в плані глобальному це був перехід і входження у християнський соціум за релігійною ознакою “Своїх”, хоча й “Інакших”. Характер духовного життя вірмен діаспори століттями істотно визначали два основні чинники – ВАЦ та відсутність суверенної материнської держави. В Україні до цих двох додався третій чинник – різні міграційні потоки вірмен з різних країн на українські землі і, як наслідок, різні хронотопи діаспорного життя – все це стало причиною формування специфічного духовно-релігійного поля вірменських колоній України внаслідок змішання різних соціокультурних елементів не лише нової країни проживання (приймаючої) та країни походження (батьківщини), але й країн проміжної ланки (Крим, Молдова, Валахія, Персія тощо).

Вже від початку існування вірменських колоній в Україні в них спостерігається відсутність закритої “острівної” (Е. Морен) моделі функціонування [12]. Етнонаціональні особливості менталітету та психотипу вірмен (активність/енергійність, високий ступінь цілеспрямованості, гнучкість розуму, мобільність, комунікабельність, гостинність, прагматизм, емоційність тощо) допомагали швидкій адаптації до нового середовища та формуванню транскультурної ментальності, котра, ще й при наявності відповідних економічно-політичних інтересів, сприяла налаштуванню іншої моделі поведінки та світосприйняття, в межах якої можливо бути вірменином і, водночас, католиком або православним. Пластична модель діаспорної свідомості (відкрита система), основу якої заклало мультикультурне середовище Криму, надала можливість паралельному співіснуванню вірмен ВАЦ, вірмен-католиків, а згодом – і протестантів. Так, попри те, що стійка унія ВАЦ Речі Посполитої з Римом офіційно була підписана лише в 1630 р., серед вірмен Київської та Галицько-Волинської держав вірмени-католики/уніати серед духовенства та мирян існували фактично безперервно принаймні від початку XIV ст.

Згідно з дослідженнями Р. Бартикяна, на теренах Візантійської Вірменії існувало багато громад і, відповідно, церков вірмен-халкедонітів, які знаходилися в юрисдикції греко-візантійського Константинопольського патріарха [3, с. 121]. Однак, попри підпорядкування греко-ортодоксальному зверхнику, у повсякденному житті і навіть у мові літургії вони залишалися вірменофонами [3, с. 121]. З великою долею ймовірності можна стверджувати, що церква “Трьох вершників” в Ескі-Кермен у князівстві Феодоро (сучасний Мангуп) – одному з найдавніших осередків локалізації вірмен у Криму – пов’язана з вірменами, скоріш за все вона була церквою місцевої знаті Феодоро. Однак вона не мала стосунку до ВАЦ, а була вірмено-халкедонітською, оскільки засновники (бл. XII ст.) й володарі князівства – знані візантійські діячі Гавраси з вірменського роду Гаврасів-Таронітів – були халкедонітами. В 1140 р. Гавраси за участь у заколоті проти імператора Костянтина були вигнані з Трапезунду. Вони оселилися спочатку в Херсонесі, а згодом заснували власне князівство, яке проіснувало до захоплення Криму турками в 1475 р. [22, с. 82].

У вірменському середньовічному мистецтві сюжет трьох вершників посідав вагоме місце у рельєфах, фресках, рукописах. І хоча культ воїнів існував у багатьох християнських народів, однак, кожен народ надавав перевагу комусь одному. Для вірмен це був св. Саргіс, якого вірмени називали “атенаас” – “той, хто вчасно встигає”. Цікавою є послідовність переліку святих воїнів-заступників у Часослові 1485 р., написаному монахом Мовсесом: “Заступництво св. Саргіса та його сина Мартіроса, св. Феодора, св. Георгія, св. Феодора Стратілата, св. Меркурія”. З цих святих воїнів лише св. Саргіс є виключно вірменським святым, інших вшановують всі християнські Церкви. Однак, привертає увагу, що всі ці воїни-мученики були родом із Малої Азії та Кесарії Каппадокійської, територія яких упродовж століть (фактично, до геноциду вірмен 1915 р. в Туреччині) була заселена переважно вірменами. Феодор Тірон народився в м. Амасія (Понт, Мала Азія), Феодор Стратілат – у м. Евхаїт (сучасне Меситезю за 55 км на захід від Амасії, Мала Азія), св. Георгій – в Каппадокії. Окрім цього, помітна увага до вшановування цих святих спостерігається лише у Криму (не на материковій Україні) і лише у відносно ранній період існування вірменських колоній на півострові, хоча церкви Св. Саргіса, Св. Сороков або Св. Сороковиць (так називали день пам’яті Сорока мучеників севастійських) та “Трьох вершників” збереглися там і в турецько-татарський період, про що, зокрема, свідчить потир XVI ст. з вірменським написом (букви напису прописні – т. зв. болорагір), призначений для церкви Св. Сороков, який зберігається в Київському музеї історичних коштовностей (інв. № Др. 7652) [див. 4, с. 33].

Ще одна церковна постать середньовічного Криму привертає увагу в контексті даної теми, йдеться про третього сугдейського єпископа св. Стефана Сурозького. Хоча він був єпископом грецької Церкви, проте деякі факти дають підстави розглядати його як складову вірменського релігійно-церковного топосу. По-перше, привертає увагу відсутність його житія в грецьких агіографічних списках. Тоді як у вірменський “Айсмаурк” (“Збірник житій святих”) XIV ст., написаний у Криму, вміщено вірменський переклад житія цього святого (опубліковано у перекладі 1930 р. в Парижі, де в Національній бібліотеці Франції зберігається і сам рукопис (Parisinus

## II. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

агт. 180)). У перекладі говориться, що Стефан став єпископом Сугдеї в 35 років, стільки ж часу перебував на цій кафедрі і помер у віці 70 років. Вищу освіту він отримав у Константинополі, де його помітив і наблизив до себе патріарх Герман. Про його батьків нічого не відомо, однак, народився він наприкінці VII ст., знову ж таки, у селищі Морівас в Каппадокії. В Каппадокію Візантія стала масово переселяти вірмен з Вірменії, починаючи від другої половини VI ст., хоча й до того часу їх там було чимало. Ще в XIX ст. (дані на 1813 р.) вірмени складали бл. 60 % населення Кесарії Каппадокійської. Саме звідти був родом просвітитель Вірменії св. Григорій Лусаворіч.

Як і у випадку зі свв. Борисом та Глібом, переклад життя яких дуже швидко потрапив у вірменські Четві-Мінеї, подібну увагу до місцевого святого можна пояснити його вірменськими коренями, а також тим, що в Сугдеї була чимала вірменська колонія і, очевидно, Церква. Окрім цього, помітні сюжетні паралелі з життям святого Володимира (захоплення Корсуня, сліпота та зцілення завдяки хрещенню), завоювання та пограбування кримських міст руським князем Бравліном, після чого він важко захворів і зцілювався лише завдяки хрещенню та поверненню всього награбованого церквам, насамперед, усипальниці самого Стефана, що свідчить про тісні зв'язки кримських вірмен з Київською Руссю. Та й дружина князя Володимира Анна Македонянка також виявилася пов'язаною зі св. Стефаном: існує переказ, що коли вона по дорозі до Керчі захворіла, то звернулася до святого з молитвою, і він її зцілював.

Очевидно є підстави стверджувати, що попри всю важливість конфесійного фактору для етнонаціональної свідомості тогочасних вірмен, коли йшлося про впливові політичні або церковні постаті, на перший план виходив генетичний чинник. Як і у випадку з Анною Македонянкою, яка мала вірменські корені, але була греко-православного віросповідання, важливішим для вірмен Київської держави виявився її високий соціальний статус доньки та сестри візантійських імператорів і дружини Великого київського князя Володимира. Тому для вірмен було і є актуальним сприйняття її, насамперед, як вірменки. Не виключено, що подібна ситуація була і зі Стефаном Сурозьким, коли високий статус єпископа й святого вірменського походження виявився важливішим за його греко-православне віросповідання, і став причиною для внесення його життя до вірменського "Айсмаурка".

Водночас, включення Стефана Сурозького і свв. Бориса та Гліба до вірменських Міней зафіксувало не лише появу нових складових релігійної топосфери: це – наочні свідчення формування окремішньої, модифікованої новими соціокультурними реаліями, релігійно-культурної традиції вірменських колоній Криму та Київської держави.

Про вже помітні трансформації сакрального топосу вірмен Криму та колоній на землях України в XIV ст. свідчать і назви вірменських храмів. Так, у Криму (Кафі) та у Кам'янці-Подільському вірмени будують храми, освячені в ім'я Св. Миколая (Нікогаеса), причому кам'янецька церква побудована на кошти кримського вірменина. Проте, така посвята пов'язана не стільки з візантійськими впливами, скільки з поширенням культу св. Миколая в Київській та Галицько-Волинській державах, де особливо стали вшановувати найдавнішу чудотворну київську ікону Св. Миколая

Мокрого (X ст.). Згідно з переказами, після хрещення в Корсуні та одруження на Анні Візантійській князь Володимир взяв до Києва цінні християнські реліквії, серед яких була і чудотворна ікона Св. Миколая [10, с. 47], згодом розміщена в Софії Київській, де вона й отримала назву ікони Св. Миколая Мокрого.

Те, що включення св. Миколая у вірменський сакральний топос відбулося, в основному, завдяки давньоруським впливам, засвідчують специфічні особливості/риси його культу на Русі, оскільки саме тут культ св. Миколая викристалізувався як контамінація дохристиянського покровителя багатства, торгівлі та землеробства Велеса/Волоса і християнського св. Миколая – захисника, охоронця і помічника (Б. Успенський). Велес – “скотій бог”, також був і захисником свійських тварин [20, с. 44, 64]. Об’єднав св. Миколая та Велеса і зв’язок із “земними водами” [20, с. 80], що знову кореспондує нас до руської святині – ікони Св. Миколи Мокрого. Св. Миколай також був пов’язаний з достатком, накопиченням, родючістю, що значною мірою пояснює його функції покровителя тваринництва та землеробства. Більше того, він часто виступає як покровитель, насамперед, коней, що фіксує прислів’я “Святий Юрій запасає корів, а Микола коней” [20, с. 46], а розведення коней та їх продаж були одним з найдавніших промислів вірмен як у Вірменії, так і в Україні. Подібний характер функцій св. Миколая у давньоруському сакральному топосі відповідав психологічному модусу вірменського менталітету, що, очевидно, зумовило появу вірменських храмів з посвятою св. Миколаю в Криму та Кам’янці-Подільському.

Таким чином, вже ранній період формування та розвитку вірменських церковних осередків на землях України показує, що вплив зовнішніх чинників, які в умовах корінної Вірменії (але не в Кілікійській Вірменії) хоч і мали місце, однак суттєво не позначалися на внутрішньоцерковному житті, в релігійно-культурному житті колоній стали відігравати вагомий роль. Саме в Криму, а згодом у Київській та Галицько-Волинській державах у вірмен, релігійне життя яких було відчутно позначене візантійськими впливами (безпосередніми або через вірмен-халкедонітів), вже можна зафіксувати наявність трансформації сакральної топосфери. Водночас на релігійне життя вірмен Криму стала істотно впливати і Римо-католицька церква, що було особливо помітним в генуезьких колоніях Північного Причорномор’я, де разом знаходилися і найбільші вірменські колонії регіону. Подальший розвиток вірменського сакрального топосу на українських землях відчутно корегували ці два чинники, хоча ступінь їхнього впливу мінявся в залежності від періоду та від регіону. Третім істотним фактором впливу на розвиток релігійно-культурного життя вірмен діаспори завжди була ВАЦ, як базова матриця вірменського релігійного топосу.

Соціодинаміка релігійно-церковного життя вірменської діаспори відповідає синергетичній моделі розвитку, що базується на теорії дисипативних систем. Відсутність жорсткої лінійності у розвитку, паралельне існування різних конфесійних структур вірменського християнства при невизначеності в моменти переходу (наявність нових чинників у розвитку системи в точках біфуркації) характеру змін у подальшому модусі життєдіяльності – все це найкраще вписується у горизонт саме синергетичної моделі розвитку відкритих систем. Релігійно-церковне життя вірменської діаспори на землях України доволі швидко виходить за рамки маргінального явища у загальному

## II. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

контексті релігійного життя вірменства, а церковні лідери діаспори перестають бути другорядними гравцями у взаємовідносинах і з Ечмїадзіном, і з іншими осередками християнства, та перетворюються в самостійних акторів релігійно-церковного життя християнського світу.

Попри відсутність лінійності розвитку та наявність різних конфесійних структур або функціональних форм, всі вони мали низку спільних рис. Так, для соціодинаміки релігійного життя вірменської діаспори була притаманна репрезентативна функція її релігійних організацій, причому як зовнішня, так і внутрішня. Вірменина пізнавали за його конфесійною ознакою (належність до ВАЦ/ВКЦ). Релігійні організації виставляли маркери, які окреслювали сферу релігійно-культурного життя вірменських колоній (традиції, звичаї, свята, ритуали, освіта, ендогамія), вони створювали особливу зону причетності завдяки збереженню символічної історично-культурної пам'яті вірменських емігрантів. Всі ці риси в різному обсязі зберігалися навіть при відчутному посиленні процесів секуляризації в житті всіх європейських країн, що очевидно пояснюється знову ж таки специфікою діаспорної організації життя, де саме Церква відіграла центруючу та об'єднуючу роль упродовж століть (і до сьогодні).

В історичному зрізі характер соціодинаміки релігійного життя частково відображає культурологічна модель П. Сорокіна, який виділяв три основні моделі розвитку культури – ідеаційну (ідеаціональну), ідеальну та чуттєву, які циклічно змінюють одна одну [19, с. 334–336]. Ідеаційна культура – це релігійна культура, яка повністю ґрунтується на надцінностях (насамперед – Бог), і релігійним ідеалам повністю підпорядковані всі без виключення сфери життя. На думку П. Сорокіна саме така модель культури була притаманна Середньовіччю [19, с. 334]. Але двійчастий, а часто й амбівалентний характер вірменського релігійно-культурного топосу навіть у час умовного переважання ідеаційного типу культури не мав притаманного цьому типу підпорядкування всього світського культурного простору Вищим істинам і цінностям (надцінностям – Богу, Ідеалу Вищого світу тощо). За Середньовіччя у вірмен діаспори, починаючи від Криму, закінчуючи вірменськими колоніями Західної та Центральної України, прослідковується аксіологічна бівалентність життєвих установок та орієнтирів, яка помітно визначає їх повсякденне життя. Узагальнено це можна визначити формулою “Богу – Богове, Кесарю – кесареве”. Дане твердження лише на перший погляд виглядає контрверсійним щодо вищенаведеної думки проф. Е. Мелконяна, що Церква мала панівне значення у ціннісній ієрархії вірменського народу. Дійсно, упродовж століть такі поняття, як Вірменська церква, Велика Вірменія, Арарат (Масіс) та ін. склали найвищий щабель ціннісних установок вірмен. Вірмени завжди ревно захищали свої святині; в будь-якій країні та фактично в усі часи саме храм дійсно ставав сакральним центром організації/упорядкування вірменського соціального топосу. Але притаманний християнському світу загалом поділ буття на дві сфери *sacrum/profanum* у вірмен діаспори проявлявся дещо сильніше, ніж у інших народів. Храм – це місце взаємодії/спілкування з Богом, це відокремлена від поцейбічного життя дійсність, для якої існує і свій час, і свій алгоритм поведінки, і відповідні вчинки/дії. Водночас, попри безумовну вищу цінність *sacrum* для вірмен, в сфері *profanum* сакральне присутнє мало: віддавши шану Богові, вірменин цілком поринає у мирське.



Завзято відстоюючи свої храми та святині вірмени, водночас, доволі прагматично підходили до певних функціональних аспектів життєдіяльності сакральної сфери, зокрема, до священнослужителів. Оскільки клір відноситься і до *sacrum*, і до *profanum*, тому, як частину *sacrum* його оберігають, поважають і утримують матеріально, але, як частині *profanum* виділяють підпорядковане щодо вірменської світської верхівки місце у соціальній ієрархії та неафішовано нижчий за світську еліту колонії статус, адже матеріально клір повністю залежить від мирян.

У релігійно-церковному житті вірмен попри те, що Вірменія стала першою у світі країною, де християнство було прийняте в якості державної релігії в 301 р., попри відому середньовічну максиму/прислів'я “Коли вірменина питають, хто він за національністю, він відповідає – християнин, а коли питають, хто він за віросповіданням, він каже – вірменин”, та попри тісний перманентний зв'язок з Ечміадзіном, характер ставлення вірмен до релігійних інститутів відповідав принципу цезарепапізму, з його безумовним домінуванням світського елементу над церковним. З однієї сторони, вірмени шанували й зберігали свої релігійно-церковні традиції, активно захищали автономність та суверенність своєї Церкви та надавали велике значення її розвитку, з іншої – в їхньому ставленні до Церкви не було тієї соціальної ієрархічної дистанції між кліром та мирянами (диспозитив “вищі/нижчі”), яка існувала в Римо-католицькій церкві: вони сприймали Церкву як невід'ємну важливу частину вірменського культурного топосу, а священнослужителів – як власне “працівників”, завдання яких виконувати функції посередників/зв'язкових світу долішнього зі світом горішнім. Тобто, у ставленні вірмен до кліру завжди проглядав “функціональний” підхід: духовенство для них було немов специфічним (з огляду на сферу діяльності) різновидом фахівців, яких за це утримували, а не вищою духовною кастою. Звідси доволі прагматичний підхід до налаштування системи взаємовідносин мирян з кліром.

Чи можна сказати, що у Середньовіччі релігія була домінантною основою функціонування вірменських емігрантів-колоністів України (як це було повсюдно в цю епоху, на думку П. Сорокіна)? Якщо брати сферу високої культури – образотворче мистецтво (книжкова мініатюра, книгописання, графіка, живопис), характер організації соціального простору навколо храму – все це, безумовно, мало релігійний характер. Проте, сфера практично-господарської діяльності вірмен не мала релігійної інтенційності та не сприймалася, як служіння Богу в такий специфічний спосіб (як це, наприклад, було в деяких суфійських орденах). Навіть за доби Середньовіччя менталітету вірмен не були притаманні ані сприйняття чуттєвого світу як “тимчасового притулку” людини, єдина мета якої – дістатися Раю, ані тим більше – байдуже або негативне ставлення до радощів та принад чуттєвого світу.

Центром етнокультурного життя вірменських колоній завжди була церква: фактично, саме храми визначали соціальну топографію вірменських колоній, оскільки навколо них і формувалися вірменські квартали різних міст. Водночас, вплив нових соціокультурних реалій призвів до відповідних змін у релігійно-культурній ідентичності вірмен. Як уже було зазначено, ретроспектива релігійно-культурного розвитку вірменських колоній в Криму та на материковій Україні переконливо свідчить, що нові соціальні умови доволі швидко вносять помітні корективи в їхні ментальні установки,

## II. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

переформатовують їхню картину світу так, що в новій реальності стає цілком можливим бути католиком або уніатом і при цьому залишитися вірменином. Результатом цих трансформацій стало підписання у 1630 р. верховним зверхником ВАЦ у Речі Посполитій єпископом Миколою Торосевичем унії з Римом, яка, на відміну від попередніх, виявилася ефективною та довготривалою і суттєво вплинула на релігійно-культурне життя вірменських колоній українсько-литовсько-польських земель.

Для розуміння специфіки релігійно-культурних процесів у вірменській діаспорі України є плідним звертання до феномену стереотипів, які в плані соціальному являють собою функцію взаємодії між “Я” та “Іншим”. Більшість сучасних дослідників цього повсюдного явища вважає, що формування/утвердження стереотипів тісно пов’язане з проблемами домінування та встановлення ієрархічних відносин. Тобто, одна з основних функцій стереотипів, особливо в системі етнонаціональних міжкультурних відносин – це функція неафішованого, неявного засобу підпорядкування через моделювання стосунків “Свій – Чужий”, “Свій – Інакший”.

Оскільки всі стереотипи мають соціальну природу, тому одна з їхніх важливих функцій – підтримання влади. Жодна влада не може триматися (принаймні довго) виключно на примусі. Тому для ефективної та тривалої реалізації своїх інтересів вона використовує т. зв. сигніфікацію, тобто формування відповідних ідей, значень та цінностей. На думку Т. Рябової, “соціальні стереотипи залучають до вироблення значень і цінностей та до формування відповідної картини світу й легітимації влади, завдяки чому вони стають владним ресурсом” [16, с. 318]. Дуже широко використовують стереотипи у продукуванні значень, залучення їх до репрезентацій когось або чогось у відповідному світлі, з певної точки зору, тобто, “репрезентація – це завжди інтерпретація, яка містить оцінку” [16, с. 318]. Відзначимо, що один із найвпливовіших сучасних дослідників стереотипів Д. Шнайдер виокремив “велику трійку” соціальних стереотипів, а саме: гендерні, вікові та расово-етнічні стереотипи, які, на його думку, найсильніше впливають на соціальну ієрархізацію у більшості культур [28, р. 437].

Поступове конструювання нової ідентичності у вірмен Польсько-Литовської держави відбувалося також внаслідок нав’язування їм стереотипної ролі “Чужого” – “Інакшого”, що викликає у них спочатку вироблення захисних механізмів не просто збереження, а й піднесення статусності власної ідентичності. Проте, зростаючий тиск католицького політикуму і маркування “Свого” – “Інакшого” (“Чужого”), де роздільною межею виступає релігійна/конфесійна ідентичність, до якої прив’язуються всі інші чинники, і неможливість обійти цей маркер в умовах політично домінантного католицького середовища викликає у вірмен потребу у зміні конфесійної ідентичності, а відтак – і культурної. Однак, тут слід зробити одне суттєве застереження: у випадку з вірменами (як і з українцями) межа проходить не за релігійною, а за конфесійною ознакою, що знову приводить нас до проблематики владних стосунків.

Водночас, всі кореляції етнорелігійної культурної ідентичності, які пришвидшили й асиміляційні процеси, відбувалися до певної межі: на зміну мовній, культурній, конфесійній невизначеності прийшло нове усвідомлення себе як вірмен, причому цей процес “вторинної” етнічної самоідентифікації відбувався на високому

інтелектуально-культурному рівні, очевидно, внаслідок своєрідного етнокультурного синкретизму.

Слід зазначити, що сьогодні серед науковців переважає думка, що підписання вірменами унії з Римом негативно позначилося на економічному та культурному розвитку вірменських колоній в Україні (свого часу авторка також поділяла цю точку зору). Якщо говорити про перший період – від підписання унії в 1630 р. (а фактично, від консекрації Торосевича на львівську кафедру в 1927 р.) і до смерті архієпископа-митрополита в 1681 р. – то ситуація в дієцезії дійсно була дуже напруженою, а постійні конфлікти між прибічниками і супротивниками унії негативно позначилися на всіх сферах життя вірменських колоній Речі Посполитої та призвели до втрати вірменами багатьох позицій в економіці.

Однак, не варто узагальнювати і екстраполювати таку оцінку на весь період існування Вірмено-католицької церкви (ВКЦ) в Україні. Як і Українська греко-католицька церква (УГКЦ), так і ВКЦ в різні часи по різному впливала на життя вірменських громад. Вже з кінця XVII ст. церковно-релігійне життя громад налагоджується, проводяться відповідні реформи в організаційній структурі та обряді ВКЦ, і поступово Церква відновляє свої позиції центру національно-культурного життя громад, представника та зберігача етнонаціональних традицій. Особливо помітною ця її функція стає від середини XIX ст. і до початку Другої світової війни.

Отже, постає питання чи можна розглядати унійні процеси і появу (оформлення) ВКЦ, як вираз своєрідного етнонаціонального оновлення? Очевидно – так. Унія з Римом нарівні із прийняттям на Пйотрківському сеймі нового статуту вірмен Речі Посполитої (“Статут львівських вірмен”), по-перше, зафіксувала зміни, які відбулися з вірменами за століття їх проживання в умовах українсько-польського середовища, а по-друге, стала показником етнокультурної трансформації та збереження оновленої етнонаціональної ідентичності. Адже, по-суті, унія зафіксувала два базові ментальні компоненти: попри всі зміни в обряді, в мові та характері літургії, законах тощо, ми – вірмени, але ми не такі, як вірмени Прабатьківщини. Ми – нові вірмени.

ВКЦ, як і ВАЦ, зберігала культурну історичну пам’ять вірмен, що і стало запобіжним механізмом для повної асиміляції з українсько-польським (українсько-німецьким, українсько-румунським та українсько-російським) оточенням. На думку Ассмана, етнічна ідентичність та стійкість – це питання саме культурної пам’яті та її організації [2, с. 172]. Його припущення, на відміну від багатьох інших розумінь сутності етносу, пояснює, чому вірмени не розчинилися повністю в новому українсько-польському середовищі. Сильні культурні традиції нарівні з родовою культурною пам’яттю, яку підживлювали нові хвилі переселенців, наявність більшої або меншої юридичної автономії й традиційного (ВАЦ) або вже модифікованого, але власного національного церковно-релігійного центру (ВКЦ) – все це зберігало і організовувало культурну пам’ять вірмен діаспори.

Специфіка менталітету, загальні алгоритми міграції та інкорпорації в нове соціокультурне середовище визначили й основні аспекти трансгресії релігійно-церковної сфери вірмен в інокультурне середовище: створення свого автономного релігійного локусу, який стає центром формування соціальної топографії колоній; юридичне

## II. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

оформлення і закріплення статусу релігійної автономії; паралельне функціонування релігійних осередків вірмен інших конфесій – не традиційної ВАЦ, а православних/халкедонітів, визначене перебуванням у візантійській зоні впливу (Крим, Північне Причорномор'я), а також вірмен-католиків, поява яких була спричинена дією багатьох факторів, зокрема, наявністю в Північному Причорномор'ї генуезьких та венеціанських торговельних колоній, в яких заразом знаходилися й великі вірменські колонії регіону; посилення католицького впливу внаслідок хрестових походів, тісні контакти Кілікійської Вірменії з хрестоносцями з одного боку, і з вірменськими колоніями Криму, Київської та Галицько-Волинської держав – з іншого тощо. Для соціодинаміки релігійного життя вірменської діаспори була притаманна репрезентативна функція її релігійних організацій, причому як зовнішня, так і внутрішня: вірменина пізнавали за його конфесійною ознакою (належність до ВАЦ/ВКЦ). Релігійні організації виставляли маркери, які окреслювали сферу релігійно-культурного буття вірменських колоній (традиції, звичаї, свята, ритуали, освіта, ендогамія), вони створювали особливу зону причетності завдяки збереженню символічної історично-культурної пам'яті вірменських емігрантів. Одним із цікавих проявів трансгресії в релігійному плані стало включення до сакрального мнемотопу вірмен місцевих православних святих вірменського (?) походження (св. Борис і Гліб, св. Стефан Суразький), часткові зміни акцентів у храмових посвятах, зокрема, поява вірменських храмів з посвятою св. Миколаю, св. Георгію під впливом православного та католицького середовища.

1. Азизян С. Ліквідація Львівської архієпархії Вірменської католицької церкви у 1945–1946 рр. за документами радянських органів безпеки. *На межі між Сходом і Заходом*: матеріали міжнар. конф., присвяченої 90-річчю від дня народження Я. Дашкевича (13–14 груд. 2016 р., м. Львів). Львів, 2018. С. 213–228.

2. Ассман Я. Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. Москва, 2004. 355 с.

3. Бартикян Р. По поводу книги В. А. Арутюновой-Фиданян “Повествование о делах армянских. 7 век. Источник и время”. *Античная древность и средние века*. Ереван: изд-во АН Арм. ССР, 2006. Вып. 37. С. 104–139.

4. Гаюк І. Деякі проблемні питання стосовно початків вірменської церковної організації в Україні. *Релігійно-культурне життя вірменської діаспори в Україні від її початків до сьогодення. До 650-річчя львівської єпархії Вірменської Апостольської церкви*: матеріали Круглого столу “Вірменська Церква в Україні від її початків до сьогодення”, 21–23 трав. 2018 р. Львів: Логос, 2018. С. 29–60.

5. Григорян В. История армянских колоний на Украине и в Польше. Ереван, 1980. 291 с.

6. Гумилев Л. Этносфера. История людей и история природы. Москва, 1993. 544 с.

7. Давтян Д. История храма св. Григория Просветителя Армянской Апостольско церкви в Одессе. Одесса, 2004. 108 с.

8. Дашкевич Я. Україна на перехресті світів: релігієзнавчі й соціокультурні студії. Львів: вид-во УКУ, 2016. 602 с.

9. Дашкевич Я. Унія українців та унія вірменів: порівняльні аспекти. *Берестейська унія (1596–1996)*. Львів: Логос, 1996. С. 74–86.

10. Демчук Р. Українська ідентичність у модусі міфологем. Київ, 2014. 236 с.

11. Мелконян Э. Армянская апостольская церковь во взаимоотношениях Армении и диаспоры. *Религия и политика на Кавказе*. Ереван, 2004. С. 31–52.
12. Морен Э. Утраченная парадигма: природа человека / пер. с фр. М. Собуцкого. Киев: КАРМЭ-СИНТО, 1995. 208 с.
13. Осипян А. Этническая и конфессиональная идентичности в формировании городских “наций” Львова во второй половине XIV – первой половине XV вв. (на примере “армянской нации”). *Альманах по истории Средних веков и раннего Нового времени*. Нижний Новгород, 2012–2013. Вып. 3/4. С. 22–42.
14. Пивоварська К. Вірменська апостольська церква в радянській Україні. *Актуальні питання вірменознавства*. Одеса, 2014. Вип. 2. С. 148–156.
15. Пивоварська К. Знищення громад Вірмено-григоріанської церкви в Україні за часів радянської влади. *Історія релігій в Україні: матеріали XI міжнар. наук. конф., Львів, 2000*. С. 347–353.
16. Рябова Т. Этничность как фактор вариативности гендерных стереотипов. *Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского*. Нижний Новгород, 2009. № 1. С. 317–323.
17. Саргсян Т. Некоторые вопросы истории армянских культовых сооружений Кафы (Феодосии). URL: [hpj.asj-oa.am/3963/1/2003-2\(138\).pdf](http://hpj.asj-oa.am/3963/1/2003-2(138).pdf).
18. Саргсян Т. Церковь Архангелов Габриэла и Микаэла в Феодосии. *Сурб-Хач*. Симферополь, 1996. № 3. С. 25–32.
19. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. Москва, 1992. 543 с.
20. Успенский Б. Филологические разыскания в области славянских древностей. Москва, 1982. 245 с.
21. Шпенглер О. Закат Европы. Минск, 1999. Т. II. 606 с.
22. Якобсон А. Крым в средние века. Москва, 1973. 174 с.
23. Chrząszczewski Ja. Kościoły ormian polskich. Warszawa, 2001. 297 s.
24. Najstarsza księga miejska 1382–1389. Pomniki dziejowe Lwowa z archiwum miasta. Lwów: wyd. A. Czołowski, 1892. Т. I. 164 s.
25. Obertyński Z. Die Florentiner Union der Polnischen Armenier und ihr Bischof katalog. *Orientalia christiana*. Roma: Pont. Istituto Orientale, 1934. Vol. 36-1. Nr. 96.
26. Petrowicz G. La Chiesa Armena in Polonia e nei paesi limitrofi. Roma, 1988. 418 p.
27. Petrowicz G. L'unione degli Armeni di Polonia con la Santa Sede (1626–1686). Roma: Pont. Istitutum Orientalium studiorum, 1950. 334 p.
28. Schneider D. The Psychology of Stereotyping. New York, London, 2004. 704 p.
29. Stopka Krz. Kultura religijna Ormian polskich (struktury i stosunki kościelno-publiczne). *Animarum cultura. Studia nad kulturą religijną na ziemiach polskich w średniowieczu*. Warszawa, 2008. S. 229–270.
30. Stopka Krz. Kościół ormiański na Rusi w wiekach srednich. *Nasza przeszłość*. Kraków, 1984. Vol. 62. S. 27–92.
31. Wolańska I. Katedra ormiańska we Lwowie w latach 1902–1938. Warszawa, 2010. 559 s.

#### References

1. Azyzian, S. (2018). Likvidatsiia Lvivskoi arkhieparkhii Virmenskoi katolytskoi tserkvy u 1945–1946 rr. za dokumentamy radianskykh orhaniv bezpeky [Liquidation of the Lviv

## II. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

Archdiocese of the Armenian Catholic Church in 1945–1946 according to the documents of the Soviet security bodies], *Na mezhi mizh Skhodom i Zakhodom: materialy mizhnarodnoi konferentsii, prysviachenii 90-richchiu vid dnia narodzhennia Ya. Dashkevycha* (13–14 hrudnia 2016 r., m. Lviv), Lviv, 213–228 (in Ukr.).

2. Assman, Ya. (2004). *Kulturnaia pamiat: pismo, pamiat o proshlom i politicheskaia identichnost v vysokih kulturah drevnosti* [Cultural memory: writing, memory of the past and political identity in the high cultures of antiquity], Moskva, 355 (in Rus.).

3. Bartikian, R. (2006). Po povodu knigi V. A. Arutiunovoi-Fidanian “Povestvovaniye o delah armianskih. 7 vek. Istochnik i vriemia” [On the book by V. A. Arutyunova-Fidanyan “Narrative of Armenian affairs. 7th century. Source and time”], *Antichnaia drevnost v sriednie veka*, Yerievan: izd-vo AN Arm. SSR, (37), 104–139 (in Rus.).

4. Haiuk, I. (2018). Deiaki problemni pytannia stosovno pochatkiv virmenskoï tserkovnoi orhanizatsii v Ukraini [Some problematic issues regarding the beginnings of the Armenian church organization in Ukraine], *Relihiino-kulturne zhyttia virmenskoï diaspory v Ukraini vid yii pochatkiv do sohodennia. Do 650-richchia lvivskoi yeparkhii Virmenskoï Apostolskoï tserkvy: materialy Kruhloho stolu “Virmenska Tserkva v Ukraini vid yii pochatkiv do sohodennia”*, 21–23 travnia 2018 r., Lviv: Lohos, 29–60 (in Ukr.).

5. Grigorian, V. (1980). *Istoria armianskih kolonij na Ukrainie i v Polshe* [History of Armenian colonies in Ukraine and Poland], Yerievan, 291 (in Rus.).

6. Gumiliev, L. (1993). *Etnosfera. Istoriya liudei i istoriya prirody* [Ethnosphere. History of people and history of nature], Moskva, 544 (in Rus.).

7. Davtian, D. (2004). *Istoriya hrama sv. Gryhoriya Prosvetitielia Armianskoï Apostolskoï tserki v Odesse* [History of the church of St. Gregory the Illuminator of the Armenian Apostolic Church in Odesa], Odesa, 108 (in Rus.).

8. Dashkevych, Ya. (2016). *Ukraina na perekhresti svitiv relihiieznavchi y sotsiokulturni studii* [Ukraine at the crossroads: religious and socio-cultural studies], Lviv: vyd-vo UKU, 602 (in Ukr.).

9. Dashkevych, Ya. (1996). *Unii ukraintsiv ta unii virmeniv: porivnialni aspekty* [Union of Ukrainians and the Union of Armenians: comparative aspects], *Beresteiska uniia (1596–1996)*, Lviv: Lohos, 74–86 (in Ukr.).

10. Demchuk, R. (2014). *Ukrainska identychnist u modusi mifolohem* [Ukrainian identity in the mode of mythology], Kyiv, 236 (in Ukr.).

11. Mielkonian, E. (2004). *Armianskaia apostolskaia tserkov vo vzaimootnosheniyah Armenii i diaspory* [Armenian Apostolic Church in the relations between Armenia and the Diaspora], *Relihiya i politika na Kavkaze*, Yerievan, 31–52 (in Rus.).

12. Moren, E. (1995). *Utrachennaia paradygma: priroda chelovieka* [The lost paradigm: human nature], per. s fr. M. Sobutskogo, Kiev: KARME-SINTO, 208 (in Rus.).

13. Osypian, A. (2012–2013). *Etnycheskaia i konfiessionalnaia identichnosti v formirovanii gorodskih “natsyi” Lvova vo vtoroi polovine XIV–piervoï polovine XV vv. (na primiere “armianskoï natsii”)* [Ethnic and confessional identity in the formation of urban “nations” of Lviv in the second half of the 14th – the first half of the 15th centuries (on the example of the “Armenian nation”)], *Almanah po istorii Sriednih vekov i ranniegto Novogo vriemieni, Nizhnij Novgorod*, (3–4), 22–42 (in Rus.).

14. Pyvovarska, K. (2014). *Virmenska apostolska tserkva v radianskii Ukraini* [Armenian Apostolic Church in Soviet Ukraine], *Aktualni pytannia virmenoznavstva*, Odesa, (2), 148–156 (in Ukr.).

15. Pyvovarska, K. (2000). Znyshchennia hromad Virmeno-hryhorijskoi tserkvy v Ukraini za chasiv radijskoi vlady [Destruction of communities of the Armenian-Gregorian Church in Ukraine during the Soviet era], *Istoriia religii v Ukraini: materialy XI mizhnarodnoi naukovoï konferentsii*, Lviv, 347–353 (in Ukr.).
16. Riabova, T. (2009). Etnichnost kak faktor variativnosti giendernyh stierieotipov [Ethnicity as a factor of variability of gender stereotypes], *Viestnik Nizhegorodskogo univiersitieta im. N.Y. Lobachevskogo*, Nizhnij Novgorod, (1), 317–323 (in Rus.).
17. Sargsian, T. Nekotorye voprosi istorii armianskih kultovyh sooruzhenij Kafy (Feodosii) [Some questions of the history of the Armenian religious buildings of Kafa (Feodosia)]. Retrieved from [hpj.asj-oa.am/3963/1/2003-2\(138\).pdf](http://hpj.asj-oa.am/3963/1/2003-2(138).pdf) (in Rus.).
18. Sargsian, T. (1996). Tserkov Arkhangelov Gabriela i Mikaela v Feodosii [Church of the Archangels Gabriel and Michael in Feodosia], *Surb-Khach*, Simferopol, (3), 25–32 (in Rus.).
19. Sorokin, P. (1992). Cheloviek. Tsyvilizatsiia. Obschestvo [Man. Civilization. Society], Moskva, 543 (in Rus.).
20. Uspenskij, B. (1982). Filologicheskiye razyskaniia v oblasti slavianskih drevnostiei [Philological research in the field of Slavic antiquities], Moskva, 245 (in Rus.).
21. Shpengler, O. (1999). Zakat Yevropy [Sunset of Europe], Minsk, (II), 606 (in Rus.).
22. Yakobson, A. (1973). Krym v sredniye veka [Crimea in the Middle Ages], Moskva, 174 (in Rus.).
23. Chrzęszczewski, Ja. (2001). Kościoły ormian polskich [Churches of Polish Armenians], Warszawa, 297 (in Pol.).
24. (1892). Najstarsza księga miejska 1382–1389. Pomniki dziejowe Lwowa z archiwum miasta [The oldest city book 1382–1389. Historical monuments of Lviv from the city archives], Lwów: wyd. A. Czołowski, (I), 164 (in Pol.).
25. Obertyński, Z. (1934). Die Florentiner Union der Polnischen Armenier und ihr Bischof katalog, *Orientalia christiana*, Roma: Pont. Istituto Orientale, (36-1, 96) (in Ger.).
26. Petrowicz, G. (1988). La Chiesa Armena in Polonia e nei paesi limitrofi, Roma, 418 (in Ital.).
27. Petrowicz, G. (1950). L’unione degli Armeni di Polonia con la Santa Sede (1626–1686), Roma: Pont. Istitutum Orientalium studiorum, 334 (in Ital.).
28. Schneider, D. (2004). The Psychology of Stereotyping, New York, London, 704 (in Eng.).
29. Stopka, Krz. (2008). Kultura religijna Ormian polskich (struktury i stosunki koscielno-publiczne) [Religious culture of Polish Armenians (church-public structures and relations)], *Animarum cultura. Studia nad kultura religijna na ziemiach polskich w sredniowieczu*, Warszawa, 229–270 (in Pol.).
30. Stopka, Krz. (1984). Kosciól ormianski na Rusi w wiekach srednich [The Armenian Church in Rus in the Middle Ages], *Nasza przeszlosc*, Kraków, (62), 27–92 (in Pol.).
31. Wolańska, I. (2010). Katedra ormiańska we Lwowie w latach 1902–1938 [The Armenian Cathedral in Lviv in the years 1902–1938], Warszawa, 559 (in Pol.).