



НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
“ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ”

НАУКОВІ ЗАПИСКИ

Серія
“Історичне релігієзнавство”

Випуск 4

Острог – 2011

УДК 2(091) (082)
ББК І-90
Н 34

Збірник наукових праць, згідно з рішенням Президії ВАК, включений до переліку наукових фахових видань (постанова № І-05/6 від 06.10.10)

*Рекомендовано до друку Вченою радою
Національного університету “Острозька академія”
(протокол № 10 від 26 червня 2011 р.)*

Редакційна колегія:

Жилюк С.І. – доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри релігієзнавства Національного університету “Острозька академія”

Кралуок П.М. – доктор філософських наук, професор, проректор з навчально-виховної та наукової роботи Національного університету “Острозька академія”

Баран В.К. – доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри новітньої історії України Волинського національного університету ім. Лесі Українки

Стоколос Н.Г. – доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри філософії і соціальних наук Рівненського інституту слов’янознавства Київського славистичного університету

Кулаковський П.М. – доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри міжнародних відносин та країнознавства Національний університет “Острозька академія”

Трофимович В.В. – доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри історії Національний університет “Острозька академія”

Н 34 **Наукові записки. Серія “Історичне релігієзнавство”.** –
Острог : Видавництво Національного університету “Острозька академія”, 2011. – Випуск 4. – 212 с.

Збірник наукових праць містить результати досліджень з історичного релігієзнавства, які розкривають проблему значення релігійного чинника в контексті суспільних і світоглядних трансформацій.

ISBN 966-7631-79-6

© Видавництво Національного університету
“Острозька академія”, 2011

УДК 281.9 (477)

О. А. Альошина,
старший викладач кафедри релігієзнавства Національного університету
“Острозька академія”

ВИДАВНИЧА ДІЯЛЬНІСТЬ А. РІЧИНСЬКОГО НА ВОЛИНІ У 20 -Х РР. ХХ СТ.

Стаття присвячена аналізу видавничої та публіцистичної діяльності Арсена Річинського. Зазначено, що в часописах А. Річинський висвітлював не лише суспільно-політичне життя Волині, а й проблеми релігійно-церковного життя православних українців.

Ключові слова: Волинь, Арсен Річинський, часописи.

Издательская деятельность А. Ричинского на Волини в 20-х гг. ХХ ст.

Статья посвящена анализу издательской и публицистической деятельности Арсена Ричинского. Отмечено, что в журналах А. Ричинский освещал не только общественно-политическую жизнь Волини, но и проблемы, религиозно-церковной жизни православных украинцев.

Ключевые слова: Волинь, Арсен Ричинский, журналы.

Publishing activity of A. Richinskiy is on Volin in 20's of XX century

The article is devoted the analysis of public's activity of Arsen Richinskiy. It is marked that in the magazines of A. Richinsky lighted up not only social and political life of Volin but also problems, religiously church life of orthodox Ukrainians.

Keywords: Volin, Arsen Richinskiy, magazines.

На сьогодні вже опубліковані наукові розвідки, присвячені життю і громадській праці цього видатного діяча, проте їх аналіз засвідчує, що й до цього часу залишається малодослідженим питання видавничої діяльності А. Річинського. Тому виникла потреба поглиблено вивчити невідомі, розкрити й уточнити маловідомі аспекти його видавничої діяльності. Вирішення цього питання дозволить конкретизувати і основні напрями громадської і церковної діяльності А. Річинського.

Масив вітчизняної історіографії, присвячений дослідженню постаті А. Річинського та його плідної громадської та церковної діяльності, представлений в працях таких дослідників, як А. Гудими [3], А. Колодний [7], Л. Михальчук [10], О. Саган [7], Н. Стоколос [17]. Проте у

своїх наукових розвідках зазначені дослідники лише частково зверталися до висвітлення зазначеної проблеми. Тому нині відсутні наукові публікації, які б повністю висвітлювали видавничу та публіцистичну працю А. Річинського.

Новизна полягає у висвітленні, на основі залучення архівних джерел та періодичних матеріалів, маловідомих фактів видавничої та журналістської праці Арсена Річинського.

Віднайдені та використані автором матеріали маловідомих часописів “Рідна церква”, “Наше братство” та частково втрачених чисел часописів “На Варті”, видавцем та редактором яких був А. Річинський, доповнюють та розкривають нові сторінки багатогранної праці цього видатного громадського діяча Волині.

Саме тому метою нашої наукової розвідки стало розкрити основні етапи видавничої діяльності Арсена Річинського упродовж 20-х рр. ХХ ст. на Волині.

Крім широкої громадської діяльності, яка, в першу чергу, була пов’язана із підготовкою та проведенням Луцького церковного з’їзду 1927 р., та широкої просвітницької та пластової роботи, А. Річинський плідно працював і в галузі публіцистики та видавництва.

В зазначений період А. Річинський брав активну участь у громадському житті міста Ізяслав. Тут він організував концерти, вистави, займався видавничою діяльністю. Зокрема, з 1918 р. він почав виконувати обов’язки члена редколегії часопису “Нова дорога”. Це було видання повітового земства, а пізніше – Ізяславської народної ради [4, с. 157]. Працюючи в редколегії цього часопису, він суттєво вдосконалив свій журналістський та редакторський досвід. Часопис “Нова дорога” виходив переважно двічі на місяць російською та українською мовами. Протягом усього 1918 р. він друкувався з першого по двадцяте число (перші дванадцять – за старим стилем), а на початку 1919 р. вийшло число двадцять один (січень 1919 р.). Це видання висвітлювало не лише діяльність повітового земства, а й значі події громадського і політичного життя регіону. Автори його матеріалів намагалися оцінювати їх об’єктивно [5, с. 91]. Часопис також інформував своїх читачів про найважливіші суспільно-політичні події, які відбувалися на українських землях. Тут публікувалися закони, постанови, повідомлення, а також ухвали й розпорядження земства. Висвітлювалися в ньому й окремі питання з історії та культури України, а також хроніка поточного земського життя. Містилися в цьому часописі також передруки і вкладки цікавих публікацій з інших українських видань, а інколи вміщувалися повідомлення про міжнародні події. Це видання виразно стояло на позиціях Української Народної Республіки.

Статті у ньому, як правило, не підписувалися, однак відомо, що частина з них належала перу А. Річинського. На це вказують як стиль,

так і тематична близькість з його публікаціями наступних років. Такими можна вважати статті “Великі роковини: Переяславський договір” (Ч. 1, 1 січня); “Україна в государстве Российском” (Ч. 3–6, 10 лютого, Ч. 8–9, 25 березня); “Кирило-Мефодіївське товариство (до роковин Куліша і Шевченка)” (Ч. 6–7, 10 березня); “Революція” – про спадщину Лютневої революції та актуальність реалізації завдань Української Республіки задля її підтримки; “Битва під Берестечком 29 червня 1651 року” (Ч. 19–20, 25 червня). Крім згаданих публікацій, це ще й “З’їзд духовенства й мирян”, виклад статті з “Нової ради” за 1917 р. з коментарем щодо майбутнього Православної церкви та завдань у цьому сенсі делегатів від Ізяславського повіту на Церковний собор, зокрема сприяння її дерусифікації. А. Річинським був також написаний нарис “Делегація Ізяславського земства в Центральній Раді”. Ці матеріали були опубліковані в числі 13–14. Його публікації “Замітки про українську мову”, “Хроніки”, “З’їзд учителів”, “Малолюдний з’їзд духовенства”, “Екстрене засідання Повітової медичної ради” знайшли місце в числі 16–18 за 10 червня 1917 р. У числі 19–20 А. Річинський уже зафіксований як відповідальний редактор цього часопису. Заслуговує на увагу той факт, що воно вийшло майже повністю українською мовою. У ньому широко висвітлені події громадсько-культурного життя Ізяславського повіту. А. Річинський також умістив у ньому свій матеріал “Душа народу”, присвячений Т. Шевченку. Це була промова, виголошена ним на випускному вечорі в Ізяславській гімназії [5, с. 92].

1922 р. його вдруге заарештували, звинувативши в активній проукраїнській діяльності. Оскільки довести фактів якихось конкретних порушень ним законів Польської держави не вдалося, А. Річинського невдовзі звільнили. Згодом він виїхав працювати дільничим лікарем у с. Тростянець Луцького повіту, яке опинилося у складі Польщі [2].

У квітні 1922 р. А. Річинський з дружиною переїхав до Володимира-Волинського, куди, згідно з розпорядженням Волинського воєводи за №1507 від 24 квітня 1922 р., він був переведений на посаду дільничого лікаря. 22 липня того ж року він став головним лікарем міської лікарні. На цій посаді він працював до серпня 1925 р.

Зрозуміло, що маючи тавро неблагонадійності, А. Річинський не мав змоги надалі працювати на державній посаді. Зрештою, маючи відповідну освіту і досвід, він міг забезпечити себе та свою родину, працюючи лікарем приватно. Саме лікарем він і працював до арешту 1939 р., адже його високий фаховий рівень і авторитет забезпечували достатню кількість пацієнтів. Наголосимо, що будучи приватним лікарем, він був достатньо фінансово незалежним, і це давало йому можливість брати активну участь у громадській роботі.

З 1924 р. діяльність А. Річинського та прихильників ідеї українізації церкви значно активізувалася. З 1925 р. А. Річинський розпочинає ви-

давати власним коштом “незалежний місячник українського церковного відродження” “На Варті”. Цей часопис виходив друком упродовж 1925–1926 рр. [6, с. 1282]. Згодом через низку причин він був змушений змінювати назву: спочатку на “Рідна церква” (1927–1928 рр.), а потім на “Наше братство” (1929 р.). Мотивуючи потребу заснування часопису “На Варті”, А. Річинський зазначав, що “справа така важна, всі ми так гостро відчуваємо брак поважного й незалежного журналу, який правдиво освітляв би наше церковне життя, поміг би нам вийти з того провалля, в якому опинилася українська церква”. Саме тому “ми одважилися приступити до видавання “На Варті” [15, с. 22].

Навколо цього часопису він досить швидко об’єднав українську інтелігенцію регіону, а також організував власне невелике видавництво, де друкував розвідки, присвячені проблемам Православної церкви на західноукраїнських землях. Зрештою, видавнича діяльність А. Річинського була належним чином оцінена широкими колами української громадськості Польщі. Так, популярна в той час газета “Діло” писала: “Річ у тім, що “На Варті” є першим на українських землях в межах Польщі часописом, який поклав собі за завдання систематичну боротьбу за розмосковлення православної церкви на українських етнографічних землях, проти московської православної ієрархії в Польщі та проти політики департаменту віросповідань у Варшаві. “На Варті” бореться за принципи, поставлені в основу української православної Автокефальної церкви на Наддніпрянській Україні. Живий різноманітний зміст часопису вкупі з високою ідейністю та глибоким патріотизмом, яким овіяні його статті, повинні запевнити йому найкращий розвиток” [16, с. 28].

У цьому часописі він пропагував ідею українізації Православної церкви в Польській державі, зокрема запровадження соборноправного устрою в церкві. У програмній статті часопису, яка містилася в його першому числі, він сформулював завдання і спрямування часопису – “стояти “на варті” українського культурного і церковного ренесансу” [13, с. 25]. “На Варті” вміщував матеріали на таку тематику: 1) релігійні проповіді, бесіди; 2) церковне право; 3) світова та українська церковна історія; 4) підстави українізації церкви; 5) огляд світового церковного руху; 6) огляд українського церковного життя; 7) релігійна поезія; 8) церковний спів; 9) філософські проблеми; 10) політичні огляди; 11) оригінальні етнографічні матеріали; 12) історичний календар; 13) оголошення [11, с. 6–7].

У постійній рубриці “Розмосковлення церкви” А. Річинський висвітлював хроніку релігійно-церковних і культурних подій українського життя у Володимирі-Волинську та повіті під псевдонімами “Володимирчанин” та “М. Чорний”. Під псевдонімом “Не-чіпка” публікувалися актуальні гумористичні і сатиричні вислови А. Річинського [15, с. 3].

Завдяки часопису А. Річинський налагодив і підтримував постійний зв'язок з читачами, серед яких були селяни, вчителі та священнослужителі.

Освідомлюючи, що не всі можуть відкрито звертатися до видання, опозиційного в багатьох питаннях до церковної влади, А. Річинський писав від імені редакції “На Варті”, що матеріали його дописувачів під їх власними прізвищами подаватимуться лише за їхньою згодою. Перші матеріали з місць були опубліковані ним під заголовком “Дописи”, а наступні – під рубрикою “Церковне життя на місцях”. Як і зазначав редактор часопису, вміщені вони були під псевдонімами та криптонімами.

Після Луцького з'їзду, восени 1927 р., А. Річинський зупинив випуск часопису “На Варті” і розпочав видавати журнал “Рідна церква” як друкований орган Українського церковного комітету, головою якого він був обраний. Це було незалежне церковно-громадське видання, розраховане на західноукраїнське населення Польщі. Метою журналу було висвітлення церковно-громадського життя українців, оскільки, як зазначалося в одному з його чисел, “Не можна давати народові замість духовного хліба – камінь і отруту, як це роблять чорносотенні московські листки, видавані або підпомогані церковною владою” [9, с. 1]. На сторінках “Рідної церкви” знайшла місце інформація про результати двох плебісцитів щодо богослужбової мови, проведених у цей час на Волині, огляд української церковної преси, що виходила в Радянській Україні. В ньому вміщувалися огляди польської преси з питань українізації церкви та роз'яснювалися окремі гострі питання православного життя, зокрема про участь мирян у церковному житті та про право власності на церковну землю. На жаль, А.Річинському вдалося випустити лише два числа цього часопису [14, с. 15].

Наприкінці 1920-х стосунки між українськими православними громадськими діячами та ієрархією Православної церкви в Польщі помітно ускладнилися через низку причин, серед яких не останнє місце займав вплив на неї проросійськи налаштованих осіб. Унаслідок цього А. Річинський змушений був вийти зі складу Митрополичої ради через неможливість плідної співпраці з більшістю її членів, оскільки зрозумів, що її очільники не поступляться своїми переконаннями й не зроблять результативних кроків, спрямованих на українізацію церкви.

Оприлюднивши 4 грудня 1928 р. заяву про розрив з церковним керівництвом, А. Річинський знову вдався до діяльності, так би мовити, опозиційного характеру [1, с. 63]. З 1 січня 1929 р. він зробив спробу відновити видавництво часопису “На Варті”, де планував відображати критичне ставлення православної громадськості до церковної ієрархії. Хоча цей намір на той час і був підтриманий колишніми членами Церковного комітету, проте він не був реалізований. У розісланому звер-

ненні до української громадськості він від імені редакції місячника оприлюднив ухвалу Церковного комітету від 23 листопада 1928 р., де обґрунтовувалася потреба у власному друкованому органі, призначеному для популяризації “виступів перед владою церковною та цивільною в обороні національного характеру нашої церкви, її прав і майна” [8]. Він мав намір висвітлювати в ньому в першу чергу стан справ у Православній церкві і школі, вміщувати періодичні огляди суспільно-політичного життя Польщі. Необхідні кошти для його видання передбачалося отримати за рахунок добровільного самооподаткування тих представників інтелігенції, котрі підтримували українізацію церкви.

Навесні 27 березня 1929 р. у листі до П. Артем'юка А. Річинський розповідав про свої поїздки по Волині з метою відновлення давніх зв'язків і налагодження нових задля проведення подальшої дерусифікації церкви. У цьому листі він також повідомляв про заснування нового незалежного друкованого місячника української церковної думки – “Наше братство”, для якого просив надіслати відповідні матеріали з Полісся і допомоги у зборі коштів на його видання.

Зрештою, читачі змогли познайомитися зі змістом лише двох чисел часопису “Наше братство” [6, с. 2529], які вийшли у світ з великим інтервалом і мали незначний обсяг – близько 8 сторінок. У редакційному коментарі, що був уміщений у його першому – квітневому – числі, зазначалося, що цей часопис побачив світ завдяки “жертвовності нашої інтелігенції”. У ньому були опубліковані переважно матеріали А. Річинського: стаття “Сумерк польського православ'я”, де містився виклад програми дій православних українців у Польщі, під ініціалами “А.Р.” також було вміщено рецензію “Відгуки” на книгу о. Г. Костельника “Великі люде” (з нотаткою, що продовженням “Відгуків” у наступному числі буде рецензія на книгу І. Огієнка “Костянтин і Методій”) [8].

Оскільки часопис “Наше братство” відзначався чіткою опозиційною лінією щодо керівництва Православної церкви в Польщі, то у відповідь на його критичні публікації 15 квітня 1929 р. було прийняте рішення Синоду про відлучення А. Річинського від церкви [12, с. 264–265].

Своє категоричне несприйняття відлучення від церкви Арсен Річинський висловив на сторінках часопису “Наше братство”. Другий – липневий – номер цього видання був майже повністю присвячений факту його відлучення від церкви. На перших сторінках подавався відкритий лист А.Річинського “Моя відповідь Св. Синодові Православної церкви в Польщі” та відгуки з цього приводу газети “Діло”. Також у його рубриці “Ріжні вістки” вміщувалася інформація про віче української громадськості у Варшаві та його ухвали з протестом щодо анафемі А. Річинського.

Отже, початкові віхи громадської діяльності у 20-х рр ХХ ст. слід пов'язати з його плідною публіцистичною працею в Ізяславському ві-

снику “Нова дорога”. Його активна громадсько-політична діяльність у 1920-х рр. засвідчує, що він не тільки виявляв інтерес до всіх тих подій, які відбувалися на західноукраїнських землях у цей період, а й в міру своїх можливостей активно впливав на те, щоб її народ нарешті позбувся кайданів “малоросійства”, став вершителем своєї долі. Саме на це була спрямована його публіцистична та видавнича діяльність, участь у різних акціях, спрямованих на дерусифікацію православ’я і набуття ним рис національної церкви – домінанти культурного життя народу. Задля цього вже за політичних реалій Другої Речі Посполитої він починає видавати власним коштом часопис “На Варті” (1925 р.) та часописи “Рідна церква” (1928 р.) та “Наше братство” (1929 р.). Журнал “На Варті”, що виходив у Володимирі-Волинському, став пресовим органом національно-церковного руху на Волині у другій половині 20-х рр. Назва часопису відображала його ідейне спрямування – журнал був покликаний “стояти на варті інтересів українського православ’я як незалежний орган українського культурного і церковного відродження”. Крім того, часописи відіграли помітну роль у пробудженні національної свідомості українського народу Волині. Саме ці друковані журнали відображали національно-патріотичну спрямованість поглядів Арсена Річинського.

Список використаних джерел та літератури:

1. Власовський, І. Нарис історії Української Православної Церкви: В 4-х т. / І. Власовський. – Нью-Йорк, 1998. – Т.4. – Ч. 2. – 415 с.
2. Волинський обласний краєзнавчий музей. – КДФ. – 15146.
3. Гудима, А. Харизма Арсена Річинського / Т. Гудима. – Тернопіль, 2007. – 144 с.
4. Гуцаленко, Т. Річинський Арсен / Т. Гуцаленко // Українська журналістика в іменах / За ред. М. М. Романюка. – Львів, 1994. – Випуск І. – 234 с.
5. Дем’янчук, Г. Ізяславський вісник “Нова дорога” / Г. Дем’янчук // Велика Волинь: минуле і сучасне. – Хмельницький; Ізяслав; Шепетівка, 1994. – С. 91–93.
6. Енциклопедія українознавства. Словникова частина / За ред. В. Кубійовича. – Париж-Нью-Йорк : Молоде життя, 1973. – Т. 7. – 2800 с.
7. Колодний, А. Життя і творчість Арсена Річинського – самовіддане служіння Богу й Україні / А. Колодний, О. Саган // Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості. – Київ ; Тернопіль: Світ знань, 2000. – С. 9–47.
8. Львівська наукова бібліотека ім. Стефаника. Відділ рукописів. – Ф 1. – Оп. 2. – Спр. 27. – 52 арк.
9. Меморіал Українського Церковного Комітету до всесвітньої християнської конференції в Лозанні // Рідна церква. – 1927. – № 1. – С. 1–10.
10. Михальчук, Л. Життя А. Річинського – самовідданого служіння українському народу / Л. Михальчук // А. Річинський – ідеолог українсько-

го православ'я: Збірка наукових праць. – Київ ; Тернопіль ; Кременець, 1998. – С. 3–8.

11. На Варті. – 1925. – № 1–2. – С. 6–7.

12. Определение Св. Синода Святой Автокефальной Православной церкви в Польше об отлучении от церкви и анафемствование проживающего в г. Владимире лекаря А. Речинского за его враждебную и вредную деятельность // Воскресное Чтение. – 1929. – № 17. – С. 264–265.

13. Павлюк, І. Українські часописи Волині, Полісся, Холмщини та Підляшшя (1917–1939 рр.): Анот. покажч. / І. Павлюк. – Львів ; Луцьк: Надстир'я, 1997. – 179 с.

14. Річинський, А. Проблеми української релігійної свідомості / А. Річинський. – Тернопіль : Укрмедкнига, 2002. – 447 с.

15. Розмосковлення церкви // На Варті. – 1925. – № 5–6. – С. 21–28.

16. Розмосковлення церкви // На Варті. – 1925. – № 7–8. – С. 16–22.

17. Стоколос, Н. Арсен Річинський і боротьба за українізацію православної церкви на Волині // Людина і світ. – 1998. – № 2. – С. 33–35.

УДК: 329.3(477)“1993/2011”

Е. С. Андрющенко,
студент V курсу історичного факультету Запорізького національного університету

РЕЛІГІЙНИЙ ЧИННИК В ІДЕОЛОГІЇ ТА ДІЯЛЬНОСТІ ВСЕУКРАЇНСЬКОЇ ОРГАНІЗАЦІЇ “ТРИЗУБ” ІМЕНІ СТЕПАНА БАНДЕРИ

Стаття присвячена дослідженню ролі релігії в ідеології Всеукраїнської Організації “Тризуб” імені Степана Бандери. Проаналізовано вплив християнського вирошення на діяльність організації.

Ключові слова: “Тризуб”, націоналізм, християнство, радикалізм, УГКЦ, УАПЦ, УПЦ КП.

Религиозный фактор в идеологии и деятельности всеукраинской организации “Тризуб” имени Степана Бандери

Статья посвящена исследованию роли религии в идеологии Всеукраинской Организации “Тризуб” имени Степана Бандеры. Проанализировано влияние христианского вероучения на деятельность организации.

Ключевые слова: “Тризуб”, национализм, христианство, радикализм, УГКЦ, УАПЦ, УПЦ КП.

Religious factor in ideology and activity of allukrainian organization “Trident” of the name of Stepan Banderi

This article is devoted to the role of religion in the ideology of All-Ukrainian Organization “Tryzub” named for Stepan Bandera. The participation of Christian teaching on activity of the organization is analyzed.

Keywords: “Tryzub”, nationalism, Christianity, radicalism, Ukrainian Greek Catholic Church, Ukrainian Autocephalous Orthodox Church, Ukrainian Orthodox Church of the Kyivan Patriarchate.

Невід’ємним елементом релігійного життя у сучасній Україні є його взаємозв’язок із суспільно-політичними процесами. Особливо сильно це відчувається у сфері протистояння християнських (в першу чергу – православних) конфесій, що виникло в останні роки існування УРСР і триває понині. Політичні та громадські організації (чи окремі діячі) рідко розглядають релігійне питання як частину особистого життя кожної людини, зазвичай публічно демонструючи приналежність до тієї чи

іншої церкви. Загальнопоширеною в Україні є практика, коли релігійна приналежність визначає політичну орієнтацію людини, і навпаки. І якщо представники поміркованих політичних сил, надаючи перевагу “своїй” конфесії, все ж закликають до церковного примирення та порозуміння, то радикальні (в першу чергу – праворадикальні) організації займають більш категоричну позицію.

Незважаючи на постійну увагу громадськості та засобів масової інформації до сучасних праворадикальних організацій України, поодинокими є наукові дослідження щодо проблем становлення та еволюції, ідеологічних засад цих структур. Цим зумовлена актуальність вивчення їхньої діяльності, в тому числі релігійного аспекту.

На сьогодні у вітчизняній історіографії є низка робіт, присвячених взаємозв'язку релігійних та суспільно-політичних процесів в Україні (дослідження В. Єленського [3], С. Здіорука [4], А. Колодного [13], М. Горячої [1], С. Смирнова [19], О. Кудояр [14]). В той же час, бракує робіт, які б висвітлювали місце конкретних суспільно-політичних організацій в релігійному житті держави.

На цьому тлі набуває актуальності спроба дослідити релігійний фактор у діяльності Всеукраїнської Організації “Триzub” імені Степана Бандери – однієї з найвідоміших українських праворадикальних організацій доби незалежної України – та місце цієї організації у міжконфесійних стосунках в Україні.

Джерельною базою статті є програмні документи організації, ідеологічні праці її лідерів, інтерв'ю автора з представниками “Триzubа”, повідомлення ЗМІ.

Громадське спортивно-патріотичне об'єднання “Триzub” імені Степана Бандери (саме таку назву спочатку носила ця організація) було засновано у 1993 р. за ініціативи керівництва Організації українських націоналістів (революційної). Планувалося, що “Триzub” буде своєрідним “силовим крилом” ОУН (р), у той час як теж новостворений Конгрес українських націоналістів (КУН) мав виступити її політичною структурою. Така схема працювала до 1999 року, коли “Триzub” став повністю самостійною організацією, хоча й до цього зберігав певну автономність [10].

Засновником та першим лідером “Триzubа” став відомий теоретик українського націоналізму, філолог, викладач Дрогобицького державного університету Василь Іванишин. У 1994–1995 рр. виникають осередки “Триzubа” у більшості регіонів України. Діяльність організації полягала, перш за все, у пропаганді націоналістичних ідей різними методами, патріотичному вихованні та військово-спортивній підготовці молоді, охороні заходів ОУН (р), КУН та інших організацій, протидії акціям ідеологічних опонентів (перш за все – лівих та проросійських партій). Протягом 1990-х рр. “Триzub” був однією з наймасовіших та найактивніших організацій подібного типу. Організація за час свого іс-

нування пережила декілька “злетів” та “падінь”, але продовжує існувати і сьогодні.

З моменту заснування “Тризуба” однією з головних ідейних засад його діяльності була і залишається християнська віра. Християнські норми мають в ідеології організації не менше значення, ніж постулати українського націоналізму. У Статуті організації зазначено, що “Тризуб” – “...організація орденського типу, побудована на засадах традиційного українського християнства...” [20]. Подібна специфіка об’єднання знайшла відображення і в її символіці: на прапорі та емблемі “Тризуба” зображено хрестомеч. Цьому символу (який “Тризуб” певною мірою успадкував від революційної ОУН) відповідає організаційне гасло “На диявола – хрест, на ворога – меч!”. Інше відоме гасло “Тризуба”: “Бог! Україна! Свобода!”.

Християнська віра лишила свій відбиток і на структурі та організаційних засадах “Тризуба”. З самого початку існування організації в ній передбачено інститут капеланства. На сьогодні в “Тризубі” є біля двадцяти капеланів, більшість з них належить до Української греко-католицької церкви (УГКЦ), інші – до Української православної церкви Київського патріархату (УПЦ КП). У 2005 р. було введено посаду головного капелана (ним став служитель парафії Святого Архістратига Михаїла УГКЦ, що в Тернополі, отець Петро Бурак).

Під час вишколів та інших подібних заходів “Тризуба” обов’язковим елементом є ранкова та вечірня молитви. Чимало уваги приділяється лекціям на релігійну тематику. Нерідко вишколи та інші збори завершуються церковною службою (або, якщо це вишкіл у лісі, вітвар встановлюється прямо на місці, і проходить служба в “польових умовах”). Одним з атрибутів обряду складання організаційної присяги є Святе Письмо.

Чимало матеріалів, пов’язаних із християнством, можна знайти на інтернет-сайті організації. Розділ “Християнство і націоналізм” містить велику збірку творів святих отців, молитви, детальну інформацію про церковні свята. У книгозбірні сайту можна завантажити Біблію та праці церковних діячів. Велика кількість інших статей супроводжується біблійними цитатами. Те ж саме можна сказати і про бюлетень організації – газету “Бандерівець”.

Однак це лише зовнішні прояви релігійної позиції “Тризуба”. Необхідно більш глибоко проаналізувати її та зупинитись на найбільш принципових моментах.

“Метою нашої релігійно-конфесійної політики є релігійно-духовне відродження української нації та створення єдиної національної християнської Церкви”, – йдеться у розділі Програми “Тризуба”, що присвячений релігійному питанню [17]. Також в цьому розділі є конкретні вимоги до держави в даній сфері, серед яких сприяння релігійному вихованню громадян та покладання християнства в основу держаної духовної політики.

Крім того, у Програмі зазначено, що підтримку мають отримувати тільки ті церкви, які “стоять на ґрунті самостійної української держави, її повної політичної, економічної, духовної та церковної незалежності” [17]. Серед сучасних християнських конфесій України таких церков “Тризуб” бачить три: УГКЦ, УПЦ КП та Українську автокефальну православну церкву (УАПЦ).

Найбільшою підтримкою “Тризуба” завжди користувалася УГКЦ. Ще до створення організації, у 1990 р. Василь Іванишин видав книгу “Українська Церква і процес національного відродження”. В цій роботі автор розглядає історію створення та діяльності УГКЦ крізь призму становлення української нації. Він доводить, що унія була не актом “окаатоличення” та “ополячення” українців (як стверджувала радянська наука), а життєво необхідним компромісом: “Відстоювати національні інтереси народу, запобігати його колонізації українській церкві допомагав східний обряд, від русифікації її захищало прилучення до Вселенської церкви – католицизм. Тому вся історія Української греко-католицької церкви – це боротьба за національну самобутність і національне відродження народу” [8].

Контакти “Тризуба” з УГКЦ були дуже тісними з самого початку існування організації. Найбільш помітним її проявом є щорічна охорона “Тризубом” (разом з міліцією) прощ вірян у с. Зарваниця на Тернопільщині. Цю традицію було розпочато у 1995 р., коли до керівництва організації звернувся тодішній єпископ Тернопільсько-Зборівської єпархії УГКЦ Михайл Сабрига з проханням допомоги у забезпеченні громадського порядку під час прощі. Як згадує Ігор Іванченко, ідеологічний референт “Тризуба”, член організації з 1994 р.: “Це, власне, не можна назвати охороною. Нашою задачею було не дати великій кількості людей роздавити один одного. Найважчими в цьому плані були 1995–1997 рр., коли Зарваницю відвідало біля мільйона прочан. Потім церква прийняла мудре рішення – замість однієї великої стала влаштовувати багато менших “тематичних” прощ, і для охорони стало вистачати сил Тернопільського обласного загону організації” [11]. Але традиція відвідування “Тризубом” Зарваниці збереглася до сих пір.

Найбільш тісними склалися зв’язки “Тризуба” з УГКЦ у Тернопільській, Львівській, Івано-Франківській, а також у деяких областях, на території яких ця церква не є домінуючою: Чернівецькій, Київській, Полтавській, Дніпропетровській, Харківській, Житомирській, Одеській, Кіровоградській. В селі Баловка на Дніпропетровщині “тризубівці” сприяли створенню греко-католицької парафії [11].

До іншої української церкви, УАПЦ, Василь Іванишин спочатку ставився менш прихильно. У вже згаданій праці “Українська Церква...” він пише, що за нетривалий час свого існування в Україні (1919–1930 рр.) ця церква стала автокефальною, але не встигла стати справді національною. Автокефальна православна церква на території України була

винищена повністю та лишилася лише за кордоном, що обумовило її “діаспорний” характер. Аби зробити цю церкву справді національною, “повернути їй українське громадянство”, треба багато часу та зусиль, а конфлікти між її прихильниками та греко-католиками послаблюють і УГКЦ, і національно-демократичний рух, вважає автор [8].

У роботі “Нація. Державність. Націоналізм” (1992 р.) Іванишин вже краще оцінює УАПЦ, сподіваючись, що ця церква зміцнить власні позиції та співпрацюватиме з греко-католиками. Але водночас він різко критикує частину західноукраїнських автокефальних православних на чолі із І. Боднарчуком [5].

Незважаючи на цілком позитивне ставлення “Тризуба” до УАПЦ, співпраця двох структур майже не проводилася. Виключенням можна назвати хіба що охорону “Тризубом” Помісного собору УАПЦ, що пройшов у Києві в травні 1997 р. Певні стосунки з “Тризубом” підтримує архієпископ Харківський і Полтавський УАПЦ Ігор Ісиченко [11].

Більш плідною є співпраця “Тризуба” з іншою православною церквою – УПЦ КП. Свого часу організація отримала благословення від патріарха Філарета [2]. В якості прикладів взаємодії двох структур можна навести участь “Тризуба” у боротьбі Української православної церкви, що знаходиться під юрисдикцією Московського патріархату (далі – УПЦ) та УПЦ КП (на боці останніх) за храми на Чернігівщині [9] та Київщині [21].

Взагалі слід сказати, що “Тризуб” не виносив на перший план конфесійні розбіжності та протиріччя, наголошуючи на важливості християнства взагалі. “Багато в Україні православних, багато греко-католиків – тільки ось християн замало”, – казав Василь Іванишин [22, с. 9]. Ще у 1990 р. він писав, що паралельне існування в Україні двох національних церков, УГКЦ та УАПЦ – “реальність, з якою треба рахуватися” [8]. Майбутній засновник “Тризуба” доходить висновку, що конфлікт між греко-католиками та православними України (малися на увазі віряни УАПЦ) можна подолати, якщо кожен буде керуватися християнською мораллю, шукати не відмінне, а спільне між церквами.

Але є й такі християнські конфесії, до яких “Тризуб” завжди ставився вкрай негативно.

У першу чергу, це УПЦ. Причиною такого ставлення є сприйняття цієї церкви як інструменту впливу Росії на Україну, як засобу русифікації: “Церква, яка вважає, що молитву українця Бог може зрозуміти тільки в російському перекладі, – не наша Церква” [17]. На сторінках “Української церкви...” В. Іванишин, розмірковуючи про присутність РПЦ (частиною якої і є УПЦ) на території України, доходить висновку, що ця церква може існувати в нашій державі лише як церква російської національної меншини: “Боротьба з РПЦ – це боротьба з імперським, великодержавницьким використанням цієї Церкви та її шовіністичним духовенством в Україні, а ніяк не з віруючими росіянами. Сприяти їм,

як і іншим, у задоволенні їхніх релігійних потреб – людський і християнський обов'язок кожного українця: страшний не той, що має іншу віру, а той, у кого за душею нема нічого святого”, – йдеться у книзі [8].

Діяльність “Тризуба” щодо УПЦ полягала у вже згаданій боротьбі навколо храмів та участі (разом з іншими подібними організаціями) в акціях протесту під час візитів Патріарха Московського Кирила до України [15].

Доволі негативним було і ставлення “Тризуба” до деяких сект, а точніше – до конфесій, які організація відносила до сект. В програмі “Тризуба” сказано: “Поряд із безумовним забезпеченням права громадян на свободу віросповідання, повністю заборонити бузувірські, антихристиянські, антиукраїнські, антидержавні, фундаменталістські тощо секти і релігійні угруповання” [17]. Один з ідеологів та лідерів “Тризуба” Дмитро Ярош розвиває та уточнює цю думку: “Наступний антиукраїнський оперативний напрямок – це секти. Тоталітарні, харизматичні, східні та інші (свідки Єгови, мормони, адвентисти 7-го дня, кришнаїти тощо) – всі вони мають одне завдання: нищити войовничий християнський дух в Україні, перетворюючи християнина-козака на безбожника-свинопаса” [22, с. 10]. У роботі “Українська революція: XXI століття” автор ще раз більш детально зупиняється на критиці сект, особливу увагу приділяючи Свідкам Єгови (“Їх сатанинський культ не тільки антихристиянський за своєю суттю, але й антидержавний” [22, с. 30]) та “Посольству Божому”.

Ймовірно, саме така категорична позиція “Тризуба” по відношенню до сект стала причиною того, що деякі ЗМІ підозрювали організацію у причетності до нападів 2009 р. на місця зібрань свідків Єгови на Полтавщині, Буковині, Закарпатті, Дніпропетровщині, Одещині [16].

Нешадній критиці “Тризуба” підлягала й інша сучасна релігійна течія – неоязичництво. Хоч представники новітніх українських язичницьких (або рідновірських) течій займають здебільшого проукраїнську позицію, відмінність у релігійних поглядах іноді призводить до протистоянь. В роботі “Рецепція благовістя” Василь Іванишин писав: “...наївними, шкідливими і глибинно безбожницькими є спроби створення неоязичницьких релігій (в Україні – “РУНвіра” (творення нової, власної, “чисто української” релігії за зразком колишнього язичництва) і “рідновіра” (мнима “реставрація” колишнього язичництва). У цьому багато патріотизму, але ні грана релігійності...” [6]. Дмитро Ярош також відзначає “діаспорне” походження рідновірських конфесій, крім того, критикує неоязичників за тісні контакти з російськими однодумцями [22, с. 10]. У свою чергу, рідновіри стверджують, що націоналізм не-сумісний з християнством, яке, на їхню думку, є неукраїнською, космополітичною релігією.

До певного моменту інтереси “тризубівців” та рідновірів не перетиналися, обидві сторони просто “не помічали” одна одну. Ігор Іванченко так

згадує про це в інтерв'ю: “в організації колись була певна кількість рідновірів. З самого початку було обумовлено, що релігійне питання ми відсовуємо на другий план, в першу чергу – Україна. Але вони все одно починали пропагувати свої ідеї, тому довго у “Тризубі” не затримувались” [11].

Загострилися стосунки цих двох сторін лише в останні декілька років. Іноді протистояння виходить за межі словесних закидів, доходить до фізичних сутичок. Найбільш відомий випадок стався 3 серпня 2009 р. поблизу села Саджівка Гусятинського району Тернопільської області. Неподаляк від села знаходилося капище Перуна, встановлене представниками організації “Родове вогнище рідної православної віри”. За словами рідновірів, місцеві греко-католицькі священники організували побиття рідновірів та спалення дерев'яного святилища. Активну участь в цьому брали члени “Тризуба” [18]. “Тризуб”, у свою чергу, своєї участі в акції не заперечував (хоча діяли ці люди не від імені організації), пояснюючи ці дії небажанням місцевої громади мати біля свого села подібне святилище та нападами рідновірів на греко-католицьких священників, що мали місце раніше [11].

До інших релігій та релігійних течій ставлення “Тризубу” цілком толерантно. Як вже зазначалося, ворожими “Тризуб” вважає тільки ті церкви, які, на думку організації, руйнують суспільну мораль або виступають проти української державності: “Ми, українські націоналісти, зовсім не проти свободи сумління (не хочеш до Неба – твоя справа), але лише доти, поки не проявляється виразна антиукраїнська спрямованість того чи іншого культу” [22, с. 10].

Союзниками української нації у боротьбі за Крим “Тризуб” вважає кримських татар. Організація підтримує тісні стосунки з представниками кримськотатарського народу та передбачає побудову в майбутньому “Кримської татаро-української автономії”. Тому в Програмі “Тризуба” окремо порушується питання про державне забезпечення повноти релігійного життя кримських татар: від держави вимагається передача всіх уцілілих кримськотатарських культових споруд відповідним релігійним об'єднанням, а також фінансова допомога мусульманам-паломникам [17].

Висловлював “Тризуб” солідарність і з мусульманами інших країн. У 2007 р. організація ініціювала створення Міжнародного антиімперського фронту – об'єднання національно-визвольних рухів різних народів. У тезах доповіді Василя Іванишина (сама доповідь не відбулася через смерть засновника “Тризуба”) йшлося: “...у той час, коли у світі роздувається істерія міжрелігійного та міжконфесійного розбрату, протиставлення і взаємознищення, тут за спільний стіл сіли мусульмани і християни, які за реаліями життя розгледіли не уявного, а справжнього ворога людини, народів і людства – сатанинський імперіалізм у його двох нинішніх іпостасях: московській та американській” [7].

Доволі цікавим фактом з історії “Тризуба” є те, що певний час членом організації був буддійський монах. Дорже Жамбо Чойдже-лама (Олег Мужчиль) на межі 80–90-х рр. почав розбудовувати в Україні мережу громад тибетської гілки буддійської традиції Ваджраяна – школи Ньінгма-па. У 1993 р. він заснував у селищі Ольгінка Волноваського району на Донеччині перший в Україні буддійський монастир Шейченлінг. У 1995 р. Чойдже-лама налагодив контакти з “Тризубом” та незабаром став членом організації (крім того, серед інших монахів цього монастиря була певна кількість прихильників “Тризуба”) [12]. На даний момент Чойдже-лама не є активним членом організації, але підтримує ідеї українського націоналізму.

Таким чином, проаналізувавши діяльність та ідеологію ВО “Тризуб” ім. Степана Бандери, ми можемо зробити висновки про вагомe значення релігії у житті цієї організації. Слід зауважити, що “Тризуб” (на відміну від багатьох інших подібних рухів) сприймає релігію не тільки в контексті національної самоідентифікації. Християнське вчення як таке є однією зі світоглядних основ для представників “Тризуба”. З консервативних християнських (а також націоналістичних) позицій “тризубівці” оцінюють сучасні політичні, суспільні, культурні процеси в Україні та світі. Християнство лишило відбиток на структурі, символіці, діяльності організації. Найбільш прихильно “Тризуб” ставиться до УГКЦ, УАПЦ, УПЦ КП та тісно співпрацює з цими церквами. Ставлення “Тризуба” до інших церков та релігійних течій в цілому толерантне. Конфлікти організації з деякими церквами та релігійними течіями обумовлені переважно їхнім негативним ставленням до української державності, українського націоналізму або ж християнської церкви.

Список використаних джерел та літератури:

1. Горяча, М.С. Роль релігійного фактора в політичному житті України : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. політ. наук : спец. 23.00.02 “Політичні науки” / Горяча Марія Степанівна ; Львівський національний ун-т ім. Івана Франка. – Львів, 2002. – 19 с.
2. Друг Малий, Друг Джура. Християнство і українська націоналістична військова культура // Бандерівець. – 2000. – № 1–2 (15–16). – С. 7.
3. Єленський, В. Релігія і нація: православ'я та український націоналізм / В. Єленський // Науковий вісник Чернівецького національного університету. Серія “Філософія”. – Чернівці : б/в, 2005. – Вип. 242–243.
4. Здіорук, С. Суспільно-релігійні відносини: виклики України ХХІ століття / С. Здіорук. – К. : Знання, 2005. – 522 с.
5. Іванишин, В. Нація. Державність. Націоналізм / В. Іванишин [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://banderivets.org.ua/downloads/natsia.zip>
6. Іванишин, В. Рецепт благості / В. Іванишин [Електронний ре-

сурс]. – Режим доступу : <http://banderivets.org.ua/index.php?page=pages/zmist9/tvory/zmist90c>

7. Іванишин, В. Тези доповіді на конференції МАіФ 8.05.2007 / В. Іванишин [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://banderivets.org.ua/index.php?page=pages/zmist9/tvory/zmist90m>

8. Іванишин, В. Українська церква і процес національного відродження / В. Іванишин [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://banderivets.org.ua/index.php?page=pages/zmist9/knijky/Tserkva>

9. Інтерв'ю Е. Андрищенко з А. Тарасенком. – 28.04.2011 р.

10. Інтерв'ю Е. Андрищенко з Д. Грошем. – 25.07.2010 р.

11. Інтерв'ю Е. Андрищенко з І. Іванченком. – 25.04.2011 р.

12. Інтерв'ю Е. Андрищенко з І. Іванченком. – 25.07.2010 р.

13. Колодний, А. Національна церква як вияв національної ідентичності: український контекст / А. Колодний // Релігійна свобода: науковий щорічник. – К., 2003. – № 6.

14. Кудояр, О.М. Релігія та її місце в політичній системі незалежної України : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: 09.00.03 “Соціальна філософія та філософія історії” / Кудояр Олександра Михайлівна ; Донецький держ. ін-т штучного інтелекту. – Донецьк, 2003. – 21 с.

15. Националистические организации готовят акцию протеста у Почаевской Лавры в день приезда патриарха Кирилла [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.interfax.com.ua/rus/main/18074/>

16. Националисты подожгли здание Свидетелей Иеговы. Снова “Тризуб”? [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.rupor.info/news-politika/2009/10/21/nacionalisti-podozhgli-zdanie-svidetelej-iegovi-sn/>

17. Програма реалізації української національної ідеї у процесі державотворення [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://banderivets.org.ua/index.php?page=pages/zmist4/zmist415>

18. Рідновіри звинувачують громаду УГКЦ у знищенні релігійних святинь [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://religions.unian.net/ukr/detail/1216>

19. Смирнов, С.А. Православ'я в контексті сучасних соціально-політичних процесів в Україні (90-ті роки) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. політ. наук: 23.00.02 “Політичні науки” / Смирнов Сергій Анатолійович ; НАН України ; Інститут політичних і етнонаціональних досліджень. – К., 2000. – 21 с.

20. Статут ВО “Тризуб” ім. С. Бандери [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://banderivets.org.ua/index.php?page=pages/zmist2/zmist201>

21. Украинские националисты попытались захватить храм Московского Патриархата в Киеве [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://img.nr2.ru/kyev/221557.html/print/>

22. Ярош, Д. Українська революція: XXI століття / Д. Ярош. – Кам'янське : б/в, 2009. – 60 с.

УДК 282 (470+571)

У. Безпалько,
аспірантка кафедри стародавньої та середньовічної історії Тернопільського національного педагогічного університету ім. Володимира Гнатюка

УНІЙНИЙ РУХ В РОСІЙСЬКІЙ ІМПЕРІЇ НА ПОЧАТКУ ХХ СТ. ТА ВПЛИВ НА ЙОГО РОЗВИТОК ПОЛЬСЬКОГО КАТОЛИЦЬКОГО КЛІРУ

У статті проаналізовано вплив польського католицького кліру на становлення унійного руху в Російській імперії на початку ХХ ст., з'ясовано особливості взаємин духовенства західного обряду та представників греко-католицької громади.

Ключові слова: Російська імперія, унійний рух, греко-католицькі громади, клір.

Унійного движение в Русской империи в начале ХХ ст. и влияние на его развитие польского католического клиру

В статье проанализировано влияние польского католического клиру на становление унійного движения в Русской империи в начале ХХ ст., выяснены особенности взаимоотношений духовенства западного обряда и представителей греко-католического общества.

Ключевые слова: Русская империя, унійного движение, греко-католические общества, клир.

Unite movement in the Russian Empire on the early twentieth century and its effect on development of the polish catholic Cleary

The article analyzes the impact of the Polish Catholic clergy on the formation of the Union Movement in the Russian Empire in the early twentieth century., defines the features of the relationship of clergy and representatives of the Western rite Greek Catholic community.

Keywords: Russian empire, uniyiny motion, greco-catholic societies, klir.

Екуменізм як одна з провідних течій сучасної богословсько-теологічної думки вбачає у з'єднанні церков остаточну мету прогресивного розвитку світової християнської спільноти і водночас повернення до первинного і природного стану Церкви в її апостольській неподільності. Готовність до співпраці та налагодження міжконфесійного діалогу – необхідні умови для успішного просування екуменічних ініціатив у християнському просторі, і на сьогодні ці умови значною мірою присутні [1; 2, с. 49–62]. Проте на шляху до реалізації зазначених цілей

лежать суттєві перешкоди, серед котрих і проблема поліцентричності світового християнства, що є частиною значно ширшого світоглядного конфлікту, коріння якого знаходиться в історичній площині.

Подолання цивілізаційно-світоглядного розколу між Сходом і Заходом – тривалий процес і вимагає від сторін не тільки готовності до взаємних компромісів, але й об’єктивного аналізу назрілих суперечностей, історичних передумов їх формування, та спільного пошуку шляхів можливого вирішення.

Історія розвитку унійного руху в Росії є яскравим прикладом пошуку моделі синтетичної взаємодії між східним та західним світом, католицизмом і православ’ям, державою і церквою. Проте, не зважаючи на весь позитивний досвід початкового етапу розбудови уніонізму, експеримент із впровадженням католицизму східного обряду в соціально-духовну структуру російського суспільства зазнав невдачі. Закономірно, що відбулося це під впливом низки факторів, як внутрішнього, так і зовнішнього характеру.

Після поділів І Речі Посполитої на територіях, котрі відійшли до Російської імперії, Греко-католицька церква була практично ліквідована. Царський уряд послуговувався тезою про те, що уніонізм є штучним церковно-політичним утворенням, примусово нав’язаним місцевому населенню, і кожен уніат в душі продовжує залишатися православним.

Жорстка адміністративна політика влади щодо вирішення релігійного питання викликала закономірний суспільний спротив. Не бажаючи відмовлятися від свого віросповідання, греко-католики почали переходити у католицизм західного обряду, котрий визнавався Російською імперією релігією терпимою [3, с. 75–78].

Сприяла таким переходам і прозелітична діяльність католицьких чернечих орденів, зокрема єзуїтів та домініканців, яка набула значного поширення на теренах “новоприєднаних” земель”. Місіонери організували для населення школи, лікарні, притулки, тим самим популяризували католицьку церкву західного обряду. Варто зазначити, що етнічно більшість із цих місіонерів були поляками [4, с. 217–230]. Прихильникам унійного віросповідання на території Російської імперії на деякий час довелося просто відмовитися від концепції східного обряду в католицизмі.

Наприкінці XIX ст. у налагодженні російсько-ватиканських взаємин спостерігалася певна позитивна динаміка, обумовлена поширенням соціальних та національно-визвольних рухів і загальним напруженням міжнародної обстановки у світі. Результатом відновлення дипломатичних відносин було, зокрема, пожвавлення місіонерської роботи на російських теренах, що проявилось також і в розгортанні унійних ініціатив, які підтримував Лев XIII (1878–1903) [5, с. 31–39]

Проблеми концептуальних засад і можливих шляхів розбудови уніонізму широко розглядалися на Міжнародному євхаристичному конгре-

сі, що відбувся в Єрусалимі у травні 1893 р. Як відзначають дослідники, одним із головних наслідків його проведення стало утвердження унійної моделі досягнення церковної єдності [6, с. 397].

Теоретичною опорою унійного руху стали енцикліки Лева XIII, зокрема “*Orientalium dignitas Ecclesiarum*” (“Про гідність східних церков”) де чітко вказувалося на необхідність збереження структурної та обрядової ідентичності східних церков як на запоруку оптимального розвитку християнської спільноти на шляху до порозуміння і єднання [7, с. 143–153]. Таким чином, східний обряд уже не виступав як щось протилежне і не притаманне католицизму в принципі – з точки зору Лева XIII і його послідовників, вони уже не взаємовиключали, а доповнювали одне одного.

Унійна церква на території Росії повинна була стати структурно-ідеологічною ланкою для налагодження міжконфесійних зв'язків та інструментом поширення католицизму. Вона пропонувала російському суспільству альтернативу – католицизм без латинізації, підпорядкування Святому Престолу без утрати канонічної рівноправності й традиційного обряду. Польське духовенство, котре репрезентувало вищу ієрархію латинського обряду в Російській імперії, на той час прагнуло до монополізації місіонерської діяльності серед православних “схизматиків”. Тому закономірно, що актуалізація унійного руху не викликала позитивного сприйняття з їхньої сторони, адже це означало б відтік матеріальних та суспільних ресурсів з Римо-католицької церкви Росії, а також послаблення її політичного впливу та можливості контролювати розвиток ватикансько-російських взаємин.

Наголошуючи на необхідності збереження візантійської ідентичності обряду та неприпустимості проявів клерикального шовінізму, ватиканські уніоністи звертали увагу на проблему національної заангажованості польської католицької ієрархії в Росії. Зокрема, Авреліо Пальмієрі у своїй праці “*La Chiesa Russa*” відверто називав польський клір “перешкодою до об'єднання”, що викликало різку реакцію серед поляків [8, с. 226].

Стосовно самої концепції розбудови унійної церкви в Росії, серед теоретиків уніонізму не було однозначної думки. Частина прибічників унійного руху пропонувала використати позитивний досвід і кадровий потенціал галицького греко-католицизму [5, с. 47].

Натомість інша частина уніоністів наполягала на тому, що не варто залучати представників галицької Греко-католицької церкви до процесу становлення католицизму східного обряду в Російській імперії. Головним аргументом було те, що унійна церква Східної Галичини, піддавшись натиску латинізації та полонізації, втратила більшу частину тієї обрядової та культурної самобутності, що мала визначати її національно-конфесійний характер [9, с. 83]. Для очищення літургії та структурного устрою Греко-католицької церкви Галичини від нашаро-

ваних століттями чужорідних елементів був необхідний тривалий час та значні зусилля. Під сумнів ставилася її спроможність забезпечити ефективну місіонерську діяльність з метою поширення католицизму східного взірця на території Російської імперії.

Окрім того, дискусійним було ставлення і до самого митрополита А. Шептицького, якого звинувачували у панславізмі та модернізмі. Об’єктивно кажучи, за умов тогочасної міжнародної ситуації, галицький владики і справді представляв собою суперечливу кандидатуру на роль очільника російського уніонізму. Він був громадянином Австро-Угорщини, ворожою до Російської імперії держави, більше того, активним політичним та громадським діячем, а також неофіційним прихильником української національної ідеї [11, с. 32–33]. Усе це робило його персоною non grata на території Росії.

Активна політична позиція А. Шептицького входила в суперечність із баченням майбутнього розвитку польської державності з точки зору католицького духовенства. Польські ієрархи були зацікавлені в його усуненні від справи російського уніонізму та всіляко намагалися дискредитувати особу владики, як всередині самої Російської імперії, так і на міжнародному рівні [8, с. 136].

В той же час активний інтерес, котрий проявляв А. Шептицький до розгортання уніонізму, його міжнародний авторитет і широкі зв’язки, а також незаперечний авторитет серед російських греко-католиків були суттєвими перевагами, котрі, за браком кадрового потенціалу в середовищі самих греко-католицьких громад Росії, стали підставою для того, що А. Шептицький врешті-решт перебрав на себе роль духовного лідера й організатора громад католицизму східного обряду в Росії [12, с. 102–103].

Активно спілкуючись з прихильниками унійного віросповідання в Росії, А. Шептицький розумів, що від теоретичного обґрунтування уніонізму в Російській імперії потрібно переходити до практичних кроків його реалізації. В контексті просування унійних ініціатив на території Російської імперії принциповим питанням залишалося юридичне оформлення статусу російських греко-католиків, котре давало б можливість аргументовано обстоювати інтереси їхніх громад на офіційному рівні. Як досвідчений адміністратор і церковний діяч, митрополит А. Шептицький у пошуках можливості вирішення цієї проблеми скористався наявністю історичного прецеденту. Ліквідовані адміністративним шляхом греко-католицькі єпархії на території Російської імперії, канонічно продовжували своє існування.

Тож у 1905 р. А. Шептицький звернувся до папи Пія Х з листом, в якому висловлювалася пропозиція відновлення Холмської греко-католицької єпархії, під власною юрисдикцією, як єдиного діючого ієрарха унійного віросповідання. Одним із аргументів, котрі висунув митропо-

лит на користь такого кроку, стало усунення стереотипного сприйняття католицької церкви як механізму колонізації та латинізації широкими колами російського суспільства за рахунок збереження ідентичності східного обряду [8, с. 106–108].

У лютому 1907 р. митрополит А. Шептицький отримав кілька аудієнцій у Пія X, де представив йому детальний проект розвитку російського уніонізму. Результатом цього стало отримання ним широких повноважень на управління унійною справою на території Росії, проте вони носили усний характер.

Вже через рік, у лютому 1908 р., на підставі досягнення певних успіхів у процесі розбудови католицизму східного обряду в Російській імперії та відкритого прагнення російських греко-католиків до відновлення власної ієрархічної структури під керівництвом А. Шептицького, Пієм X було письмово підтверджено надані раніше митрополиту повноваження на управління вісьмома канонічно існуючими греко-католицькими єпархіями на території Російської імперії. Проте, враховуючи напружену міжнародну ситуацію, небажаність відкритого протистояння з Російською імперією, а також опозиційне ставлення до А. Шептицького польського католицького кліру, отримані ним повноваження, при усій їхній широті, продовжували залишатися таємними. Це, в свою чергу, породжувало численні непорозуміння на рівні офіційного спілкування А. Шептицького з Римською курією [5, с. 95–100].

3 травня 1908 р. було опубліковане пастирське послання митрополита Андрея до греко-католицького духовенства в Росії, в якому наголошувалося на першочерговому завданні збереження обрядової ідентичності, а також на суворох санкціях для тих латинських місіонерів, котрі схиляють до переходу в латинство вчорашніх східнообрядців [8, с. 241–245]. Галицький митрополит чітко підкреслював рівноправність східного та західного обрядів, акцентував універсальний характер і спосіб розуміння католицизму [13, с. 172]. Необхідність уникнення будь-якої публічності у справі унійної діяльності А. Шептицького проявилася в таємному характері розповсюдження послання [14, с. 194–196].

Повертаючись до проблеми становлення унійного руху в Російській імперії на початку XX ст., варто зазначити, що воно відбувалося у вкрай несприятливих історичних умовах та ускладнювалося впливом низки факторів, як внутрішнього, так і зовнішнього походження.

Розвиток російського уніонізму, в першу чергу, суттєво гальмувало нелегальне становище греко-католицьких громад та їх адміністративне переслідування з боку царського уряду. Не слід забувати, що церква і релігія ніколи не існували в Росії відокремлено від держави, і сприймалися владними структурами як інструмент соціально-психологічного маніпулювання суспільством [15, с. 214–217]. Тому поширення католицизму розглядалося в першу чергу як політичне явище, а не духовне.

Деякі зміни в релігійному житті країни відбулися після революційних подій 1905 р., результатом яких стало прийняття царським урядом маніфесту про свободу віросповідання [16, с. 133–136]. Проте навіть опублікування цього нормативного акту не поліпшило становище російських католиків східного обряду. Вони просто опинилися поза законом, позбавлені практичної реалізації елементарних прав і свобод, які були гарантовані усім без винятку релігійним спільнотам в імперії [8, с. 124].

Державними органами та офіційною православною церквою велася активна пропагандистська робота, спрямована на формування в суспільстві негативного сприйняття унійної церкви та католицизму в цілому. Як відзначали сучасники: “Ми, росіяни, з дитинства вчили, що унія введена силою і що уніати раді позбутися унії і зробитися знову православними” [8, с. 43]. Офіційна православна преса “Церковні відомості”, “Церковний вісник”, – висвітлювала унійну діяльність митрополита А. Шептицького як стратегічну інтригу на шляху до повної латинізації східного обряду [8, с. 85].

На 1907 р. російський уряд, відкидаючи ідеї уніонізму, в той же час всерйоз перейнявся концепцією так званого “розполячування костелу”. З цією метою висувалися ініціативи введення російської мови в католицьке богослужіння, велися переговори з Ватиканом про можливість підготовки якомога більшої кількості католицьких священиків власне російської національності. Святий Престол в цілому позитивно ставився до такої політики, вважаючи її сприятливою для поширення католицизму в Росії. При цьому доля греко-католицьких громад зовсім не бралася до уваги [5, с. 75–77].

Відсутність на офіційному рівні підтримки з боку Ватикану ще більш загострювала становище унійної церкви в Російській імперії. Адаже з точки зору Римської курії, уніонізм залишався в першу чергу політичним проектом, і його доцільність розглядалася в контексті тих дивідендів, котрі могло принести Ватикану поширення стратегічного впливу на терени Російської імперії [5, с. 57–60].

Поряд із факторами політичного тиску, розбудова унійної церкви ускладнювалася нестабільністю матеріального становища, в якому перебувала громада католиків східного обряду. Нестача фінансових та кадрових ресурсів узалежнювала її від допомоги Святого Престолу [8, с. 117]. Кошти для підтримки російських греко-католиків у Ватикані виділялися, проте, надходили до них через посередництво латинського, зокрема й польського, духовенства. Це неминуче позначалося і на тій лінії, котрої дотримувалася російська Католицька церква західного обряду відносно розвитку унійного руху.

Крім того, враховуючи режим суворої таємності, в якому відбувалося формування уніоністичної доктрини та підготовка до її реалізації,

громади католиків східного обряду в Росії не було виведено з-під номінальної юрисдикції латинського кліру, що давало підстави для польського католицького духовенства вважати свою ієрархію такою, що розповсюджується на унійну церкву.

Як свідчить аналіз документальної бази, надання фінансової допомоги греко-католикам східного обряду водночас використовувалося польськими католицькими ієрархами як метод політичної маніпуляції з метою посилення власного впливу на унійні громади. Водночас варто відзначити, що назагал взаємини російських католиків східного та західного обрядів, а також парафіяльного духовенства відзначалися значною толерантністю та взаємопідтримкою.

Ще одним вагомим чинником розвитку російського католицизму східного обряду було жорстке суперництво за вплив на греко-католицькі громади поміж польсько-католицьким кліром та місіонерами з країн Європи – наприклад, французькими асумпціоністами [18, с. 63]. Останні відносились до проблем взаємовідносин російських уніатів та польського католицького духовенства вкрай прохолодно, вбачаючи у їхньому зближенні загрозу для збереження чистоти східного обряду, а також остерігаючись послаблення власного впливу на розвиток унійного руху в Росії [8, с. 175].

У середовищі самих російських греко-католиків в цілому переважає негативна оцінка проблеми взаємовідносин з представниками польського католицького кліру. Ставлення до польської ієрархії характеризувалося високим рівнем недовіри, значною мірою сформованої на базі суспільних стереотипів, упереджень, детермінанти негативного досвіду співіснування католиків та уніатів в єдиній соціокультурній площині, накопиченого протягом століть.

За свідченнями сучасників, навіть найкращі, високоосвічені та глибоко релігійні католицькі місіонери нерідко трактували поняття християнської єдності як повну латинізацію та підпорядкування існуючих церков Апостольському престолу [8, с. 31]. У свою чергу, така позиція викликала негативну реакцію в широких колах російського суспільства, колективне несвідоме якого генетично будувалося на засадах традиціоналізму та обрядової ідентичності.

В особистому листуванні російських греко-католиків з митрополитом А. Шептицьким знаходимо численні свідчення небажаності втручання польського кліру у внутрішні справи громад східного обряду, враховуючи його національну й політичну заангажованість. Зокрема, православний священик, що перейшов у католицизм, Йоан Хондру писав митрополиту: “У польських ксьондзів, на превеликий жаль, національне політичне почуття стоїть чи не вище за інтереси Католицької церкви” [8, с. 166–167].

Активний діяч російського унійного руху Іван Дейбнер – колишній

царський чиновник, юрист і переконаний католик, відстоював необхідність збереження чистоти східного обряду і виступав проти будь-якого зближення з латинянами, вказуючи на історичні протиріччя між поляками і росіянами. Для російських греко-католиків, на відміну від польського кліру, непорушними залишалися цінності російської культури, державності, монархії. І. Дейбнер наголошував на тому, що пропаганда католицизму серед російського народу ускладнюється в першу чергу усталеним сприйняттям всього католицького через призму можливої колонізації, що викликає негативну реакцію суспільства [8, с. 190–193].

Критичне ставлення до діяльності польського католицького кліру висловлював і о. Микола Толстой – перший греко-католицький священник на території Росії. Він писав митрополиту А. Шептицькому, що поляки давно відійшли від ідей єкуменічної єдності церков і “дискредитують всю справу Лева XIII” [8, с. 209].

Щоправда, мали місце в цей час і спроби порозуміння та налагодження конструктивної співпраці поміж уніатами й представниками польського кліру. Інший лідер російських греко-католиків, Олексій Зерчанінов назагал відзначався набагато лояльнішим, ніж більшість його соратників, ставленням до представників польського католицького кліру.

Частково це зумовлювалося тим, що, О. Зерчанінов, як адміністративний керівник, організатор та фактичний лідер церковного життя греко-католицьких громад на території Російської імперії, опинився у надзвичайно важкому становищі, умови котрого були проаналізовані вище. Тому пошук підтримки в представників римо-католицьких місій, зокрема в польського кліру виглядав навіть закономірно, хоча зазначена тактика й не користувалася підтримкою митрополита Андрея [18, с. 64–68]. З метою популяризації греко-католицької церкви та залучення в її лоно якомога ширших верств парафіян, зокрема із числа російських католиків, О. Зерчанінов дозволяв собі впроваджувати значні елементи латинського обряду в богослужіння греко-католицької церкви [20, с. 98–109]. Проте в цілому це не пом’якшувало взаємин греко-католиків з польським духовенством, а радше навпаки – загострювало недовіру та посилювало напруження ситуації.

Такі дії керівника російських греко-католиків викликали невдоволення у прибічників чистоти східного обряду, зокрема у Л. Федорова, котрий писав митрополиту А. Шептицькому про необхідність усунення таких відхилень [8, с. 169–170]. Владика, у свою чергу, неодноразово прямо вказував О. Зерчанінову на першочергове значення чистоти східного обряду та небезпеку занадто тісного зближення з польським духовенством, що могло потягнути за собою офіційне підпорядкування громади російських греко-католиків юрисдикції латинського єпископа [8, с. 178, с. 215].

Слід зауважити, що, незважаючи на добрі взаємини О. Зерчанінова з представниками польського кліру, деякі спроби греко-католицького священика відстоювати адміністративно-обрядову незалежність довіреної йому громади викликали невдоволення польської ієрархії. Яскравим свідченням цього скарга могольовського капітулярного вікарія о. Стефана Денисевича, подана на розгляд державного секретаріату Ватикану, в котрій зазначалося порушення ієрархічного підпорядкування О. Зерчанінова як глави унійної церкви римо-католицькому кліру [8, с. 187]. В онову конфлікту було покладено проблему неоднозначного становища російських греко-католиків і таємний характер отриманих митрополитом А. Шептицьким компетенцій на управління розвитком унійного руху в Росії.

Митрополит, розуміючи всю делікатність становища та залежність греко-католицької громади Росії від впливу зовнішньополітичних факторів, досить стримано висловився щодо представників польського кліру, висловлював припущення, що дискредитація керівництва громади католиків східного обряду в очах Ватикану приведе до підпорядкування останньої безпосередньо юрисдикції латинських єпископів, що неминуче відобразилося б негативно на розвитку унійного руху в Росії [8, с. 201]. Слід зауважити що, не бажаючи надавати розголосу отриманим повноваженням як глави російських католиків східного обряду, А. Шептицький у своїх настановах обмежувався рекомендаційними характером [8, с. 202, 214–215].

В наступні роки А. Шептицький ще декілька разів отримував від Пія Х підтвердження своєї юрисдикції на управління унійним рухом в Російській імперії, проте оприлюдненими на офіційному рівні вони так і не стали [5, с. 100]. Така двозначність становища російських греко-католиків не сприяла зростанню суспільного авторитету уніонізму, породжувала негативні тенденції всередині самої громади.

Попри те, період 1908–1914 рр. можна вважати найбільш продуктивним для розвитку унійного руху в Росії. Пройшовши нелегкий шлях структуризації та офіційного визнання Апостольською столицею, російська унійна церква вступила в новий етап свого розвитку, котрий характеризувався такими досягненнями, як облаштування першого офіційного храму, активна місіонерська діяльність, публікація періодичних видань уніоністичного спрямування, збільшення чисельності громад тощо, а в підсумку – утворення власного екзархату у 1917 р. під керівництвом Л. Федорова [22, с. 19–21].

Певна напруженість у взаєминах з польським католицьким кліром залишалася. Проте антипольські й ізоляціоністські настрої серед частини російських греко-католиків були викликані не особливою агресією щодо польського духовенства, а виключно міркуваннями самозбереження східної католицької церкви. Залишаючись на позиціях напівтео-

ретичного проекту Ватикану, католицька церква східного обряду Росії змушена була балансувати на стику стратегічних інтересів та підводних течій зовнішньополітичної обстановки, боротися за право на існування і водночас розвиватися, вибудовувати власну структуру, ієрархію, здобувати визнання на міжнародному рівні тощо. В цьому контексті варто відзначити позитивне значення, котре мала матеріальна й моральна підтримка латинян для католиків східного обряду в Росії, особливо на початковому етапі становлення їхніх громад.

Польське католицьке духовенство не змогло поступитися міркуваннями вузьконаціонального характеру та власними місіонерськими амбіціями заради ідеї розбудови католицизму на території Російської імперії, в тому вигляді і на тих умовах, котрі оптимально відповідали потребам російського суспільства. Так само і російські греко-католики виявились не готовими до подолання стереотипів сприйняття, накопичених історичним досвідом. Компромісу не було досягнуто, а момент, придатний для розвитку унійної справи в Росії, втрачено. Перша світова війна на довгий час перекреслила усі здобутки російського уніонізму. Після її завершення були спроби активізувати діяльність греко-католицької церкви, але нестабільна політична ситуація всередині російської держави не сприяла налагодженню нормальної життєдіяльності релігійних громад. Кризові обставини, в котрих опинилися католики як західного, так і східного обрядів Росії, після встановлення більшовицького режиму у 1917 р., продемонстрували можливість консолідації зусиль, проте на той час мова йшла вже не про розбудову католицизму, а про його виживання.

Історія становлення унійного руху в Російській імперії на початку ХХ ст. продемонструвала важливість подолання суспільних стереотипів, роль взаємного компромісу в налагодженні діалогу, уміння його учасників вчасно поступитися власними амбіціями і тактичними інтересами заради стратегічного результату, потребу повної акумуляції зусиль для досягнення спільної мети. Можна сміливо припустити, що динаміка становлення Католицької церкви в Росії була б набагато вищою, коли б співпраця її латинського та східного відгалужень велася більш ефективно, а ті ресурси, що витрачалися на безрезультатне суперництво та внутрішню боротьбу, були спрямовані на зміцнення канонічного спілкування між представниками обох обрядів та спільну розбудову справи церковного єднання.

Список використаних джерел та літератури:

1. Декрет об екуменизме Второго Ватиканского собора. 1964 // Екуменическое движение. Антология ключевых текстов / Сост. М. Киннемон, Б. Коуп. – М. : Библийско-богословский институт св. Апостола Андреса, 2002. – С. 32–40.

2. Каспер, В. Да будут все едино. Призыв к единству сегодня. – М. : Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. – 301 с.

3. Долбилов, М.Д. Конфессиональная идентичность и аргументы памяти: Католический ответ на русификацию в Западном крае империи после Январского восстания // Православие: Конфессия, институты, религиозность (XVII–XX вв.): Сборник научных работ / Под ред. М. Долбилова, П. Рогозного. – СПб. : Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2009. – С. 72–105.

4. Павоне, С. Религиозный конфликт: иезуиты, православные и обращения в католицизм в России начала XX века // Россия и иезуиты. 1772–1820. – М. : Наука, 2006. – С. 215–237.

5. Бистрицька, Е. Східна політика Ватикану в контексті відносин Святого Престолу з Росією та СРСР (1878–1964 рр.). – Тернопіль : Підручники і посібники, 2009. – 416 с.

6. Тамборра, А. Католическая церковь и русское православие. Два века противостояния и диалога. – М. : Библиейско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2007. – 631 с.

7. Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия / Сост. Алексей Юдин. – М. : Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – 596 с.

8. Митрополит Андрей Шептицький і греко-католики Росії. – Книга 1. Документи і матеріали, 1899–1917. – Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2004. – 924 с.

9. Стемпень, С. Між окциденталізацією та візантизацією: проблема обрядової ідентичності Греко-Католицької церкви в Речі Посполитій міжвоєнного періоду // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії. Число 4: Еклезіяльна й національна ідентичність греко-католиків Центрально-Східної Європи. – Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2003. – С. 86–100.

10. Баб'як, А. Легітимність українського Патріархату. – Ліон ; Львів : Місіонер, 2004. – 272 с.

11. Заборовський, Я. Андрей Шептицький і екуменічний рух // Спадщина митрополита Андрея Шептицького в національному й духовному відродженні України. – Івано-Франківськ : Плай, 2000. – С. 31–41.

12. Авакумов, Ю. Митрополит Андрей (Шептицький) і проблеми церковної єдності в Росії // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії. – Число 4: Еклезіяльна й національна ідентичність греко-католиків Центрально-Східної Європи. – Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2003. – С. 101–114.

13. Гентош, Л. Ватикан і виклики модерності. Східноєвропейська політика папи Бенедикта XV та україно-польський конфлікт у Галичині (1914–1923). – Львів : ВНТЛ-Класика, 2006. – 456 с.

14. Вавжонек, М. Екуменічна діяльність митрополита Андрія Шептиць-

кого в Україні та Росії / Записки чина святого Василя Великого. – Рим : б/в, 2006. – 232 с.

15. Данилевский, Н.Я. Россия и Европа. – М. : Книга, 1991. – 574 с.

16. Католическая церковь накануне революции 1917 года. Сборник документов. – Люблин : Научное общество Католического университета в Люблине. – 672 с.

17. Горизонтов, Л.Е. Парадоксы имперской политики: поляки в России и русские в Польше (XIX – начало XX в.). – М. : Индрик, 1999. – 270 с.

18. Венгер, А. Рим и Москва. 1900–1950. – М. : Русский путь, 2000. – 615 с.

19. Ленчик, В. Визначні постаті української церкви: митрополит Андрей Шептицький і Пагірях Йосиф Сліпий. – Львів : Свічадо, 2004. – 608 с.

20. Василий. Леонид Федоров. Жизнь и деятельность. – Рим : б/в, 1966. – 834 с.

21. Лиценберг, О.А. Римско-католическая церковь в России. История и правовое положение. – Саратов : Поволжская Академия государственной службы, 2001. – 384 с.

22. Волконский, П.М. Экзарх Леонид Федоров. – Логос. – № 48. – 1993. – С. 10–62.

УДК 282 (47+57)

Е. В. Бистрицька,

доктор історичних наук, професор кафедри стародавньої та середньовічної історії Тернопільського національного педагогічного університету ім. Володимира Гнатюка

ЕВОЛЮЦІЯ ПОЛІТИКИ РАДЯНСЬКОЇ ВЛАДИ ЩОДО РИМО-КАТОЛИЦЬКОЇ І ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКОВ У 1939 – 1948 РР.

У статті аналізуються окремі аспекти політики радянської влади щодо Католицької церкви на території СРСР та її вплив на становище католиків у країнах Східної Європи.

Ключові слова: Католицька церква, Греко-католицька церква, Святий Престол, Московський патріархат.

Эволюция политики советской власти относительно римо-католической и греко-католической церквей в 1939 – 1948 гг.

В статье анализируются отдельные аспекты политики советской власти относительно Католической церкви на территории СССР и ее влияние на положение католиков в странах Восточной Европы.

Ключевые слова: Католическая церковь, Греко-католическая церковь, Святой Престол, Московский патриархат.

Evolution of policy of soviet power in relation to Rome-catholic and Greco-catholic churches in 1939 – 1948

In the article the separate aspects of policy of soviet power are analyzed in relation to the Catholic church on territories of the USSR and its influence on position of Catholics in the countries of Eastern Europe.

Keywords: Catholic Church, Greek-Catholic Church, Holy See, Moscow patriarchy.

Становище Католицької церкви в Радянському Союзі сповнене драматичних сторінок, які потребують вивчення з метою з'ясування глибинних причин протистояння між державою і церквою. Історія боротьби радянської влади з католиками латинського і східного обрядів відзначалася безпрецедентною жорстокістю й напередодні Другої світової війни призвела до припинення діяльності Римо-католицької (РКЦ) і Греко-католицької (ГКЦ) церков в СРСР. У 1939 р. в країні функціонувало лише два католицьких храми – у Москві та Ленінграді¹.

¹ Щодо Російської православної церкви, то її діяльність була значно обме-

Відтак відносини між СРСР і Святим Престолом перемістилися у сферу ідеологічного протистояння.

Боротьба з католиками була продовжена у 1939 р., коли, згідно з секретними протоколами Пакту Молотова – Ріббентропа (1939 р.) СРСР зайняв Західну Україну і Західну Білорусію, а наступного року – Північну Буковину, Латвію, Литву, Естонію. Їхнє переслідування не припинялося під час війни й піку гостроти досягло у повоєнний час.

Українська і зарубіжна історіографії значну увагу приділяють різним аспектам діяльності Римо-католицької і Греко-католицької церков, зокрема репресивному характеру політики радянської влади щодо цих інституцій. Ґрунтовність досліджень Б. Боцюрківа, В. Пашенка, Н. Рубльової, П. Яроцького та ряду інших українських дослідників визначає їх джерельна база. Сучасну російську історіографію з проблем взаємин Римо-католицької церкви та радянських органів влади репрезентують О. Ліценбергер, І. Осипова, М. Шкаровський та ін.

У пропонованій статті авторка розглядає політику радянської влади щодо Католицької церкви в контексті протистояння СРСР з Апостольським Престолом, загострення якого припало на завершальний період Другої світової війни й пов'язувалося з проблемою післявоєнного устрою світу. Доведено, що зміцнення структур Московського патріархату (МП) було складовою боротьби за майбутній устрій післявоєнного світу, в якому СРСР повинен був зайняти позиції лідера. На цьому шляху Російська православна церква (РПЦ) використовувалась як інструмент міжнародної політики, а ліквідація католицьких інституцій як один із засобів її зміцнення.

У статті використані документи Державного архіву Російської Федерації, частина яких вперше вводиться до наукового обігу, праці українських та російських науковців.

Поворотним моментом в історії державно-церковних відносин у СРСР став початок Другої світової війни. Пріоритетним завданням уряду залишалася побудова безрелігійного суспільства. Вже 29 жовтня 1939 р. на колишній польській території був введений у дію закон про відокремлення церкви від держави і школи від церкви, що передбачало націоналізацію церковної власності, світську форму навчання, оподаткування духовенства, ліквідацію релігійних партій і церковних громадських об'єднань, церковних друкарень, видань тощо.

Документи кінця 1939 р. засвідчують, що радянське керівництво визнавало значний вплив церкви у західних регіонах і прийняло рішення прово-

жена. В Російській Федерації у 25 областях не було жодного діючого храму, у 20 областях залишилося від одного до п'яти храмів. В шести областях України – Вінницькій, Кіровоградській, Донецькій, Миколаївській, Сумській, Хмельницькій – були закриті усі православні церкви. По одній діяло у Ворошиловградській, Полтавській, Харківській областях.

дити більш помірковану політику у сфері релігійних відносин. Для цього передбачалося використати повністю контрольований Московський патріархат, підпорядкувавши духовенство автокефальної Православної церкви в Польщі і протиставивши його римо-католицьким і греко-католицьким громадам. Над інституціями Католицької церкви був встановлений контроль НКВС, що передбачало з'ясування форм і методів їх ліквідації. Широке застосування ці методи роботи отримали після Другої світової війни.

Зарубіжні історики вважають, що, відмовившись від відкритої антицерковної кампанії на окупованих територіях, органи радянської влади значно зменшили масштаби репресивних акцій. У формуванні даного напрямку політики було враховано три моменти: присутність армії Вермахту на новостворених кордонах; дискримінаційна політика польського уряду щодо православних і греко-католиків, яка викликала рішучу протидію віруючих і водночас сприяла зростанню симпатій до СРСР; можливість використати підконтрольну РПЦ для асиміляції в її структурах православного духовенства і віруючих [1, с. 123–124; 2, с. 41; 3, с. 103–105; 4, с. 98–100].

Розрахунок виявився точним. Більшість православного духовенства визнала патронат МП. Тих священників, які намагалися відстояти принципи автокефалії Православної церкви, депортували до Сибіру. Всього, за даними науковців, до 22 червня 1941 р. на колишній польській території було арештовано 53 священників: 10 пізніше звільнили, 37 зникли безвісти і 6 померли або були розстріляні. З 15 архієреїв усі погодилися визнати керівництво РПЦ [1, с. 125].

Деяко інша ситуація склалася навколо Римо-католицької і Греко-католицької церков. З серпня 1939 р. до 22 червня 1941 р. з окупованих Червоною Армією Східної Польщі і Прибалтики були депортовані сотні тисяч українців–“латинників”, білорусів, поляків, литовців, латишів, які сповідували католицизм. Восени 1939 р. у табори Козельська, Старобельська і Осташкова разом з польськими офіцерами було вивезено 38 священників (серед них троє лютеран, двоє православних і один рабин). Наприкінці року їх відправили в московські тюрми, а в квітні – травні 1941 р. розстріляли, окрім двох. Більшість католицьких священників була розстріляна на місці або депортована у Казахстан, Сибір, на Колиму і Комі АРСР [5, с. XLIX].

Справжню війну нова влада розгорнула проти греко-католиків та їх митрополита А. Шептицького, упереджене ставлення до якого сформувався ще за часів Російської імперії. Через три місяці після приєднання Західної України, 22 грудня 1939 р., нарком внутрішніх справ УРСР І. Серов підписав спеціальну директиву “Про активізацію оперативної роботи щодо церковників і сектантів у західних областях України”. Кількість убитих і депортованих досі залишається нез'ясованою, але йдеться про тисячі жертв [5, с. 940].

Після нападу нацистської Німеччини у червні 1941 р. на Радянський Союз деякі католицькі священники були звільнені, що було пов'язано з пошуками союзників на Заході. Зокрема, був укладений договір між Польським урядом у вигнанні та радянським (договір Сікорського – Майського від 30 липня 1941 р.) про формування на території СРСР Війська Польського під командуванням генерала В. Андерса. Серед амністованих поляків були священники. Для створення структури військового пастирства до Середньої Азії прибув польський військовий єпископ Ю. Гавлін. Після політичних ускладнень генерал В. Андерс вивів у 1942 р. свою армію з СРСР через Іран на Близький Схід.

У Армії Людовій, яка формувалася у 1943 р. і воювала разом з Червоною Армією на німецько-радянському фронті, також був створений інститут капеланства. Завдяки цьому було звільнено ще ряд священників [5, с. XLIX].

Просування радянських військ територією України, Білорусії, Прибалтики у країни Західної Європи, де значна частина населення сповідувала католицизм, ставило перед дипломатичним корпусом СРСР завдання досягнення компромісу з Ватиканом на міждержавному рівні. Відповідно керівники США та Великобританії підтримували встановлення прямих контактів між Москвою і Святим Престолом, оскільки останній, опікуючись проблемами збереження релігійних свобод у СРСР та інших країнах, проявляв значну активність у з'ясуванні питань післявоєнного облаштування Європи. Деякі документи вказують на наміри Й. Сталіна встановити контакти з Ватиканом під час Другої світової війни [6, с. 326 – 327].

Напередодні вступу Червоної Армії на територію Польщі, Й. Сталін публічно озвучив своє ставлення до Римо-католицької церкви. 28 квітня і 4 травня 1944 р. Й. Сталін і В. Молотов провели двогодинні бесіди з американським католицьким священником Станіславом Орлеманським. Мова йшла про повоєнне облаштування Польщі, її території, радянсько-польських відносинах, підкреслювалась важливість збереження прав віруючих. Серед іншого Й. Сталін заявив, що вважає можливим “співпрацю зі Святим Отцем папою Пієм XII у справі боротьби проти насильства і переслідування католицької церкви”. Пояснюючи зміну курсу радянської влади щодо РПЦ, який став відчутно помітним з 1943р., Й. Сталін звернув увагу на її толерантне ставлення до радянської влади. Таким чином, ставало зрозумілим очікування радянського керівництва від Костелу в Польщі [7, с. 504, 505].

Загалом відмова від репресій була важливою складовою політики Кремля щодо церкви у 1944 р. й закріплювалася таємними постановами Держкомітету оборони (ДКО). Зокрема, постанова ДКО № 6282с від 31 серпня 1944 р. забороняла радянському командуванню на території Польщі “перешкоджати виконанню релігійних обрядів і руйнування

молитовних храмів”. Аналогічні постанови ДКО приймав у зв’язку з перенесенням лінії фронту на територію інших країн Європи [7, с. 504].

Публічні демонстрації Й. Сталіна, як вважають науковці, були важливим посилом для керівництва компартій країн Східної Європи. У наступні роки нова влада Польщі сприяла Костелу в організації церковного життя. Державна підтримка на відновлення храмів впродовж 1945 – 1949 рр. склала понад 500 млн злотих [8, арк. 178].

Одночасно радянськими і польськими (Міністерство державної адміністрації і Міністерство державної безпеки) службами відстежувалися зв’язки представників Католицької церкви з урядом в еміграції, загонами Армії Крайової (АК) і Народових сил збройних. В липні 1945 р. у тюрмах і таборах перебували 25 047 поляків, серед них і капелани. Необхідно врахувати, що ще 9185 членів АК на той час знаходилися у перевірочно-фільтраційних таборах НКВС і 1287 осіб – у фронтових таборах і тюрмах [9, с. 132]. Таким чином, кількість репресованих повинна була зрости.

До відповідальності були притягнуті не тільки учасники АК. У 1944 р. арешти служителей культу, які допомагали аквіцям і переховували нелегалів, розповсюджували підпільну літературу, відбулися у Любліні [10, с. 81 – 82]. У Львові була звинувачена в сприянні АК велика група католицьких монастирських священників на чолі з о. Людвігом Северином з костелу св. Юзефи монастиря єзуїтів. Під час слідства були з’ясовані імена священників з інших двох монастирів єзуїтів, костелів бернардинців і кармелітів. Під їхні звинувачення була підведена політична основа: здійснення розвідувальної роботи на користь Ватикану та інших країн; вірність ідеям Ватикану та католицької Польщі; вороже ставлення до Радянського Союзу, антирадянська проповідницька діяльність; активна участь у роботі польської націоналістичної організації АК в період німецької окупації [9, 132 – 134]. Підпільні організації АК були виявлені також у інших містах Західної України.

Прагматична мета поширення свого впливу на території європейських держав, де в результаті успішних військових дій Червоної Армії підтримувалися прокомуністичні уряди, сприяла активізації боротьби кремлівського керівництва з Ватиканом. 15 березня 1945 р. на стіл Й. Сталіну ліг документ з поміткою “надзвичайно таємно”, в якому було виділено 5 головних блоків, спрямованих на підрич прагнення Ватикану до “світового панування”. Роль “православного Ватикану” повинен був перебрати на себе Московський патріархат. Для цього були заплановані широкомасштабні заходи зміцнення його міжнародного впливу:

1. *Заходи щодо відриву парафій греко-католицької (уніатської) церкви в СРСР від Ватикану і подальшого приєднання їх до Російської православної церкви.* Тут зазначалося 5 пунктів, серед яких – створення ініціативної групи, “яка повинна буде декларативно заявити про

розрив з Ватиканом і закликати уніатське духовенство до переходу у православ'я”.

2. Використання старокатолицьких груп, їх опозиції Ватикану та інші заходи щодо боротьби з римо-католиками у західних республіках СРСР. Рекомендувалося організувати православні братства у Ризі, Вільнюсі, Гродно, Луцьку, Львові та Чернівцях, надавши їм право на ведення місіонерської і добродійної діяльності з метою зміцнення православ'я і протиставлення його католицизму.

3. Заходи щодо зміцнення впливу Російської православної церкви за кордоном. Цей блок містив 9 пунктів, 5 з яких передбачали розширення меж юрисдикції МП. Зокрема, за рахунок “ліквідації автокефалії Польської православної церкви і приєднання її в цілому до Московського патріархату” та планів “оформити приєднання” Мукачівсько-Пряшівської єпархії за згодою Синоду Сербської православної церкви.

4. Заходи щодо організації *всесвітньої конференції християнських церков*. Конференція християнських (некатолицьких) церков у Москві планувалася “з метою протиставлення претензіям Ватикану на керівне світове значення”. До участі в ній передбачалося залучити православні церкви – Російську, Сербську, Грузинську, Константинопольську, Александрійську, Антіохійську, Єрусалимську, Болгарську, Румунську, Грецьку, Фінляндську; неправославні церкви – старообрядців австрійського спрямування у СРСР і Румунії; старообрядців-безпопівців у СРСР і Америці; Коптську церкву в Єгипті та Ефіопії; Вірмено-григоріанську у СРСР, країнах Близького Сходу, Балканах, Франції, Америці; Англійську церкву у Великобританії, Америці, Канаді; протестантську і Методистську церкви у США, Англії, Фінляндії, СРСР. При встановленні зв'язків з РПЦ планувалася участь у конференції делегатів від “старокатолицької” церкви (Франція, США, СРСР), всесвітнього союзу баптистів (США, Англія) та євангелістів (Америка і СРСР).

Усі заплановані доповіді мали політичний характер і спрямовувались на звинувачення Апостольського Престолу у “фашистській і антидемократичній лінії у довоєнні роки”, “сприянні гітлеризму” в роки війни, “втручання у справу післявоєнного облаштування світу”. Наслідком всесвітньої конференції повинна була стати “ізоляція Ватикану і зниження авторитету Папи”.

На підготовку всесвітньої конференції відводилося п'ять – шість місяців.

Останній, п'ятий блок під назвою “*Інші заходи*” передбачав вирішення організаційних, кадрових і майнових питань зміцнення РПЦ. Вони ставилися у пряму залежність від прийняття урядом попередніх пунктів цієї програми [6, 332 – 336].

Навесні 1946 р. більшість узятих на облік греко-католицьких священників підписали заяву про приєднання до “ініціативної групи”. 8 – 10 березня Львівський собор прийняв рішення про возз'єднання з

Православною церквою і анулював рішення Берестейської унії 1596 р. Згідно з документами акція відбувалася під контролем вищих керівників держави – Й. Сталіна і України – М. Хрущова (перший секретар Компартії України) за безпосередньої участі органів держбезпеки.

Львівський собор став початком відкритої боротьби з Ватиканом. 14 лютого 1947 р. Г. Карпов надіслав на затвердження нову програму, яка передбачала: “а) остаточно ліквідувати уніатську церкву в СРСР; б) підготувати проведення аналогічних заходів у деяких країнах за кордоном (наприклад, у Чехословаччині, Югославії); в) створити альянс християнських церков у вигляді міжнародного руху на чолі з Російською православною церквою для боротьби з Ватиканом, запросивши до участі у ньому всі інші віросповідання” [2, с. 184].

На виконання цього рішення за відпрацьованою схемою 1946 р. була ліквідована Ужгородська унія (1949 р.). У такий самий спосіб відбувалася ліквідація уніатських парафій у всіх країнах “народної демократії”. У 1948 р. припинила своє існування Румунська греко-католицька церква: 700 священників погодились перейти у православ'я [11, с. 65]. У 1950 р. Греко-католицька церква у Словаччині була оголошена поза законом. Лише невелика частина греко-католицьких парафій продовжувала діяти у Болгарії, Угорщині, Югославії, Польщі. Ці заходи значно зміцнили становище православних церков. Захищені підтримкою національних урядів вони впевнено конкурували з Римо-католицькою церквою.

Методи боротьби з Римо-католицькою церквою також спочатку відпрацьовувалися в СРСР і були спрямовані на підризування церкви з середини. Впродовж 1944 – 1945 рр. Рада з релігійних культів зосередилася на “вивченні питання про можливість створити з вищого керівництва групу, яка могла б не тільки декларативно заявити про свою підтримку радянської влади і готовність співпрацювати з нею, а й розірвати відносини з Ватиканом, ставши на шлях створення автокефальної католицької церкви в СРСР” [12, арк. 129]. Уповноважені Ради придивлялися до архієпископа Ризького Спрінговича, який на відміну від інших зайняв більш помірковану позицію, оприлюднивши звернення до католиків – учасників національного руху опору, повернутися до мирної праці.

Але вже наприкінці 1945 р. у доповідній записці на ім'я В. Молотова голова Ради у справах релігійних культів І. Полянський доповідав про неможливість створення такої групи серед керівників Римо-католицької церкви. Зіткнувшись з ієрархічно жорсткою структурою церковної організації, І. Полянський вважав також неможливим створення “релігійного католицького центру, оскільки це пов'язано з отриманням обов'язкової санкції папи римського”. Не припиняючи роботи зі створення групи, спрямованої “на розкол католиків зсередини”, Рада рекомендувала зберегти існуюче становище Римо-католицької церкви в СРСР [12, арк. 130].

1 лютого 1947 р. Рада у справах РПЦ і Рада з релігійних культів направили у ЦК ВКП(б) спільну доповідню, у якій відзначали деякі труднощі у роботі, оскільки традиційні методи боротьби з католицизмом, “не виправдані логічно і політично”, лише посилили опір населення. Керівники від релігії пропонували інший план: “Католицька церква за умови очищення її від елементів, які диктують пряме втручання у політичну боротьбу і встановлення теократії, звільнена від централізму і поділена на національні (“автокефальні”) церкви... могла б бути терпимою” [3, с. 300]. Рада зосередилась над контролем діяльності католицьких громад з метою забезпечення їх лояльного ставлення до радянської влади.

Документи вказують на те, що план створення “автокефальних католицьких церков” існував для країн “народної демократії”. У листопаді 1946 р. Г. Карпов (голова Ради у справах РПЦ) і І. Полянський, приймаючи міністра юстиції Польщі, обговорювали зокрема питання “про створення Польської національної народної католицької церкви з центром у Кракові” [13, арк. 41]. Оскільки, як зазначалося, створення автокефальної католицької церкви навіть в СРСР виявилось справою нереальною, у 1946 – 1947 рр. радянська сторона виявляла зацікавленість у підтримці діяльності Польського національного католицького костелу (ПНКК), незалежного від Ватикану [14, арк. 194 – 195]. Наміри московських керівників і польського уряду протиставити ПНКК Римокатолицькій церкві зазнали краху з причин ігнорування цієї інституції віруючими.

Методи боротьби з Римокатолицькою церквою у кожній країні Східної Європи визначалися з урахуванням релігійних традицій народу. У 1946 р. завершилася реорганізація Римокатолицької церкви у Німеччині. Враховуючи незначну кількість у країні російських православних громад, вплив на церковні організації Німеччини здійснювався через “керівні центри протестантських і сектантських об’єднань у СРСР” [15, арк. 183 – 186].

У Чехословаччині, де Римокатолицька церква займала домінуюче становище, був взятий курс на зміцнення Православної церкви шляхом об’єднання чеських, словацьких і російських громад, приєднання громад Чеської національної церкви та громад греко-католиків. Очевидно, що це була рекомендація Кремля, оскільки Рада у справах РПЦ вважала, що “Московський патріархат повинен надавати *особливу* допомогу Православній Церкві у Чехословаччині і зміцнювати її вплив” [16, арк. 24].

Відновлення міжнародних зв’язків РПЦ та штучне зміцнення православних громад і підпорядкування їх МП дозволило розпочати підготовку до Вселенського собору, як важливого етапу скликання всесвітньої конференції християнських церков. На Вселенському соборі планувалося затвердити вселенський чин Московського патріарха. В силу протидії цим планам східних патріархів, Ватикану, Всесвітньої

Ради церков та політичних сил за підтримки радянського уряду у 1948 р. в Москві вдалося провести Нараду глав православних церков з нагоди святкування 500-ліття автокефалії РПЦ. Але навіть досягнення скромніших результатів – забезпечення лідерства РПЦ серед православних церков Східної Європи дало змогу радянському керівництву вирішувати складні міжнародні завдання, перетворивши церкву на важливий інструмент зовнішньополітичної діяльності.

Таким чином, політика радянської влади щодо РКЦ і ГКЦ з різним ступенем динаміки у 1939 – 1948 рр. була спрямована на ліквідацію цих інституцій. Їх підпорядкування Ватикану розглядалося як пряма загроза диктатурі комуністичної ідеології. Поширення сфери радянського впливу на країни Східної Європи дозволило локалізувати діяльність РКЦ і ліквідувати греко-католицькі громади не тільки в СРСР, але й країнах “народної демократії”. Боротьба з католицизмом набула системного характеру й відбувалася на тлі масштабного плану перетворення МП на центр вселенського православ'я. Застосовувалися методи прямих репресій проти духовенства і віруючих, а також специфічні методи – створення “ініціативних груп”, на які спецслужби покладали завдання декларативних заяв про розірвання канонічних зв'язків з Апостольським Престолом. Одночасно проводилися заходи зміцнення православних громад і їх підпорядкування МП.

Список використаних джерел та літератури:

1. Алексеев В., Ставру Ф. Русская православная церковь на оккупированной немцами территории / В. Алексеев., Ф. Ставру // Русское возрождение: Независимый русский православный национальный орган / Гл. ред. С. С. Оболенский; ред.: проф. В. И. Алексеев (США), проф. Р. В. Плетнев. – Нью-Йорк; Москва; Париж, 1980. – № 12. – 192 с.
2. Васильева О. Ю. Русская православная церковь в политике Советского государства в 1943 – 1948 гг. / О. Ю. Васильева. – М.: Ин-т рос. Истории РАН, 2001. – 213 с.
3. Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939 – 1964 гг. / М. В. Шкаровский. – М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1999. – 399 с.
4. Fletcher W. A Study in Survival: the Church in Russia, 1927 – 1943. / W. Fletcher. – New York, 1965. – 125 p.
5. Книга памяти. Мартиролог Католической церкви в СССР / авт.- сост. О. Б. Чаплицкий, И. Осипова. – М.: Серебряные нити, 2000. – 832 с.
6. Бистрицька Е. Східна політика Ватикану в контексті відносин Святого Престолу з Росією та СРСР (1878–1964 рр.). / Е. Бистрицька. – Тернопіль: Підручники і посібники, 2009. – 418 с.
7. Волокитина Т. Москва и Восточная Европа. Власть и церковь в период общественных трансформаций 40-50-х годов XX века: Очерки истории.

/ Т. Волокитина, Г. Мурашко, А. Носкова. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. – 807 с.

8. Державний архів Російської Федерації (далі – ГАРФ). – ГАРФ. – Ф. 6991. – Оп. 3. – Д. 33.

9. Осипова И. И. “В язвах своих сокрой меня...” / И. И. Осипова. – М.: Серебряные нити, 1996. – 240 с.

10. Из Варшавы. Москва, товарищу Берия... Документы НКВД СССР о польском подполье. 1944 – 1945. – М.; Новосибирск, 2001. –

11. Рар Г. Плененная церковь. Почерк развития взаимоотношений между церковью и властью СССР / Г. Рар. (А. Ветров). – Франкфурт-на-Майне; Посев: [б.и.], 1954. – 113 с.

12. ГА РФ. – Ф. 6991. – Оп. 3. – Д. 10.

13. ГА РФ. – Ф. 6991. – Оп. 2. – Д. 10.

14. ГА РФ. – Ф. 6991. – Оп. 3. – Д. 78.

15. ГА РФ. – Ф. 6991. – Оп. 1. – Д. 80.

16. ГА РФ. – Ф. 6991. – Оп. 1. – Д. 18.

УДК 2-725(477.4) "18"

В. А. Білик,
кандидат історичних наук, викладач Волинського національного університету ім. Лесі Українки

ГРЕКО-УНІАТСЬКЕ ПАРАФІЯЛЬНЕ ДУХОВЕНСТВО ПЕРШОЇ ТРЕТИНИ ХІХ СТ.: СОЦІАЛЬНЕ ПОХОДЖЕННЯ, ОСВІТА, МАТЕРІАЛЬНЕ ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ

На підставі аналізу архівних матеріалів змальовано соціальний портрет греко-уніатського парафіяльного духовенства. З'ясовано, що унійні священники походили переважно з духовного стану, рідше – з міщан і збіднілої шляхти. Розкрито рівень освіти та матеріального забезпечення унійних священників у період наступу російської влади на Греко-уніатську церкву у Правобережній Україні. Проаналізовано становище так званих "безмісних" священників, які втратили парафії у зв'язку з наверненням парафіян на православ'я та "переосвяченням" храмів.

Ключові слова: Греко-уніатська церква, Луцька греко-уніатська єпархія, парафія, парафіяльне духовенство, церковний фондуш.

Греко-униатское приходское духовенство первой трети XIX в.: социальное происхождение, образование, материальное обеспечение

На основании анализа архивных материалов показано социальный портрет греко-униатского приходского духовенства. Определено, что греко-униатские священники происходили в основном из духовенства, реже – из мещан и обедневшей шляхты. Раскрыто уровень образования и материального обеспечения униатских священников в период наступления российской власти на Греко-униатскую церковь в Правобережной Украине. Проанализировано положение так называемых "безместных" священников, то есть тех, кто не согласился перейти на благочестие и был удален из прихода после "присоединения" прихожан к Православной церкви.

Ключевые слова: Греко-униатская церковь, Луцкая греко-униатская епархия, приход, приходское духовенство, церковный фондуш.

The Greek-uniat parish' clergy in the 30s of the XIX century: the social provenance, education and welfare

According to files the author shows in the article the social portrait of

Greek-uniat parish' clergy. It was defined that Greek-uniat priests came from clergy and from townsfolk and from nobility. The great attention is paid in the article to the investigation of educational level and welfare of uniат priests in the period of approach of Russian government on Greek-uniat church in the Right bank Ukraine. It was also analyzed the position of the priests, who had no parishes. They did not agree to join the orthodox.

Key words: *Greek-uniat church, Lutsk greek-uniat diocese, parish, parish' clergy, church' support.*

Упродовж століть духовенство на українських землях користувалося повагою і шаную своїх парафіян. Саме до священника ішли вірні за порадою і допомогою, до його слів прислухалися при вирішенні спірних питань. Історично склалося так, що на частині українських земель на рубежі XVIII–XIX ст. виразником інтересів українського люду, носієм його культури, мови, звичаїв і традицій стала Унійна церква, а саме її парафіяльне духовенство. З огляду на це важливим є з'ясування матеріального становища греко-уніатського духовенства Правобережної України, його соціального походження та освітнього рівня в період, коли царська влада крок за кроком поступово обмежувала діяльність Унійної церкви, допоки остаточно її не ліквідувала у 30-х рр. XIX ст. Це дасть можливість показати, в яких умовах унійному парафіяльному духовенству доводилось виконувати свої душпастирські обов'язки.

Питання соціального походження, освіти та матеріального забезпечення греко-уніатського парафіяльного духовенства означеного періоду не стало предметом окремого наукового дослідження. Лише в узагальнюючих працях та окремих публікаціях українські історики побіжно зупиняються на висвітленні загальнокультурного рівня та з'ясуванні майнового стану унійного духовенства, його взаємовідносин з вірними та духовенством інших конфесій.

Наприклад, у монографії Н. Стоколос знаходимо деякі зауваги щодо соціального походження унійного духовенства та його роботи з парафіянами [32].

Деякі питання матеріального становища греко-уніатського парафіяльного духовенства розкрив О. Крижанівський у дослідженні, присвяченому соціально-економічному розвитку Церкви в Правобережній Україні [28]. Київська дослідниця В. Лось, висвітлюючи зміни, що відбулися у правовому становищі Луцької греко-уніатської єпархії за Олександра I, зробила висновок про відновлення майнового потенціалу Греко-уніатської церкви. Через призму висвітлення майнових конфліктів православної та греко-уніатського парафіяльного духовенства вона також показала матеріальне становище останнього [29]. Соціальний портрет унійного парафіяльного духовенства загальними штрихами змалювано у статті О. Карліної [25].

Метою запропонованої розвідки є дослідження соціального похо-

дження унійного парафіяльного духовенства Правобережної України першої третини XIX ст., з'ясування його освітнього рівня та матеріального забезпечення.

Церковнослужителі храму (парафії) склали церковний притч. До нього входили парафіяльний священик (інколи замість нього адміністратор чи коад'ютор), диякон, паламар, читець псалтиря.

Архівні матеріали засвідчують, що парафіяльні священики походили переважно з духовного стану, рідше – з дрібної шляхти і міщан. Наприклад, парох села Горинка Кременецького повіту Іван Струминський народився в сім'ї греко-уніатського священика Стефана Струминського [12, арк. 16–17]. У першій чверті XIX ст. настоятелі храмів у селах Калинське і Закусили Овруцького повіту Єпіфаній Загоровський-Корчак і Дмитро Комаревич-Тарілчиц були вихідцями з місцевої дрібної шляхти [20, арк. 151–157]. Міщанське походження мали, наприклад, парафіяльні священики Дубечна (Олександр Корнілевич), Залісся (Геодосій Старкевич), Щедрогіщі (Теодор Лук'янович) Ковельського повіту, Дубровиці (Ігнатій Ненадкевич), Залешан (Петро Правосудович) Луцького повіту, Старого Горохова (Ян Абрамович) Володимир-Волинського повіту [20, арк. 193; 9, арк. 45–83; 14, арк. 15–35].

У Луцькій греко-уніатській єпархії переважали парафії, де був лише один священик, а обов'язки дяка виконував хтось з місцевих жителів. Наприклад, у Кашоградському деканаті станом на 1816 р. з 24 парафій в десяти (Підлісах, Малому Порську, Мельниці, Радошині, Козленичах, Гривятках, Мірині, Сітовичах, Троянівці та Кашові) не було церковних слуг, а дяки допомагали священику при виконанні обов'язків лише в Поворську, Яблонці та Подрижі. У деяких парафіях, крім священика, були ще й вікарій або коад'ютор, наприклад, у селах Селець, Велицьк, Кречевичі, Несухойжі, Гулевичі, Бережниця, Городище, Пісочне [6, арк. 10–52]. Подібна ситуація характерна й для інших деканатів, де на плечі священика покладалися не лише конфесійні обов'язки, а й все церковне господарство.

Якщо парафія охоплювала кілька сіл то, крім церкви чинна була ще й каплиця. Тоді церковний притч налічував кілька осіб. Так, у Пиратині і Болсунах Овруцького деканату до притчу входили адміністратор, дяк і два паламарі [9, арк. 22]. В разі, якщо місцевий священик був літньою людиною або мав погане здоров'я, душпастирські обов'язки допомагали йому виконувати коад'ютор або вікарій. За це вони отримували третину доходів парафії. Священики завжди прагнули, щоб їхніми помічниками були родичі: тоді про розподіл прибутків парафії вже не йшлося. Згодом хтось із родини успадковував парафію. Таким чином народжувалися цілі священицькі династії. Наприклад, у Клочках Овруцького деканату місцевий священик Василь Кулаковський передав парафію своєму синові Яну Кулаковському, який став правити тут

з 1818 р. [14, арк. 18]. У селі Повічі Ратнівського деканату у 1826 р. настоятелем місцевого храму Архистратига Михаїла був Олександр Борковський, а його син Семен – коад’ютором [19, арк. 91].

Інколи у парафії обов’язки душпастиря та нагляд за збереженням церковного фондушу покладалися на тимчасового священика – адміністратора. Наприклад, у Закусилах Ксаверівського деканату обставини склалися так, що з 1794 р. на парафії перебували почергово адміністратори Ян Виказанський, Петро Затурський, Никифор Клепацький. Лише у документах за 1818 р. Никифор Клепацький зазначений як парафіяльний священик [20, арк. 157]. Подібна ситуація була і в селі Великий Порськ Кашогородського деканату, де документи упродовж 1800–1819 рр. називають лише адміністраторів: Яна Чайковського (парафіяльного священика з Велицька), Євстахія Бендовського (парафіяльного священика з Малого Порська) та Микиту Моргаєвського [15, арк. 3; 16, арк. 23]. Перебування адміністратора на парафії, як правило, приводило до недобросовісного виконання душпастирських обов’язків, занепаду плебанії і всього церковного майна, оскільки священик-адміністратор, відчуваючи себе тимчасовим господарем, не надто переймався справами, особливо, коли він ще й мав свою парафію. Інколи зайнятість адміністратора чи його небажання добросовісно виконувати свої функції у другій парафії приводили до того, що місцеві парафіяни скаржилися на нього до консисторії, як це було у селі Воротнів Луцького повіту у 1816 р. [13, арк. 84–85].

Для того, щоб отримати парафію, молоді кандидати на священницький сан деякий час служили в каплиці місцевого поміщика, щоб заслужити рекомендацію – презенту (письмовий дозвіл колятора на вакантну парафію). У презенті зазначалося, яким майном та пільгами користуватиметься парох [27, с. 323]. Без цієї рекомендації, яка направлялася до архієрея, він не мав права бути рукопокладеним на священика. Для того, щоб бути рукопокладеними, майбутні священики повинні були внести до єпархіальної скарбниці гроші за різного роду документи. Спочатку викупувався консекс – документ, що дозволяв подавати прохання про презенту, далі – свідоцтво про рукопокладення. Лише тоді священик отримував грамоту на парафію. Ці грамоти були двох видів. Інсталяційна грамота (дуже дорога) давала право довічно управляти парафією. Ті священики, які не мали змоги придбати цю грамоту, купували дешевшу – адміністраційну, яка дозволяла правити в парафії протягом трьох років. Коли термін закінчувався, необхідно було платити за поновлення повноважень аж до того часу, доки священик не зібрав кошти для купівлі інсталяційної грамоти [23, с. 288]. Крім того, в Греко-уніатській церкві від претендентів на священництво вимагалася клятва єпархіальному начальству, що вони не замішані у бійках, не крали, не ходили на вечорниці, не пиячили, не зналися зі злодіями, не

підхопили венеричну хворобу (“французьку заразу”) і таке інше [27, с. 24], тобто клятва про дотримання норм моралі.

Майже усі греко-уніатські парафіяльні священники мали сім’ї – дружину, п’ятеро–шестеро дітей. Одружувалися вони, як правило, напередодні рукопокладення. За дружин намагалися брати священницьких дочок, які мали достатньо велике придане, щоб його вистачило на рукопокладення і купівлю всіх необхідних документів.

Місце дяка, паламаря, читця псалтиря займали в парафії, як правило, родичі священника (брати, зяті, сини). Так, у 1825 р. у Михайлівці Овруцького повіту місцевий дяк приходився рідним братом священнику [19, арк. 45 зв.]. Наприкінці XVIII – упродовж першої третини XIX ст. функції псаломщика у Пречистенській церкві Каменя-Каширського виконував брат священника Йосипа Сезонтовича Павло [15, арк. 14]. У 1830 р. функції дяка у Вигові Овруцького повіту виконував син парафіяльного священника Євстафія Шавловича [20, арк. 157].

З часу приєднання Волині, Київщини і Поділля до Російської імперії висвячення на унійних священників уповільнилося. На початку XIX ст. майже всі греко-уніатські парафії займали особи, що належали до старої когорти греко-уніатського духовенства, тобто ті, що навчалися і були рукопокладені у 70–80-х рр. XVIII ст. З відновленням Луцької унійної єпархії, не дивлячись на значну кількість “безмісних” священників (тих, які після “переосвячення” церкви на православ’я, залишилися без парафії), висвячення нових служителів церкви продовжилось. Наприклад, за першу третину XIX ст. у Ксаверівському деканаті було висвячено щонайменше 8 священників, Овруцькому – 5, Виговському і Черняхівському – по 2, Житомирському і Ратнівському – по 1, Олицькому – 6, Кашоградському – 23 [2; 6; 7; 8; 14; 16; 19; 20; 17; 15]. Ці священники були рукопокладені луцькими єпископами Стефаном Левинським та Григорієм Кохановичем, митрополитом Йосифом Булгаком, жидичинським архимандритом та луцьким суфраганом Флоріаном Корсаком [25, с. 169]. Про те, що висвячення нових священників Унійної церкви, як свідчення живучості цієї Церкви, турбувало православне духовенство, свідчить рапорт волинського православного єпископа Стефана до Синоду за 1819 р. У ньому він зазначав, що для Луцької греко-уніатської єпархії єпископом Яковом Мартусевичем і митрополитом Йосифом Булгаком було рукопокладено близько 90 осіб [22, л. 10 об.]. Загалом до 1826 р. у Луцькій єпархії було висвячено 252 священники, з яких 179 – для парафій Волинської губернії, 52 – для Київської і 21 – Подільської [28, с. 262].

За рівнем освіти парафіяльне духовенство можна розділити на дві категорії: ті, що отримали лише домашню освіту, і ті, що навчалися в монастирських школах і семінаріях. До перших можна віднести, наприклад, парафіяльних священників з Васькович, Гошева, Черепіна, Клочок Овруцького повіту, які виконували душпастирські обов’язки упродовж

1807–1818 рр. [20; 9; 14]. Греко-уніатські священники отримували загальну освіту у школі отців-піарів у Любешові, у школах при василіанських монастирях у Володимирі, Бресті, Овручі, Почаєві, Олиці, Белзі, Острозі [29, с. 38].

Духовну освіту кандидати у священники здобували в семінаріях василіан у Житомирі, Радомишлі, Холмі, Луцьку, Кам’янці-Подільському і Володимирі-Волинському [26, с. 22]. Маючи крашу освіти, греко-уніатські священники могли претендувати на вищі духовні посади. Так, випускник Холмської єпархіальної семінарії Теодор Полухович був суррогатом Ковельським і Володимирським, Теодор Старкевич – віцедеканом і адміністратором Ратнівського деканату, а Олександр Борковський – екзаменатором Ратнівського деканату [12, арк. 16–17].

Узагальнений портрет унійного священника першої третини XIX ст. можна скласти на підставі актів візитацій та інших архівних матеріалів. Нами були складені біографи частини греко-уніатського парафіяльного духовенства, з яких випливає, що з 51 священника домашню освіту мали 6 священників, в монастирських або світських школах вчилися – 32, духовних семінаріях – 13. Функції парафіяльного священника виконували 34, адміністратора – 11, коад’ютора – 6 осіб. Середній вік парафіяльного духовенства на момент візитації 1800 р. становив 35–50 років. Майже всі священники походили з духовного стану. Зрозуміло, що представлені тут відомості відображають лише певні риси узагальненого образу священника Луцької унійної єпархії.

Для матеріального забезпечення парафій місцеві землевласники виділяли фондуші: орну землю, городи, сіножаті тощо. Розміри фондушів обов’язково зазначалися в актах візитацій. Наприклад, фондуш церкви села Сітовичі Ковельського повіту складався з городу, на якому можна було засіяти три корці зерна, орного поля на дванадцять корців і луків на двадцять п’ять косарів [4, арк. 38]. Священик у селі Пісочне мав поле на тридцять п’ять корців і луки на двадцять косарів [4, арк. 73]. До фондушу Різдвогородичної церкви села Поворськ входив город на один корець, орна земля на двадцять два корці і луки на тридцять п’ять косарів [2, арк. 25].

За нашими підрахунками, кожен парафіяльний священник міг зібрати з фондушевої землі в середньому 6–14 центнерів зерна. Цього вистачало на рік сім’ї з 2–3 осіб. Оскільки священницькі сім’ї були багатодітними, то такий урожай для них був мізерним, отже розміри фондушів не забезпечували належного матеріального становища священника і його сім’ї.

На фондушевих землях, як правило, знаходилась хата і господарські будівлі місцевого священника (плебанія). Ці будівлі мало чим відрізнялися від селянських. Так, за візитацією 1800 р. священник у Великому Порську Кашогородського деканату мешкав у курній хаті, до якої були прибудовані сіни і комора, а з господарських споруд мав лише старий

хлів. Натомість заможним можна вважати священика з Велицька того ж деканату, якому належала “біла” хата разом з пекарнею, двома комо-рами, двома стодолами, хлівом і сараєм [2, арк. 35, 61].

Грошовий фондуш церков був мізерним у порівнянні з василіанськими монастирями. Згідно з відомістю про капітальні суми білого і чорного духовенства усіх чотирьох унійних єпархій (Луцької, Віленської, Брестської та архієпископства Полоцького) за 1822 р., біле духовенство мало всього 53 260 рублів сріблом фондушевих грошей, з яких отримувало відсотки, тоді як у василіан налічувалось 296 416 рублів [33, с. 132].

Отримуючи від колятора презенту – право зайняти вакантну парафію – священик отримував і церковний фондуш. Поля, городи, луги не переходили у його власність, як і усі будівлі у плебанії – священицькій садибі. Лише з часом, після багатьох років служби, парох міг назбирати коштів і побудувати чи придбати власну хату та земельний наділ.

Додаткові доходи парохі отримували за наданням треб. Платня за треби не могла бути довільною. Так, Якуб Теодорович, коли у 1805 р. призначався на парафію села Дідковичі Овруцького повіту, дав розписку деканові, що за шлюб він братиме один рубль, за поховання дорослої особи – два, дитини – один, хрещення – половину рубля. Насправді ж за поховання він брав 7 рублів або вимагав теличку чи лоша. Якщо ж люди не погоджувалися на ці умови, то він відмовлявся відправляти панахиду. Крім того, священик часто виконував функції нотаріуса, підтверджуючи письмово позики грошей. За цю послугу він також брав платню – один рубль [11, арк. 5].

З початком масового навернення уніатів на православ'я наприкінці XVIII ст. і “переосвяченням” церков греко-уніатських священиків виселяли з плебаній і віддавати їх православним священикам. Якщо плебанія була збудована коштом унійного пароха, то йому виплачували певну компенсацію. В іншому випадку греко-уніатському священику наказували в тримісячний строк звільнити помешкання [18, арк. 34].

Між греко-уніатськими і православними священиками точилися гострі суперечки з приводу землі та будівель, оскільки православні священики інколи силою відбирали їх. Так було, наприклад, у селі Чернявка Липовецького повіту Подільської губернії, де православний священик Андрій Левицький у 1796 р. відібрав землю в унійного священика Йосипа Коптаржевського. Подібні випадки розглядалися депутатами православних консисторій, які отримали спеціальну інструкцію про порядок та умови передачі майна греко-уніатським священиком православному. Зокрема, зазначалося, що у випадку, коли плебанія і всі господарські споруди були збудовані за кошти місцевих парафіян, то греко-уніатський священик мав звільнити їх без жодних умов і компенсацій. Окремо йшлося про земельний фондуш церкви. Він також передавався православному священику. У випадку, коли греко-уніат-

ський священник обробив і засіяв поле вже після того, як церква була навернена на православ'я, весь урожай мав належати православному священику, а греко-уніатському виділялася лише невелика частина, аби вистачило на прожиття [30, с. 276].

Інкони обставини складалися так, що одну і ту ж плебанію займали відразу православний та греко-уніатський священники. Між ними доходило до конфлікту. Справа розглядалася в повітовому суді, і лише він вирішував, кому залишати хату, всі надвірні споруди і весь фондуш. Той, на чю користь було рішення суду, залишався жити в плебанії, сплативши іншому певну суму грошей [3, арк. 76]. Очевидно, що в умовах урядового тиску на Греко-уніатську церкву, її парафіяльному духовенству годі було сподіватися на позитивне рішення суду.

Траплялося й так, що греко-уніатські парафіяльні священники також терпіли свавілля місцевих поміщиків, котрі без будь-яких причин, пояснень і попереджень могли відібрати у пароха його земельний наділ – основне джерело доходу. Наприклад, 16 травня 1836 р. до луцького греко-уніатського депутата Андрія Червяковського надійшла скарга від священника про те, що в Дубнівському повіті графиня Соболевська в селі Кнерути відбрала сінокіс, а в селі Острів – земельний наділ, на якому тепер будує собі будинок [21, арк. 4–4 зв.].

У незavidному матеріальному стані опинялися “безмісні” унійні священники, тобто ті, які в результаті навернення вірних на православ'я і “переосвячення” греко-уніатських храмів залишилися без парафій та не перейшли у православну чи римо-католицьку конфесію. Їхнє правове становище в межах Російської імперії регулювалося імператорським указом від 6 вересня 1795 р. “Про приписання залишених у цих губерніях в унії монастирів і церков до єпархії Білоруської”, в якому йшлося про ліквідацію греко-уніатських єпархій [24, № 17384]. Шостий пункт указу вирішував долю “безмісних” греко-уніатських священників: вони могли виїхати на постійне місце проживання за кордон, а тим, що вирішили залишитися, призначалася пенсія у розмірі 50–100 рублів на рік.

У 1798 р. в Луцькій греко-уніатській єпархії було близько 780 “безмісних” священників [1, арк. 10]. З часом деякі з них отримали вакантні парафії або пішли служити у римо-католицькі храми. Таких, що продовжували отримувати пенсії, у 1822 р. налічувалося 242 особи (найбільше їх було на Поділлі – 98) [28, с. 266]. Як свідчать документи, обіцяні пенсії “безмісним” священникам надходили нерегулярно. Наприклад, у 1801 р. “безмісні” греко-уніатські священники Луцького повіту не отримали пенсії ще за 1798 р., а казначейство пояснювало це відсутністю поіменних списків [5, арк. 41]. Подібні випадки траплялися і в інших повітах Волинської губернії [10, арк. 1].

Навіть, якщо священники й отримували пенсії, то їх розміри були невеликими (30–50 рублів на рік, хоча законом передбачалося 50–100 ру-

блів). На таку суму прожити було важко, тому “безмісні” священники були змушені шукати додаткові доходи: прислужували в римо-католицьких костельолах, орендували у поміщиків землю і займатися хліборобством або навіть жебракували [18, арк. 9]. Перспектива залишитися без засобів до існування часто ставала причиною переходу на православ'я.

Унійні парафіяльні священники походили переважно з духовного стану; їхніми помічниками (коад'юторами і вікаріями), як правило, були родичі. Зазвичай, парафіяльні священники мали домашню освіту, окремі навчалися в монастирських школах Любешова, Володимира, Овруча, Почаєва. Духовну освіту вони отримували в семінаріях василіан у Житомирі, Радомишлі, Холмі, Луцьку, Кам'янці-Подільському і Володимирі.

Місцеві землевласники виділяли для унійних парафій фондуші, до яких входили орна земля, городи, сіножаті тощо. Розміри фондушів не забезпечували належного матеріального становища священника, робили його господарство подібним до селянського.

На початку ХІХ ст. майже всі унійні парафії займали особи, що належали до старої когорти греко-уніатського духовенства. У роки функціонування Луцької єпархії (1798–1828 рр.) висвячення греко-уніатських священників продовжувалося: до 1826 р. сан священника отримали 252 особи.

Складним було матеріальне становище і “безмісних” священників. Від уряду вони отримували незначні пенсії, які надходили нерегулярно, часто із затримкою на кілька років. Якщо вони й виплачувалися, то їх розмір не забезпечував достойного рівня життя.

Список використаних джерел та літератури:

1. Державний архів Волинської області (Держархів Волинської обл.), ф. 382, оп. 2, спр. 13.
2. Держархів Волинської обл., ф. 382 оп. 2, спр. 22.
3. Держархів Волинської обл., ф. 382, оп. 2, спр. 27.
4. Держархів Волинської обл., ф. 382, оп. 2, спр. 32.
5. Держархів Волинської обл., ф. 382, оп. 2, спр. 34.
6. Держархів Волинської обл., ф. 382, оп. 2, спр. 51.
7. Держархів Волинської обл., ф. 382, оп. 2, спр. 67.
8. Держархів Волинської обл., ф. 382, оп. 2, спр. 81.
9. Держархів Волинської обл., ф. 382, оп. 2, спр. 85.
10. Держархів Волинської обл., ф. 382, оп. 2, спр. 91.
11. Держархів Волинської обл., ф. 382, оп. 2, спр. 99.
12. Держархів Волинської обл., ф. 382, оп. 2, спр. 225.
13. Держархів Волинської обл., ф. 382, оп. 2, спр. 245.
14. Держархів Волинської обл., ф. 382, оп. 2, спр. 266.
15. Держархів Волинської обл., ф. 382, оп. 2, спр. 311.
16. Держархів Волинської обл., ф. 382, оп. 2, спр. 316.

17. Держархів Волинської обл., ф. 382, оп. 2, спр. 355.
18. Держархів Волинської обл., ф. 382, оп. 2, спр. 359.
19. Держархів Волинської обл., ф. 382, оп. 2, спр. 400.
20. Держархів Волинської обл., ф. 382, оп. 2, спр. 445.
21. Державний архів Рівненської області, ф. 370, оп. 3, спр. 61.
22. Российский государственный исторический архив, ф. 796, оп. 100, д. 678.
23. Антоний, архиепископ. О греко-униатской церкви в западном крае / Антоний, архиепископ // Русский вестник, 1885. – Т. LIII. – С. 279–342.
24. Полное собрание законов Российской империи. Собрание Первое. 1649–1825 гг. (в 45 т.). Т. XXIII : 1789 – 6 ноября 1796 г. – СПб : Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии. – 1830. – 975 с.
25. Карліна О. М. Парафії греко-католицької церкви у Волинській губернії наприкінці XVIII – у першій третині XIX ст. / О. М. Карліна // Релігія і церква в історії Волині : зб. наук. пр. – Кременець, 2007. – С. 161–172.
26. Крижанівський О. П. Історія церкви та релігійної думки в Україні. Кн. 3 : кінець XVI–XIX ст. / О. П. Крижанівський, С. М. Плохій. – К. : Либідь, 1994. – 335 с.
27. Крижанівський О. П. Церква в соціально-економічному розвитку Правобережної України / О. П. Крижанівський. – К. : Вища шк., 1991. – 127 с.
28. Лось В. Луцька єпархія у 1801–1825 рр.: майнові конфлікти уніатського та православного духовенства / В. Лось // Дрогобицький краєзнавчий збірник. – Дрогобич : Коло, 2003. Вип. VII. – С. 259–269.
29. Новицкая-Ежова А. Орден василиан и его культурно-просветительская деятельность на украинско-белорусско-литовских землях Речи Посполитой / А. Новицкая-Ежова // Славяноведение. – 1996. – № 2. – С. 33–47.
30. Петренко О. Брацлавське намісництво / О. Петренко. – Вінниця : Велес, 2001. – 328 с.
31. Стоколос Н. Конфесійно-етнічні трансформації в Україні (XIX – перша половина XX ст.): моногр. / Н. Стоколос. – Рівне : РІС КСУ – ППФ “Ліста-М”. – 2003. – 480 с.
32. Хіхляч Б. До проблеми взаємовідносин католиків, уніатів та православних на Поділлі у XVIII – I-й пол. XIX ст. / Б. Хіхляч // Поведінкові типи в українському соціокультурному середовищі : історичний досвід та аналіз тенденцій: зб. наук. пр. за результатами міжнар. наук. конф. – К., 2007. – С. 121–126.
33. Likowski E. Dzieje kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku. Wydanie drugie / E. Likowski. – Warszawa : b.m.w., 1906. – Cz. II. – 311 s.

УДК 2:141

М. М. Василенко,
викладач Дрогобицького державного педагогічного університету ім. Івана Франка

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ В ТВОРЧОСТІ СТЕФАНА ЯВОРСЬКОГО

У статті висвітлюються погляди Стефана Яворського – видатного церковного діяча, педагога і філософа на основні принципи філософської освіти в Україні XVII ст. Показана роль “другої” схоластики, стилю бароко в освітній діяльності Києво-Могилянської академії.

Ключові слова: філософія освіти, схоластика, бароко Стефан Яворський.

Философия образования в творчестве Стефана Яворского

В статье рассматриваются взгляды Стефана Яворского – известного церковного деятеля, педагога и философа на основные принципы философского образования на Украине XVII в. Показана роль “второй” схоластики, стиля барокко в образовательной деятельности Киево-Могилянской академии.

Ключевые слова: философия образования, схоластика, барокко, Стефан Яворский.

The Philosophy of education in the works of Stephan Javorskiy

The essay tackles the views of Stephan Javorskiy, a famous church figure, educator and philosopher, on the basic principles of philosophic education in Ukraine in the 17 century. The role of “second” scholasticism, baroque style in the educational activities of Kijiv- Mohylyanska Academy has been revealed.

Keywords: philosophy of education, scholasticism, baroque, Stephan Javorskiy

Про філософські та суспільно-політичні погляди Стефана Яворського – відомого філософа, теолога, поета, громадського та релігійного діяча написано багато статей, розвідок і монографій. Його духовна творчість висвітлювалась в працях В.М. Нічик, М.В. Кашуби, І.В. Паславського, В.Д. Литвинова, М.Д. Роговича. Серед дослідників філософського культури і науки професорів Києво-Могилянської академії слід виділити праці І.С. Захари [4, с. 5]. В його дослідження висвітлена бага-

тогранна діяльність цього видатного діяча української культури, однак ще залишаються проблеми, про які ще можна говорити і висвітлювати. Не розроблена достатньо діяльність С. Яворського як педагога і освітнього діяча, залишаються недослідженою його філософія освіти.

У запропованій розвідці ми зробимо спробу показати мислителя як педагога, професора Києво-Могилянської академії, зупинимось на установках, які ставились у цьому навчальному закладі до освіти взагалі, і філософської зокрема, проаналізувати педагогічну майстерність С.Яворського з огляду на тодішню філософію освіти, які побутували в Європі і в Україні.

Навчання і пізніше педагогічна діяльність С. Яворського припадає на XVII ст. З життєпису мислителя дізнаємось, що він навчався в декількох містах тодішньої Європи, переважно в єзуїтських навчальних закладах. Їх університети, академії і колегії визнавалися найкращими і користувались високим авторитетом в різних країнах світу незалежно від конфесійної приналежності. Філософія освіти базувалась в них на кількох принципах. Професори цих навчальних закладів вміло поєднували філософські традиції минулих епох з новаторством модерних мислителів. Недаремно засновник першого вищого навчального закладу в Україні київський митрополит Петро Могила заснував Києво-Могилянську академію на “образ і подобу” єзуїтських навчальних закладів.

XVII ст. у Європі вважається століттям раціоналізму. Воно представлено такими видатними філософами як Рене Декарт, Бенедикт Спіноза, Готфрід Лябніц та багатьма іншими мислителями, які виступили проти схоластичної системи у навчальному процесі, своїми філософськими творами вони торували новий шлях філософської науки. Однак не слід забувати, що всі вони навчалися філософії в навчальних закладах, де спосіб викладання філософії був схоластичним. Зрештою ця схоластика була вже не середньовічною, вона належала до іншого часу, часу нового. Інколи її називають постренесансною, бароковою чи “другою”. Одним словом, це була схоластика, на якій виросла ціла генерація модерних філософів. Згадаймо хоча б Рене Декарта, який був вихованцем єзуїтської колегії містечка де ла Флеш. В одному з своїх творів Декарт пише: “Я не маю наміру – і ніколи не буду мати – ганити поширений в школах метод навчання: адже я зобов’язаний йому тим незначним, що я знаю, і саме спираючись на нього я застосував сумнів як спосіб пізнання всіх тих речей, яким мене там навчили. Таким чином, хоча наставники мої не навчили мене нічому достовірному, і тим не менш я зобов’язаний бути їм вдячним за те, що завдяки їм я поставив все під сумнів, причому я зараз ще більш вдячний за сумнівність всього викладеного мені ними, ніж те, що їх наука могла б виявитися більш відповідною розуму: адже в останньому випадку я, можливо, задовольнився б тією краплиною розуму, яка б у нім містилась, і це зробило б мене достатньо байдужим

стосовно більш прискіпливого пошуку істини” [3, с. 167]. Навіть ця доволі критична і в якійсь мірі антисхоластична оцінка методу викладання філософії в єзуїтських навчальних закладах ще раз засвідчує, що одним із принципів філософії освіти вимагав навчити студентів мислити. Ми можемо без перебільшення твердити, що схоластичний метод відіграв важливу роль у подальшому розвитку освітньої діяльності. Не можна не погодитись з думкою видатного російського мислителя С.С. Аверінцева, що “без участі схоластики увесь подальший розвиток європейської філософії і логіки був би неможливий, навіть рішуче нападаючи на схоластику, мислителі раннього нового часу, аж до епох Просвітництва та німецького класичного ідеалізму, ніяк не могли обійтися без широкого використання схоластичної лексики (їй досі доволі помітної в інтелектуальному мовному вжитку західних країн), і цей факт – важливе свідчення на користь схоластики”. [1, с. 195]. Отже, тут йдеться про те, що схоластика як метод викладання супроводжує філософію фактично у всі історико-культурні епохи. Незважаючи на відносну опозицію до схоластики філософів Нового часу, філософи доби модерну загалом високо цінували тих релігійних мислителів, які залишалися вірними схоластичній системі викладання філософії. Адже у тодішній Європі була досить розвинута і релігійна філософія, яка могла уживатися фактично завжди мирно із світською, могла впливати і на її розвиток. З цією релігійною філософією не могли не рахуватись раціоналісти та емпірики Нового часу. Більшість із тих світських філософів навчалась у духовних навчальних закладах. І не дивно, що у філософських працях сучасних їм схоластів вони знаходили раціональні зерна, які сприяли подальшому розвитку європейської філософії. Мовлячи про іспанського філософа-схоласта Франциска Суареца, польський вчений Владислав Татаркевич пише: “У XVII ст. цього мислителя називали не тільки главою тодішніх схоластів, але “князем і папою” всіх метафізиків. Навіть такий найменш схоластичний мислитель як Гуго Гроцій вважав, що витонченості думки важко було будь-якому богослову зрівнятися з Суарецом. Його творчість увійшла в колегіуми та університети як основа філософських студій. З ним дискутував канцлер Бекон, з повагою відгукувався про нього Берклі, а Ляйбніц пише, що, маючи 16 років, він читав його твори як захоплюючий роман. Дуалізм Декарта та його поняття матерії мали свого попередника саме в філософії Суареца – так само як і динамізм Ляйбніца. Відновлена у XVII ст. схоластика з різними відтінками стала широким напрямком у тодішній філософській думці Європи. Єзуїтська школа, в якій Суарец був найбільш відомим мислителем займала тоді перше місце” [9, с. 135]. Думку про те, що схоластична наука в якійсь мірі йшла в ногу з часом, підтверджують дослідження білоруського вченого Семена Подокшина: “В основі природничонаукових уявлень другої схоластики лежали фізичні ідеї Аристотеля (картина обмеженого і

ієрархічно впорядкованого світу із Землею в центрі; речово-фізичного негеометричного простору, різноякісної природи). В той же час представники другої схоластики в Білорусі обговорювали деякі проблеми, актуальні для нової науки – проблеми порожнечі, руху небесних тіл, структури світу тощо. Крім того, висунувши думку про те, що метафізика не підмінює конкретно-наукового знання, друга схоластика виразила довір'я сучасному природознавству. У першій половині XVIII ст.. вплив нової філософії і науки помітно посилюється і друга схоластика або схоластичний аристотелізм починає набувати деяких рис еклектичної філософії” [6, с. 308].

Філософська освіта будь-якого історико-філософського періоду ставить перед собою ряд завдань. Серед них – по-перше: викладати те, що потрібне суспільному загалу, тобто йдеться про загальний рівень філософської культури і філософського знання, співмірні світовому розвитку філософії, або принаймні відповідні філософській науці, яку культивують певні навчальні заклади сусідніх країн європейського континенту. Філософія освіти повинна задовольняти суспільно-політичні, культурні і наукові потреби суспільства, якому вона належить. По-друге, як викладати філософію таким чином, щоби добитися максимальної ефективності засвоєння філософських знань. По-третє, філософська освіта мала б закладати міцний фундамент для подальшого розвитку філософської теорії і практики, для майбутньої диверсифікації філософських знань. Ми все зазначали, що схоластична філософія була здатна осмислювати суспільно-політичні, культурні і наукові потреби суспільства, вміло поєднуючи філософські традиції минулих епох з новими відповідними часу мислительними тенденціями. Вона змогла досягти ефективності засвоєння філософських знань. Про це свідчать хоча б великі за обсягом схоластичні опуси, які служили достатнім матеріалом для дискусій навколо з питань, що стосувались філософської теорії і науки. І ще, загальновідомо, що середньовічна наука заклала міцний фундамент для подальшого розвитку філософського понятійного, категоріального апарату, філософської термінології. Цілком зрозуміло, що без схоластичної філософії неможливим був би розвиток німецької класичної філософії та деяких сучасних напрямків філософської науки.

Інколи цей період називають ще добою козацького бароко. Дослідники українського бароко, відзначають, що ця доба була своєрідною кузницею, в якій переплавлялись різноманітні течії та школи. Вілен Горський зазначив: “ В європейській культурі, як на Заході, так і в Україні, доба Бароко вражає передусім єдністю багатоманіття подій і діячів, яких, за всієї відмінності позицій, вирізняє певна спорідненість. Яскравим виявом такої єдності виступає повага до традиції, що суперечливо сполучається зі сміливістю у пошуку і ствердженні нового. Людина доби Бароко прагне нового, оскільки не має страху перед новим. Намагаючись зберегти

старе, людина барокової доби прагне не просто поряд з ним утвердити нове, а сполучити нове зі старим в органічну єдність. Це культура, прийнята пафосом оновлення старого” [2, с. 143–144] Барокова ментальність стимулювала не тільки філософію “життя”, філософію вчинку, але і філософію дискурсу. Про це яскраво засвідчують і самі назви філософських курсів, які читались у Києво-Могилянській академії, вступні параграфи і кінцівки курсу лекцій. Візьмемо, для прикладу, вступ до філософського курсу Стефана Яворського, прочитаний ним в 1693–1694 рр. Цей курс має досить довгу, характерну для стилю бароко назву: “Філософське змагання, що розпочинається на арені православної Києво-Могилянської гімназії руськими атлетами для більшої слави Того, Котрий, будучи вільним від гріха пілігримом, єдинородним Сином Отця, вступив на шлях примноження слави найблаженнішої Його Матері, яка швидко проходила колись юдейськими узгір’ями”. Не менш яскравим є вступне слово до лекцій. Воно звучить таким чином: “Відкриваю для вас, найстаранніші атлети, не так олімпійські ігри, як лабіринт Аристотеля, що переважає лабіринт Дедала. Тут, що не питання, то пастка, яка чатує на вас на широких шляхах, і вам не доведеться користуватися м’язами ніг, а лише чутливим рухом розуму та міркування, аби досягти найбільшої та бажаної насолоди, слави, вислухавши дворічний курс. Нехай віддани насолодам Альціони увійдуть до своїх садів, що уподібнюються до садів Гесперид, але там їх очікуватиме Дракон або жеребок Тантала. Та я поведу моїх Тезеї у менші виноградники, до страшеного Мінотавра, котрий вдаряє труднощами та рогатими дилемами, перед вами важкі шляхи, котрі необхідно буде перейти, уподібнюючись навіть до блукаючих зірок. Однак доблесть прагне небезпек. І вона приємна тим, що лише тоді стає почеснішою. Хай не лякають вас у цьому винограднику логічні троянди, оточені стількома шипами, нехай вони будуть стимулом та відганяються своїми жалами безтурботність та біблейський нектар власної природи. Між тим з’явиться своїм найулюбленішим Тезеям найбожественніша Аріадна – Августійша Діва Марія і ниткою любові, якою Вона нас поєднує, вкаже нам, блукаючим у такому сум’ятті, шлях. І приємним буде той стимул, коли між логічними жалами засяє найбожественніша троянда – Марія, бо вони заховують те, що є для скарабейів отрутою, а для нас аттичними прянощами. І якщо нам трапляться труднощі суперечностей, то ця наставниця і пристанище мудрості – Марія розв’яже нам гордієві сфінкські вузли, як та, яка згодою з єднала дві суперечності разом: материнство і дівство. І так під покровом цієї проводирки приступімо до бажаного дворічного змагання і зрадімо, як гіганти, що повинні бігти цим шляхом, і нам аплодуватиме Аристотель під милозвучну гармонію органу. І, як Стагірит, приступімо до цього священного Євріпу, або, краще киньмося в це невичерпне для подяк Марії море, аби вивчити всі дії, писання, складки, букви та записки позначені її іменем. І, подібно кізочці імператора

Антонія, котра блукала селами та полями, маючи золотий вінок на шиї, на якому виднівся напис: “Я цезарева, не торкайся мене”, наша філософія нехай хорониться від зубів неприятеля, бо на її золотому обручі сяє напис: “Я належу Діві Марії, не торкайся мене” [8, с. 40–41]. Такі вступні слова до філософських курсів, які читались професорами у Києво-Могилянській академії виразно засвідчують, що цей навчальний заклад давав високу гуманістичну освіту. Філософія доби бароко вимагала глибоких знань з давньогрецької і римської міфології, Святого Письма, християнської історії, світової і вітчизняної історії і літератури. Ця філософія вчила спудеїв у їхній літературній діяльності поєднувати “непоєднуване” заради розвитку власної духовної культури. Все це виразно позначилося і на філософських, і літературних творах Стефана Яворського.

Марина Ткачук у своїх статтях, присвячених філософській думці, що побутувала у Києво-Могилянській академії дала, на нашу думку, цікаву оцінку попереднім дослідженням. Вона вважає, що могилянська доба в українській філософії належить не лише бароко, але і класицизму. Вчений, зокрема, зазначає: “Якщо взяти до уваги, що раціоналістичне осмислення світу і пов’язані з ним форми свідомості (поза якими поняття схоластики взагалі втрачає сенс), “випадають” з семантики бароко, знаходячи притулок на сусідній ділянці багатомовного культурного поля XVII – XVIII ст. – у класицизмі, побудованому саме на розумових засадах, – то доведеться визнати причетність концепту “барокова схоластика” до феномену бароко хіба що химеричністю. Зачарованість пишними бароковими формами якось затуляє в очах сучасних істориків філософії ту обставину, що киево-могилянська доба є добою не лише бароко, але і класицизму, який співіснує з ним і його доповнює, відтак механічне перенесення ознак бароковості на філософські курси професорів Києво-Могилянської академії не тільки позбавляє адекватного розуміння їхньої сутності, призначення і ролі, а й суттєво збіднює образ зовсім не одноманітної української філософської культури XVII – XVIII ст.” [7, с. 43].

Тепер кілька слів про принципи філософської освіти, які культивувались в Києво-Могилянській академії. Для тих, хто знайомився з філософськими курсами, які викладались в цьому навчальному закладі чи то в оригіналі, чи в перекладах не може не впасти в око їх обсяг. Тільки у Стефана Яворського курс логіки налічує у перекладі українською мовою біля 30 друкованих аркушів, а наступні курси теж відповідно по 30. Отже всього маємо 90, які були записані студентами за два роки. Але виникає питання, як могли засвоїти такий великий матеріал з філософії студенти. Якщо ж вдатися до арифметики і порахувати скільки рядків йде на виклад основної тези, положення, твердження, то стає зрозумілим, що лівова частка конспекту припадає на осмислення, обґрунтування кожного питання, поняття чи категорії. Виявляється, що така своєрідна гімнастика думки, дійсно, приводила до подальшого розвитку філософ-

ських проблем, які тоді стояли на порядку денному. Така “гімнастика”, яку здебільшого називають схоластикою, підривала цю ж схоластику з середини. Отже принцип філософії навчити учнів мислити самостійно мав місце в цьому навчальному закладі. Про це яскраво засвідчує курс логіки С.Яворського. Ведучи мову про роль логіки в процесі пізнання, професор зазначає: “Метою нашої пізнавальної потенції є пізнання та споглядання істини, так само як зоровій потенції властиво бачити світло та колір, слуховій – чути, бажальній – бажати добра. Але оскільки людський розум сам по собі слабкий і ненадійний, що може, звичайно, хитатися між істинним і хибним, то він потребує якогось наукового навику (*habitus*), який здатний керувати своїми діями за допомогою за допомогою певних законів. І тут таким порадиником є логіка, яка спроможна керувати операціями нашого інтелекту. Далі операцією інтелекту є або пізнання якоїсь речі, або образ, або уявлення життєве, духовне та інтелектуальне” [8, с. 43–44]. Філософ вважав, що завдання науки полягає в тому, щоби дати адекватні знання про оточуючий світ. І ці знання повинні бути ясні і очевидні. Критеріями істинності, як відомо, для Декарта та інших філософів XVII ст. були ясність і очевидність. Те, що С.Яворський поділяв думки раціоналістів свого часу, засвідчують знову окремі місця з його логіки: “Дається певне і очевидне знання через певну і очевидну причину, наприклад, це пізнання, що рука є меншою від усього тіла завдяки такому судженню (*ratio*), що кожна частина є меншою від усього цілого. Так само дається таке пізнання, що суб’єкт і предикат у висновку є одним і тим самим з того, тому що воно є тим самим з середнім терміном у засновках і також це пізнання є певним через цю певну і очевидну причину, якщо вони є одним і тим самим з третім, то вони є одне і те саме між собою, отже знання дається. Доводжу консеквенцію, тому що знання, за Аристотелем, є ніщо інше, як певне і очевидне пізнання через певну і очевидну причину” [8, с. 187]. Мислитель дозволяв собі полемізувати з представниками другої схоластики, котрі, коментуючи “Органон” Аристотеля, ще більше заплутували та ускладнювали логічні і граматичні поняття. Так, у наступному розділі читаємо: “У першій книзі “Про витлумачення”, розділ 2 Аристотель так визначає іменник: він є словом, що загально визначається без часу, жодна його відокремлена, закінчена та правильна частина нічого не означає, а іменник разом з дієсловом утворює істинне або хибне мовлення. Це аристотелівське визначення довгими обхідними шляхами досліджують логіки, Але заплутують його більше, ніж пояснюють. Тому мені подобається коротке визначення іменника у Гурдадо: іменником є слово, що змінюється за відмінками. До цього визначення віднесеш також дієприкметники та займенники.

Дієслово Аристотель у розділі 3 “Про витлумачення” так визначає: дієслово є те, що означає щось, крім часу, і жодна його частина зокрема нічого не означає, а також завжди виводиться щось з того, що про інше

говорить як про ознаку чогось. Це визначення є також туманим. Звідки ясніше говорить Гуртадо: дієслово є слово, яке відмінюється за часами” [6, с. 67]. Тут С. Яворському, очевидно, йшлося не стільки про граматичний смисл визначення іменника і дієслова, скільки про намагання зробити яснє і очевидні логічні операції. Приведемо ще один приклад, який визначає філософію навчання С. Яворського. де мова йде про практичну складову освіти. Ведучи мову про силогізми, професор наводить роздуми іспанського філософа Арріаги, які він, безперечно, поділяє: “Вже стільки років, викладаючи постійно в школах і будучи присутнім у найвідоміших академіях на численних диспутах, я не раз слухав тих, що користувалися або потребували того зведення. І я помітив, що для будь-якого аргументуючого (хіба що він це оговорює, що його думки є неясними) легше побудувати силогізм у незавершеній фігурі, ніж у прямій. І в цьому силогізмі, якщо він напочатку відразу не торкнувся цієї фігури, то думає про нього, як такого, що в майбутньому буде згадуватись згідно усіх правил, які говорять про зведення як широко так і туманно. І в іншому місці в диспуті другому в “Сумулах” наприкінці так: “Це все видуmano тими, які цілий рік проводять в пустих балачках і працюють над ними з великими труднощами, Але без жодної користі”. І в іншому місці в диспуті 3 в “Сумулах” розділ 5 так: “І вже сорок років перебуваю в школах в брав участь в багатьох диспутах і не раз слухав про це зведення” І в розділі 6: “ Це зведення майже ніколи не виступає як необхідне і рідко як корисне, викладається більше тими, які більше турбуються про звичайний (спосіб викладання), ніж про користь” І наприкінці самої діалектики: “Я бачу, що тобі закрутилась голова від стількох перестановок суджень, від стількох повторень цих голосних і приголосних, від порівняння їх безкорисно розладнались інтелект та пам'ять”. Зважаючи на авторитет так великого і так шановного доктора, а також, виклавши це, утримуюсь від балаканини про зведення, а пораджу тобі серйозно досліджувати більш корисне” [8, с. 98–99].

Другий принцип філософії освіти, який культивувався в Академії, називався принципом діалогу. Цей принцип історики філософії часто називають ефективним шляхом пошуку і утвердження істини. Цей принцип широко застосовувався у так званих філософських диспутах, які після студій проводились як своєрідне свято, яке мало завершувати процес засвоєння окремих курсів чи розділів філософії. Власне цьому диспуту сприяв сам схоластичний метод, що базувався на *arg demonstrandi* тобто на принципі доведення. Будь-яке положення детально обговорювалось з усіх боків, висувалися аргументи і контраргументи, які мали переконати студента в істинності поданого філософського матеріалу. Звичайно, у теперішній методиці викладання філософії застосовувати цей принцип дуже складно, оскільки переживаємо ліміт часу, але взяти його до уваги можна.

Підсумовуючи сказане, зазначимо, що філософія освіти С. Яворського загалом відповідала вимогам, які ставились перед тодішніми навчальними закладами в Україні. Як філософ і педагог він намагався викладати те, що потрібне було суспільному загалу, тобто йдеться про загальний рівень філософської культури і філософського знання, які були співмірні європейському розвитку філософської науки. Отже, його філософія освіти задовольняла суспільно-політичні, культурні і наукові потреби суспільства. Він викладав таки добився максимальної ефективності засвоєння філософських знань. Філософська освіта, що культивувалась в Києво-Могилянській академії, заклала міцний фундамент для подальшого розвитку філософської теорії і практики в Україні.

В даній статті ми торкнулися тільки одного філософського курсу, а саме курсу логіки Стефана Яворського і на його основі висвітлили основні засади філософії освіти. Окрім логіки в цього мислителя є ще інші філософські курси, зокрема: натурфілософія, психологія, метафізика, які, при їх детальному аналізі, дозволять пролити яскравіше світло на філософію освіти в цьому навчальному закладі. Безперечно, чекають ще свого аналізу і інші філософські курси таких професорів Києво-Могилянської академії, Феофана Прокоповича, Георгія Кониського, Інокентія Гізеля та інших.

Список використаних джерел та літератури:

1. Аверинцев Сергій. Софія-Логос / С. Аверинцев. – К. : Дух і Літера, 2004.
2. Горський Вілен. Біля джерел. Нариси з історії філософської культури / Горський В. – К. : Вид. дім “КМ Академія”, 2006.
3. Декарт Р. Сочинения: в 2 т. / Декарт Р. – Т. 1. – М. : Мысль, 1989.
4. Захара І.С. Академічна філософія України ХУП – I пол. ХУІІІ ст. / Захара І.С. – Л. : Вид-во національного університету ім. Ів.Франка, 2000.
5. Захара І.С. Борьба идей в философской мысли на Украине на рубеже ХУП–ХУІІІ вв. (Стефан Яворский) / Захара И.С. – К. : Наукова думка, 1982.
6. Подокшин С.А. Аристотелизм как феномен философской культуры Белоруси X–ХУІІІ вв. / Подокшин С.А. // Отечественная философская мысль XI–ХУІІІ вв. и греческая культура. – К. : Наук. думка, 1991.
7. Ткачук Марина. Філософські курси Києво-Могилянської академії в контексті європейського схоластичного дискурсу / Ткачук М. // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: Європейський контекст. – К. : Вид. дім “КМ Академія”, 2002.
8. Яворський С. Філософські твори: у 3 т. / Яворський С. – Т. 1. – К. : Наукова думка, 1991.
9. Tatarkiewicz W. Historia filozofii / Tatarkiewicz W. – Т. 2. – Warszawa, 1970.

УДК 283/289

Л. Ф. Веремейчик,

викладач кафедри гуманітарно-соціальних дисциплін Відкритого Міжнародного університету розвитку людини "Україна", здобувач кафедри релігієзнавства Національного університету "Острозька академія"

ВИДАВНИЧА ДІЯЛЬНІСТЬ ПРОТЕСТАНТСЬКИХ МАС-МЕДІА НЕЗАЛЕЖНОЇ УКРАЇНИ

У статті аналізуються питання видавничої діяльності протестантських громад в період незалежності України, розповсюдження видавничої продукції, взаємовідносини і функціонування суб'єктів видавничої справи.

Ключові слова: видавнича діяльність, друковані видання, демократія, інформація, інформаційна політика, інтернет-видання, мас-медіа, протестантизм, преса, свобода слова.

Издательская деятельность протестантских масс-медиа независимой Украины

В статье анализируются вопросы издательской деятельности протестантских организаций в период независимости Украины, распространения издательской продукции, взаимоотношения и функционирования субъектов издательского дела.

Ключевые слова: издательская деятельность, печатные издания, демократия, информация, информационная политика, интернет-издание, масс-медиа, протестантизм, пресса, свобода слова.

Publishing activity of protestant mass-media of independent Ukraine

In the article the questions of publishing activity of protestant societies are analysed in the period of independence of Ukraine, distribution of publishing products, mutual relations and functionings of sub"ektiv of publishing business.

Keywords: publishing activity, printed editions, democracy, information, informative policy, internet publishing, mass-media, protestantism, press, freedom of speech.

Ще до проголошення незалежності в Україні розпочинається процес релігійно-духовного відродження. Повернення України до демократії, її орієнтація на Захід надзвичайно актуалізують питання щодо ролі протестантських громад у суспільному, духовному і культурному житті країни. Неабияку роль в цьому відіграють релігійні мас-медіа,

які реалізуються через видавничу діяльність, виготовлення друкованої продукції, її розповсюдження тощо.

Окремі аспекти досліджень даної тематики знайшли своє відображення в наукових працях А. Ігнатуши, А. Колодного, В. Климова, В. Любашенко, О. Лахна, М. Новиченко, О. Панич, О. Спир, Л. Філіпович. Цікавими є розвідки таких молодих науковців, як Т. Антошевський, М. Балаклицький, Я. Клачков, С. Филипчук, М. Черенков, І. Скленар та ін. У працях цих авторів подається характеристика протестантської преси, свобода совісті в релігійних мас-медіа, питання інформаційної політики українських християнських громад, ролі засобів масової інформації на формування громадської думки та ін.

Метою даної розвідки є спроба дати об'єктивний аналіз видавничої діяльності протестантських мас-медіа в період незалежності України.

Сьогодні в оновленій Україні, яка здобула незалежність, відбувається активний процес формування громадянського суспільства і розбудови демократичної соціально-орієнтованої держави. Невід'ємною ознакою правової демократичної держави є забезпечення свободи слова громадян, свободи інформаційної сфери, право кожного на висловлювання власної думки та позиції, право на отримання й поширення інформації без перешкод.

Згідно ЗУ “Про видавничу справу” (№318/97-ВР підписаний Президентом України Л. Кучмою 5 червня 1997 р.) визначаються загальні засади видавничої справи, регулюються порядок організації та провадження видавничої діяльності, розповсюдження видавничої продукції, умови взаємовідносин і функціонування суб'єктів видавничої справи. Цей закон покликаний сприяти національно-культурному розвитку українського народу, громадян України всіх національностей, утвердженню їх духовності та моралі, доступу членів суспільства до загальнолюдських цінностей, захисту прав та інтересів авторів, видавців, виготовлювачів, розповсюджувачів і споживачів видавничої продукції [7].

Серед законів, які регулюють діяльність ЗМІ можна виокремити закон України “Про інформацію” (1992 р.), “Про друковані засоби масової інформації (пресу) в Україні” (1992 р.), “Про телебачення і радіомовлення” (1993 р.), “Про інформаційні агентства” (1995 р.), “Про рекламу” (1997 р.), “Про порядок висвітлення діяльності органів державної влади та органів місцевого самоврядування в Україні засобами масової інформації” (1998 р.), “Про державну підтримку засобів масової інформації та соціальний захист журналістів” (1998 р.) і т. д. Водночас в Україні не існує єдиного закону, який в повному обсязі регулював би діяльність усіх ЗМІ, а вищезгадані закони містять чимало суперечностей. Це пов'язано з тим, що більшість з них були створені з огляду на реалії 90-х років.

Одним із чинників впливу ЗМІ на формування громадської думки є

довіра до них населення. В Україні рівень довіри до ЗМІ невисокий. За даними “Соціс-Геллап” тільки 19% дорослого населення довіряють загальнонаціональним засобам масової інформації, хоч вони й належали до тих трьох соціальних інститутів, яким люди довіряють найбільше (третє місце після релігійних організацій та армії).

Пріоритетна роль у концепції правової держави належить принципу верховенства закону у всіх сферах життєдіяльності держави і суспільства. Велике значення має і Церква в розрізі її відносин із суспільством і державою. Церква визнає державу не тільки як явище, але і необхідну форму співжиття. Протягом останнього десятиліття церковне життя в Україні набрало значних обертів і неабияку роль у цьому відіграли релігійні мас-медіа. На сьогодні ми не маємо точних даних щодо кількості видавництв в Україні, які працюють із християнською літературою. Згідно із застарілою статистикою Міжнародного фестивалю християнської книги, на 2006 р. в Україні їх налічувалося близько 25–30. Для порівняння: в Росії на початок 2009 р. кількість таких видавництв досягла 140 (дані ресурсу pravkniga.ru).

З початку 90-х рр. в зв'язку зі зміною в геополітичному, економічному, суспільному просторі України розпочався стрімкий рух у напрямку створення асоціацій, проведення тренінгів, відкриття видавництв, редакцій, освітніх проектів тощо. Представники європейських християнських місій запропонували допомогу в організації проведення семінарів і літературних студій для початківців у сфері журналістики. Це доба “психологічного самвидаву”. В цей період протестантська журналістика розвивалась бурхливо та стихійно, була виключно конфесійною. В текстах панувала емоційна піднесеність, упереджена критика, неувага до оформлення й редагування, низький рівень професіоналізму [14, с. 168].

В червні 1991 р. з ініціативи існуючих в Україні християнських церков та релігійних організацій було створене Українське біблійне товариство (УБТ), основним завданням якого є здійснення перекладу, друку та поширення Святого письма для духовного відродження та просвітництва народу України. Організаційно Товариство складається із чотирьох регіональних відділень: Центрального (у м. Київ), Західного (м. Львів), Південного (м. Херсон) та Східного (м. Харків), які представляють УБТ у своїх регіонах. Окрім цього, існує окремий відділ з перекладу Біблії, яким ведеться робота над четвертим повним перекладом Біблії сучасною українською літературною мовою, здійсненим д-ром богослів'я о. Рафаїлом Туркочаком. Засновниками УБТ стали УПЦ КП, Об'єднаний союз ЄХБ України, Всеукраїнський союз церков ХВС, Українська уніонна конференція церкви адвентистів сьомого дня. Станом на початок 2010 р. до складу Центрального правління Українського біблійного товариства входять 17 колективних членів.

На початку 2000 р. медійна сфера протестантських церков трансфор-

мувалася в бік помірної комерціалізації та укрупнення. Подорожчання продукції та навіть необхідність платити за інформацію викликали нарікання, мовляв, “замість літературного служіння маємо літературний бізнес”. Виникли видавничі корпорації (одеські “Богомыслие” і “Христианское просвещение”, київська “Светлая звезда”), мережі розповсюдження (всукраїнська “Книжкова полиця”). Конкуренція і пошук самоокупності – дотаційний статус, виявився надто ненадійним, викликали розширення тематики та диференціацію аудиторії, вихід за конфесійні межі.

На початку XXI ст. значення глобальної інформаційної мережі Інтернет зростає із збільшенням кількості інформаційних ресурсів, розміщених у ній, та кількості її користувачів. Запорізька газета “Мост надежды” перетворилась на сайт adventus.info, харківська радіостудія “Надежда мира” після припинення виходу на міській FM-станції (з фінансових причин) набула “другого дихання” як медiateка bibleradio.parod.ru, журнал “Христианство” створив електронний архів та блоги evangelism.ru – okolokino.net – e-vangelie.blogspot.com; “Реалис” реалізувався в сайті realis.org, початково створеному для оприлюднення об’ємних публікацій паперового часопису; “InVictory”, переконуючи передплатників у перевагах заощадження, започаткував розсилання електронних примірників [2, с. 35].

Подальший розвиток медійної сфери початку XXI ст. характеризується, з одного боку, кінцем сподівань на блискавичне “релігійне відродження” країни, усвідомленням складності завдань, що стоять перед церквою, яка бажає впливати на моральну свідомість суспільства, з іншого боку, усвідомленням влади медіа та потреби у підвищенні професійного рівня працівників ЗМК. Інформаційний вакуум щодо релігійної інформації, створений “залізною завісою”, заповнено. Помітні спроби організувати конфесійну журналістську освіту: створено журфаки і спецкурси в протестантських вишах (Київському християнському університеті, Християнському гуманітарно-економічному відкритому університеті (Одеса), Українському гуманітарному інституті (Київ)). Відбувається централізація церковних ЗМІ: виникають конфесійні прес-служби, проводяться семінари з церковного піару, стали аудиторію збирають просвітницькі заходи профспілки релігійних інформаційників – асоціації “Новомедіа” [9]. У церковній медіа-сфері стають нормою обговорення професійних стандартів релігійної та світської комунікації, дискусії, змагання зі світськими комунікативними каналами (модеровані Релігійно-інформаційною службою України “круглі столи”, акція “Відчуй силу змін”).

На цей період припадає переоцінка важливості паперового видання, відновлюється змагання за офлайнову та нецифрову аудиторію: створення всеукраїнської газети “Christian Telegraph” – дайджесту стрічки

новин news.invictory.org, “Антени” – київського буклету ТрансСвітового радіо, “Партнёрства” – столичного часопису асоціації “Еммануил”, виходу книжкової серії під назвою наукового журналу “Ad Notem” (Сімферополь) [3].

Загалом протестантські ЗМІ представлені в Україні широким спектром різноманітних журналів, газет, бюлетенів. Так, видавничу діяльність ЄХБ здійснюють видавничі відділи місій “Світильник” (Маріуполь), “Богомыслие” (Одеса), “Світло на Сході” (Київ) та ін. Вони займаються перекладом та підготовкою до друку книг, посібників, програм закордонних і національних авторів; ВСО ЄХБ представлене такими друкowanими виданнями: журнали “Євангельська нива” (Київ), “Посланець правди” (США – Україна), “Перед рассветом” (Маріуполь), “Волинь християнська” (Луцьк), “Благовісник Галичини” (Львів), “Євангельська Полтавщина” (Полтава), “Свічник” (Рівне); альманах “Богомыслие” (Одеса); газети “Зов веры” (Київ), “Жизнь и вера” (Крим); інформаційні бюлетені в областях; серії книг: “Бібліотека проповідника” (Маріуполь), “Бібліотека пастора” (Ірпінь), “В помощь служителю” (Ірпінь). Вони розповідають про життя церков і виконують духовно-просвітницьку місію. Місійна книжкова фабрика “Християнське життя” (Луцьк) за період свого існування (з 1994 р.) надрукувала близько двох мільйонів примірників різноманітної книжкової продукції [10, с. 23].

У лютому 2004 р. в Києві почали проходити щотижневі зустрічі віруючих людей, що працюють у засобах масової інформації (ЗМІ). Уже тоді була поставлена мета створити асоціацію християнських медіа-працівників. Установча конференція Асоціації християн журналістів, видавців, телерадіомовників “Новомедіа” пройшла в Києві 13 червня 2004 р., а в жовтні Асоціація одержала посвідчення про державну реєстрацію в Міністерстві юстиції України.

Асоціація журналістів, видавців і вісників християн “Новомедіа” створена, щоб об’єднати журналістів, видавців, різні ЗМІ для утвердження біблійних принципів у суспільстві і проповіді Благої Звістки з трибуни засобів масової інформації. “Створення чистого медіа-простору стане надзвичайно важливим важелем у справі протистояння диявольському впливові на суспільну свідомість”, – зазначено в Статуті організації [13].

Християнські письменники відкрито заявили про себе як про силу, що має намір принести в культурне середовище нашої країни те, в чому ми всі маємо відчутну потребу – духовність, етику та мораль, як їх розуміють істинно віруючі християни. Для досягнення цієї мети у спілці християнських письменників України (СПХУ) об’єдналися християни всіх конфесій. І Установча конференція всеукраїнської громадської організації “Спілка християнських письменників України”

відбулась 28 січня 2007 р. в м. Києві. На сьогоднішній день членами Спілки християнських письменників України являються 76 осіб, серед них: К. Шаповалов (голова Спілки християнських письменників України, пастор церкви “Ранкова Зірка” ХВС), П. Савочка (пастор церкви “Спасіння” ХВС), В. Вознюк (голова Релігійного центру “Божа Церква України”, пастор церкви “Еммануїл”), С. Балюк (голова Закарпатського об’єднання християнських євангельських церков “Живого Бога”), Б. Грисенко (пастор Київської єврейської месіанської общини), П. Павлюк (ректор Київського гуманітарно-теологічного інституту) та ін.

Спілка ставить ряд завдань: зібрати разом всіх, хто пише книги на християнську тематику; об’єднати їх єдиними стратегічними цілями з метою активно впливати на всі соціальні та духовні процеси в суспільстві; впливати на суспільство завдяки тому, що вони є культурним та інтелектуальним прошарком суспільства, провідниками передових ідей, носіями істинних, біблійних моральних цінностей. На цей час створені місцеві осередки СХПУ в Київській, Львівській, Херсонській, Донецькій, Волинській, Одеській, Чернігівській, Тернопільській, Сумській, Вінницькій, Дніпропетровській областях, а також в містах Севастополь, Київ та Сімферополь. В грудні 2010 р. Спілка християнських письменників України була зареєстрована в Міністерстві юстиції України і набула офіційного статусу всеукраїнської громадської організації [12].

З метою об’єднання зусиль, направлених на співпрацю християнських видавців на розвиток християнського книговидання в Україні, популяризацію християнської книги в суспільстві в січні 2008 р. була створена Асоціація християнських видавців України (АХВУ). В Асоціації існує два типи членства: член АХВУ з правом голосу та асоційований член АХВУ. Ставши членом АХВУ, видавництво має такі переваги: отримує всю електронну та іншу інформацію, адресовану членам; бере участь у всіх заходах за спеціальними розцінками; має можливість приймати участь у книжкових виставках на пільгових умовах та отримує сертифікат про членство в АХВУ.

Члени Асоціації беруть безкоштовну участь у проектах: розміщення інформації про видавництво і про нові книги на інтернет-сайті, участь у рейтингах, розсилка новин і інформації про книжкові новинки електронною поштою. У проектах, для яких укладають окремий бюджет, вони беруть участь з оплатою на пільгових умовах. Цей тип членства означає, що видавництво є організацією, яка зосереджує свою діяльність на виданні і розповсюдженні християнської літератури, дозволяє іншим видавництвам в Україні і поза її межами ідентифікувати себе як видавництво, що підтримує приязні стосунки з іншими християнськими видавництвами й бере активну участь у процесі розвитку християнського книговидання в Україні.

Асоційовані члени приймають участь в усіх спільних зібраннях,

вільно висловлюють свою думку щодо дискусійних питань, вносять пропозиції але не голосують, не сплачують щомісячні членські внески, оплачують участь в усіх проєктах за зниженими тарифами. У проєктах, для яких укладають окремий бюджет, вони беруть участь на однакових умовах з членами АХВУ [1]. До членів Асоціації християнських видавців належать: “Християнское просвещение” (<http://www.bogomyslie.com.ua>), “Маджуга” (<http://www.majuga.com.ua>), “Тюльпан” (<http://tulip.epcu.org.ua>), “Богомыслие” (<http://www.bogomyslie.com.ua>), “Християнская книга почтой” (<http://www.majuga.com.ua>), “Ездра” (<http://www.ezdra.com>), “Свічадо” (<http://www.svichado.com>), “Варух” (<http://www.baruch-books.com>), “Рука допомоги” (<http://www.xkniga.com>), “Нова Надія” (www.newhoreua.org), “Християнская заря”, місіонерське товариство “Світло на Сході” (<http://www.sns.org.ua>).

В квітні 2011 р. стартувала VI Весняна книжкова виставка “Медвін”, невід’ємною частиною якої вже п’ятий рік поспіль є Фестиваль християнської книги. Фестиваль став місцем зустрічі та обміну досвідом близько 15 організацій з Росії і України, представниками багатьох християнських конфесій. Учасники мали змогу відвідати численні презентації нових книг, безпосередньо спілкуватися з Полом Янгом (США), автором бестселера “Хижа”, Девідом Бейкером (США), автором художнього твору “Небесные мечи”, О. Шевченком (США), який представлятиме книгу “Заступитесь кто-нибудь” про проблеми дітей віруючих батьків, В. Імакаєвим, який приїхав з США з презентацією художньої книги “Мир за горизонтом” та ін. Фестиваль християнської книги став загальною частиною українського культурно-просвітницького процесу, стенди релігійних видавництв працювали поряд зі стендами аналогічних, але світських організацій. “Подібний плюралізм для пострадянських християн, які звикли або до повного відділення, або до повного злиття, – нестандарт, проте варто цей баланс зберігати” – повідомив кореспондент РІСУ О. Гордєєв [6].

У рамках фестивалю відбулися майстер-класи, семінари, жваві дискусії на теми соціального майбутнього протестантських церков і сучасну українську масову культуру. У переліку пропонованих тем: “Мандрівники у часі: проблеми історичної білетристики” (Д. Бейкер), “Художня література: розвага чи інструмент євангелізації” (В. Імакаєв), “Пригоди бестселлера” (П. Янг), “Актуальні питання авторського права” (К. Афанасьєва), “Книжковий маркетинг” (І. Дідок).

Популярний протестантський блогер і журналіст М. Малуха в інтерв’ю літературному порталу “Книгоноша” зазначає: “... вважаю, що в сучасному світі соціальні медіа (соц-мережі, відео-хостинги, блоги та ін.) стали не лише розвагою і способом проведення вільного часу, а самодостатнім віртуальним світом, який має вплив на світ реальний. Ці ресурси мають великі мільярдні бюджети, створюються цілі напрямки

в бізнесі, в соціальних медіа проводяться політичні компанії агітації, виростають нові перспективні автори, політики, молодіжні лідери. Мій семінар “Соціальні медіа на службі у книговидавця” присвячений використанню християнськими видавництвами в своїй діяльності потенціалу соціальних медіа – пошук авторів, просування власної продукції, створення і розвиток власного іміджу та бренду” [9].

Знаковою подією для християнських видавництв став вихід першої повноцінної електронної християнської книги у видавництві “Езра” мовою оригіналу – “Художниця” української письменниці Надії Гербіш. “Насправді, бажання читачів – це закон. Після дискусії на сайті РІСУ про авторські права, де виявилось багато охочих читати саме непіратські версії електронних книжок, ми усвідомили, що час рухатися вперед. І не помилилися – хоча книжки лише з’явилися в онлайн-магазині, уже є перші покупці”, – зазначає Андрій Кравченко [4].

Аналізуючи видавничу діяльність протестантських мас-медіа, варто зазначити, що з часу проголошення незалежності України протестантські засоби масової комунікації пройшли у своїй еволюції щонайменше чотири етапи. Серед нових підходів, що поширювалися з кінця 90-х рр. в євангельському середовищі, відзначається апологетичний. В його основу покладено аналіз світоглядної позиції людини, відповідно якого відбувається “очищення поверхні” задля “майбутнього засіву”, що являє собою бесіду з потенційним новонаверненим “в його категоріях, цінностях та пріоритетах” [5, с. 25]. Даний підхід реалізується в діяльності Християнського науково-апологетичного центру (Сімферополь), який проводить лекції та семінари, а також видає літературу по аналізу наукового креаціонізму й суміжним тематикам. До таких видань належать газети “Разумный замысел”, “Библейское открытие” та ін., метою яких є популяризація наукової інформації про походження життя у Всесвіті [11]. Медійна сфера протестантських церков трансформувалася в бік помірної комерціалізації та укрупнення, розширення тематики, вихід за конфесійні межі. Для порятунку збиткових медіа, як спосіб, виникають електронні періодичні видання в мережі Інтернет. Зростає потреба у підвищенні професійного рівня працівників ЗМК: створюються журфаки і спецкурси в протестантських вишах, виникають конфесійні та позаконфесійні прес-служби, проводяться семінари з церковного піару, “круглі столи” зі світськими комунікативними каналами. З метою популяризації християнської книги в українському суспільстві створено та діють Спілка християнських письменників України (СПХУ), Асоціація християнських видавців України (АХВУ). Фестивалі християнської книги поряд зі світськими стають загальною частиною українського культурно-просвітницького процесу.

У роботі протестантських видавництв також існує ряд проблем: недостатня кількість творів християнської тематики українською мовою,

зокрема для дітей; регіональні видавництва мають низькі накладі, що часто не виходять за межі кількох десятків громад – це призводить до великої собівартості друку; малі видавництва, здебільшого, не можуть собі дозволити якісного оформлення та поліграфії, що робить товар непривабливим для споживача; актуальним залишається питання професійної журналістської освіти – більшість журналістських проєктів здійснюється ентузіастами; переважають книги зарубіжних авторів, що друкуються російською мовою, без врахування національних особливостей споживача кінцевого продукту; здебільшого автори та редколегія видавництв працюють при недостатньому фінансуванні проєктів, або на безоплатній основі.

Це далеко не повний перелік проблем, які виникають, однак ці беззаперечні недоліки не нівелюють прогрес у сфері видавництва. Протестантська релігійна спільнота за час свободи слова створила цілу мережу своїх ЗМІ, видавництв, редакцій, більшість яких не виявляє ознак занепаду. Постульована аналітиками невідповідність релігійної журналістики професійним стандартам не означає поразки такої комунікації. Незважаючи на вузьку направленість аудиторії, ці засоби належать до типу спеціалізованих медіа, і вже це пояснює, чому їх популярність непорівнянна із суспільно-політичними та розважальними каналами комунікації.

Отже, аналізуючи видавничу діяльність протестантських мас-медіа в період незалежності України, варто зазначити, що вона побудована на нових принципах, які необхідно вивчати й аналізувати. Головний з них, у контексті інформаційного служіння протестантів, – донести інформацію про християнські цінності до свідомості людей. Ця інформація повинна виходити з авторитетних для світського суспільства джерел, має бути подана в цікавій формі, з урахуванням законів комунікації, що діють у сучасному суспільстві.

Список використаних джерел та літератури:

1. Ассоциация христианских издателей Украины [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://ua.axby.org/index.php?option=com_frontpage&Itemid=1
2. Балаклицький М. Адвентистська преса України як комунікаційна система / М. Балаклицький // Вісник КНУ ім. Т. Шевченка. Серія: Журналістика. – Вип. 16. – 2008. – С. 32–36.
3. Балаклицький М. Публіцистика українських протестантів у книжковому форматі / Максим Балаклицький // Інтернет-газета “Путь”. – 11.09.2009 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.asd.in.ua/archives/1188294293>
4. В Україні видали першу християнську електронну книгу // Кредо [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.credo-ua.org/2011/02/41191>

5. Головин С. Библиейская стратегия благовестия для постатеистического общества. Семинар для благовесников / Сергей Головин. – Симферополь : б/в, 2003. – С. 25.
6. Гордеев О. У Києві стартував Фестиваль християнської книги / Олександр Гордеев // Релігійно-інформаційна служба України [Електронний ресурс]. – Режим доступу <http://risu.org.ua/ua/index/exclusive/reportage/41715/>
7. Закон України “Про видавничу справу” [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://uk.wikipedia.org/wiki/>
8. Інтерв'ю з Николаєм Малухой [Електронний ресурс]. – Режим доступу <http://kyivbookfestival.com/new-blogentry-37/>
9. Павлюк П. Практическая журналистика: Учебник для студентов факультета журналистики / Христианский гуманитарно-экономический открытый университет ; Петр Павлюк. – Одесса : ХГЭУ, 2001. – С. 142.
10. Протестантські ЗМІ... // Релігійна панорама / За ред. А. Колодного. – К., 2003. – № 3 – С. 23.
11. Сайт “Разумный Замысел” предлагает... [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.origins.org.ua/index_2.php.
12. Спілька християнських письменників України [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.shpu.com.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=6&Itemid=4&lang=ru
13. Христианские журналисты Украины объединяются... // Камень Краеугольный. – 2004. – № 11 (20). – С. 3.
14. Эффективность богословского образования в Украине: исследовательский проект // Богословские размышления. – 2006. – № 7. – С. 149–177.

УДК 281.9

С. І. Жилюк,*доктор історичних наук, професор кафедри релігієзнавства Національного університету “Острозька академія”*

ДОСВІД ВСЕЛЕНСЬКОГО ВИЗНАННЯ: ПОЛІТИЧНА КОН’ЮКТУРА МІЖЦЕРКОВНОГО ДІАЛОГУ

У статті здійснено аналіз відносин синодальної (обновленської) церкви 1920-х рр. з Константинопольським патріархом, відображено позицію кон’юктурного підходу Константинопольського патріархату у вирішенні питання вселенського визнання.

Ключові слова: Константинопольський патріархат, синодальна церква, міжправославні відносини.

Опыт вселенского признания: политическая кон’юктура междуцерковного диалога.

В статье проанализированы отношения синодальной (обновленческой) церкви 1920-х гг. с Константинопольским патриархатом, отображена кон’юктурная позиция Константинопольского патриархата в разрешении вопроса о вселенском признании.

Ключевые слова: Константинопольский патриархат, синодальная церковь, междуправославные отношения.

Experience of universal confession: politic of interchurch dialog.

In the article feasibly analysis of relations of synod church 1920th with Constantinople patriarch, position of approach of Constantinople patriarchy is represented in the decision of question of universal confession.

Keywords: Constantinople patriarchy, synod church, interorthodox relationship.

Серед багатьох причин протистояння між православними церквами в Україні проблема канонічності чи Вселенського визнання представниками Московського патріархату виокремлюється як головна. Очевидно, що такий акцент робиться з метою відвернути увагу української громадськості від геополітичних інтересів Російської православної церкви – збереження в Україні свого духовно-релігійного впливу й, водночас, вирішення власних економічних питань. На жаль, частина громадських і церковних діячів, чиновництва та офіційна влада помилково, вбачають можливість вирішення проблеми через визнання Української православної церкви Київського патріархату Константинопольським

чи Московським патріархатами, що забезпечить передумови налагодження конструктивного діалогу між церквами. Проте сучасний вплив Московського патріархату у Вселенському православ'ї та кон'юнктура позиція Константинопольського патріархату щодо українського церковного питання вказують на безперспективність означених сподівань. Загалом дана проблема досить змістовно висвітлена у працях вітчизняних істориків, релігієзнавців, політологів. Між тим, оскільки існує у свідомості частини віруючих переконання необхідності Вселенського визнання Української православної церкви Київського патріархату, актуальність проблеми не втрачає й потребує не тільки всебічного висвітлення історичного досвіду міжправославних відносин, але й зміщення акцентів у розумінні проблеми. У цьому зв'язку, на нашу думку, доволі повчальним видається досвід відносин синодальної церкви з Константинопольським патріархатом у 1920-х рр.

Насамперед, необхідно зауважити, взаємовідносини обновленської церкви з Константинопольським патріархатом будувалися на ґрунті двосторонніх політичних інтересів. Турецька делегація на Лозанській конференції вступила з вимогою виселення Вселенського патріарха з Константинополя, тому Константинопольський патріарх Мелетій IV (1921–1923 рр.) звернувся до всіх автокефальних православних церков з проханням виступити на його захист. Таке звернення надійшло на початку січня 1923 р. і до Російської православної церкви, яку представляло тоді синодальне Вище церковне управління. З іншого боку, обновленцям необхідно було добитись Вселенського визнання в будь-якій формі і кожен контакт з Константинопольським патріархатом мав для них велике значення. Розкриваючи характер взаємовідносин обновленської церкви з Вселенським патріархатом, Лев Регельсон писав: “Загрозливе становище Вселенського Престолу, що зазнавав жорстоких репресій з боку уряду КеМаля Ататюрка, змушувало константинопольських патріархів і тісно пов'язаних з ним голів інших східних церков намагатись йти торованим шляхом, добиваючись підтримки від російського уряду. Обновленці обіцяли таку підтримку випросити і всіляко піднімали авторитет Вселенських патріархів, які визнавали обновленський Синод єдиною законною владою РПЦ” [7, с. 92].

Перші спроби обновленців підтримати Константинопольського патріарха виявилися невдалими. 6 січня 1923 р. ВЦУ надіслало уряду Туреччини телеграму за підписом митрополита Антоніна і протоієрея В. Красніцького, в якій висловлювалося сподівання, що “всім віросповідним меншостям, в тому числі й православному, буде представлена можливість брати участь в культурному будівництві нової Туреччини” [2, с. 14].

Вдаючись до дипломатичних тонкощів, обновленські лідери намагались переконати уряд Туреччини в тому, що від перебування Все-

ленського патріарха в Константинополі Туреччина отримає навіть політичні дивіденди. В окремому зверненні В. Красніцького від “Живої Церкви” до посла Туреччини в СРСР Мухтара-Бея, говорилося: “...ми сподіваємося на державну мудрість уряду Туреччини, який зуміє покласти край політичним домаганням імперіялістичних держав Заходу і Америки, захистити Константинопольський патріархат від їх замірян і залишити його в Константинополі. Цей акт... зміцнить урядові зв’язки Російського і Турецького народів” [2, с. 15].

У відповіді від Комісара Іноземних справ Великих Національних Зборів Туреччини Гусейна Рауфа на звернення ВЦУ Російської церкви пояснювалися причини негативного відношення уряду до Константинопольського патріархату. В листі, зокрема, зазначалося: “Після підписання перемир’я з державами Антанти позиція, яку зайняв Патріархат, втручаючись у державні справи, стала перепоною для турецької нації. Незадоволений результатами договору з ворогами, – він (Патріархат) відверто виступив проти влади спільної батьківщини і нашої нації і, залишивши осторонь свою духовну місію, повів боротьбу кривавої політики проти Турецького уряду і нації. Під впливом своїх духовних вождів, грецький народ підняв зброю проти нас і на фронті, і в тилу, таким чином... Патріархат сам підірвав основу свого існування. Турецький народ, зважаючи на такі зрадливі дії, вирішив прогнати із своєї території цю політичну установу, яка виявила ворожість до Туреччини і яка обрала своїм вождем Мелетія (навіть не повноправного громадянина Туреччини), незважаючи на точні терміни Статуту” [2, с. 16]. Такі звинувачення Вселенського патріархату в державній зраді вказували на те складне становище, в якому опинився Константинопольський патріарх. Зрештою патріарха Мелетія IV було вислано з Константинополя. Його долю розділив також константинопольський патріарх Костянтин VI (7 грудня 1924 р. – 30 січня 1925 р.).

Наступник Мелетія, Патріарх Григорій VII, розвиваючи відносини з обновленською церквою, в червні 1924 р. надіслав Священному Синоду РПЦ копії протокольних рішень засідання Константинопольського патріаршого Синоду від 17 квітня, де чітко зазначалося, що місія, яку він відряджає до Москви з метою вивчення причин виникнення церковних течій, їх примирення і об’єднання, буде спиратися тільки на вірну святим канонам і уряду СРСР церковну владу [1, с. 37].

Визнання обновленської церкви було підтверджено також Вселенським патріархом Костянтином, спеціальним відношенням від 28 січня 1925 р. на ім’я голови Всеросійського Священного Синоду, митрополита Ленінградського Веніаміна. Представник Вселенського патріарха в СРСР, архимандрит Василій Димопуло назвав послання Костянтина VI “зорею встановлення самих дружніх відносин між Православною Російською і Вселенською Церквою” [6, с. 1].

В цьому зверненні висловлювалося сподівання, що Священний Синод і надалі буде виявляти послугу Вселенській церкві, яка завжди є берегинею чистоти православної віри, і Російська церква з свого боку буде пильно стояти на сторожі і підтримувати авторитет Вселенської церкви від всяких сторонніх зазіхань. “Голос СРСР сильний і могутній, – підкреслював архимандрит Василій Димопуло, – і завжди може захистити Церкву Вселенську від всяких непередбачуваних і ворожих до неї відносин” [6, с. 1].

Треба визнати також факт встановлення постійного спілкування і узгодження найважливіших церковних заходів Всеросійського Синоду з Вселенським патріархатом. Так, у роботі Пленуму Всеросійського Священного Синоду 27–31 січня 1925 р. брав участь архимандрит Василій Димопуло, а з повноваженнями від Еладського Священного Синоду – архимандрит Павло Катанодіс. На цей Пленум прибула делегація українських обновленців у складі: митрополит Пімен, протоіереї В. Мстиславський і М. Гловацький та архиепископ Полтавський Йосип. Всього в засіданнях наради Пленуму взяли участь 65 осіб, з яких було 38 архиєреїв, 15 протоіереїв і 12 мирян (в тому числі 6 професорів). Пленум схвалив програму церковних питань, які мали розглядатися на Вселенському соборі в 1925 р. З ініціативою скликання Вселенського собору виступив у 1924 р. Константинопольський патріарх Григорій VII. Стосовно одруженого епископату, Пленум постановив визнати канонічність вже хіротонованих одружених єпископів, посвячення яких обумовлювалося характером місцевих обставин, але надалі застеріг нових не посвячувати й очікувати остаточного вирішення цього питання Вселенським собором [6, с. 2]. Канонічне визнання одружених єпископів цим розширеним Пленумом хоч і було компромісним рішенням, але водночас залишалось виявом обновленських тенденцій. Такий підхід у розв’язанні цього питання відповідав позиції Вселенського патріарха Костянтина VI.

Архимандрит Василій Димопуло в інтерв’ю газеті “Известия” охарактеризував патріарха Костянтина, як ієрарха, що цілком підтримує обновленський рух і продовжує проводити лінію свого попередника Григорія VII. Варто додати, що шлях до оновлення окремих сторін церковного життя започаткував ще Вселенський патріарх Мелетій IV. В 1923 р. він скликав Всеpravославний конгрес, який дозволив другий шлюб священнослужителів, шлюб після хіротонії, визнав недоцільність старого, юліанського календаря. Противники церковних змін називали Всеpravославний конгрес “самою сумною подією XX ст. в житті Православної церкви” [4, с. 46].

Консервативно настроєна частина православного духовенства, головним чином прихильники патріарха Тихона в СРСР, гостро виступали не тільки проти постанов Всеpravославного конгресу 1923 р., але й проти ініціативи скликання Вселенського собору, що, без сумніву, було

також виявом реформаційних (обновленських) настроїв. Натомість обновленці активно підтримували всі заходи щодо проведення Вселенського собору.

2 січня 1926 р. Священний Синод РПЦ отримав офіційне повідомлення про скликання в день П'ятидесятниці 1926 р. Вселенського собору на Афонській Горі. У зверненні до константинопольського патріарха Василя III (26 липня 1925 р. – 29 листопада 1929 р.) обновленці просили дати більш чіткіші пояснення щодо програми соборних засідань майбутнього Собору. Вони цікавились тематикою доповідей, чи будуть запрошені на Собор представники неправославних церков і на яких засадах, чи буде забезпечена рівність еміграційним російським ієрархам, якою буде робоча мова Собору тощо. Священний Синод просив також включити представника РПЦ до складу Комісії з питань підготовчої роботи Собору (Див.: Вестник Св. Синода Православной Росийской Церкви. – 1926. – № 8–9. – С. 2–3).

Але Вселенський собор не було скликано в 1926 р., не відбувся він і в 1927 р. через землетрус в Єрусалимі.

В короткій історії взаємовідносин українських обновленців з Вселенською церквою заслугове уваги лише той факт, що після отримання автокефалії в 1925 р. вони намагались встановити прямі контакти з Константинопольським патріархатом без посередництва Всеросійського Синоду і просили Константинопольського патріарха Василя III визнати автокефальний статус УАПЦ. 22 жовтня 1925 р. архимандрит Василій Димопуло звернувся до Синоду УПЦ з проханням надіслати йому завірені копії з актів і документів про утвердження автокефалії Української церкви для подання їх Вселенському патріархові.

Всеукраїнський Священний Синод в листі до патріарха в делікатній формі нагадав йому події 240-літньої давності, коли внаслідок юридичного перепідпорядкування Київської митрополії до Московського патріархату Українська церква позбулася автокефальності, але тепер, після проголошення автокефалії Другим Всеукраїнським Помісним Собором 21 травня 1925 р. та схвалення її Третім Всеросійським Помісним Собором 6 жовтня 1925 р., вона знову стала незалежною. Синод УПЦ запевнив Вселенського патріарха, що Українська церква й надалі зберігатиме чистоту православ'я і непорушність канонів, не буде запроваджувати ніяких церковних змін стосовно вчення православної віри, єпископату, кліру, стилю тощо, до вирішення цих питань на Вселенському соборі. Далі в листі висловлювалося сподівання, що Вселенський патріарх уважно вивчить всі документи щодо історії організації в Україні церковного управління на чолі з Священним Синодом і діяльність його в досягненні автокефалії для Української православної церкви, переконається в додержанні канонічності цього процесу і затвердить автокефалію Української церкви своїм високим авторитетним

актом. “Ось таким шляхом, – наголошувалося в “Благовіснику”, – єдино можливим і єдино канонічним, йде наша церква. Дорогоцінна її автокефалія одягається в чисте вбрання повної законності і вселенського авторитету. Хіба може бути по-іншому?” [5, с. 3].

Проте Константинопольський патріарх не поспішав визнавати офіційним Томосом – “високим авторитетним актом” – ні українських, ні російських обновленців-синодалів, обмежуючись подальшою підтримкою відносин через дипломатичне листування.

Після “Декларації” митрополита Сергія 1927 р. обновленні втратили ті переваги над староцерковниками, які вони мали за часів патріарха Тихона і митрополита Петра, що полягали у відвертій підтримці внутрішньої і зовнішньої політики Радянської держави. Обновленська церква стала байдужою не тільки для більшовицької влади, але й для Вселенського патріархату, який швидко переорієнтувався у новій церковній ситуації, кон’юнктурно змінивши курс церковної політики в СРСР. Так, Константинопольський патріарх Василій III писав в січні 1928 р. вже одночасно главі обновленської церкви митрополиту Веніаміну Муратовському і фактичному лідеру РПЦ митрополиту Сергію: “Відродіть і прославіть єдину вашу Матір – Церкву Російську із її теперішнього важкого становища вашими спільними діями” [8, с. 643]. В квітні 1928 р. архимандрит Василій Димопуло пояснив позицію Вселенського патріархату обновленській церкві в Україні. В листі на ім’я митрополита Пімена говорилося, що Вселенський престол закликає до миру всіх віруючих ще донедавна єдиної Православної російської церкви. Він нагадав історію, коли в грудні 1927 р. митрополит Нижньгородський Сергій, як голова тимчасового Синоду Російської церкви, проігнорував заклик Вселенського патріарха провести спільний собор синодальної і патріаршої церков для досягнення миру і об’єднання. “Але це було вчора, – зазначалося в телеграмі, – сьогодні, отці і брати, архипастирі, пастирі і віруючі православні російські люди – день Воскресіння, забудьте свої чвари і святкуйте Пасху в мирі і єднанні один з одним... й ви будете справжніми православними християнами” [3, с. 92].

Таким чином, Константинопольський патріархат у відносинах з обновленською церквою продемонстрував верх прагматизму. Як видно з історії, ці відносини базувались не з позиції міжправославних інтересів, а з позицій підтримки синодальної (обновленської) церкви більшовицьким урядом. Відтак, політичний чинник виявився домінантним – байдужість більшовицької влади до обновленської церкви зумовила прохолодне відношення до неї й з боку Константинопольського патріархату.

Список використаних джерел та літератури:

1. Восстановление сношений русской церкви с Константинопольским патриархатом // Церковное Обновление. – Рязань, 1924. – № 9–10. – С. 37.

2. Выступление группы белого духовенства “Живая Церковь” на защиту Константинопольского патриарха // Живая Церковь. – М., 1923. – № 11. – С. 14–16.
3. Его Высокопреосвященству, Председателю Украинского Священного Синода, Митрополиту Пимену – Представитель Вселенского Патриарха и Архиепископа Синайского в СССР Архимандрит Василий Димопуло // Український Православний Благовісник (далі УПБ). – Харьков, 1928. – № 7. – С. 92.
4. Журнал Московской патриархии. – 1950. – № 2. – С. 42–50.
5. От Вселенского Патриарха Украинской Православной Церкви // УПБ. – Харьков, 1925. – № 21. – С. 1–3.
6. Пленум Всероссийского Священного Синода 27–31 января 1925 года // Голос Православной Украины. – Харьков, 1925. – № 4. – С. 1–3.
7. Регельсон Лев. Трагедия Русской Церкви (1917–1945): Материалы по истории Церкви. – Кн. 15. – М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1996. – 631 с.
8. Русское православие: вехи истории / Науч. ред. А. И. Клинбанов. – М.: Политиздат, 1989. – 719 с.

УДК 2:14

І. С. Захара,*кандидат філософських наук, професор Львівського національного університету ім. Івана Франка***ПРОБЛЕМА РОЗУМУ І ВІРИ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ**

У статті робиться спроба розглянути проблеми віри і розуму в історії світової та української філософії. Висловлюється думка про те, що ці філософські категорії за деякими винятками завжди співіснували мирно і гармонійно. Особливо це яскраво проявилось в українській філософії.

Ключові слова: розум, віра, істина, українська філософія.

Проблема разума и веры в истории философии

В статье делается попытка рассмотреть проблемы веры и разума в истории мировой и украинской философии. Проводится мысль о том, что эти философские категории за некоторыми исключениями всегда существовали мирно и гармонически. Особенно ярко это проявилось в украинской философии.

Ключевые слова: разум, вера, истина, украинская философия.

The problem of faith and wisdom in the history of the philosophy

The essay reveals the results of studying the problem of faith and wisdom in the history of the world and Ukraine's philosophy. It is pointed out that these philosophic categories with some rare exceptions have always coexisted peacefully and in harmony.

Keywords: wisdom, faith, truth, Ukrainian philosophy.

Проблема співвідношення віри і розуму в історії філософії була не дуже популярною в середовищі вітчизняних вчених. Більша увага зверталась на раціонізм в різних історико-філософських епохах, поняття віри було прерогативою теологів та релігієзнавців. Інколи в переносному розумінні велась мова про “наукову віру”, “філософську віру” тощо. У пропонованій розвідці ми ставили собі за мету показати співвідношення цих концептів у світовій і вітчизняній філософії.

Розум це філософське поняття, яке виражає здатність мислити, аналізувати, робити висновки, творити. Власне в тому полягає і антроподіцея. Людина виправдає своє існування тоді, коли буде розумною. А віра пов’язана з розумом. Філософи часто називають її позитивною реакцією на інформацію, яку не можна перевірити. В Новому завіті зна-

ходимо таке її визначення: “Віра є впевненість у здійсненні того, чого чекаємо, впевненість в існуванні того, чого не бачимо” [Євр. 11, 1]. Якщо глянути на історію людської культури, то можна побачити, що стосунки між розумом і вірою були неоднозначні. Це швидше всього було пов’язано з тим, що ці поняття постійно наповнювались різним змістом. Все залежало від цінностей, притаманних кожній епосі. Навіть сьогодні, коли мовимо про людину, можемо говорити про її математичний, наприклад, технічний, гуманітарний склад її розуму. Зрештою все залежить від багатства її світогляду. Так само ми можемо говорити про віру. Віра може бути і науковою, і релігійною. Можна вірити в людину, в її розум. Можна вірити в ідеали, які проповідують видатні особистості. Між вірою і істиною може пролягати і велика прірва. І все це може бути викликано фальшивістю ідей і ідеалів. Тому і не дивно, що проблеми співвідношення і віри є однією із проблем, які обговорюються не тільки філософами, але і теологами, представниками точних і гуманітарних наук.

Віра і розум як категорії філософської антропології виразно в релігійно осмислюються мислителями різних історико-культурних епох. В античності віра і розум ніколи не протиставлялися, вони сприймалися як даність, існування якої сумніву не підлягає. Разом з тим, можна помітити, що у творах ранніх поетів і письменників дається взнаки інколи зневажливе ставлення до богів олімпійського пантеону. Так, герой троянської війни Ахіллес міг руйнувати храм Аполлона, якому поклонялися троянці. Але мабуть через те його чекала зла участь. Він загинув від стріли, яка вразила його у п’яту – єдине вразливе місце його тіла. Гомер хотів, власне цим підкреслити, що жартувати з вірою у богів не треба. Власне, розум виводив людину на віру. Представники елейської філософської школи переконливо прийшли до висновку, що логіка дозволяє говорити про існування єдиного Бога, який є чистим розумом і сила його в мудрості. Може видатися, що софісти проявляли відносний скептицизм щодо існування олімпійських богів. Так, Протагор у своїй книзі “Про богів” писав: “Про богів я не можу знати ні того, що вони існують, ні того, що їх не має, ні того, який вигляд вони мають. Адже є багато речей, які стоять на перешкоді цьому знанню: це і неясність питання, і короткість людського життя”. Вдумливий читач цих рядків не побачить тут явного заперечення грецького божества. Йдеться про те, що людський розум не зможе розв’язати цієї дилеми, зрештою як і це пізніше зробить німецький філософ Еммануїл Кант, який твердив, що ні довести, ні заперечити буття Бога людина не здатна. Тому цей німецький мислитель звує сферу пізнання людини, даючи простір вірі. Етичний антропологізм Сократа і Платона не зайвий раз підтвердили розмисли елейців. Так, Сократ, отримавши на суді смертний вирок, заявив: “Але вже пора нам іти звідси, мені – на смерть, вам – до життя, а що з цього

краще, того не знає ніхто, крім Бога”. Вчення ж Платона – це система об’єктивного ідеалізму, котрий виходить з того, що дух, мислення ідеї існують об’єктивно, незалежно від людської свідомості і первинні стосовно природи. Перед Платоном стояла можливість філософського ідеалізму. Вона була закладена у Логосі Геракліта, числа Піфагора, бутті-мисленні Парменіда, любові Емпедокла, розумі Анаксагора. Він був тим філософом, котрий ще тоді передбачав майбутню боротьбу між матеріалістами і ідеалістами. У своїх творах він прямо пов’язує ідеалізм з теїзмом, а матеріалізм – з атеїзмом. Доба еллінізму, що впритул підійшла до християнства, ще більше загострила необхідність обговорення проблем віри і ролі розуму в її утвердженні. Особливо яскраво це проявилось у філософії стоїків. Бог стоїків – вища розумна сила, котра все визначає наперед, всім управляє, все передбачає. Все, що відбувається в світі, він підпорядковує головній цілі – своїй перемозі над світом у самому світі, але оскільки бог стоїків – космічний розум, то в перемозі розуму над нерозумним, вищого над нижчим, одна над множиною, з призначенням пов’язане і те, що називають Божим Провидінням. У світі людини виступає розумне призначення. В цілому Бог, будучи розумним, а тим самим і добрим, призначає світ до добра. Стоїки будують свою теодицею на доказі відносності і ілюзорності світового зла, в крайньому разі на тому, що якщо воно і є, то служить добру. У зв’язку з тим стоїки пропонують етичний, фізичний, космологічний і логічний варіанти теодицеї. Логічний варіант проявляється в тому, що ніщо не може існувати без протилежного собі. Якщо це так, то не може бути ізольованого добра, що добро і зло нерозривно пов’язані. Якщо не буде зла, то не буде добра. Космологічний варіант виходить з діалектики частини і цілого. Те, що для частини – зло, те, що для цілого, може бути добре. Космологічний варіант виходить з діалектики частини і цілого. Те, що для частини – зло, те, що для цілого, може бути добре. Етичний варіант. Зло дійсно існує, але воно існує марно. Зло потрібно для того, щоби терплячи його, долаючи його своїм терпінням і своєю покірністю, стоїчний мудрець міг вправлятися в добротності і зміцнюватись у ній. Фізичний варіант. Бог постійно наштовхується на протилежну йому сліпу необхідність, а людина – частина природи, тобто сліпої необхідності.

Безперечно, мав рацію український літературознавець і філософ Дмитро Чижевський, котрий писав, що філософія завжди цікавилась питаннями про основу всякого буття, про “найвище буття”, про “абсолют буття”. І цим абсолютним буттям є Бог. Інтерес до цієї проблеми, як до однієї з основних проблем філософії, мусів привести філософію в її історичному розвитку до постійного контакту з богословським мисленням – дійсно, філософські течії дуже часто черпали свої питання та відповіді на них зі сфери релігії. Зокрема, початки філософських ме-

дитацій вирости з релігійних уявлень: грецька філософія вийшла, виростила з коріння грецької релігійності. І пізніше вона живилась з того самого джерела. В той час, коли греки не утворили ще богослов'я як науки (цьому сприяв і “адогматичний”, позбавлений певних релігійних догм характер грецької релігії), грецька філософія була тим ґрунтом, на якому виростили та розквітли найвищі досягнення грецької поборності та грецької релігійної думки: ми мусимо просто дивуватися, як в часи поганського політеїзму саме філософи дійшли до найвищих релігійних ідей, до ідеї монотеїзму, до ідеї створення світу, до ідеї божественного проводу. Крім того, грецькі філософи, щоправда, використовуючи почасти релігійні вчення грецьких містичних культів, поставили перед людиною античного світу ті питання, на які саме християнство дало відповідь, зокрема питання про Відкуплення людства [7, с. 8].

Ми приділили значно більше уваги проблемі співвідношення розуму і віри в античному світі через те, що ця філософія заклала міцний ґрунт для подальших роздумів над цією темою. А тому вирішення цієї теми у наступних історико-культурних періодах можна без перебільшення вважати примітками до гармонізації розуму і віри.

В Середні віки філософія стає теоцентричною. Розум в значній мірі відсувається на задній план і пріоритет у духовності віддається вірі. Особливо виразно це проглядається у творчості Аврелія Августина. Схоластична філософія вирівнює відносини віри і розуму. Вона пропонує дві максими: “Вірю, щоб розуміти, і розумію, щоб вірити”. Схоласти добре розуміли, що розум не може існувати без віри так само як і віра потребує розуму.

Протиставлення віри і розуму почалося з доби Відродження і поглиблювалося в Новий час, коли головними філософськими проблемами стають проблеми науки. І хоча раціоналісти і емпірики більше приділяють увагу філософії науки про оточуючий їх світ, все ж проблеми віри, релігійності не проходять повз їхню увагу. До релігії ставляться з пієтетом, вважаючи, що атеїзм шкодить суспільному прогресу. Так, англійський філософ Френсіс Бекон у своєму трактаті “Про безбожність”, висловлює думку, що атеїста, який після ознайомлення з науками відкинув віру, глибока філософія змушує знову повернутися в лоно релігії [1, с. 386]. А у творі “Нова Атлантида” Бекон переносить християнську релігію у майбутнє суспільство. У суспільстві, на його думку має панувати християнство, за яким визнається духовна гегемонія. Він навіть радить розуму у випадку зіткнення його з теологією йти їй на поступки. Бекон пише, що будова людської психіки не сприяє поширенню повного та послідовного атеїзму, адже люди намагаються над своєю слабкістю і їх погляди звертаються до ідеалу, відібрати який в самих себе вони не наважуються. Наскрізною лінією у творах раціоналіста Рене Декарта проводиться ідея Бога. І хоча ця ідея подана в раціоналістичному дусі

ХУП ст., вона все ж заслуговує на увагу. Декарт переконаний, що Бог виступає гарантом існування світу, можливості його пізнання. Посилання на неприпустимість брехні виступають у нього в ролі першого використованого ним доказу буття Бога. Декарт посилається і на другий аргумент, а саме: тільки Бог в стані вселити в душі людей як істот недосконалих думку про існування найбільш досконалої істоти.

Звертається філософ і до онтологічного доказу існування Бога, який вперше зустрічаємо в Ансельма Кентерберійського. Структура цього доказу виглядає так: логічний зв'язок є тотожним онтологічному і означає – із “я мислю” випливає “я є, але відповідно, із “Бог мислиться мною” випливає “Бог є”. Декарт має на увазі, що найбільша досконалість Бога уже в собі як поняття містить ознаку реального існування. Декарт вважає, що Бог надав природі першопочаткові закони руху. Після цього реалізація цих законів та їхня різноманітна модифікація відбувається вже природним чином. Далі, Бог є гарантом законів збереження природи, істинності пізнання і незмінності отриманих істин. Незмінний Бог забезпечує стабільність законів руху природи, її загальну стабільність та непорушність. За допомогою ідеї Бога Декарт пояснює походження живих істот, а тим більше мислячих, адже логічно мислення не виводиться з матеріальності.

Своєрідною є так звана теодицея Декарта. На питання, звідки беруться помилки у пізнанні, а відтак зло. Вчений відповідає таким чином. Бог зробив людей такими, що помиляються і відповідно недосконалими в інтересах глибшої гармонії Вселенної, але недосконалість людей не зачіпає властивого їм “природного світла розуму”: помилки з'являються не від самого розуму, але від свободної волі, тобто довільних рішень людей, від їх легковажності.

Мовлячи про співвідношення віри і розуму Рене Декарта, не можна не згадати про його сучасника Блеза Паскаля. Останнього часто називають містиком XVII ст., особливо тоді, коли говоримо про другу половину його життя. Але раціоналістичні тенденції яскраво проявляються у його роздумах про релігію. Слід згадати тут ще одну деталь, яка зображає Паскаля як раціоналіста в плані схиляння безбожників до віри. Філософ пропонує їм умови своєрідної гри, бажає зіграти на людському розрахунку. Він пропонує зважити виграш і програш. Якщо скептик у своїй життєвій грі поставить на те, що Бог є, то у випадку виграшу він отримає загробне блаженство, а у випадку програшу він не втрачає нічого. “Зважмо програш і виграш, ставлячи на те, що Бог є. Візьмемо два випадки: якщо ви виграєте, то виграєте ви; якщо програєте, то не втратите нічого. Тому, не вагаючись, ставте на те, що Він є” [4, с. 53].

Доба Просвітництва надала більшої ваги розуму не на користь віри, тобто вона задекларувала їх протилежність. Але в той час у творах філософів-антиклерикалів можна побачити переконливі розміркову-

вання на користь релігії. Так, видатний просвітник Вольтер у своєму “Філософському словнику” писав: “Філософ, що визнає Бога, володіє безліччю можливостей, тотожних упевненості, в той час як в атеїста залишаються самі лише сумніви. Можна розвинути цілий ряд доказів, що руйнують атеїзм у філософії. Зрозуміло, що в моралі набагато більше сенсу у визнанні Бога, ніж у недопущенні Його існування. В інтересах всього людства, щоб існував Бог, який карав би те, чого не має в змозі придушити людське правосуддя, але зрозуміло також, що краще було б не визнавати Бога, ніж поклонятися в його особі варвару, котрому слід приносити людські жертви, як це відбувалось в багатьох народів”. В цих словах Вольтера як у дзеркалі відображається все Просвітництво. Філософ, як і його сучасники, схилився до реформаційного шляху перетворень суспільних порядків. За допомогою релігії він хотів втримати народ від бунтів і повстань. Однак вільнодумство, деїзм, що проповідував Вольтер, стало однією із причин французької буржуазної революції. Блаженної пам’яті папа Іван Павло II писав: “Просвітництво – дефінітивне ствердження чистого раціоналізму. Французька революція підчас терору знищила вівтарі, присвячені Христові, повалила придорожні хрести, нагомість запровадила культ розуму. На ґрунті цього культу декларовано волю, рівність і братерство. А відтак духовна і, зокрема, моральна християнська спадщина була вирвана з його євангелізаційного ґрунту, до якого її треба було знову запровадити, щоб вона здобула свою повну життєдайність” [5, с. 56].

Однак процес відходу наших отців від Бога – Бога Ісуса Христа, Євангелії і Євхаристії – не означає розрив з богом, існуючим поза світом. Авжеж, Бог дійств був постійно присутній, був хіба теж присутній у французьких енциклопедистів, у творах Вольтера і Жана Жака Руссо, ще більше в *Philosophiae naturalis principia mathematica* Ісаака Ньютона, які знаменують початок розвитку сучасної фізики. Просвітницький раціоналізм усунув на другий план справжнього Бога, зокрема Бога Відкупителя. Що це означало? А те, що людина повинна жити, керуючись тільки власним розумом, так, ніби Бога немає. Це стало однією із причин того, що на зміну Просвітництву, яке не виправдало задекларованих ним свободи, рівності і братерства, прийшов романтизм як наступна історико-культурна епоха повертає вірі і розуму їх первозданну гармонію, але не надовго. Різноманітні течії позитивізму звели нанівець мирне співіснування і взаємність цих важливих антропологічних категорій. На захист нерозривності віри і розуму стали різні філософсько-релігійні течії, зокрема неотомізм, тейярдизм, персоналізм. Це співвідношення віри і розуму не зникає і в наш час, коли на арену філософського змагання виходить постмодернізм.

Коли вести мову про специфіку і генезу української філософії, то вирішення цієї проблеми має важливе значення. Воно дозволяє твердити,

що становлення філософської думки відбувалось в рамках релігійної свідомості і релігійно-філософські розмисли українських “любомудрів” були кордоцентричними. Основою вітчизняного кордоцентризму була віра як запорака розуму. Згодом відбувається поступовий процес переходу української філософії від кордоцентризму до раціоцентризму, однак філософія “серця” не зникає, а наповнює собою вітчизняну раціональність.

Вся історія української філософії виразно засвідчує, що жодних проблем у розумінні співвідношення віри і розуму не існувало. Тим і різниться українська філософія від ряду інших національних філософій. Адже своє формування вона розпочинає після прийняття християнства. В той час філософія розвивається в рамках релігійної свідомості. Українські любомудри були твердо переконані, що розумна людина не може не бути не віруючою. Любов до мудрості є нічим іншим як любов’ю до Бога. Про розум як основу віри писали ранні українські філософи митрополит Іларіон, Клим Смолятич, Данило Заточник, Кирило Турівський, Володимир Мономах. Так. У творі митрополита Іларіона “Слово про закон і благодать” чільне місце відводиться розуму. Рух історії, запровадження християнства подається у вигляді переможної боротьби світла розуму над темрявою невігластва. Хрещення Русі-України тлумачиться Іларіоном значною мірою як акт інтелектуальний, в результаті якого народ було приведено у “розуміння” істини, і в ньому засяяло “світло розуму”. Велич князя Володимира, на думку митрополита, полягає в тому, що розум його “вищий розуму земних мудреців”. Іларіон вважає, що князь Володимир як історичний діяч не лише обдарований розумом. Він здатний передати знання істини, яка відкрилась йому, тим, хто її не знає. Володимир, що почувши голос Бога “не на поговор залишив сказане, а ділом справдив”. Продовження князем Ярославом справи, яку започаткував Володимир вбачається в тому, що ним було споруджено в Києві “дім Божий великий Святій Його Премудрості” – храм Софії, що мислиться як образ обжитого й впорядкованого світу, в якому панує розумне начало.

Український філософ Вілен Горський небезпідставно називай твір київського любомудра Данила Заточника – гідністю розуму. Він, зокрема, пише, що визнання розуму однією з позитивних якостей, – досить традиційна тема давньоукраїнської філософської культури з її шанобливим ставленням до книги, слова, книжної мудрості, гострого розуму, яке згідно з “Словом про закон і благодать” прислужилось князеві Володимирові під час вирішального вибору істинної релігії. Але розум, як правило, посідав місце на рівних серед інших чеснот. Новаторство “Моління” Данила Заточника полягає не в ствердженні позитивного значення розуму як характеристики людської особистості, а в підкресленій абсолютизації його ролі, піднесенні розуму чи не до найвищих,

найпріоритетніших якостей людини. “Моління” Данила Заточника – це твір, що яскраво стверджує високу моральну гідність людини. До того ж чи не вперше в давньоруській традиції головною ознакою цієї гідності оголошується розум, мудрість. Ця пам’ятка утверджує інтелект як самодостатню цінність, професійний засіб людської діяльності. Тим самим “Моління” входить до підвалин, на яких в українській культурі згодом формуватимуться погляди паро моральне покликання й соціальну роль інтелігенції [2, с. 95–107].

Українські письменники-гуманісти відіграли важливу роль у поширенні ренесансних ідей в Україні. Десекуляризація філософської думки не була особливо відчутною. Юрій Дрогобич, присвячуючи свій “Прогностик” Папі римському, славить людський розум, який здатний сягати небес. І хоча Станіслав Оріховський, надаючи перевагу розуму, відійшов на якийсь час від римо-католицького віровчення і поділяв переконання протестантів, він залишався віруючою людиною. У XVI–XVII ст. філософська думка України інституїзується. Навчальні заклади гармонізують віру і розум, наука і релігія знаходяться у мирній згоді. Про це переконливо говорять дослідження філософської науки у Києво-Могилянській академії – одному з найвідоміших навчальних закладів не тільки України, але усїєї східної Європи. З Києво-Могилянською академією пов’язана і творчість видатного українського філософа Григорія Сковороди. Правда, на відміну від Академії, яка визнається своєю екстравертністю і епістемністю, творчість Сковороди більш інтравертна, спрямована не скільки на філософське осмислення довколишнього світу, скільки на самопізнання людини, її внутрішнього світу. Саме розум за твердженням Сковороди разом з вірою відрізняє людину від тварини. Сковорода підкреслює, що коли ми хочемо пізнати довколишній світ, то повинні осягнути свій внутрішній світ, пізнати самих себе, і, лише, знайшовши опору та систему вимірів у собі, можемо правильно осмислити довкілля. Необхідність пізнання людиною своєї глибини пов’язана з тим, що вона скута нижчим у собі і не піднімається до сутнісного і через це не може не ганятися за видимістю у всьому небесному й земному просторі. Для Сковороди зовнішність оточуючих речей та їхній глибинний зміст є різними і навіть протилежними. Великого значення Сковорода надає пізнанню невидимої природи – стрижню й двигуну існуючого. На думку Сковороди, пізнання себе сприяє пізнанню людиною глибин навколишнього світу, а справжнє, глибоке пізнання навколишнього світу сприяє заглибленню людини в себе. Тому людина не може вважати себе мудрою, якщо не пізнає й не осмислить сама себе. Така людини, переконаний Сковорода, не розуміє Біблії, світу символічного, не осягне і не зрозуміє довколишнього світу. Він підкреслює, що не розуміючи себе, людина себе втрачає як особистість. Проблема віри і розуму постає у творах філософа як стрижнева, з

розв'язанням якої пов'язане осмислення ним проблем духовності і самопізнання людини.

Схоластика XVII ст. в Україні співпадає з філософією наступних історико-культурних періодів ХУІІІ ст. – Просвітництва і Романтизму. І у цей час яскраво вираженого антагонізму між вірою і розумом практично не існує, швидше спостерігається їх гармонія.

XIX – початок ХХ ст. в українській філософії відзначається вже своєю поліментальністю. Наявність такої потужної західноєвропейської течії як позитивізм вносить певний дисонанс у розумінні співвідношення віри і розуму. Але навіть і тоді більшість українських філософів, які в певній мірі поділяли ідеї позитивізму, особливо не загострювали цієї проблеми. Це стосується і письменників, нині класиків, творчість яких мала значний філософський потенціал, мається на увазі Іван Франко, Леся Українка, Михайло Коцюбинський. У їхніх творах можна знайти певні антиклерикальні мотиви, однак вони ніколи не були войовничими атеїстами і в принципі у своїх творах не торкалися антагонізму віри і розуму. В переважній більшості герої їхніх творів зображені як глибоко віруючі люди, які навіть не ставлять цієї проблеми. Хотілося б сказати кілька слів про розуміння співвідношення віри і розуму у творчості Івана Франка, яка є своєрідним дзеркалом світогляду українських письменників кінця ХІХ – початку ХХ ст. Дійсно, у його творчості очевидним є релігійне вільнодумство і відвертий антиклерикалізм. Але проблемами релігії Франко займався ґрунтовно, в значній мірі він поділяв переконання протестантів, про що свідчить його особиста бібліотека, де ним було зібрано багато літератури протестантських теологів. Дякуючи самовідданій праці Каменяра українська громадськість дізналася про ряд цінних апокрифів, як джерела народної творчості. Про це багато написано видатним франкознавцем Ярославом Мельником [3, с. 11–29]. Звичайно, клерикальна інтелігенція мала підстави закидати Франкові та членам радикальної партії, чільником якої він був, релігійне вільнодумство. Рационалізм, яким Франко керувався у своїй роботі прирівнювався до атеїзму. Відповідь на такі обвинувачення Іван Франко дає у праці “Радикали і релігія”. Він, зокрема, пише: “Ми, радикали, заявляємо явно і відверто: так ми раціоналісти, ми хочемо у всіх справах, отже і в справах релігії, поступати розумно, як личить розумним і просвіченим людям. Ми видали війну на смерть темоті і отуманенню. Але ми твердо переконані, що розум і просвіта не суперечать релігії і правдивій релігійності, але противно, мусять бути їх головною основою. Темний, дурний і тупий чоловік не може бути правдиво релігійним” [6, с. 271]. Мабуть і це дало підставу митрополитові Андреві Шептицькому заявити, що такий атеїзм Франка не є небезпечний для тодішнього стану релігійності українського народу.

Зате українська релігійна філософія, особливо неотомізм, приділяє

проблемі віри і розуму чільне місце. Панування, власне кажучи монополія, марксистсько-ленінської філософії в Радянській Україні не давала можливості вирішувати позитивно питання про гармонію віри і розуму. Ці дві антропологічні категорії розглядалися як антиподи, як явища несумісні. Протилежні думки могла собі дозволити діаспорна українська філософія та і то в країнах так званого “вільного світу”. З набуттям Україною незалежності вітчизняні філософи позбавились ідеологічної опіки, чи краще сказати, контролю з боку єдиної правлячої колись партії, вони сьогодні можуть собі дозволити глибше осмислювати цю проблему. Питання духовності чітко і рельєфно пов’язують з вірою і розумом. Надзвичайно цікаві розмисли на дану тему можна побачити в працях вітчизняних мислителів Сергія Аверінцева, Сергія Кримського, Віталія Табачковського, Мирослава Поповича та інших. Мовлячи про сучасну українську філософію, не можна не згадати і видавничу діяльність теперішніх навчальних закладів різних конфесій, викладачі яких пишуть і видають книги, статті, розвідки, у яких прямо чи опосередковано вирішується позитивно проблема гармонійного співвідношення віри і розуму. Мабуть ми не помилимося, коли скажемо, що ця проблема вирішується позитивно, незалежно від конфесійних переконань філософів.

Не викликає сумніву і те, що дана проблема буде і надалі стояти в центрі розмірковувань українських філософів. Вирішення цієї проблеми має важливе практичне значення для духовного оздоровлення українського суспільства, для успішної побудови вільної демократичної правової держави.

Список використаних джерел та літератури:

1. Бэкон Ф. Сочинения в двух томах / Бэкон Ф. – Т. 2. – М. : Мысль, 1978.
2. Горський В. Філософія в українській культурі / Горський В. – К. : Центр практичної філософії, 2001.
3. Мельник Ярослава. Иван Франко й *Biblia arosyrypha* / Мельник Я. – Львів : Видавництво Українського Католицького Університету, 2006.
4. Паскаль Б. Думки про релігію / Паскаль Б. – Львів : Свічадо, 1995.
5. Переступити поріг надії. Иван Павло П відповідає на питання Вікторіо Мессорі. – Київ ; Львів : Кайрос – Свічадо, 1995.
6. Франко Иван. Зібрання творів у 50 томах / Франко І. – Т. 45. – К. : Наукова думка, 1978.
7. Чижевський Д. Антична філософія в конспективному вигляді / Чижевський Д. – Кіровоград : б/в, 1994.

УДК 2(091):94 (477)

А. Б. Кліш,

кандидат історичних наук, асистент кафедри стародавньої та середньовічної історії Тернопільського національного педагогічного університету ім. Володимира Гнатюка

ЕКОНОМІЧНІ ТА ОСВІТНІ АСПЕКТИ ДІЯЛЬНОСТІ ХРИСТИЯНСЬКО-КОНСЕРВАТИВНОГО РУХУ В СХІДНІЙ ГАЛИЧИНІ НАПРИКІНЦІ ХІХ – НА ПОЧАТКУ ХХ СТ.

У статті проаналізовано економічні та освітні аспекти діяльності представників суспільно-християнського руху в Східній Галичині наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. Досліджено його діяльність у соціально-економічній, освітній та науково-культурній сферах.

Ключові слова: Східна Галичина, християнсько-консервативний рух, економічні аспекти, культурно-освітня діяльність, національні інтереси.

Экономические и образовательные аспекты деятельности христианско-консервативного движения в Восточной Галиции конце ХІХ – начале ХХ в.

В статье проанализированы идеологические основы общественно-христианского течения в Восточной Галиции в конце ХІХ – начале ХХ в. Исследованы ее деятельность в социально-экономической, образовательной и научно-культурной сферах.

Ключевые слова: христианско-консервативный движение, культурно-образовательная деятельность, Восточная Галичина, национальные интересы.

Economic and educational aspects of christian-conservative movement in Eastern Galicia late ХІХ – early ХХ century

The article analyzes the economic and educational aspects of the representatives of the social-christian movement in Eastern Galicia in the late ХІХ – early ХХ century. Investigated his activities in the socio-economic, educational, scientific and cultural fields.

Keywords: Eastern Galicia, Christian conservative movement, economic aspects, cultural and educational activities, national interests.

Функціонування українського християнсько-консервативного руху в Східній Галичині кінця ХІХ – початку ХХ ст. – важлива складова все-

українського національно-культурного, суспільно-політичного, господарсько-економічного поступу, що ґрунтувався на загальнолюдських морально-етичних засадах, всебічному розширенні наукового світогляду, духовному збагаченні й культурному вихованні нації, піднесенні рівня освіти й науковості, втіленні у життя національних прагнень багатьох поколінь українців.

Актуальність дослідження ґрунтується також на необхідності вивчення та узагальнення досвіду функціонування українського християнсько-консервативного руху в Східній Галичині кінця XIX – початку XX ст., активна організаційна праця якого виступала важливим чинником і критерієм морального, духовного й культурного збагачення українства.

Мета статті полягає у тому, щоб на основі ґрунтового, об’єктивного й комплексного аналізу дослідити ідеологічні засади українського християнсько-консервативного руху в Східній Галичині кінця XIX – початку XX ст.

Одним з основних напрямків діяльності українського християнсько-консерватизму була праця над соціально-економічним піднесенням народу. Звичайно, основна увага була привернута до стану селянського господарства. Східногалицьке село потребувало термінової багатосторонньої реформи. І це усвідомили помірковані християнські консерватори на чолі з О. Барвінським.

Насамперед, вони реально оцінювали причини такого стану, виділяючи внутрішні і зовнішні чинники. До зовнішніх вони відносили податковий тиск, відсутність дешевого кредиту для селян, малоземельність, планову колонізацію польських селян із Західної Галичини у Східну, несправедливу державну політику утиску більш розвинутими районами менш розвинутих, до яких відносилась Східна Галичина, відсутність можливості у селян впливати на ринкову ціну зерна тощо.

Внутрішніми чинниками християнські консерватисти називали недостатню зацікавленість української інтелігенції проблемами українського села, зростанням заборгованості селянських господарств, діяльністю псевдозахисників селянських інтересів у вигляді радикальних агітаторів [10, с. 2].

Багато в чому їхня економічна програма співпадала з програмою деяких діячів з народовських кіл, однак визначалась реальністю й плановістю. Методи страйкової боротьби допускались ними як крайній засіб, який не можна використовувати як самоціль. У 1902 р. група О. Барвінського підтримала страйк українських селян, однак засудила спроби радикалів й націонал-демократів використати його для своїх власних партійних цілей.

Помірковані християнські консерватисти висували такі основні напрямки соціально-економічних вимог, що мали б поліпшити господарське становище українських селян Східної Галичини. Серед них варто

виокремити такі, як: пропаганда різного роду селянських спілок; відстоювання інтересів українського сільського виробника у австрійському парламенті та Галицькому сеймі через зниження податків, розparcelювання великих землеволодінь, проведення меліорації ґрунтів та регуляції рік, створення нових робочих місць в сільській місцевості тощо; зменшення і повна ліквідація іпотечних боргів селянських господарств; надання дешевих кредитів для селян й боротьба з лихварством; негативне ставлення до масової еміграції українських селян і підтримка сезонної заробіткової еміграції.

Великою бідою Східної Галичини було лихварство, викликане відсутністю дешевих кредитів для дрібних селянських господарств. Християнські консерватисти намагались вирішувати проблему і в органах влади, і в самому суспільстві.

Починаючи з 1894 р. українські депутати Галицького сейму з християнсько-консервативного табору регулярно підносили на різних представницьких рівнях справу лихварства у Східній Галичині. 18 січня 1897 р. А. Вахнянин в парламенті назвав лихварство причиною масової еміграції з краю. Законом від 1877 р. воно було заборонене, однак фактично існувало й надалі, часто – відкрито [11, с. 1].

Український депутат Галицького сейму Д. Гладишовський звернувся до уряду з пропозицією створити Селянський банк, який би надавав довготермінові низьковідсоткові кредити селянам, і взяти під свій контроль існуючі кредитні установи, поборюючи лихварство [12, с. 3].

Велику надію помірковані християнські консерватори у справі боротьби з лихварством покладали на організацію у Східній Галичині спілок системи Вільгельма Райфайзена, що мали надати селянам можливість користуватись дешевими кредитами. Діяльність спілок за системою В. Райфайзена полягала у тому, щоб, по-перше, поліпшити матеріальні й моральні відносини у сільських громадах, а також знищити лихварство, що визискувало селянство; по-друге, навчити селян ощадливості й зацікавлення вкладати кошти у розвиток сільського господарства.

Можна виділити декілька чинників, що суттєво відрізняли спілки Райфайзена від інших кредитних спілок. Насамперед, це обмеженість діяльності спілки межами двох сільських громад. Найчастіше членами спілки ставали жителі одного села, що гарантувало обізнаність з матеріальним становищем кожного із членів спілки, а головне – їхні моральні принципи й вміння вести господарство. Ця умова дозволяла контролювати використання кредитів у випадку необхідності їх повернення. Тому і вступ у спілку пов'язувався з великою відповідальністю й проходив на умовах повної взаємодовіри.

Іншою причиною успіху спілок Райфайзена була заборона вести будь-які махінації з капіталами, що захищало його від можливих зло-

живань й фінансових втрат. Тривала діяльність спілок викликала до них довіру й склала їм хорошу репутацію, що було важливою причиною їхнього успіху [13, с. 1].

Християнські консерватисти бачили саме у спілках Райфайзена заохит для східногалицьких селян від лихварства. А. Вахнянин, один із лідерів руху, неодноразово наводив у Галицькому сеймі приклади успішної боротьби спілок з лихварством у Німеччині та Західній Австрії, де вони, до того ж, робили селянські громади більш згуртованишими й стійкішими. Депутат звертався до української інтелігенції з проханням допомогти селянам. Без підтримки сільської інтелігенції, на його думку, ідея заснування спілок Райфайзена не мала б розвитку. А. Вахнянин наголошував на тому, що ці спілки були в стані морально оздоровити сільські громади [14, с. 3].

На жаль, спілки Райфайзена не стали популярними у Східній Галичині. “Діло” розпочало агітаційну компанію проти “райфайзенок”. К. Левицький переконував у непотрібності їхнього створення, оскільки вже існували сільські ощадні каси й господарські товариства, об’єднані у Кредитовий Союз. На такі зауваження К. Левицького християнсько-супільний часопис “Руслан” відповідав, що існуючі кредитні каси, спілки, товариства ще занадто слабо розвинені і не в змозі чинити опір лихварям. До того ж, спілки системи Райфайзена мали свої значні переваги, оскільки вони були новими для селянина і враховуючи його психологію, часопис зауважив, що без допомоги інтелігенції селянам буде важко розібратись.

Українські селяни, за сприяння народовців, втратили можливість поліпшити своє економічне становище за рахунок створення спілок системи Райфайзена. “Руслан” наводив численні приклади, як польські селяни при підтримці інтелігенції створюють спілки і висловив занепокоєння з того приводу, що українська інтелігенція пасивно і без розуміння ставиться до проблем свого селянина [15, с. 2].

Москвофільські діячі з “Общества имени Качковского” позитивно сприйняли ідею створення спілок Райфайзена, простежуючи у них відчутну користь для селян [16, с. 4]. Львівська архієпархіальна консисторія звернулася до духовенства з розпорядженням підтримати спілки, вважаючи, що це зміцнить віру селян у спілки. Деканам й деканатам було доручено ознайомитись з цим питанням й на деканальних зібраннях, а потім уже отцям-парохам пояснити основні засади функціонування спілок системи Райфайзена [17, с. 1].

Отже, помірковані християнські консерватори, зокрема А. Вахнянин, розгорнули широку пропаганду спілок Райфайзена, які, за їхнім переконанням, могли значно покращити матеріальний і культурний стан українського селянства у Східній Галичині. Ідею підтримала греко-католицька ієрархія, і там, де дієвий клір мав значний вплив на своїх селян,

виникали спілки Райфайзена. Для таких громад “Руслан” регулярно друкував статті з роз’ясненнями, як уникати проблем з реєстрацією, отримувати кредити, раціонально вести господарство тощо [18, с. 3].

Однією з форм праці поміркованих християнських консерваторів серед селянства було утворення обов’язкових хліборобських спілок. Ініціатором заснування християнських професійних спілок був О. Барвінський. Якщо спілки системи Райфайзена не зустріли протесту в Галицькому сеймі, то обов’язкові хліборобські спілки були відкинута через спротив польських дідичів, для якої вони були суттєвою загрозою у Східній Галичині.

Вирішальним чинником був не економічний, а національно-політичний: не допустити українського селянина до створення загальної організації селянства. На підтвердження цього факту варто навести такий приклад: у Західній Галичині, у якій більшість склали польські селяни досить успішно діяли хліборобські спілки, натомість у Східній Галичині польська більшість Галицького сейму виступила проти їхнього заснування [19, с. 1]. До речі, проти заснування хліборобських спілок виступали й українські соціалісти, оскільки нові господарські структури виводили селянство з-під їхнього впливу.

Обов’язкові хліборобські спілки планувались як селянські професійні спілки, і подібно, як спілки системи Райфайзена, вони мали у своїй основі християнську моральну доктрину. Обов’язкові спілки реально могли змінити розподіл сил на аграрному ринку Східної Галичини, на якому польська шляхта встановила свою абсолютну монополію. Ліберальна ринкова економіка відчувувала селянина від ринку цін, а тому він був змушений продавати зерно, худобу за значно заниженими цінами, що диктувалися великими дідичами. Варто зазначити, що хліборобські спілки передбачали входження до них тільки власників земельних наділів, хліборобів-господарів, які жили з коштів, отриманих від реалізації результатів праці зі своєї землі, при можливому залученні найманих робітників.

Важливим напрямком діяльності представників християнсько-консервативної течії стала підтримка українського селянина в умовах малоземелля й безземелля. Насамперед, вони намагались заблокувати законопроекти, невідгідні для українських селян.

Українські депутати Галицького сейму зупинили проект закону про поділ між нащадками малоземельного наділу. Християнські консерватисти вимагали, щоб спочатку були створені нові робочі місця у сільській місцевості, проведено індустріалізацію Східної Галичини, а вже тоді можна було приймати закони про неподільність дрібних селянських господарств. Також ставилось питання про створення сітки професійних шкіл [20, с. 4]. О. Барвінському вдалось отримати дозвіл на відкриття в деяких селах ткацьких майстерень [21, с. 4].

Християнські консерватисти звернулись на початку 1901 р. до крайової влади з пропозицією підтримки східногалицьких селян, віддавши їм у користування необроблювані земельні угіддя. Для успішного проведення парцеляції було запропоновано створити при сеймі спеціальну комісію, яка мала б проводити парцеляцію з максимальним урахуванням інтересів місцевих селян [22, с. 2].

Українські депутати з християнсько-консервативного табору неодноразово ставили на порядок денний Галицького сейму питання заборгованості селянських господарств, що сягала ще часів скасування панщини, яке відбулось без урахування інтересів українських селян на користь польської шляхти. О. Барвінський відкидав можливість швидкого й повного погашення усіх заборгованостей селян, реально оцінюючи ситуацію, він зазначав, що немає змісту чекати вирішення проблеми за кошти бюджету, бо тоді це призведе до його невиконання, що також проводитиметься за кошти селян [23, с. 2].

Окрім лихварства та заборгованостей значної шкоди селянинові приносили податки. Християнські консерватисти через своїх депутатів у парламенті й сеймі не раз наголошували на тому, що непосильні податки не дозволяють розвиватись сільськогосподарському виробництву. А. Вахнянин розробив проект нової податкової системи щодо селянського господарства, яка, на жаль, так і не була прийнята. Окрім того вдалось досягти зменшення деяких видів податків на землю, спадщину тощо. За ініціативи українських депутатів у парламенті було прийнято низку податкових знижень для селян у випадках руйнації господарств внаслідок різноманітних стихійних лих. О. Барвінський неодноразово ставив питання про збільшення надходження коштів з державного бюджету для відновлення таких господарств [24, с. 3–4].

О. Барвінський вимагав вжити всіх необхідних заходів для забезпечення селянських угідь від стихійних бід, у тому числі, укріпити русла гірських річок, що приносили найбільше шкоди частими повенями. З іншого боку, депутати А.В. Вахнянин і О. Барвінський вимагали включення Східної Галичини до числа країв, у яких мало б проводитися загальнодержавне будівництво судохідних каналів з регуляцією річок й меліорацією земельних угідь [25, с. 1–2], а також наполягали на розширенні сітки залізничних шляхів й шосейних доріг, що було в інтересах держави.

Отже, християнсько-консервативній течії на чолі з О. Барвінським і А. Вахнянином вдалось досить багато зробити для покращення економічного стану українського селянства у Східній Галичині кінця ХІХ – початку ХХ ст. Проте кардинально змінити ситуацію на користь українського селянства вони не змогли, оскільки у цьому процесі не були зацікавлені місцеві польські кола, підтримувані владою у Відні.

Значна частина діячів християнсько-консервативної течії, починаю-

чи від О. Барвінського, А. Вахнянина, були за фахом учителями. Відповідно, питання освіти займали одне з найголовніших місць у їх діяльності. І в цьому напрямку їх праця була найпліднішою. Аналіз звітів депутатських виступів О. Барвінського стосується в основному питань освіти.

Ситуація з українськими школами була на той час складною. Більшість шкіл були або польськими, або мішаними, а мовою діловодства у них виступала польська. Цього ж вимагала крайова шкільна рада (далі – КШР) і в українських школах.

Відкриття української гімназії було справою складною, вимагало зусиль та праці депутатів у комісіях, сеймі та парламенті, згоди сеймової більшості, що тривало декілька років, у той час, як щороку відкривалось декілька польських гімназій згідно з ухвалою КШР. Здійснювався тиск на учителів та батьків школярів. Особливо у селах українців змушували віддавати своїх дітей на навчання у польські школи. Тому позиція християнських консерватистів у справі освіти була особливо рішучою і конкретною. Неодноразово піднімалось питання проведення реформи законодавства щодо питань освіти, зокрема прав української мови у шкільній документації й адміністрації.

Національна освіта стала важливою складовою програми діяльності християнсько-консервативної течії. О. Барвінський наголошував на тому, що народ, який має рідну школу, має перспективи національного розвитку. У виступах в Державній раді він неодноразово підкреслював важливість для Австро-Угорщини надання українцям права і створення умов для навчання рідною мовою [26, с. 2–3; 27, с. 1–2].

А. Вахнянин, продовжуючи цю тему, у виступі в Галицькому сеймі наголосив на утопічності ідеї викладання в школі двома мовами, що було шкідливим з педагогічного боку і не вирішувало національного питання українців в Східній Галичині [28, с. с. 3].

На урядовому й депутатському рівнях представники християнсько-консервативного табору неодноразово ставили питання про необхідність збільшення кількості навчальних закладів, які давали б професійну освіту. Особлива увага приділялась учительським семінаріям. О. Барвінський та його однодумці були викладачами учительських семінарій, а тому добре знали систему викладання у них.

На початку 1902 р. О. Барвінський піднімає це питання на загальнодержавному рівні, наголошуючи на тому, що рівень знань, отримуваних у цих педагогічних закладах, бажав бути кращим, пропонує ввести до програми викладання в учительських семінаріях більше практичних предметів, на відкритті жіночих вчительських семінарій, оскільки для молодих дівчат семінарія була єдиним місцем, де вони могли б здобути професійну освіту. Звичайно, що О. Барвінський відстоював права української мови як викладової в педагогічних інституціях. У відповідь

українські депутати Державної ради отримали запевнення міністерства освіти про відкриття нових семінарій [29, с. 4].

Не меншу увагу приділяли християнські консерватисти іншим навчальним закладам, наприклад, початковим школам, гімназіям, університету. Знаменними були їх досягнення в справі відкриття українських гімназій. Ще в період “нової ери” внаслідок їхньої діяльності були відкриті українській гімназії у Перемишлі, Коломиї, Тернополі, Станіславові.

Християнські консерватисти не підтримали ідеї М. Грушевського про відмову від відкриття державних українських гімназій, а створення мережі приватних гімназій, аргументуючи це тим, що українцям важко буде фінансувати їхню діяльність. Натомість, вони наголошували на тому, що східногалицькі українці повинні вимагати від крайової влади заснування нових українських державних середніх шкіл [30, с. 2].

Християнсько-консервативна течія у питанні боротьби за український університет у Львові була найбільш послідовною й поміркованою. На їхню думку, безумовно такий університет потрібен, однак наголошувалося на тому, що його утворення пов’язувалося з декількома етапами. Вони не поділяли тактики деяких лідерів тогочасних партій щодо швидкого утворення університету. О. Барвінський і К. Левицький були переконані у тому, що питання утворення українського університету не повинно вирішуватися на народних вічах й студентських зборах, а мало бути зваженою дією, починаючи від підготовки національних кадрів й утворення українських кафедр.

Власне О. Барвінський запропонував три основних етапи утворення українського університету у Львові. По-перше, відповідна кількість доцентів-українців; по-друге, систематична наукова праця в основному у сфері технічних та природничих наук, підготовка та видання необхідної літератури та укладення наукової україномовної термінології; по-третє, чисельна кількість українських студентів на українських викладах, щоб довести, що українські доценти й професори читають лекції на відповідному рівні, а українські студенти проявляють інтерес до національної освіти, та й до освіти взагалі. Він застерігав перед неприпустимістю силових та непродуманих методів, що можуть призвести до розчарування та зневіри, натомість закликав дотримуватись тактики поступових, органічних кроків [31, с. 2–3].

Отже, християнсько-консервативна течія активно підтримувала ідею створення українського університету, однак вважала за потрібне спочатку вимагати відкриття нових українських кафедр на усіх факультетах існуючого польського університету, а з часом на їх основі утворити український вищий учбовий заклад. Ці ідеї депутати з християнсько-консервативного табору неодноразово піднімали у сеймі й парламенті. О. Барвінський у Державній раді звернувся до міністра освіти з пропо-

зицією підтримати українські вимоги і через створення українських кафедр еволюційно дійти до створення окремого університету [32, с. 3–4].

Християнські консерватисти мали дещо інший підхід до питань національної освіти. У навчальному закладі вони бачили насамперед освітній заклад, а тому боротьба за українські учбові заклади не мала перетворюватись на політичні прокламації. Вони наголошували, що першим обов'язком молоді є здобуття професійних знань, а не використання молоді у політичних акціях для того, щоб бути добрим політиком, треба багато вчитись і набиратись досвіду [33, с. 2; 34, с. 4].

Особливу увагу О. Барвінський та його однодумці приділяли сільській молоді. Причиною цьому була матеріальна скрута сільського населення. Тому християнські консерватисти закликали закладати бурси для незаможних учнів і утримувати їх за кошти громади. У цьому питанні відстоювалась думка, що опіку над такими закладами має здійснювати також і церква [35, с. 1].

Діячі християнсько-консервативної течії наголошували на важливості й значенні рідної мови у житті суспільства. 6 лютого 1895 р. О. Барвінський, виступаючи на засіданні Державної ради щодо мовних питань, наголошував на тому, що “мова єсть власне тим сполучником, що зєднує індивідуа в різко визначні народні індивідуальности, кладе основи до їх окремішного істнованя і дає зарод до самостійного, питомого житя. Матерна мова єсть, отже, і остане природним органом наших найглубших думок, нашого внутрішнього житя, оно єсть сею животворною, творчою силою, і тому матерна мова так тісно звязана з самосвідомістю народности” [8, с. 39].

Підносячи значення рідної мови, О. Барвінський та його однодумці не заперечували важливість вивчення у школі польської мови. У сеймі і КШР вони вимагали, щоб польська й українська мови були однаково трактовані й обов'язковими до вивчення у середніх школах. У цьому контексті вони вступали у суперечку з українськими націонал-радикалами, які заперечували необхідність вивчення українцями польської мови, бо польські кола не бажали вивчати українську. Християнські консерватисти звертали увагу на те, що знання іноземних мов є ознакою висококультурності особи, а націонал-радикали такими заявами уподібнювались до польських шовіністів [8, с. 38].

Поряд з тим, відстоювалась думка про необхідність вдосконалення української наукової мови. Особливо на це питання зверталася увага, коли загострилось питання заснування українського університету, і тоді зайшла мова про відсутність української наукової термінології, без якої неможливий розвиток національної науки.

Діячі християнсько-консервативної течії відстоювали ідею необхідності зближення й постійної співпраці з науково-культурними колами слов'янських народів Австро-Угорщини [36, с. 3]. На жаль, не всіма це

розумілось, і бували випадки, коли О. Барвінський або К. Студинський були єдиними українськими представниками на національних торжествах чехів, словенців або хорватів.

Співпраця християнсько-консервативної течії з греко-католицькою ієрархією у сфері освіти та культури мала постійний та зростаючий характер. Митрополити С. Сембратович, А. Шептицький, єпископи К. Чехович, Г. Хомишин фактично провадили спільну політику у цій сфері. Під їхньою опікою перебували українські національно-просвітні та науково-культурні установи.

Отже, культурно-освітні прагнення християнсько-консервативної течії в економічній, освітній та науково-культурній сфері мали різноплановий та глибинний характер. О. Барвінський, А. Вахнянин, К. Студинський та інші діячі внесли посильний внесок до заснування багатьох початкових й середніх навчальних закладів з українською мовою викладання. У питанні заснування українського університету вони були більш помірковані, вказуючи на першочерговість відкриття нових українських кафедр та підготовку молодих українських науковців.

Список використаних джерел та літератури:

1. Антошевський Т. До історії християнсько-суспільного руху в Галичині (80-ті рр. XIX ст. – 1914 р.). – Львів, 1997. – 36 с.
2. Гелей С. Консервативна течія в суспільно-політичній думці України XIX ст. – Львів : Інститут українознавства НАН України ім. І. Крип'якевича, 1996. – 122 с.
3. Нагаєвський І. Історія української держави двадцятого століття / І. Нагаєвський. – К. : Укр. письменник, 1993. – 413 с.
4. Батенко Т. Анатоль Вахнянин (1841–1908). Біля джерел національно-відродження / Тарас Батенко. – Львів : Кальварія ; Каменярь, 1998. – 140 с.
5. Гриб О. Олександр Барвінський в громадсько-просвітницькому русі західноукраїнських земель кінця XIX століття / О. І. Гриб // Інтелігенція і влада. Громадсько-політичний науковий збірник. Серія Історія. – Вип. 4. – Одеса : Астропринт, 2006. – С. 66–74.
6. Гриб О. Внесок Олександра Барвінського в національно-культурне відродження західноукраїнських земель наприкінці XIX – на початку XX століття / Гриб О. І. // Українська культура: питання історії, теорії, методики. Збірник матеріалів Всеукраїнської наукової конференції студентів і молодих учених: У 2 ч. – Ч. 1. – Херсон : Видавництво ХДУ, 2005. – С. 6–9.
7. Сохоцький І. Олександр Барвінський / Сохоцький І. // Історичні постаті Галичини XIX–XX ст. – Нью-Йорк ; Париж ; Сідней ; Торонто, 1961. – С. 116.
8. Левицький І. Александер Барвінський в історії культурного движениия руского народа на Прикарпатю / Левицький І. Е. – Львів, 1901. – 118 с.
9. Кліш А. Кирило Студинський та християнсько-суспільний рух в Га-

личині (кін. XIX – поч. XX ст.) / Андрій Кліш // Наука. Релігія. Суспільство. – Донецьк, 2006. – № 1. – С. 30–36.

10. Політичні і національні недовіра і хиби серед рускої суспільности // Руслан. – 13 квітня 1898.

11. Бесіда пос. Нат. Вахнянина в справі лихви в Галичині // Руслан. – 26 січня 1897.

12. Промова пос. Гладішовского в державній раді // Руслан. – 29 травня 1902.

13. О сільських касах системи Райфайзена // Руслан. – 23 березня 1899.

14. Річ пос. Вахнянина виголошена в Соїмі 16 марця в справі кредиту для селян // Руслан. – 19 березня 1899.

15. Райфайзенівські каси позичкові // Руслан. – 26 липня 1899.

16. Новинки // Руслан. – 7 лютого 1900.

17. В справі закладання райфайзенівських сполок ощадности // Львовско-Архиепархіяльні Відомости. – 6 листопада 1899.

18. В справі заснованя “Райфайзенок” // Руслан. – 7 червня 1900.

19. Промова пос. Барвіньского виголошена в розправі над справозданем комісії краевого господарства о спілках рільничих на вечірнім засіданю кр. Соїму д. 18-го лютого 1898 // Руслан. – 1 березня 1898.

20. Промова пос. Барвіньского в краєвім соїмі на засіданю з дня 2 мая 1900 // Руслан. – 25 березня 1899.

21. Новинки // Руслан. – 19 лютого 1901.

22. Парцеляция // Руслан. – 12 лютого 1901.

23. Нові полегші для селян // Руслан. – 7 жовтня 1897.

24. Промова пос. Барвіньского в бюджетовій комісії д. 25-го жовтня 1897 в розправі над законах о підмогах з фондів державних наслідком елементарних шкіл // Руслан. – 28 жовтня 1897.

25. Річ пос. Вахнянина при дебаті в соїмі над мелірацією ґрунтів // Руслан. – 13 травня 1900.

26. Промова посла Олександра Барвіньского виголошена в раді державній в загальній розправі бюджетовій при бюджеті міністерства просвіти дня 17 марця 1902 // Руслан. – 23 березня 1902.

27. Промова пос. Барвіньского // Руслан. – 1 листопада 1902.

28. Річ пос. Вахнянина виголошена в Галицкім Соїмі з нагоди справозданя про середні школи // Руслан. – 11 липня 1901.

29. Учительські семінарії в бюджетовій комісії // Руслан. – 2 лютого 1902.

30. Вплив Русинів на шкільництво краю // Руслан. – 30 серпня 1903.

31. Барвіньский О. Українсько-русский університет // Руслан. – 5 жовтня 1903.

32. Промова посла Олександра Барвіньского // Руслан. – 22 березня 1904.

33. Задачі рускої шкільної молодіжи // Руслан. – 1 вересня 1905.

34. Крайня пора отямитись! // Руслан. – 7 жовтня 1904.

35. Задачі руских бурс і руских шкіл в справі приросту рускої інтелігенції // Руслан. – 26 червня 1904.

36. У відповідь протестантам // Руслан. – 9 липня 1905.

УДК 2 (477.81)(091)

А. Р. Кобетяк,
здобувач кафедри релігієзнавства Національного університету “Острозька академія”

РЕАЛІЗАЦІЯ АНТИРЕЛІГІЙНОЇ КАМПАНІЇ РАДЯНСЬКОЇ ВЛАДИ НА ОСТРОЖЧИНІ У 50–80-Х РР. ХХ СТ.

У статті висвітлено напрями, форми та методи антирелігійної кампанії на Острозьчині у 50–80-х рр. ХХ ст., з’ясовано позицію віруючого населення щодо партійно-державної релігійної політики радянської влади.

Ключові слова: Острозьчина, антирелігійна кампанія, державно-церковні відносини, релігійні об’єднання.

Реализация антирелигиозной кампании советской власти на Острожчине в 50–80-х гг. ХХ в.

В статье отражены направления, формы и методы антирелигиозной кампании на Острожчине в 50-80-х гг. ХХ века, выяснено позицию верующего населения о партийно-государственной религиозной политике советской власти.

Ключевые слова: Острожчина, антирелигиозная кампания, государственно-церковные отношения, религиозные объединения.

The Realization of the anti-religious campaign of the soviet authorities in Ostroh district in 50-80-s of the XX century.

In the article the main tendencies, forms, methods of the anti-religious campaign in Ostroh district in 50-80-s of the XXth century are described. The position of religious population to the atheistic policy of the soviet state and communist party is ascertained.

Keywords: Ostroh district, anti-religious campaign, relations of the state and church, religious groups.

Актуальність теми зумовлена необхідністю вивчення історичного досвіду у сфері державно-церковних відносин та конфесійного життя на місцевому рівні. Дослідження специфіки та тенденцій суспільно-релігійних змін, що відбувалися в умовах радянської дійсності, сприятиме пошуку нових підходів у вирішенні сучасних та майбутніх проблем налагодження співіснування релігійних громад на Острозьчині та вироблення більш ефективної моделі політики з боку місцевих органів влади.

Пошук оптимальної моделі державно-конфесійних відносин зумовлює значну зацікавленість історичним досвідом релігійної політики владних структур на території України. Вагомим у цьому контексті є період 50–80-х рр. XX ст. Ґрунтовне дослідження регіональних особливостей релігійного життя сприятиме також розвитку вітчизняної історико-релігієзнавчої науки.

Важливість даного дослідження зумовлена недостатньою науковою розробкою проблеми та необхідністю залучення до наукового обігу широкого кола документальних даних. Попри те, що у загальнодержавному контексті реалізація антирелігійної кампанії радянської влади відображена у працях В.Єленського [12], П.Яроцького, В.Пашенка [19], В.Барана [1] та інших, регіональні особливості релігійного життя в умовах державної політики 1950–1980-х рр. належним чином не вивчаються.

Відтак, завдання означеної статті продиктоване необхідністю узагальнення деяких красназничих розвідок та вирішення проблеми на основі архівних джерел місцевого, обласного та центрального архівів.

У 50–80-х рр. XX ст. Острог був районним центром Рівненської області УРСР. На території Острозького району протягом 1950–1980-х рр. проживали представники багатьох релігійних конфесій: православної, католицької, греко-католицької, єврейської та протестантської [18, арк. 2]. Більшість населення (65 %) Острозького району становили послідовники православного віросповідання [18, арк. 3]. За даними перепису 1952 р. частка українців, що проживали на території Острога становила 78 % від усієї кількості населення, росіян – 9 %, поляків – 8 %, євреїв – 2 %, інші національності – 3 % [27].

У місті домінувало населення православного віросповідування. Відповідно, у 50–80-х рр. XX ст. діяло три православні церкви: Богоявленський собор, Воскресенська та Хресто-Воздвиженська церкви. Крім того, за 2 км від міста, у селі Межирічі, у колишніх приміщеннях древнього чоловічого монастиря, функціонувала ще одна парафіяльна церква [25, арк. 12].

Загалом по кількості культових споруд на населений пункт Острожчина займала середньостатистичне місце серед інших районів області. Про це свідчать дані Уповноваженого у справах релігій по Рівненській області.

Таблиця 1
Парафіяльна мережа РПЦ в Рівненській області
станом на 24 березня 1949 р.

Район	Кількість населених пунктів	Кількість парафій	Співвідношення населених пунктів до 1 парафії
Березнівський	21	7	3

Вербський	62	21	2,3
Висоцький	23	7	3,3
Володимирецький	32	6	5,3
Гошанський	40	25	1,6
Демидівський	36	20	1,8
Деражнівський	28	9	3,1
Зарічненський	32	9	3,6
Здолбунівський	25	11	2,3
Клеванський	25	11	2,3
Клесовський	18	3	6
Козинський	41	11	3,7
Корецький	22	12	1,8
Костопільський	33	6	5,5
Лубенський	22	4	5,5
Межиріцький	33	17	1,9
Мізоцький	32	14	2,3
Млинівський	51	11	4,6
Олександрійський	26	8	3,3
Острожецький	52	14	3,7
Острозький	68	29	2,3
Рафалівський	30	5	6
Ровенський	53	28	1,9
Рокитнівський	21	3	7
Сарненський	22	8	2,8
Сосновський	23	8	2,9
Степанський	18	6	3
Тучинський	22	8	2,8
Червоноармійський	66	15	4,4

Дані взято: [7, арк. 1–51.]

Отже, на 977 населених пунктів діяло 336 парафій [24, с. 256]. В середньому на три населених пункта припадала одна парафія. Найбільше церков Волинсько-Рівненської єпархії, в тому числі і на Острожчині, розміщувалося по селах. Станом на 1.01.1956 р. на 499 сільських рад Рівненської області нараховувалося 406 церков [7, арк. 14]. У кожному

районному центрі діючою залишалася лише одна церква. Відповідно, сільські парафії були мало чисельними – від 150 до 300–500 дворів, а міські приходи – багаточисельними [7, арк. 42].

Вагому кількість населення становили протестанти. Загалом діяльність протестантських громад у радянський період по всій УРСР, як і їх структура, соціальний склад та відносини з владою належать до недостатньо вивченої складової нашої історії. Проте відомо, що у місті мешкали представники кількох протестантських громад: євангельські християни-баптисти, адвентисти сьомого дня, свідки Єгови та п'ятидесятники [18, арк. 7]. За національною приналежністю представники цих громад, як і православні, були переважно українцями, хоча до цієї конфесії входили і представники інших національностей [25, арк. 11]. Управлінські органи вище перерахованих релігійних об'єднань розташовувалися в інших країнах – Німеччині, США, Швеції, Австрії, Білорусі [3, с. 121].

Для звершення богослужіння вони використовували молитовні будинки (ЄХБ) або ж проводили таємні зібрання у приватних оселях (АСД, свідки Єгови). В основному служба проводилася українською, в АСД частіше російською мовою [27]. При молитовному будинку ЄХБ певний час діяла недільна школа. Проте 1958 р., згідно з розпорядженням старшого пресвітера по Рівненській області Ничипорка М.А., вона була закрита [9, арк. 11].

Найрозгалуженішим осередком протестантського середовища в Україні у 50–80-х рр. був Союз ЄХБ. Він будувався на федеративних принципах, тобто його окремі осередки мали право на місцеві, регіональні, республіканські утворення, однак підпорядковувалися єдиному центру – Всесоюзній раді євангельських християн-баптистів. Станом на 1985 р. в районі діяло 7 об'єднань ЄХБ [11, арк. 3].

Хоча загалом по Волині чисельно переважав п'ятидесятницький рух, але представники об'єднання ХВЕ в основному входили до складу ВСЕХБ, тому простежити достовірну статистику неможливо. Згаданий Союз було засновано у жовтні 1944 р. Було напрацьовано Положення про Союз євангельських християн та баптистів і прийнято систему уповноважених (потім їх перейменували на старших пресвітерів) у регіонах. Старшим пресвітером України було призначено О.Андреева [15, с. 527].

Третє після ЄХБ місце у легальному протестантизмі посідали громади адвентистів сьомого дня. До кінця 80-х років кількість віруючих у них, за офіційними даними, становила в Україні близько 20 тис. Внаслідок штучного припинення у 30-х роках їхнього членства у Генеральній конференції АСД, громади в Україні діяли у повоєнний час окремим осередком, маючи статус Республіканського об'єднання церков АСД.

Щодо свідків Єгови, то їх громада в Острозі діяла цілком нелегально, оскільки з 1944–1950 рр. представників громади судили, як “осо-

бливо небезпечних злочинці”; “ворогів народу”. Вироки були суворі: від 10 до 25 років, з обмеженнями у правах після покарання на 5 років, інколи з конфіскацією майна. У 1946 і 1947 рр. відбувалися масові арешти і групові судові процеси в Рівненській області. Хоча варто відмітити, що тотальні репресії не злякали і не зламали свідків Єгови, які міцно трималися своїх релігійних переконань і не боялися влади [15, с. 529].

Загалом більшість протестантських осередків зайняла позицію неприйняття політики влади. Впродовж 50–60-х рр. у протестантизмі поступово сформувалося розгалужене підпілля. Функціонування конфесії до кінця 80-х років відбувалося, по суті, на двох рівнях. Перший – офіційний, або легальний; до нього належали громади, що сприйняли законодавство, були зареєстровані в органах влади, і юридично їхня діяльність формулювалась як законна. Другий – неофіційний. Сюди входили частина лідерів та віруючих громад АСД, п’ятидесятників, а також всі адвентисти-реформісти. Їхню діяльність було оголошено протизаконною. Це стосувалось і громад свідків Єгови, котрі з самого початку знаходились в умовах переслідування з боку радянського режиму [15, с. 223].

Безперечно вагомою у місті була громада римо-католиків, представниками якої були здебільшого поляки. В міжвоєнний період в Острозі католики кількісно переважали православних, адже в цей час місто входило до Волинського воєводства Другої Речі Посполитої. Після утвердження в краї комуністичної влади більшість поляків було депортовано, частина покинула місто добровільно [16, с. 59].

В Острозі були також представники уніатської та іудейської громад. Кількість греко-католиків досягала 20–30 осіб. Як відомо, 1946 р. на Львівському соборі була ліквідована УГКЦ. Церква на довгі чотири десятиліття змушена була функціонувати підпільно, аж до легалізації у 1989 р. Після ліквідації УГКЦ було заборонено проведення будь-яких релігійних обрядів, релігійних служб за греко-католицьким обрядом. Очевидно, що окремого уніатського храму в місті не було, тому таємні вірні відвідували богослужіння в Успенському римо-католицькому костелі або їздили на службу до інших міст західного регіону [21, с. 84].

Щодо єврейської громади міста, то варто зазначити, що в місті було лише декілька родин які вижили після війни. За роки окупаційних загарбань чисельність євреїв зменшилась у десятки разів. Так, у міжвоєнний період у Острозі євреї становили близько 15 % загальної кількості населення [5, арк. 103]. У досліджуваний період іудейська громада втрачає свій колишній вплив на культурне та соціально-економічне життя регіону.

Такою була загальна релігійна картина Острожчини у 50–80-х рр. ХХ ст. Чітко простежувалось домінування православної церкви на фоні занепаду римо-католицької, уніатської та іудейської громад. Представники ЄХБ, які мали право на офіційну реєстрацію ходили на богослу-

жіння до міського молитовного будинку, при якому певний час діяла недільна школа для дітей. Віруючі АСД, п'ятидесятників та особливо свідків Єгови знаходились у більш критичному становищі. Постійні звинувачення в шпигунстві, загроза виселень за жорсткий тиск з боку влади не давали змоги вільно проводити культову діяльність, реєструвати власні організації.

Треба зауважити, що в радянському суспільстві ідеологія у світлі думок вождів марксизму-ленінізму про сутність релігії, складала теоретичну основу антицерковного законодавства. Цей загальновідомий факт підтверджується у висновках вітчизняних і зарубіжних науковців, які досліджували й досліджують проблему державно-церковних відносин чи становище релігійних організацій в СРСР [13, с. 53].

Значною мірою антирелігійні настрої в суспільстві поширювались через зміну законодавства та публікації у пресі негативних відгуків про окремі конфесії та релігію загалом. Так, у 1954 р. ЦК КПРС прийняв постанову “Про значні недоліки в науково-атеїстичній пропаганді і заходи її поліпшення” [17, с. 103]. У документі визначено завдання, шляхи та методи посилення антирелігійної пропаганди. У тому ж році, через декілька місяців, ЦК КПРС ухвалив іншу постанову – “Про помилки у проведенні науково-атеїстичної пропаганди серед населення”. Цю постанову було поширено в центральній та місцевій пресі, в тому числі й у газеті міста Острого “Сталінський шлях” (з 1991 р. – “Життя і слово”) [27].

З кінця 1950-х рр. державна релігійна політика все більше визначалася партійними документами. Зокрема, у постановах ЦК КПРС “Про завдання партійної пропаганди в сучасних умовах” від 9 січня 1960 р. [1, с. 190] та “Про заходи щодо ліквідації порушень духовенством радянського законодавства про культу” від 13 січня 1960 р. [1, с. 195] йшлося про негайну активізацію наступального характеру антирелігійної пропаганди та про посилення контролю за дотриманням законодавства про релігійні культу.

Особливо жорсткою була політика Острозької влади щодо римо-католицької громади, а також об'єднань АСД та свідків Єгови. Під час Другої світової війни костел закрили. В ньому влаштували сховище для зерна. У 1948 р. приміщення костелу повернули для громади. Проте вже в 1958 р. видано розпорядження про ліквідацію усіх римо-католицьких церков на Волині. У приміщенні костелу розмістили спортивну школу [16, с. 60]. Щодо культових споруд протестантів, то в цьому випадку реалізовувались різні принципи щодо окремої конфесії. Беззаперечно домінувала лінія на розгром місцевої організації свідків Єгови. Результатом спроб припинення діяльності культу стало вкорінення цієї конфесії у регіонах гострого дефіциту робочої сили, де віруючі цієї деномінації оселялися після переселення [14, с. 73].

Політика режиму стосовно адвентистського руху передбачала сило-

вий демонтаж внутрішньої структури церкви АСД, обмеження просвітницько-місіонерської діяльності пасторів, пресвітерів та проповідників, блокування зв'язків між окремими громадами, вчинення й поглиблення розколу в об'єднаннях і церкві загалом, широко організовану за участі органів держбезпеки кампанію з дискредитації адвентизму. Обрана владою тактика, як і у випадку зі свідками Єгови, давала значні результати, а тому громада АСД Острога фактично не поповнювалась новими членами та не мала змоги вести власну місіонерську діяльність [27].

Новий форсований наступ радянської влади на релігію і церкву на межі 50–60-х рр. ХХ ст., на думку А. Моренчука, зумовлений прагненням партійного керівництва відвернути увагу населення від невдач в економіці, “створити ілюзію успіхів і прориву вперед” [17, с. 85]. В ідеологічному відношенні релігія розглядалася владою як ідеологічно вороже явище.

Політика партії і радянської держави щодо релігії і церкви юридично закріплювалась комплексом законодавчих та інших нормативних актів, які визначали принципи діяльності релігійних організацій, їхні відносини з органами влади, майновий та правовий статус духовенства, умови освіти і виховання дітей віруючих сімей, регулювали трудові відносини в релігійних організаціях тощо.

Розгортання нової хвилі антицерковної кампанії розпочалося із заходів другої половини 1958 р., спрямованих насамперед на обмеження матеріальної бази церкви, сфери її діяльності та прибутків духовенства. Так, у липні 1958 р., Міністерство фінансів УРСР поширило припис, згідно з якими служителі культів за користування земельними ділянками оподатковувалися зі 100% надбавкою [4, арк. 37]. А жовтневі 1958 р. постанови Ради Міністрів СРСР “Про монастирі в СРСР” і “Про оподаткування підприємств єпархіальних управлінь і прибутків монастирів” наносили удар по фінансовому становищу РПЦ. Заборонялась також і поза культова діяльність (лютнева 1959 р. постанова “Про припинення культової діяльності поза межами храмів”).

З метою посилення контролю за церковно-релігійним життям протягом березня – грудня 1961 р. влада здійснила одночасний облік релігійних громад, молитовних споруд та церковного майна, для чого у кожному райвиконкомі заводилася справа з даними про релігійні громади [19, с. 96]. Згодом відредагована “Інструкція про облік релігійних об'єднань, молитовних будинків і приміщень, а також про порядок реєстрації виконавчих органів релігійних об'єднань і служителів культу” була затверджена Радою у справах релігій при Раді Міністрів СРСР 31 жовтня 1968 р. Згідно з цією реакцією, на кожне діюче зареєстроване релігійне об'єднання у виконкомі районної ради заводилася облікова картка і реєстраційна справа [17, с. 93–94]. Про всі незареєстровані фактично діючі релігійні об'єднання місцеві органи влади подавали інфор-

мацію до Ради у справах релігій, котра вирішувала які не можуть бути зареєстровані і підлягають ліквідації через їхню протизаконну діяльність [17, с. 95].

Певним підсумком процесу формування нової нормативно-правової бази у відносинах між державними органами і конфесійними об'єднаннями стало затвердження у березні 1961 р. “Інструкції щодо застосування законодавства про культу”, яка, з одного боку, суттєво обмежила діяльність релігійних організацій, а з іншого – розкривала широкі можливості для здійснення на них тиску органами влади. На підставі невідповідності законодавству про культу внесено ряд важливих змін у положення “Про управління РПЦ” та нормативно-правову базу діяльності сектантських об'єднань. Згідно з цими доповненнями і поправками, церковні виконавчі органи були позбавлені права юридичної особи.

Головним напрямом стала друкована пропаганда. Періодичні видання “Атеїст”, “Радянська Україна”, “Правда України”, молодіжні видання – “Сталінське полум'я”, “Молодь України” та інші були насиченні статтями атеїстичного характеру [12, с. 277].

Другим напрямом була лекційна пропаганда. При обласних та районних відділах освіти створювались лекторські групи, які поширювали атеїстичні знання. Подібні заходи проводились по всій області.

У роботі з атеїстичного виховання застосовувалось радіомовлення; курси атеїзму були запроваджені у вищих навчальних закладах, старших класах загальноосвітніх шкіл, професійно-технічних училищах, на курсах різної професійної підготовки [3, с. 326].

Влада і надалі посилює контроль за релігійними громадами за рахунок введення нових нормативно-правових документів та постанов. Так, 26 березня 1966 р. Президія Верховної Ради УРСР прийняла указ “Про адміністративну відповідальність за порушення законодавства про релігійні культу” визначав порушеннями: ухилення керівництва релігійних організацій від реєстрації об'єднання в органах влади, порушення правил організації проведення релігійних зборів та інших акцій, організацію і проведення служителями культу дитячих та юнацьких релігійних зборів та гуртків, заходів, що не мали стосунку до відправлення культу. За ці та подібні правопорушення передбачався штраф у розмірі 10 крб. [4, арк. 87].

16 липня 1971 р. було прийнято постанову ЦК КПРС “Про посилення атеїстичного виховання населення”, в якій зазначалося, що в ряді регіонів, зокрема і на Рівненщині, “партійні органи та ідеологічні установи зменшили увагу до атеїстичного виховання населення, нерідко допускають нейтральне ставлення до поширення релігійних поглядів” [6, арк. 24].

Згідно з положенням про комісії сприяння, з урахуванням внесених Радою у справах релігій при Раді Міністрів Української РСР 17 квітня

1981 р. поправок, контроль за дотриманням законодавства про релігійні культу покладався на місцеві районні, міські, сільські та селищні ради народних депутатів. Виконком обласної ради народних депутатів здійснював загальний контроль над діяльністю районних і міських комісій. Кількісний склад комісії визначався відповідно до наявності в даній місцевості діючих релігійних організацій і рівня релігійності населення. Доцільність утворення комісій сприяння сільськими і селищним радам вирішував виконком вищого рівня ради. Керівником комісії затверджувався, як правило, секретар виконкому ради народних депутатів [14, с. 70].

В області безпосередньо контролювали діяльність релігійних об'єднань Уповноважений Ради у справах релігійних культів та Уповноважений Ради при РМ СРСР у справах руської православної церкви по Рівненській області (з 1966 р. у зв'язку із створення Ради у справах релігійних культів при РМ СРСР – Уповноважений Ради в справах релігій при Раді Міністрів СРСР по Рівненській області). Крім того, для здійснення контролю за дотриманням законодавства про культу в області залучалась прокуратура, КДБ, народні суди, облвиконком, обком компартії, місцеві Ради народних депутатів трудящих, обласні управління культури, освіти, медицини та інших галузей, інші партійні та радянські органи. На початку 60-х рр. утворюються органи, на яких покладався обов'язок здійснювали контроль за релігійними об'єднаннями на місцях, а саме – комісії сприяння контролю виконкомам рад народних депутатів за дотриманням законодавства про релігійні культу.

Комісії сприяння створювались у всіх районах області, в кожній з них нараховувалось від 8 до 12 чоловік. В комісію брали “політично підготовлених людей” із числа активу, інтелігенції, пенсіонерів та ін. Очолювали комісії заступники голів виконкомів чи секретарі [5, арк. 36].

У всіх райвиконкомах області була Інструкція по застосуванню законодавства про культу “Основні питання діяльності комісій сприяння при виконкомах міських та районних Рад депутатів трудящих по контролю за дотриманням законодавства про культу”, що не підлягала публікації [7, арк. 63–64]. Так, в Острозі протягом 1960–1970-х рр. було зачинено два діючих храми. Богоявленський собор в м. Острог було закрито з метою його реорганізації в музей атеїзму [8, арк. 31]. Аналогічна ситуація спостерігалась і в селах Острожчини. З 1949 по 1962 було зачинено 14 церков в районі. В основному культові споруди були переобладнані під школи (Хрінів, Новомалин), бібліотеки (Новорочиці, Михалківці, Точивики) або клуби (Стадники, Теремне) [10, арк. 38].

Отже, утворені на громадських засадах комісії сприяння були дієвим інструментом у здійсненні не тільки контролю за дотриманням законодавства про релігійні культу, а й у впровадженні антирелігійної політики на місцях.

У цілому, ситуація на Острожчині була подібна до загальнодержавної. У відповідь на загальносоюзні та республіканські постанови комуністична влада Острога видавала аналогічні акти, стежила за виконанням вже введених положень. Місцеве керівництво намагалось послабити вплив релігійних організацій на суспільство через зменшення кількості активістів, які багаторазово брали участь у різноманітних релігійних обрядах, віддавали своїх дітей до недільних шкіл, вели проповідницьку діяльність.

Варто також відзначити і те, що попри всі зусилля місцево керівництва по пригніченню проявів “релігійних пережитків” жителі Острожчини, як і Західноукраїнського регіону в цілому чинили певний супротив, вели боротьбу за власне право на вільне віросповідання.

Протистояння населення Острога антирелігійній політиці влади відбувалося у самих різноманітних формах та виявах [21, с. 69].

Наприклад православні вдавались до різноманітних методів боротьби проти втілення антирелігійної політики комуністичної партії. Однією із форм опору антирелігійної кампанії було поширювання висловлювань, спрямованих проти існуючого в місті ладу. Ці думки були доволі різноманітними: від критичного неприйняття певною частиною населення керівної системи, до заяв про необхідність її повалення та зміни [27].

Підсумовуючи сказане варто відзначити, що незважаючи на певну лібералізацію релігійної політики після смерті Й.Сталіна, кількість віруючих поступово зменшувалася. Населення міста менше відвідувало богослужіння в храмах або ж робили це вкрай рідко. Церковні обряди такі як хрещення, вінчання тощо віруючі проводили таємно [20, с. 163].

Проте, на середину 80-х років для керівництва стало очевидним, що курс на ліквідацію церковного життя зазнає провалу. Скорочення мережі конфесійних об'єднань, що здійснювалось адміністративними заходами, в реалії не зменшило релігійності населення. Закриття релігійних громад переводило їх лише до нелегального стану, в якому дехто з церковних лідерів побачив певну користь. Вони менш пильно контролювалися державними органами, не сплачували податків.

Загалом можна зробити висновок, що релігійна політика місцевого керівництва Острога не відрізнялася від загальнодержавної. Вона була спрямована на повне знищення релігійності в населення та запровадження атеїзму. Можна умовно виділити кілька періодів в релігійній політиці радянської влади. Зокрема 1953–1957 р. – це період відносної лібералізації, 1958–1964 рр. – посилення антицерковних настроїв. В другій половині 1960–1980-х рр. спостерігається пом'якшення релігійної політики.

Впродовж 80-х рр. ХХ ст. органи влади, а передусім апарат Уповноваженого Ради у справах РПЦ, користувалися у вирішенні цілого комплексу питань державно-церковних відносин законодавством, сформо-

ваним протягом 60–70-х рр. Детальний аналіз законодавчої бази, яка прямо чи опосередковано застосовувалася щодо релігії і церкви, свідчить про антирелігійний характер радянського законодавства про релігійні організації та підтверджує висновки вчених про те, що переслідування віруючих в СРСР було державною політикою [17, с. 128].

В цілому, варто відзначити що, антицерковний похід наразився на серйозний супротив віруючих. Методи закриття церков, антиклерикальної політики, ведення антирелігійної агітації через ЗМІ, клубні антирелігійні вечори та інші, не дали прогнозованих результатів.

Отже, антирелігійна кампанія на Острозчині жорстко реалізовувалась місцевим державно-партійним керівництвом. Особливо агресивно вона проявилась у боротьбі з римо-католицькою громадою, а також релігійними об'єднаннями свідків Єгови та АСД. Релігійна політика державної влади 1950–1980 рр. загальмувала розвиток релігійних організацій краю, проте так і не зупини його.

Список використаних джерел та літератури:

1. Баран В. Україна: новітня історія (1945–1991) [Текст] / В. Баран. – Л. : Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2003. – 669 с.
2. Борщевич В. Православна духовна верства Волині в добу радянського тоталітаризму [Текст] // Наукові записки Національного університету “Острозька академія”. Серія: Історичні науки. – Острог : Вид-во Нац. ун-ту “Острозька академія”, 2009. – Випуск 14. – С. 174–189.
3. Войналович В. А. Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940–1960-х років : політологічний дискурс [Текст] / В. А. Войналович. – К. : Світогляд, 2005. – 741 с.
4. Державний архів Волинської області. – Ф. Р-393. – Оп. 7 – Спр. 221.
5. Державний архів Рівненської області (далі – ДАРО). – Ф. Р-204. – Оп. 11. – Спр. 16.
6. ДАРО. – Ф. Р-204. – Оп. 11. – Спр. 22.
7. ДАРО. – Ф. Р-204. – Оп. 11. – Спр. 34.
8. ДАРО. – Ф. Р-204. – Оп. 12. – Спр. 28.
9. ДАРО. – Ф. Р-204. – Оп. 12. – Спр. 60.
10. ДАРО. – Ф. Р-826. – Оп. 1. – Спр. 135.
11. ДАРО. – Ф. Р-826. – Оп. 1. – Спр. 814.
12. Єленський В. Морозна “відлига”: Про антицерковну кампанію кінця 50-х – початку 60-х років [Текст] // Маршрутами історії / Упорядник Ю.Л. Шаловал; ред. кол.: Ф.М. Рудич, І.Ф. Курас та ін. – К. : Політвидав України, 1990. – С. 271–285.
13. Жилюк С.І. Формування радянського антицерковного законодавства у 60–70-х рр. ХХ ст. [Текст] // Історія релігії в Україні і світі: збірник наукових праць. Серія “Історичне релігієзнавство”. – Острог : Вид-во Нац. ун-ту “Острозька академія”, 2009. – Випуск 1. – С. 51–62.

14. Загребельна Л. Особливості формування та діяльності комісії сприяння контролю за дотриманням законодавства про релігійні культури у 60-х – середині 80-х рр. ХХ ст. (за матеріалами Державного архіву Рівненської області) [Текст] // Історія релігії в Україні і світі: збірник наукових праць. Серія “Історичне релігієзнавство”. – Острог : Видавництво Національного університету “Острозька академія”, 2009. – Випуск 3. – С. 67–81.

15. Історія релігії в Україні: у 10-ти т. [Текст] / Редколегія: А.К олодний (голова) та ін. – Пізній протестантизм в Україні. Т. 6. (п’ятидесятники, адвентисти, свідки Єгови) / За ред. П.Яроцького. – Київ ; Дрогобич, 2008. – 632 с.

16. Ковалів В. Острозький фарний костел XV–XX ст. м. Острог [Текст] / В. Ковалів // Матеріали IV наук.-краєзнав. конф. “Остріг на порозі 900-річчя”. – Острог, 1993. – С. 57–61.

17. Моренчук А. Релігійні процеси в Україні в 1953 – 1964 роках (на матеріалах західних областей) [Текст] / А. Моренчук : Дис... канд. іст. наук: 09.00.11 / Нац. ун-т “Острозька академія”. – Острог, 2006. – 227 с.

18. Острозький районний архів. – Ф. 12. – Оп. 1. – Спр. 2.

19. Пащенко В. Православна церква в тоталітарній державі. Україна 1940 – початку 1990-х років: Монографія [Текст] / В. Пащенко. – Полтава : АСМІ, 2005. – 631 с.

20. Поспеловский Д. Русская православная церковь в XX веке [Текст]. – М. : Республика, 1995. – 511 с.

21. Равчук Г. Острог і його околиці [Текст] / Г. Равчук. – Л. : Книжково-журн. вид-во, 1960. – 116 с.

22. Сборник документов и материалов о религии и церкви [Текст] / Сост. Г.Ф. Споревой, М.С. Богвесов. – К. : РИО МДВ УССР, 1983. – 248 с.

23. Ткачук І. Місто юності моєї [Спогади сучасника] / І. Ткачук // Життя і слово (Острог). – 1999. – 19 жовт. – С. 3–4.

24. Третяк Л. Парафіальна мережа волинсько-рівненської єпархії РПЦ в 1945-1964 рр. // Історія релігії в Україні і світі: збірник наукових праць. Серія “Історичне релігієзнавство”. – Острог : Ви-во Нац. ун-ту “Острозька академія”, 2009. – Випуск 3. – С. 254–261.

25. Фонди Острозького державного історико-культурного заповідника. Збірка радянського періоду. – КН5127.

26. Центральний державний архів вищих органів державної влади. – Ф. 4648. – Оп. 4. – Спр. 27.

27. Якуніна К. Становище релігійних організацій Острожчини в умовах радянської дійсності (1950–1980-ті рр.) [Електронний ресурс] / К.І. Якуніна. – Режим доступу : http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Istst/2009_2/R1/Jakunina.pdf.

УДК 281.9 (477.8) „80/90”

Ю. С. Кондратюк,*кандидат історичних наук, доцент кафедри гуманітарних наук Житомирського державного технологічного університету*

ПРАВОВИЙ СТАТУС ІНОЗЕМНОГО ДУХОВЕНСТВА В УКРАЇНІ НАПРИКІНЦІ 80-Х – НА ПОЧАТКУ 90-Х РР. XX СТ. (НА ПРИКЛАДІ ЖИТОМИРСЬКОЇ ОБЛАСТІ)

У статті досліджується правовий статус іноземного духовенства в Україні наприкінці 80-х – на початку 90-х років XX століття (на прикладі Житомирської області).

Ключові слова: *статус, іноземець, духовенство, Житомирська область.*

Правовой статус иностранного духовенства в Украине в конце 80-х – в начале 90-х годов XX века (на примере Житомирской области)

В статье исследуется правовой статус иностранного духовенства в Украине в конце 80-х – в начале 90-х годов XX века (на примере Житомирской области).

Ключевые слова: *статус, иностранец, духовенство, Житомирская область.*

Law status of foreign clergy in Ukraine at the end of 80-th – at the beginning 90-th years XX age (on the example of the Zhitomir area)

The scientific article is devoted to studying law status of foreign clergy in Ukraine at the end of 80-th – at the beginning 90-th years XX age (on the example of the Zhitomir area).

Keywords: *status, foreign, clergy, Zhitomir area.*

Започатковані в 1985 р. демократичні процеси, розпад Радянського Союзу і здобуття Україною незалежності зумовили кардинальні зміни в різних сферах суспільного життя, в тому числі і релігійній. Почалося стрімке відродження церкви. Активізації цього процесу значною мірою сприяло відзначення в 1988 р. 1000-ліття хрещення Київської Русі. Після цього, зокрема, посилилася місіонерська діяльність в нашій країні: розпочалося масове видання та поширення літератури релігійного змісту, трансляція по радіо та телебаченню відповідних передач тощо. Збільшилася також кількість представників духовенства, які приїздили в Україну з інших країн з метою сприяння відродженню церковного

життя. Кінець 80-х – початок 90-х рр. ХХ ст. став переломним періодом, коли стрімко почали відбуватися ліберальні зміни в суспільстві, проте усталений десятиріччями радянський бюрократичний механізм по інерції ще продовжував рухатися. У зв'язку з цим, перебування та діяльність служителів культури з інших країн формально не заборонялося, але водночас наштовхувалося на ряд складнощів, породжених існуючою в СРСР системою.

Держава не хотіла втрачати контроль над важливою сферою життя суспільства – релігійною. Так, у своїй доповіді на зустрічі з викладачами вищої партійної школи в Москві у 1988 році голова Ради у справах релігії при Раді міністрів СРСР К. Харчев відзначив, що держава і надалі має визначати шляхи церкви: “...Перед нами встає задача: виховання нового типу священника; підбір і постановка священників – дело партії. ...И так, как власть полностью принадлежит нам, то в наших силах направить эти рельсы в ту или иную сферу в зависимости от наших интересов. ...Сейчас основная задача – это реальный контроль церкви в политике партии” [11].

Обрана для вивчення тема є малодослідженою, що і визначає її актуальність. Існуючі на сьогодні праці, лише в контексті загального розвитку релігійного процесу кінця 80-х – початку 90-х рр. ХХ ст. фрагментарно висвітлюють деякі аспекти діяльності іноземного духовенства на території України. Серед них варто відзначити праці Г. Штриккера [11], М. Мариновича [10], Є. Додіної [8], Н. Белікової [1], О. Ворон [4] і ряд інших. Проте, не виявлено робіт, які б висвітлювали дану проблематику на регіональному рівні, тому метою даного дослідження є розкриття статусу іноземного духовенства в Україні в зазначений період на прикладі Житомирської області.

Уповноважений у справах релігії по Житомирській області А. А. Мельник у своєму звіті за 1990 рік місцевому облвиконкому повідомляв про умови та правовий статус іноземних священнослужителів. Він відзначав, що за декілька попередніх років помітно збільшилася увага зарубіжних релігійних центрів до духовного життя в Україні і зокрема й на Житомирщині. Своєму твердженню він знаходить підкріплення фактами про частий приїзд єпископів та єпископів з Польщі, рабинів із США та Ізраїлю, пасторів баптистських та п'ятидесятницьких церков із США, Швеції, ФРН, Голландії й інших країн та їх активну участь у церковних службах.

Як правило, духовенство приїздило в УРСР за приватними викликами своїх родичів чи знайомих, проте переважно не вказувало свого справжнього статусу. Зважаючи на існуючу політику радянської влади щодо духовенства, більшість релігійних діячів прибувала під виглядом учителів, службовців тощо. Однак, із загального правила були і винятки, викликані початком лібералізації релігійного життя. У річному звіті

по Житомирській єпархії за 1986 рік зазначається, що цей регіон часто відвідували зарубіжні делегації католицького віросповідання. В ньому ж йдеться й про стосунки їх представників з місцевим православним духовенством “...они всегда посещали православные храмы города” (мається на увазі Житомир) [6, арк. 13]. Такі відносини підтверджуються і іншим документом, виявленим в Державному архіві Житомирської області, який датується на 7 років раніше попереднього. З Києва у супроводі представників православної ієрархії екзарха Філарета, в особі вікарія Макарія і кількох інших представників православної церкви прибув угорський примас – кардинал Ласо Ленц зі своєю свитою. Вони відвідали Преображенський собор, де зібралося біля 500 чоловік послухати проповідь останнього. Після цього делегація направилася до кафедрального костюлу, де на площі перед входом чекало біля 700 віруючих і в приміщенні – 500. Прочитавши молитву, подякував за зустріч і звернувся до людей із закликом до закріплення дружби між католиками Угорщини та представниками католиків та православних УРСР [5, арк. 87–88]. Проте, подібні заходи відбувалися лише з дозволу “відповідних органів”, які контролювали і фіксували повністю весь процес перебування іноземних служителів культу: усі їх переміщення та виступи.

Починаючи з 1990 р. більшість з них стали діяти відкрито, як служителі культу. Без усіляких обмежень вони мали змогу вільно відвідувати храми та здійснювати там служби. За потреби, в окремих місцях їм надавали приміщення на правах оренди для проголошення проповідей та здійснення культової діяльності.

Проте такі зміни непокоїли уповноваженого у справах релігії по Житомирській області. В 1989 р. у доповідній записці в Раду у справах релігії “О некоторых негативных тенденциях в деятельности католических религиозных объединений области”, в річних звітах за 1988–1990 рр., він порушував питання про правове регулювання служб в костелах, синагогах, молитовних будинках представників різних протестантських напрямків, іноземних служителів культу, які згідно до свого канонічного положення могли правити службу, незалежно від місця свого перебування.

До 1990 р. місцевій владі різними засобами вдавалося обмежувати діяльність духовенства, яке прибувало з-за кордону. Віруючі скаржилися у вищі інстанції, висловлюючи невдоволення неправомірними, на їх думку, діями влади.

Позиція віруючих була цілком виправданою. Як приклад, розглянемо становище з “кадрами” по римо-католицькій церкві у Житомирській області. Так, станом на 1991 р. на 38 парафій припадало 8 ксьондзів, причому кількість служителів культу за 3 попередні роки збільшилася лише на 2 особи. Однак і вони були місцевими, бо приїзд і перебування на території УРСР іноземного духовенства було досить проблематичним.

Зважаючи на таку ситуацію, Рада у справах релігії при Раді міністрів УРСР звернула увагу на протизаконність таких дій зі сторони уповноваженого у справах релігії в Житомирській області і роз'яснила, що при вирішенні подібних питань необхідно керуватися нормами міжнародного права. При цьому відзначалося, що в січні 1989 р. політбюро ЦК КПРС розглянуло підсумки Віденської зустрічі представників держав-учасниць Наради по безпеці і співробітництву в Європі, де Радянський Союз підписав підсумковий документ. Керуючись тим, що віденські домовленості вступили в дію з моменту підписання (15.01.1989 р.), політбюро ЦК КПРС рекомендувало відповідним міністерствам і відомствам СРСР невідкладно приступати до виконання їх умов.

В розділі підсумкового документу про співробітництво в гуманітарних сферах і інших областях, де мова йшла про контакти між людьми, обумовлено, що країни-учасниці, які підписали цей документ, будуть дозволяти віруючим, представникам різних релігійних напрямків, на груповій чи індивідуальній основі, встановлювати та підтримувати прямі особисті контакти і спілкування один з одним в їхніх власних і інших країнах, зокрема через закордонні поїздки, паломництва, участі у зібраннях та інших релігійних заходах [9].

Проте, місцевого уповноваженого у справах релігії турбував той момент, що правовий статус зарубіжних служителів культу на території нашої країни, обумовлений віденськими домовленостями, суперечив положенням правових актів, що регламентували перебування іноземних громадян в СРСР. В них передбачалося їх право на заняття професійною діяльністю, якщо вона співпадала з офіційно заявленою ціллю перебування. На основі цього місцеві органи робили висновок, що оскільки місіонери прибували на основі приватних запрошень, то вони не мали права виконувати свої професійні обов'язки.

У зв'язку з цим він отримав роз'яснення, що згідно закону СРСР "Про свободу совісті та релігійні організації" обумовлено, що якщо силою міжнародного договору, в підписанні якого брав участь Радянський Союз, встановлені інші правила, ніж ті котрі прописані в законах про діяльність духовенства та релігійних організацій, то мали діяти правила міжнародного договору.

Окрім вищезазначеної інформації, його додатково проінформували щодо статусу католицьких служителів культу. Зокрема, відзначили, що в ряді зарубіжних країн їх положення регулюється так званим конкордатом, тобто міжурядовим погодженням з Ватиканом. Він передбачав призначення єпископів, узгодження меж єпархій тощо. Згідно його умов порядок призначення іноземних єпископів відбувався лише після узгодження кандидатури папою римським з главою держави. Проте СССР такої домовленості з Ватиканом не мав.

В результаті звернення уповноваженого у справах релігії по Жи-

томирській області в Раду по справам релігій з питання перебування польських ксьондзів, ізраїльських та американських рабинів, служителів та релігійних проповідників з інших країн, посадовець отримав роз’яснення, що положення про перебування в країні зазначених категорій громадян знаходилася в процесі розробки, тому наразі йому пропонували вести роботу по офіційному оформленню їхньої служби на території області. На практиці це означало, що на основі клопотання релігійної общини, де вони планували служити, пропонувалося їм видавати тимчасову державну реєстрацію.

Проте на практиці релігійні общини, побоювалися, що таким чином представники влади намагалися мати всі відомості про зарубіжне духовенство з метою повного контролю над ними. Маючи не найприємніший досвід спілкування з органами радянської влади, вони не поспішали виходити з “підпілля” і легалізувати свою діяльність. Як приклад, наведемо становище щодо зазначеного питання відносно католицьких служителів культу. Так, станом на 1991 р. в області перебувало 5 католицьких ксьондзів-іноземців: Станіслав Фірут (поширював свою діяльність в Довбиші та Кам’яному Броді), Вольдемар Лозинський (Житомир), Вольдемар Тишко (Бердичів), Єжи Волинський (Нова Борова та Володар-Волинський) та Ярослав Ольшевський (Малин, Коростишів). Окрім Вольдемара Лозинського, усі вони мали офіційні зустрічі з уповноваженим. Станіслав Фірут та Вольдемар Тишко отримали реєстрацію з 18 грудня 1990 р. до 20 січня 1991 р., Єжи Волинський – з лютого по червень 1991 р. Усі інші клопотань не подавали.

Іноземні служителі культу, які отримали реєстрацію, зобов’язувалися рахуватися з законами країни перебування, рекомендаціями уповноваженого. В той же час А. А. Мельник повідомляв, що зі сторони представників зарубіжного духовенства, запрошених приватним шляхом, часто спостерігалися втручання у внутрішньоцерковні справи релігійних об’єднань, підбурювання віруючих до висування вимог про повернення колишніх культових споруд.

Місцевому уповноваженому у справах релігії було складно змиритися з встановленим порядком, тому він всілякими способами намагався довести шкідливість перебування зарубіжного духовенства на території області. Так, наприклад, його обурювало, що місіонер, рабин зі Сполучених Штатів Америки Самуїл Плоткін став ініціатором створення, всупереч існуючому на той час законодавству, релігійної школи в Житомирі “Ієшива”. Під впливом місіонерів з Польщі відбувалися масові акції католиків в Житомирі, Коростишеві, Бердичеві з вимогами повернення колишніх костельних приміщень віруючим.

Місіонери з числа зарубіжних сектантів намагалися організувати богослужіння, концерти, перегляд фільмів на релігійну тематику в культосвітніх установах.

Зважаючи на ситуацію, уповноважений у справах релігії у Житомирській області А. А. Мельник повідомляв місцевому облвиконкому: “аппарат уполномоченного совместно с горрайисполкомами принимает меры в рамках действующего законодательства с целью ограничить отрицательное воздействие на религиозную обстановку в области деятельности зарубежных миссионеров” [7, арк. 16].

Законодавчі акти, що були прийняті найближчим від зазначених подій часом, розставили усі крапки над “і”, та чітко врегулювали статус іноземних служителів культу в усій Україні, в тому числі і на Житомирщині. Так, Верховна Рада України 23 квітня 1991 року прийняла Закон УРСР “Про свободу совісті та релігійні організації”, що закріплював основи, необхідні для послідовної реалізації принципів свободи совісті та діяльності релігійних організацій. Стаття № 24 цього закону регулює міжнародні зв’язки та контакти релігійних організацій і віруючих [2]. 23 грудня 1993 р. Верховна Рада України внесла доповнення до цієї статті, яке стосувалося безпосередньо діяльності іноземних священнослужителів в Україні. Згідно нього релігійні представники зарубіжних організацій, які є іноземними громадянами і тимчасово перебувають в Україні, можуть займатися проповіданням релігійного віровчення, виконувати релігійні обряди чи займатися іншою канонічною діяльністю лише в тих релігійних організаціях, за запрошеннями яких вони прибули та за офіційним погодженням з державним органом, який здійснив реєстрацію статуту відповідної релігійної організації [3].

Іноземцям гарантується право на свободу совісті нарівні з громадянами України. Однак, їм забороняється розпалювати релігійну ворожнечу, а також ображати почуття громадян України, іноземців, осіб без громадянства у зв’язку з їх релігійними переконаннями. За порушення встановлених правил поведінки іноземне духовенство може притягатися до адміністративної відповідальності [8, с. 34].

Отже, як бачимо, М. С. Горбачову в його реформаторській діяльності необхідна була підтримка народу. 1000-літній ювілей хрещення Київської Русі став для нього гарною нагодою, щоб заручитися підтримкою своєї політичної діяльності серед віруючих як в середині країни, так і з-за кордону. Однак, незважаючи на ряд послаблень у даній сфері політика місцевої бюрократії була значною перепорою для повномасштабного функціонування церковного життя, що простежується на прикладі ставлення до іноземного духовенства та його діяльності на Житомирщині. Закон “Про свободу совісті та релігійні організації” і доповнення до нього стали основою для чіткого врегулювання правового статусу іноземних служителів культу та змусив зрештою місцеві органи влади змінити напрямки своєї діяльності у релігійній сфері.

Список використаних джерел та літератури:

1. Белікова Н. Ю. Релігійні конфесії України (кінець 80-х – 90-ті роки ХХ століття): автореф. дис. ...канд. іст. наук: 07.00.01. – Донецьк., 2001. – 20 с.
2. Відомості Верховної Ради України. – 1991. – № 25. – С. 283.
3. Відомості Верховної Ради України. – 1994. – № 13. – С. 66.
4. Ворон. О. П. Особливості розвитку римо-католицької церкви в сучасній Україні: Автореф. дис. ...канд. іст. наук: 09.00.11. – Острог, 2007. – 20 с.
5. Державний архів Житомирської області (далі – ДАЖО), ф. 4994, оп. 2, спр. 82.
6. ДАЖО, ф. 4994, оп. 2, спр. 90.
7. ДАЖО, ф. 4994, оп. 2, спр. 94.
8. Додіна Є. Є. Видворення іноземного місіонера за межі України // Митна справа. – 2010. – № 2 (68).
9. Итоговый документ Венской встречи государств-участников совещания по безопасности и сотрудничеству в Европе от 15.01.1989 г. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.pavlodar.com/zakon/?dok=02058&ogl=all>
10. Мариневич М. Релігійна свобода: місцеві церкви і закордонні місіонери // Людина і світ. – 1997. – № 5/6.
11. Штриккер Герд. Русская Православная церковь в Советском Государстве. – Кн. 1. – М. : ПроPILEI. – 1995. – 400 с.

УДК 286

Н. Ю. Краснянська,
аспірантка Запорізького національного університету

СОЮЗ ЄВАНГЕЛЬСЬКИХ ХРИСТИЯН-БАПТИСТІВ: РАДЯНСЬКА УНІФІКАЦІЯ ЧИ БАГАТОРІЧНІ ПРАГНЕННЯ ВІРУЮЧИХ?

У статті розкриваються питання післявоєнного розвитку протестантизму на Україні. Аналізуються процеси створення Союзу Євангельських християн-баптистів та протиріччя, які ним були породжені; їх наслідки на сьогодні.

Ключові слова: громада, протестантизм, баптисти, н'ятидесятники, державна політика, протидія, Союз Євангельських християн-баптистів.

Союз евангельских христиан-баптистов: советская унификация или многолетние стремления верующих?

В статье раскрываются вопросы послевоенного развития протестантизма на Украине. Анализируются процессы создания Союза Евангельских христиан-баптистов и противоречия, которые им были порождены; их последствия на сегодня.

Ключевые слова: общество, протестантизм, баптисты, нятидесятники, государственная политика, противодействие, Союз Евангельских христиан-баптистов.

Union of evangelic Christians Baptists: soviet standardization or long-term aspirations of believers?

In the article the questions of post-war development of Protestant churches open up on Ukraine. The processes of creation of Union of the Evangelic Christians Baptists and contradictions which were descendant them are analyzed; their consequences for today.

Keywords: society, Protestant churches, Baptists, Charismatic churches, public policy, counteraction, Union of the Evangelic Christians Baptists.

Україна – багатоконфесійна держава. На її теренах діє зараз майже 22 тис. тільки офіційно зареєстрованих релігійних громад, понад 80 конфесій, течій і напрямів. За відсутності загальноприйнятої ідеології, український народ сам шукає духовно-ідеологічні засади власного життя, які для багатьох громадян втілені у релігії. Союз ЄХБ був та залишається дуже чисельною та впливовою конфесією. Багато віруючих та

невіруючих людей цікавляться цією церквою. Тому важливо досягнути її історію, шлях діяльності, проблеми і, відповідно, перспективи.

Метою роботи є об’єктивна оцінка та висвітлення подій, що вплинули на процес створення Союзу ЄХБ у 40-х – 50-х рр. ХХ ст., причини та наслідки його появи, діяльність громад у його межах та поза ними.

Питання організаційних форм, динаміки розвитку та взаємовідносин між протестантськими конфесіями у 40–60-х рр. ХХ ст. в історіографії тривалий час не вивчались. Звичайно, що багато радянських та сучасних вчених досліджували історію протестантизму, становище релігійних організацій. Це, зокрема, праці: В.І. Гараджі, А.А. Чанишева, Л.В. Митрохіна, Ю.А. Розенбаума, Е.Ю. Зубкової та інших радянських дослідників. Вони не зраджували традиційній ідеології та всі аспекти релігійного життя висвітлювали з позиції атеїзму, продовження боротьби з релігійними “пережитками”.

В умовах суверенної України значно покращились та урізноманітнилися дослідження на релігієзнавчу тематику. У роботах А.М. Колодного, В.І. Любашенко[1] порушено низку питань конфесійного розвитку релігійних спільнот у радянські часи, й зокрема у 40–60-х рр. ХХ ст. Розглядаються організаційні аспекти створення Союзу євангельських християн-баптистів, гострі питання державно-церковних взаємовідносин у працях В.Є. Єленського, В.І. Барана.

Джерельною базою статті є матеріали Центрального державного архіву вищих органів влади та управління, Центрального державного архіву громадських об’єднань, зокрема, матеріали фондів Уповноваженого Ради у справах релігійних культів при Раді Міністрів СРСР по УРСР (ЦДАВО України), ЦК Компартії України (ЦДАГО України). Матеріали вказаних фондів з достатньою повнотою дозволяють проаналізувати процес створення та діяльності Союзу ЄХБ у 40-х– 50-х рр. ХХ ст.

Зараз існує дві точки зору щодо проблеми об’єднання протестантських громад у Союз ЄХБ. Деякі вважають, що цей процес повністю ініційованим владою та антирелігійним за своєю суттю. Багато громад примусово були включені до Союзу, їх пресвітери потрапили у місця позбавлення волі. Також проти злиття різних протестантських громад виступили “старі” служителі кільту.

Деякі віруючі з радістю сприйняли новину про створення Союзу. Нарешті збулася мрія прихильників єднання баптистів та євангельських християн. У 1944 р. їхні союзи об’єдналися. В 1945 р. відновлено назву євангельські християни-баптисти (ЄХБ), прийняту ще в 1905 р.; створено Союз євангельських християн-баптистів. У 1945 р. до нього ввійшло ряд громад християн віри євангельської (ХВЄ), тобто п’ятдесятників. На початку 60-х років до Союзу євангельських християн-баптистів ввійшли меноніти. Для керівництва церквою утворено Всесоюзну раду євангельських християн-баптистів [1].

Догматика баптизму стоїть на основних протестантських віросповідних і культурних принципах: одна віра, одна Біблія, загальне священство. Дотримуючись традиційного християнського погляду на Бога, баптисти вважають еретичними антитринітарні елементи вчення (передусім в інтерпретації Трійці) та культу, що їх у XIX–XX ст. продовжують сповідувати деякі протестантські відгалуження. Це становить суттєву перешкоду для об'єднання сучасних пізньопротестантських течій.

Прихильники баптизму заперечують рятівну місію церкви, роль духовенства як посередника між людиною і Богом, не визнають церковної атрибутики, інституту чернецтва, дотримуються двох християнських таїнств – хрещення та євхаристії, які тлумачать символічно, та обрядів ординації, шлюбу і похорону [2]. Баптисти визнають тільки свята, пов'язані з іменем Христа, а також мають свої, так би мовити, побутового характеру – День матері, День немовляти, День єдності, День жнив тощо. З перших днів виникнення баптизм виступав з вимогою релігійної свободи, віротерпимості, відокремлення церкви від держави [3].

Такі характеристики основних положень ідеології баптистів і відрізняють їх від інших, більш догматичних або харизматичних течій протестантизму, в тому числі від п'ятидесятництва.

П'ятидесятництво – одна з порівняно молодих, що динамічно розвивається, течій протестантизму, яка виникла в США на рубежі XIX–XX ст. Це найбільш типовий харизматичний напрям у сучасному християнстві, для якого головною є ідея безпосереднього інтуїтивного спілкування віруючих з Богом внаслідок хрещення Святим Духом, після чого вони одержують особливі духовні дари – харизми.

Засновується п'ятидесятницьке вчення на новозаповітному сюжеті про зішестя на апостолів-учнів Ісуса Христа Святого Духа. Зовнішньою ознакою хрещення Святим Духом віруючі визнають, як правило, глосолалію, тобто розмову з Богом незнайомою мовою. Характерною особливістю п'ятидесятництва, що приваблює більшість віруючих, є можливість спілкування з Богом саме з допомогою Святого Духа. Із самого початку в п'ятидесятництві не було строгої централізації, єдиних принципів віровчення, культу [4].

Після Другої світової війни керівники п'ятидесятників почали звертатися до органів влади з клопотанням дати їм можливість відновити свій союз і зареєструвати громади, але їм відмовили. Залишався останній шанс – піти на об'єднання з євангельськими християнами-баптистами.

Невдовзі, у 1945 р., керівники п'ятидесятників уклали так звану Серпневу угоду про об'єднання з євангельськими християнами-баптистами. В документі зазначалося, що за своєю догматикою і порядком богослужінь п'ятидесятники є “дуже спорідненою течією до євангельських християн і баптистів”. Внаслідок Серпневої угоди дві відомі протестантські течії злилися в єдиний союз. Цю угоду підписали пред-

ставники керівного центру п'ятдесятників А. Бідаш, Д. Пономарчук, І. Панько, С. Вашкевич і, звичайно, члени президії Всесоюзної ради євангельських християн-баптистів (ВРЄХБ). На нараді вирішили ввести до складу ВРЄХБ Д. Пономарчука як представника п'ятдесятників. До ВРЄХБ приєдналося близько 400 п'ятдесятницьких громад, які налічували майже 25 тисяч членів. Серпнева угода 1945 р. передбачала відмову п'ятдесятників від глосолалії та від обряду омовіння ніг [5].

У 1947 р. до ВРЄХБ приєдналися і євангельські християни в душі апостолів. Частина п'ятдесятників, проте, не визнала угоди і не пішла на об'єднання.

Уповноважений у справах релігійних культів при Раді Міністрів СРСР по УРСР Назаренко І.Д. у 1951 р. у своєму звіті зазначав, що п'ятидесятники поводять себе замкнено, притримуються конспірації, майже не розмовляють з незнайомцями [6].

Дійсно, більша частина представників цієї конфесії приєдналась до ЄХБ – на 1950 р. це 366 громад з загальною чисельністю віруючих – 18078. Вони лояльно віднеслись до союзу, але виникло пізніше дуже багато непорозумінь, що призвело до розпаду Союзу ЄХБ наприкінці 70-х рр.

Таким чином, п'ятидесятницькі громади об'єднували велику кількість віруючих, мали значний вплив на Союз ЄХБ. У нашій країні вони почали свою історію саме на Півдні, мали тут значний вплив та певну структуру. Але через антирелігійну політику громади п'ятидесятників втратили свою особливість у практиці та богослужінні, тому що, злившись з баптистами, мали повністю їх копіювати. Ті громади, які не визнали об'єднання мали діяти законспіровано та нелегально, піддаючись постійним переслідуванням з боку влади.

Практично всі входження до складу Союзу ЄХБ були вимушеними та ініційованими з боку влади, яка перешкоджала діяльності окремих незалежних союзів, намагаючись утворити один підконтрольний орган. З іншого боку, незважаючи на всі документи, що встановлювали умови входження різних груп до Союзу ЄХБ, вони порушувались [4, арк. 128–149].

У червні 1947 р. Уповноважений ВРЄХБ по Україні Міцкевич А.М. перебував з офіційним візитом на Півдні України. Він був у Одеській області з метою аналізу та розв'язання питання об'єднання баптистів та п'ятидесятників у єдиний Союз. У своєму звіті Міцкевич зазначає, що по області є 38 громад офіційно зареєстрованих баптистів, зареєстрованих самостійних п'ятидесятників – 13, і тих, що ввійшли в Союз – 2 [8, арк. 21]. Він повідомляє наступний інцидент. Пресвітер по Одеській області Крапивницький В.І. був баптистом і не допускав порушень Серпневої угоди, постійно проводив “виховні” бесіди з п'ятидесятниками, які не визнавали угоди, але влились до баптистських громад.

Його помічниками було призначено двох п'ятидесятників – Коржука Г.І. та Новицького М.С., які були молодими палкими віруючими. Між цими трьома особами виник серйозний конфлікт. Коржук Г.І. та Новицький М.С. спочатку таємно, а потім відкрито підтримували п'ятидесятників у їх порушеннях, поширювали різні чулки та інтриги щодо старшого обласного пресвітера. Так, Уповноважений ВРЄХБ Міцкевич А.Ш. сам був свідком, коли на служінні, де у громаді більшість були п'ятидесятники, був присутнім Коржук Г.І. і при ньому віруючі почали “омовіння” ніг, яке було заборонено статутом Союзу ЄХБ. Була проведена бесіда з порушниками, але через два дні така історія повторилась.

Коржук Г.І. та Новицький М.С. відкрито намагались позбавитись опіки старшого пресвітера Крапивницького В.І. та обійняти його посаду. Якби це трапилось, то громади п'ятидесятників продовжували виявляти догматичні та обрядові особливості своєї віри [7, арк. 3–28]. Але внаслідок клопотань більшості віруючих перед Уповноваженим старшим пресвітером по УРСР посаду старшого пресвітера Одеської області продовжував займати Крапивницький В.І.

Конфлікти виникали у Союзі ЄХБ на тільки між різними конфесіями. Влада прикладала не мало зусиль щоб посварити, роз'єднати Союз, щоб потім ліквідувати окремі громади.

У 1960 р. ВР ЄХБ видав “Нове положення ВР ЄХБ” та таємний документ – “Інструктивний лист старшим пресвітерам”, які мали серйозні розбіжності з принципами баптистської церкви. Деякі пресвітери: А. Прокоф'єв, Г. Крючков, Г. Вінс та інші, котрі одержали “Інструктивного листа”, сприйняли його, як віровідступництво ВР ЄХБ.

У травні 1960 р. вони об'єднались в Ініціативну групу. Вони закликали ВР ЄХБ до покаяння. Отримавши відмову, члени ініціативної групи розповсюдили секретний “Інструктивний лист” та “Нове положення” з роз'ясненням значення цих документів серед баптистських громад, як зареєстрованих, так і незареєстрованих. Наступним їх кроком стали намагання зібрати загальний з'їзд громад ЄХБ з усієї країни для переобрання ВР ЄХБ.

Проте, протягом 1960–1963 рр. було заарештовано близько 200 активних противників ВР ЄХБ. Але це мало протилежну дію. Баптисти масово переходили на бік ініціативної групи, яка 25 лютого 1962 р. перетворилася на Оргкомітет зі скликання Всесоюзного з'їзду. Щоб остаточно не втратити контроль над баптистами, Рада у Справах Релігійних Культів вдалася до скликання з'їзду ВР ЄХБ, на якому були представлені виключно громади, що підтримували ВР ЄХБ. На з'їзді було прийняте рішення відмінити “Нове положення” та “Інструктивний лист”, а замість них був прийнятий Статут ВР ЄХБ. Цей документ був м'якшим і менше суперечив євангельським принципам. На думку влади, він міг стати

компромісом між ВР СХБ і непокірними баптистськими громадами. Однак, Оргкомітет і його прибічники не визнали з'їзд легітимним. Після невдалої делегації до А. Мікояна – голови Президії ВР СРСР, Оргкомітет втратив надію на проведення демократичного з'їзду громад СХБ.

У вересні 1965 р. ці громади утворили окрему церкву, не підпорядковану ВР СХБ, з постійним керівним органом – Радою церков СХБ (РЦ СХБ). До неї увійшло 11 членів. Вже у травні 1966 р. керівники РЦ СХБ М. Хорєв, Г. Крючков та Г. Вінс були заарештовані. Вони були засуджені до трирічного табірною ув'язнення. З того часу не було жодного дня, коли б членам Ради церков не загрожував арешт.

Таким чином, конфесії, різні за своєю догматикою та розумінням деяких богословських питань, відрізнялись від баптистів, що вело до постійних проблем у місцевих громадах, чвар між пресвітерами окремих груп. Особливо багато проблем було в Україні з представниками християн віри євангельської, які продовжували практикувати в об'єднаних церквах глоссолалію (говоріння іншими мовами), омовіння ніг та пророцтва.

Створення Союзу СХБ, таким чином, відбувалося певною мірою на політичній основі, або інакше, за принципом благодійності. Це спричинило розкол у самому баптизмі, який завжди відрізнявся згуртованістю, мобільністю, гнучкою адаптацією до соціальних змін.

Список використаних джерел та літератури:

1. Любашенко В.І. Історія протестантизму в Україні. – Львів : Просвіта, 1995. – 375 с.
2. История евангельских християн-баптистов в СССР. – М. : Издание Всесоюзного совета евангельских християн-баптистов, 1989. – С. 397–404.
3. ЦДАГО, Ф.1. Документи загального відділу (особливий сектор) ЦК Компартії України. – Оп.23. – Спр.1526.
4. ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 421.
5. Зубкова Е.Ю. Послевоенное советское общество: политика и повседневность. 1945-1953 / Зубкова Е.Ю – М. : РОССПСН, 1999, – 385 с.
6. Решетніков Ю., Санніков С. Огляд історії Євангельсько-баптистського братва в Україні. – Одеса : Богомислие, 2000. – 345 с.
7. ЦДАВО України. – Ф.4648. – Оп.2. – Спр. 30.

УДК 271(477)

П. М. Кулаковський,
 доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри країнознавства Національного університету “Острозька академія”

ВОЛОДИМИРСЬКИЙ І БЕРЕСТЕЙСЬКИЙ ЄПИСКОП ЙОСИФ БАКОВЕЦЬКИЙ (БЛ. 1590–1654 РР.)

У статті простежено основні віхи життя та діяльності Йосифа Баковецького, жидичинського архимандрита (1626–1632), володимирського і берестейського уніатського єпископа (1632–1654). Доведено, що він був активним учасником суспільного та церковного життя, сприяв зміцненню позицій Уніатської Церкви на Волині, робив спроби вести діалог з православними з метою досягнення міжконфесійного компромісу.

Ключові слова: Церква, уніати, православні, архимандрит, єпископ, міжконфесійний діалог, Володимирсько-Берестейська єпархія.

Владимирский и брестский епископ Иосиф Баковецкий (ок. 1590–1654 гг.)

В статье исследуются главные вехи жизни и деятельности Иосифа Баковецкого, жидичинского архимандрита (1626–1632), володимирского и брестского униатского епископа (1632–1654). Доказано, что он был активным участником общественной и церковной жизни, содействовал укреплению позиций Униатской Церкви на Волинии, предпринимал попытки вести диалог с православными с целью достижения с ними компромисса.

Ключевые слова: церковь, униаты, православные, архимандрит, епископ, межконфессиональный диалог, Владимирско-Брестская епархия.

The Bishop in Volodymyr and Brest Joseph Bakoveckiy (ok. 1590–1654)

The main landmarks in life and activity of Joseph Bakoveckiy, the archimadrite of Zhydychyn Monastery (1626–1632), the Bishop of the United Church in Volodymyr and Brest (1632–1654) are probed in the article. It is well-proven that he was the active participant of public and church life, strengthened of positions of the United Church on Volhynia, undertook attempts to conduct a dialog with Orthodoxy with the purpose of achievement with them of compromise.

Keywords: Church, Unions, Orthodoxy, archimadrite Bishops, interconfessional dialog, Volodymyr-Brest Eparchy

В історичній літературі чимало уваги було присвячено життю й діяльності уніатських ієрархів кінця XVI – першої половини XVII ст. на українських землях, що входили до складу Речі Посполитої. Дослідників у першу чергу цікавило, які мотиви рухали цими церковними діячами в їх переході з православ'я на унію, чи було приєднання до унії особистим переконанням, бажанням покращити становище православної церкви шляхом її підпорядкування Риму, чи було це рішення переважно кар'єрним, оскільки саме перехід відкривав широкі можливості не лише для духовної кар'єри, але й надавав засоби впливу на політичне життя в українських воєводствах Речі Посполитої з огляду на покровительство з боку короля Сигізмунда III та представників магнатських родин Острозьких, Заславських, Радзивіллів, Сапег та ін. Менше уваги в історіографії було приділено світській стороні життя й діяльності уніатських ієрархів – їх земельній політиці, участі в традиційній для того часу боротьбі з сусідами за землю і підданих, спробам формування власних чи участі в керованих іншими особами лобістських угрупованнях для вирішення особистих питань чи питань церкви тощо. Зважаючи на це, спроба простежити й цю сторону життя та діяльності уніатських ієрархів має значну актуальність.

Володимирсько-Берестейській єпархії належить чільне місце в становленні Уніатської Церкви в Речі Посполитій. На час укладення унії єпархію очолював Іпатій Потій – один з її ініціаторів, а в наступному найактивніший її поборник як на практиці, так і в полеміці з православними. Саме йому належить заслуга запровадження візитацій – інституту, за допомогою якого регулювалося церковне життя та модернізувалася сама церква. Крім цього, І. Потій ініціював запозичення цілого ряду прогресивних для функціонування Уніатської Церкви інститутів з Церкви Римо-Католицької [40; 41, с. 54–55]. Зовсім не випадково, що папа після призначення І. Потія у 1599 р. київським митрополитом зберіг за ним ще й єпархію, якою він керував до своєї смерті у 1613 р.

Його наступник Йоахим Мораховський перебував на володимирській кафедрі до 1631 р. Вихований у грецькому колегіумі в Римі, після повернення у Річ Посполиту був одним з секретарів короля Сигізмунда III. У 1612 р., прийнявши чернецький сан, потрапив на двір І. Потія. Саме за його рекомендацією став у наступному році володимирським і берестейським єпископом. Йоахим активно займався, як і його попередник по кафедрі, полемікою з православними. Найбільш знаменитим його полемічним твором є відповідь на “Тренос” Мелетія Смотрицького під назвою “Парирогія”, написана, очевидно, за дорученням І. Потія й видана у Вільні в 1612 р. Згодом Й. Мораховський звертався до біографічного жанру. На вбивство православними полоцького уніатського архієпископа Йосафата Кунцевича відгукнувся написанням і виданням у Замості в 1624 р. “Реляції про підступне вбивство... Йосафата Кунце-

вича”, а незадовго перед тим (1623 р.) там само була видана перекладена ним з грецької мови біографія Іпатія Потія авторства Ніцета [47, s. 149–152]. Напевно, що з ініціативи Й. Мораховського після його смерті на кафедрі в 1632 р. був призначений Йосиф Баковецький, який останні два роки життя свого попередника виконував обов’язки адміністратора єпархії [24, с. 190]. Життя і діяльність цього церковного діяча і є предметом нашої розвідки.

Криштоф-Щасний Мокосій Баковецький був сином Михайла Андрійовича, що походив з волинського зем’янського роду гербу “Вукри”, осілого в селі Баківці Луцького повіту [43, s. 84; 46, s. 11–12]. Сучасна дослідниця генеалогії волинської шляхти Ірина Ворончук на підставі актових джерел нарахувала дев’ять дітей Михайла: сім синів (Остафій, Криштоф-Щасний, Бенедикт, Олександр, Григорій, Антоній, Дмитро) та дві доньки (Олександра й Магдалена) [31, с. 263]. Вже цього було б достатньо, щоб майбутні землевласницькі претензії Криштофа-Щасного виглядала примарними. Але понад то, його батько мав чотирьох братів, у яких були свої діти. І всі вони були претендентами на свою частку в Баківцях. Так, у 1629 р. Баківцями володіли двоюрідні брати Криштофа-Щасного Іван, Остафій, Януш, Миколай і Антон, а сам Криштоф разом з рідним братом Антоном виступає власником села Порванче [26, с. 427; 30, с. 67]. Відтак, Криштофу-Щасному належало гідно вписатися до регіональної еліти іншими шляхами – або внаслідок вдалої військової кар’єри, або в результаті отримання практичної юридичної освіти, або ж обравши духовну кар’єру.

Як повідомляє автор панегірика в його честь Кипріян Стефановський, Криштоф-Щасний отримав освіту в одній зі шкіл Волині, а 1611 р. потрапив на королівський двір [28, s. 9–10]. Тут, на дворі, він до 1616 р. виконував обов’язки руського підписка в королівській канцелярії. Саме там Криштоф-Щасний отримав доволі добрі юридичні знання (у канцеляріях тоді студіювали юридичну практику) та діловодні навички. У 1616 р. він став писарем Руської канцелярії – структурного підрозділу королівської канцелярії, який опікувався виданням королівських документів щодо українських воєводств Речі Посполитої (Волинського, Київського і Брацлавського) та фіксацією рішень центральних судів (сеймового, асесорського і реляційного), в яких сторони представляли ці ж воєводства. На цій посаді наш герой перебував до 1626 р. і був відповідальним за ведення однієї з книг Руської метрики [39, с. 165].

Посада руського писаря не приносила великих прибутків, але відкривала перед Криштофом-Щасним істотні лобістські можливості. З одного боку, це визначалося близькістю до королівського оточення – канцлера, підканцлера, які були керівниками канцелярії, і, меншою мірою, до самого короля, з іншого, зацікавленністю багатьох впливових у країні осіб в тому, щоб мати на дворі свої “вуха й очі”, а для цього

писарі підходили якнайкраще – частина з них постійно супроводжувала короля навіть під час його подорожей чи військових походів. Як наслідок, вдячні зацікавлені особи за одержану інформацію чи бланки позовів віддачували матеріально. Паралельно писарі через шефів канцелярії клопоталися про винагородження своєї служби правами на маєстності, номінаціями на посади тощо. І часто досягали бажаної мети.

Не був виключенням і Криштоф-Щасний. 3 квітня 1618 р. з формулюванням “за писарські заслуги” він отримав за королівським привілеєм пожиттєве право на тримання половини села Колодежна Володимирського повіту [2, л. 7об.–8.], а 6 листопада 1620 р. – таке ж право на частину села Княжа в Луцькому повіті [2, л. 125–125 об.]. 31 жовтня 1624 р. Сигізмунд III за заслуги на дворі іменував його волинським скарбником [2, л. 376 об.–377 об.]. Зростав авторитет Криштофа-Щасного і серед волинської шляхти – на сеймику 1624 р. шляхта обрала руського писаря послом на сейм [45, s. 74]. 13 лютого 1625 р., будучи призначеним королем в склад комісії, що мала виїхати до села Рожнів Остерського староства Київського воеводства і там розв’язати багаторічний спір щодо маєстностей Світільнова та інших між київським стольником Захаром Єловицьким та київським земським суддею Яном Аксаком, Криштоф-Щасний вперше виступає як королівський секретар [2, л. 408].

Перебуваючи на королівському дворі Криштоф-Щасний підтримував тісні зв’язки з своїми кривними. 7 березня 1623 р. він зафіксований як довірена особа двоюрідного брата Остафія [1, 28 об.–30.]. Згодом, не без його інтервенції, Остафій став володимирським війським, а 3 березня 1625 р. король Сигізмунд III дозволив йому на селищі Липове в Чернігово-Сіверщині осадити на магдебурзькому праві місто з можливістю проведення двох ярмарків щорічно та одного торгу в тиждень [2, л. 439–441; 27, с. 56–57; 38, с. 68.]. Пізніше, в бутність Баковецького володимирським єпископом в його оточенні перебувало чимало рідні: Бенедикт, володимирський архідиякон, Ян, організатор наїздів на сусідні володіння, Адам, слуга єпископа; згідно з заповітом Остафія, саме Криштоф став опікуном його неповнолітньої доньки Олександри [10, арк. 115–116; 11, арк. 641 зв. – 643; 21, арк. 780 зв. – 783].

Як палкий прихильник унії волинський скарбник у середині 1620–х рр. вступив в духовний стан, взявши ім’я Йосифа. У 1626 р. він став жидичинським архимандритом Щоправда, польський дослідник Л. Беньковський ствердив невідомо на основі яких джерел, що Баковецький отримав уряд жидичинського архимандрита ще в 1619 р., а реально ним став у 1626 р. [42, s. 1270].

Інструкція волинського передсеймового сеймику 1638 р. повідомляла, що заходи стосовно входження у володіння архимандрією Криштоф-Щасний розпочав здійснювати будучи ще світською особою, до-

мігшись відсторонення від неї уніата – отця Никодима Шибинського [24, с. 241]. Останній був звинувачений за декретом митрополичого суду восени 1625 р. у триманні наложниць для себе в монастирі, вбивстві підданого, роздачі монастирських маєтностей на шкоду Церкві [33, с. 86; 36, с. 677]. Після схвалення цього рішення монастирським маєтностям були нанесені значні шкоди. Зокрема, отець Никодим велів забрати у жидичинських підданих худобу й інше рухоме майно та вивезти у маєтність свого батька Яна Шибинського. Крім цього, колишній архімандрит позичив “для прочитання” монастирський поменник київському каштеляну Гаврилові Гойському, який вивіз його до своєї маєтності Гощі [34, с. 102–103]. Цей поменник мав не лише поминальне значення і був реліквією для монастиря; у ньому були зафіксовані всі пожертви монастирю. Таким чином, Н. Шибинський хотів приховати можливі вилучення матеріальних цінностей після свого засудження.

Ставши архімандритом, Йосиф відразу розпочав “збирати землі”, належні колись до архимандрії, та встановлювати чіткі її межі. Зокрема, 1628 р. відбулося розмежування між маєтностями монастиря та грунтами шляхтичів Ківерецьких, князів Януша, Олександра і Юрія Заславських [22, к. 153–154]. Принагідно слід зауважити, що ще в січні 1623 р. між Н. Шибинським та К. Баковецьким були дружні, приятельські відносини. Саме руському писарю “яко брату своєму” жидичинський архімандрит довірив представляти інтереси монастиря в судових процесах [34, с. 96].

Тепер новопризначений архімандрит розпочав “очищення” монастирських володінь від ставлеників, як він вважав, свого попередника. З його ініціативи були частково замінені державці монастирських володінь. Так, село Боголюбє було передане Яну Мокосію Баковецькому, село Рокині – Олександру Мокосію Баковецького, а брат архимандрита Антоній здійснив спробу витиснути з оренди монастирських сіл Желіщі й Жабче батька попереднього архимандрита Яна Шибинського. Останньому в результаті збройного нападу, керованого А. Баковецьким, залишився лише двір у Жабчому. Втім і його від нього “позбавили” наприкінці 1628 р. (34, с. 103, 156, 200). Так само засобом нападу Антоній Баковецький та інший слуга архимандрита Петро Князький тиснули на орендаря ще одного монастирського села Клепачів – Яна Чаплинського [33, с. 88, 90]. Подібні дії, але в судовому порядку, були здійснені щодо абсолютної більшості тримачів монастирських маєтностей. Вдалося втриматися лише двом орендарям – Войтеху Станішевському, що тримав Малий Омельник, та Мартину Домбровському, який орендував, як і за попереднього архимандрита, села Буремель і Підгайці [33, с. 91]. Як здається, вони виявилися архимандритові “не по зубам”: В. Станішевський займав посаду луцького земського писаря, з 1628 р. – судді, крім того, мав потужного протектора в особі Альбрихта Ста-

ніслава Радзивілла, а М. Домбровський був волинський скарбником і особою достатньо впливовою у шляхетській спільноті Волині. Крім цього, як встановив Сергій Горін, М. Домбровського і Й. Баковецького поєднували спільні фінансові оборудки. Так, архімандрит невідомо за які послуги подарував М. Домбровському свою діничну частину в селі Лаврові [33, с. 92].

Дбаючи про покращення особистого фінансового становища і своїх кривних, Й. Баковецький своєрідно стояв на сторожі й матеріальних ресурсів монастиря. Так, у 1626 і 1630 рр. на нього скаржилися поборці щодо несплати з маєтностей монастиря відповідно чопового і подимного податків (34, с. 105). Братія монастиря за згоди, а часто й за прямим наказом архімандрита, брала до рук зброю й чинила розправу над возними, позивачами у справах з монастирем, а той просто з недругами Й. Баковецького (33, с. 93–95; 34, с. 105–107).

Попри негативне відношення до відродження православної ієрархії, Й. Баковецький виступав за діалог з православними з метою досягнення компромісу. Протягом 1627–1629 рр. жидичинський архімандрит разом з архімандритом Дерманського монастиря Мелетієм Смотрицький брав активну участь в переговорах з видними світськими представниками православ'я, членами Луцького братства Лаврентієм Древинським та князем Юрієм Пузиною. Цей діалог сприяв тому, що Волинь в цей період минули гучні конфлікти між православними й уніатами, що мали місце в Галичині, Білорусі та Києві [36, с. 144]. На сеймі 1629 р. Йосиф проводив наради з Адамом Киселем і ректором віленського православного монастиря святого Духа Йосифом Бобриковичем щодо проведення нового примиренського собору між православними та уніатами. Їх результатом стало укладення проекту проведення собору у Львові [37, с. 182–183].

26 січня 1632 р. Баковецький став володимирським і берестейським владикою [42, s. 1270; 23, с. 647–648; 43, s. 84]. Сеймики волинської шляхти 1632 р. активно протестували проти цього надання, наводячи як аргумент порушення ним права *incompatibilitas* (заборони поєднання посад одній особі – він продовжував ще деякий час залишатися жидичинським архімандритом), наголошуючи на необхідності обрання єпископа самою шляхтою, зрештою, просто прохаючи віддати єпархію іншій особі [24, с. 190, 203–204; 5, арк. 118]. Більшість шляхти 16 серпня написала листа до київського уніатського митрополита Йосифа Рутського з проханням утриматися від призначення Й. Баковецького і дати волинській шляхті можливість підшукати більш відповідну кандидатуру. Прихильників жидичинського архімандрита серед сеймикуючої шляхти виявилось небагато – крім його родичів Олександра і Антонія Баковецьких, лише Олександр Кобецький та Олександр Радзимінський. Проти Йосифа виступили навіть деякі уніати, зокрема Данило Сло-Ма-

линський [36, с. 194]. Останні опинилися у ворожому до Й. Баковецького таборі через особисті конфлікти. По-суті ж ці протести мали під собою протиріччя між православними і уніатами щодо трактування рішень конвокаційного сейму 1632 р. на предмет врегулювання суперечок між ними. Волинський сеймик 21 серпня 1632 р. визнав пункти цього сейму не чинними і пропонував своїм послам на елекційний сейм домагатися розширення прав Православної Церкви. З уніатської сторони на подібні претензії православних найоперативніше відреагували Й. Рутський та Баковецький, які вже 4 вересня внесли до володимирських гродських книг протестацію про односторонній зрив православними домовленостей, досягнутих на конвокаційному сеймі [36, с. 152–153].

Неодноразово владика конфліктував з представниками волинської шляхти та міщанами, намагаючись відбити в них маєтності, які він вважав відібраними від Володимирсько-Берестейської єпархії. Не побоювався вступити в конфлікт з володимирським старостою князем Юрієм Заславським, брацлавським каштеляном Матієм Стемпковським, князем Миколаєм Чорторийським та іншими впливовими особами у воеводстві [25, с. 503–511; 23, с. 700–703; 3, арк. 678 зв. – 679; 4, арк. 64 – 64 зв.]. Для здійснення численних нападів на сусідні маєтності, які він вважав належними до єпархії, створив власне військо, що складалося з бояр, попів, мало власну музику, очолювалося регіментарями Яном і Бенедиктом Баковецькими [10, арк. 115–116]. Такою поведінкою викликав загальне невдоволення волинської шляхти, яка в інструкції своїм послам на сейм 1638 р. просила короля стримати його протиправну діяльність, бо він “наступив” на маєтності володимирського земського судді Станіслава Корчмінського та волинського підстоля Томаша Козики [24, с. 246–247].

У подібних ситуаціях єпископ лише відступав на деякий час або переносив свої зацікавлення на земельні володіння інших осіб. У липні 1641 р. Йосиф наслав своїх слуг на маєтність луцької католицької капітули – село Садів [20, арк. 312 зв. – 315]. З часом Баковецький став більш раціонально проводити політику збирання земель єпархії, вичікуючи формування більш сприятливих умов для цього. Показовим у цьому плані є випадок з селом Десятина Луцького повіту, яке начебто мало належати до єпархії. Протягом 1630–х рр. воно входило в склад маєткового комплексу луцького старости Єронима Харлинського, і володимирський і берестейський єпископ якихось претензій йому щодо цього села не пред’являв. Після смерті старости, у березні 1641 р., Йосиф викликав на суд його вдову та неповнолітніх дітей, вимагаючи компенсації 15 тис. литовських кіп грошів за незаконне володіння селом [19, арк. 523–524 зв.].

Якщо йшлося про майно єпархії Й. Баковецький не зупинявся ні перед чим. Так, у 1633 р., коли Жидичинська архімандрія за королів-

ським рішенням перейшла в руки православних і її настоятель Пахомій Оранський отримав як компенсацію монастир св. Спаса, що знаходився на землях Володимирської капітули, єпископ наслав на цей монастир збройний загін на чолі з своїм урядником Стефаном Миколаєвським і домогся повернення обителі під юрисдикцію Володимирської капітули [36, с. 624].

Володимирський єпископ, принаймні де-факто, не визнав рішень сейму 1635 р. щодо примирення православних й уніатів та розподілу між ними майна, так само як і результатів діяльності королівської комісії, що 19–24 жовтня 1635 р. проводила розподіл церковного майна у Володимирі. Відразу ж після завершення роботи цієї комісії, Йосиф 25 жовтня організував напад біля переправи через Буг на володимирських православних міщан, що везли свої товари до Торуня [11, арк. 580–581зв.].

Одночасно єпископ вдався до заходів, які б зафіксували в максимальному обсязі церковне майно за уніатськими парафіями. У зв’язку з цим з його ініціативи протягом 1635–1637 рр. була проведена дуже ретельна канонічна візитація єпархії. Генеральним візитатором Йосиф призначив отця Захарія Фурса. Візитатори описували церковні споруди (храми, дзвіниці) та їх внутрішнє спорядження. Особливо докладно були описані ікони. Крім парафіальних церков, візитації стосувалися й сіл, приписаних до парафіальної церкви. Значна увага за дорученням владики, як колишнього діловода й правника, була приділена існуючим суперечкам між уніатами й православними, рішенням провінційних сеймиків та судових інстанцій щодо “ущемлення прав” уніатів. Зобов’язані були візитатори також моніторити релігійну ситуацію в парафіях – спротив з боку православних, позицію окремих землевласників щодо уніатської церкви. Й. Баковецький одним з перших в уніатській церкві здійснив реформу канонічних візитацій, забравши у них судові та синодальні функції, залишивши лише нотаріальні. Суперечки ж, що існували в парафіях, тепер не розглядалися на соборчику духовенства парафії під час проведення візитації, а передавалися на розгляд єпископу [41, с. 55–56]. Таким чином, володимирському і берестейському єпископу вдалося суттєво посилити свою владу в єпархії й зміцнити власний авторитет серед місцевого уніатського духовенства.

30 жовтня 1636 р., після смерті луцького уніатського єпископа Єронима Почапівського і збройного оволодіння єпархією православними на чолі з Атанасієм Пузиною, король віддав Баковецькому в тимчасове завідування Луцько–Острозьку єпархію, що 7 листопада 1637 р. потвердив київський митрополит Рафаїл Корсак і того ж дня подав єпархію Йосифові [12, арк. 1028–1029 зв., 1044–1045 зв.; 13, арк. 483 зв. – 485]. Володимирський єпископ тримав цю єпархію до 1638 р., коли король повернув її А. Пузині [35, с. 199]. Отримавши звістку про це ко-

ролівське рішення, Баковецький у жовтні 1637 р. вилучив документи та ряд цінних речей, що зберігалися у Луцькій кафедральній церкві Іоанна Богослова, і перевіз їх в маєтність, належну Жидичинській архімандрії, – Городок. А. Пузина неодноразово позивав його до луцького гродського суду, але він ігнорував позови і до суду не з'явився [13, арк. 315; 16, арк. 388 зв. – 391 зв.]. Волинський сеймик 1639 р. наказував своїм послам на сейм вимагати повернення вивезених речей і документів А. Пузині [24, с. 255].

Йосиф не вперше застосовував подібний метод боротьби зі своїми конкурентами. Ще в березні 1633 р., після королівського призначення А. Пузини луцьким православним владикою та жидичинським архімандритом, володимирський владика вивіз з архіву Жидичинського монастиря, поряд з цінними речами, королівські привілеї, судові декрети та інші документи до своєї кафедри у Володимирі [44, s. 75; 6, арк. 576–577]. Володимирський єпископ добре знався на тому, як можна було заплутати цю справу. У жовтні наступного року він викликав А. Пузину та жидичинського архімандрита Пахомія Оранського до суду за нібито затримання ними у монастирі документів, належних йому як єпископу [9, арк. 857–859 зв.]. Про те, що це була спроба дезорієнтувати королівську адміністрацію щодо суті справи свідчить факт передачі 21 липня 1639 р. володимирським єпископом київському митрополиту Р. Корсаку всіх забраних ним речей з Жидичинського монастиря [17, арк. 117–118].

Йосиф Баковецький проявив себе не тільки відстоюючи інтереси уніатів перед православними, але займав достатньо принципову позицію щодо Римо-Католицької Церкви. Позиція останньої на початку 1640-х рр. еволюціонувала в бік доцільності поглинення Уніатської Церкви. Подібну позицію займав і тогочасний луцький єпископ Анджей Гембіцький. Представники католицького кліру започаткували практику судових звинувачень уніатів нібито в неправомірних діях щодо майна Римо-Католицької Церкви. Зокрема, навесні 1641 р. володимирський плебан Станіслав Урбанович подав від імені А. Гембіцького скаргу на Й. Баковецького, звинувачуючи його в погромі й розграбуванні двору у Володимирі, що був власністю луцького єпископа. У відповідь уніати подали до володимирського гродського суду протестацію на дії С. Урбановича, зазначивши, що зазначений двір – це всього лише халупа, де варять горілку. Протестацію від імені Й. Баковецького було подано безпрецедентним числом священників – 14, тоді, як зазвичай, такі протестації вносилися до книг лише двома представниками капітули. У липні того ж 1641 р. до книг того ж суду була внесена атестація волінської шляхти, яка свідчила, що справа з “двором” це лише привід до з'ясування стосунків між А. Гембіцьким та Й. Баковецьким. Автори листа відзначили велику побожність Й. Баковецького, його заслуги перед церквою, авторитет на Волині та сусідніх землях. Документ

підписало 97 осіб. Серед них волинський воєвода Адам-Олександр Сангушко, луцький земський суддя Криштоф Шимкович-Шкленський, волинський мечник Валеріан Підгороденський і навіть один з лідерів православних Волині луцький підкоморій Григорій Четвертинський [36, с. 250–251]. Факт цієї атестації свідчить не тільки про незгоду значної частини шляхти з політикою Римо-Католицької Церкви щодо Уніатської Церкви, але й про значне зростання авторитету володимирського єпископа серед шляхетського загалу Волині.

Періодично володимирський єпископ виконував обов'язки прототронія київського митрополита. У 1634 р. документи фіксують його як прототронія київського митрополита Йосифа Рутського [8, арк. 1028 зв. – 1029 зв.]; 1646 р. він згадується як прототроній київського митрополита Антонія Селяви. Займаючи посаду володимирського і берестейського єпископа, Баковецький звільнив маєтності єпархії від численних боргів, а також перетворив свою кафедру у Володимирі у сильну оборонну споруду – татари у 1653 р. не змогли її взяти [43, с. 84; 29, с. 5; 28, с. 11, 13]. Укріплення кафедри розпочалося в 1640 р.; були зведені нові фундаменти, збудовані на них покої. При цьому владика відторгнув частину міської землі, фактично перегородив найкоротшу дорогу з міста до міських млинів [18, арк. 810–811 зв.]. Під південним вівтарем Успенського собору, що довго був головним осередком діяльності уніатів на Волині, Й. Баковецький спорудив склеп та каплицю св. Трійці як місце поховання володимирських єпископів [36, с. 619–620].

Як не дивно, але в пік найвищої могутності Йосифа Баковецького як володимирського та берестейського єпископа, який припав на середину 1640-х рр., у нього знайшовся в єпархії конкурент, який намагався перебрати на себе економічну і фінансову владу. Ним виявився Афанасій Фурс – намісник володимирського єпископа, магістр школи при кафедральному соборі, наглядач єпископського архіву. У його руках опинилися документи, що гарантували права власності володимирським церквам, шпиталю, школі та братству Пресвятої Богородиці, а також декрети різних судів, які мали бути приведені до екзекуції [36, с. 286].

Особиста земельна власність володимирського єпископа була невеликою. Крім вищезгаданих часток у селах Колодежна й Княжа, якими володів пожиттєво, йому належали частки в селі Порванче Луцького повіту. У квітні та листопаді 1638 р. власники цього села Федір Білостоцький з дружиною та Павло Порванецький уступили йому свої частки [14, арк. 693–696]. Це були невеликі частки, оскільки у 1648–1649 рр. на них було 8 димів [26, с. 427]. 1643 р. пан Свищовський подарував Й. Баковецькому свій маєток у цьому селі разом з церквою та правом подавання до неї священика [36, с. 718]. У серпні 1653 р. Йосиф за 1320 злотих викупив ще й частину Габрієля Порванецького у Порванчому, яку до цього він тримав за правом застави [15, арк. 286 зв. – 287].

Ймовірно, як приватна особа єпископ мав власний двір у Луцькому окольному замку [3, арк. 460 зв.]. Основну увагу Баковецький приділяв маєтностям спочатку Жидичинського монастиря, а потім Володимирсько-Берестейської єпархії, які здавав в оренду. При цьому такий важливий для Йосифа конфесійний фактор відступав на задній план: у 1634 р. він здавав в оренду села єпархії – Квасів Луцького повіту та Тишкевичі й Полупанщина у Володимирському повіті Адамові й Миколаєві Киселям, а у 1638 р. – село Городок Володимирського повіту ще одному лідерові православної волинської шляхти князеві Григорієві Четвертинському [8, арк. 349–350, 767 зв. – 769 зв.; 14а, арк. 383 зв. – 384]. 28 липня 1632 р. від свого та володимирської капітули імені заставив луцькому митникові, євреєві Якубові Геркевичу три плаці на Жидівській вулиці у Луцьку [5, арк. 740 зв. – 741 зв.]. Разом з володимирською капітулою владика виступав кредитором, що дозволяло економічно експлуатувати заставлені села боржників [32, с. 170]. Економічні інтереси єпархії відстоював не лише перед приватними особами чи установами інших конфесій, а й перед державою. У 1632 р. Йосиф відмовився сплатити волинському поборці Габрієлю Гулевичу з жидичинських маєтностей три ланових побори в сумі 82 злотих і 15 грошів, за що Коронним трибуналом у Любліні був засуджений на баніцію [7, арк. 471 зв. – 473].

Помер Баковецький улітку 1654 р.

Фігура Йосифа Мокосія Баковецького певною мірою є знаковою для волинського духовенства першої половини XVII ст. Він мав всі можливості зробити непогану світську кар'єру: в достатньо молодому віці отримав перший посадовий аванс – уряд волинського скарбника, був королівським секретарем і руським писарем в королівській канцелярії, що відкривало перспективи поступового майнового збагачення. Однак Баковецький пов'язав своє життя з Уніатською Церквою і цей крок не міг бути здійснений без певних духовних переконань. Ймовірно, що він, як і значна частина тогочасної волинської шляхти та духовенства, вбачав у з'єднанні з Римом вихід православ'я із затяжної кризи, в якій воно перебувало. Всю наступну діяльність Йосиф, спочатку як жидичинський архімандрит, згодом як володимирський і берестейський єпископ, присвятив пошукам порозуміння з православними, формулюванню нової концепції унії, яка б влаштувала всіх православних. Лише після початку козацької війни у 1648 р. йому стало зрозуміло, що це є неможливим. При своєму доволі ідеалістичному баченні можливості повної звитяги унії, Йосиф залишався виключним прагматиком у фінансово-економічних питаннях, як своїх особистих, так і ввірених йому монастиря та єпархії. Він всіма доступними засобами консолідував церковну власність, “перетрушував” орендарів, вважав за можливе не сплачувати податки до Коронного скарбу. У матеріальних питаннях для єпископа

не було поділу на шляхту, магнатів і духовенство, на католиків, православних і уніатів. Він з однаковою енергією тиснув на них і, як правило, досягав бажаного. Кошти, отримані з церковних маєтностей, скеровувалися як на ідеологічну роботу (школи, братства, шпиталі), так і на розбудову ввіреної йому єпархії. І в цих питаннях Йосиф Баковецький виявився гідним продовжувачем справи своїх попередників на володимирській кафедрі – Іпатія Потія і Йоахима Мораховського.

Список використаних джерел та літератури:

1. Российский государственный архив древних актов в Москве. – Ф. 389: Литовская метрика. – Оп. 1. – Д. 208.
2. Российский государственный архив древних актов в Москве. – Ф. 389: Литовская метрика. – Оп. 1. – Д. 209.
3. Центральний державний історичний архів України у м. Києві (далі – ЦДАК). – Ф. 25: Луцький гродський суд. – Оп. 1. – Спр. 181.
4. ЦДАК. – Ф. 25: Луцький гродський суд. – Оп. 1. – Спр. 182.
5. ЦДАК. – Ф. 25: Луцький гродський суд. – Оп. 1. – Спр. 183.
6. ЦДАК. – Ф. 25: Луцький гродський суд. – Оп. 1. – Спр. 185.
7. ЦДАК. – Ф. 25: Луцький гродський суд. – Оп. 1. – Спр. 188.
8. ЦДАК. – Ф. 25: Луцький гродський суд. – Оп. 1. – Спр. 193.
9. ЦДАК. – Ф. 25: Луцький гродський суд. – Оп. 1. – Спр. 194.
10. ЦДАК. – Ф. 25: Луцький гродський суд. – Оп. 1. – Спр. 195.
11. ЦДАК. – Ф. 25: Луцький гродський суд. – Оп. 1. – Спр. 197.
12. ЦДАК. – Ф. 25: Луцький гродський суд. – Оп. 1. – Спр. 206.
13. ЦДАК. – Ф. 25: Луцький гродський суд. – Оп. 1. – Спр. 208.
14. ЦДАК. – Ф. 25: Луцький гродський суд. – Оп. 1. – Спр. 212.
- 14а. ЦДАК. – Ф. 25: Луцький гродський суд. – Оп. 1. – Спр. 214.
15. ЦДАК. – Ф. 25: Луцький гродський суд. – Оп. 1. – Спр. 215.
16. ЦДАК. – Ф. 25: Луцький гродський суд. – Оп. 1. – Спр. 218.
17. ЦДАК. – Ф. 25: Луцький гродський суд. – Оп. 1. – Спр. 219.
18. ЦДАК. – Ф. 25: Луцький гродський суд. – Оп. 1. – Спр. 222.
19. ЦДАК. – Ф. 25: Луцький гродський суд. – Оп. 1. – Спр. 226.
20. ЦДАК. – Ф. 25: Луцький гродський суд. – Оп. 1. – Спр. 227.
21. ЦДАК. – Ф. 25: Луцький гродський суд. – Оп. 1. – Спр. 229.
22. Biblioteka Czartoryskich w Krakowie. – Oddz. Rękopisów. – Rkps 2468 IV.
23. Архив Юго-Западной России. – К.: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1883. – Ч. I. – Т. 6: Акты о церковно-религиозных отношениях в Юго-Западной Руси (1322 – 1648). – 182+938 с.
24. Архив Юго-Западной России. – К.: В университетской типографии, 1861. – Ч. II: Постановления дворянских провинциальных сеймов в Юго-западной России. – Т. 1. – XIV+LXIV+530 с.
25. Архив Юго-Западной России. – К.: В университетской типографии

И. Завадского, 1876. – Ч. VI: Акты об экономических и юридических отношениях крестьян в XVI–XVIII вв. – Т. 1: 1498–1653. – 161+614 с.

26. Архив Юго-Западной России. – К.: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1890. – Ч. VII: Акты о заселении Юго-западной России. – Т. 2: 1471–1664. – II+210+644 с.

27. Магдебурзькі грамоти містам Лівобережної України XVII–XVIII ст. // Корпус магдебурзьких грамот українським містам: два проекти видань 20-х – 40-х років XX століття / [упор. В. Андрейцев, В. Ульяновський, В. Короткий]. – К.: Прайм, 2000. – 214 с.

28. Stephanowski C. Zgromadzonych wod Pochwała we trzech rzekach daru bożego, to iest w oczystym kleynocie zmarłego, jasnie przewielebnego Jego Mci oy[ca] Józefa Mokosi Bakowieckiego, episkopa włodzimierskiego i brzestyńskiego / C. Stedanowski. – Kraków: W drukarnie u Wdowy i Dziedziców Andrzeja Pietrk, 1655. – 28 s.

29. Świącki T. Historyczne pamiątki znamienitych rodzin i osób dawnej Polski / T. Świącki. – Warszawa: Nakładem S.H. Merzbacha Księgarza, 1858. – Т. 1. – 417 s.

30. Баранович О. Залюднення України перед Хмельниччиною / О. Баранович. – К.: Укрполіграфоб'єднання, 1930. – Ч. 1: Залюднення Волинського воєводства у першій половині XVII ст. – 156 с.

31. Ворончук І.О. Родоводи волинської шляхти XVI – першої половини XVII ст. (реконструкція родинних структур: методологія, методика, джерела): Наук.-метод. вид. / І.О. Ворончук – К.: Вища шк., 2009. – 511 с.

32. Головата Н. Торговельно-грошові операції в економічній діяльності церкви у другій половині XVI – на початку XVII ст. / Н. Головата // Україна в Центрально-Східній Європі. Студії з історії XI–XVIII століть. – К.: Поліграфдільниця Інституту Історії НАН України, 2000. – С. 159–172.

33. Горін С. Архімандрит Жидичинського Миколаївського монастиря Йосиф Баковецький (1626 – 1632 рр.) / С. Горін // Релігія і церква в історії Волині. Збірник наукових праць / [під ред. В. Собчука]. – Кременець: Астон, 2007. – С. 86–96.

34. Горін С. Жидичинський Свято-Миколаївський монастир (до середини XVII сторіччя / С. Горін. – К.: “Майстерня книги”, 2009. – 512 с.

35. Грушевський М. Історія України–Руси / М. Грушевський. – К.: Наукова думка, 1995. – Т. VIII. – Ч. 1: Від Куруківщини до Кумейківщини. – 385 с.

36. Довбищенко М.В. Волинська шляхта у релігійних рухах кінця XVI – першої половини XVII ст. / М.В. Довбищенко. – К.: ПП. Сергійчук М.І., 2008. – 882 с.

37. Жукович П. Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной уний (с 1609 г.) / П. Жукович. – СПб.: Типография Меркушева, 1910. – Вып. 5 (1625–1629 гг.). – 199 с.

38. Ковальский Н.П. Источниковедение социально-экономической

истории Украины (XVI – первая половина XVII века): Акты о городах / Н.П. Ковальський. – Днепропетровск: ДГУ, 1983. – 70 с.

39. Кулаковський П. Канцелярія Руської (Волинської) метрики 1569–1673 рр. Студія з історії українського регіоналізму в Речі Посполитій / П. Кулаковський. – Острогоз; Львів: Національний університет “Острозька академія”, 2002. – 304 с.

40. Пекар А. Іпатій Потій – провісник З’єднання / А. Пекар // *Analecta Ordinis S. Basilii Magni*. – Romae: sumptibus PP. Basilianorum, 1996. – Vol. 15. – Fasc. 1–4. – P. 151–152.

41. Скочиляс І. Генеральні візитації в українсько-білоруських єпархіях Київської уніатської митрополії. 1596–1720 роки / І. Скочиляс // *Записки Наукового Товариства імені Шевченка*. – Львів: НТШ, 1999. – Т. ССXXXVIII: Праці Історико-філософської секції. – С. 46–94.

42. Bieńkowski L. Bakowiecki Mokosiej Józef (zm. 1654) bp obrządku greckokat. / L. Bieńkowski // *Encyklopedia Katolicka*. – Lublin: KUL, 1973. – T. 1. – S. 1269–1270.

43. Boniecki A. Herbarz Polski. Cz. 1: Wiadomości historyczno-genealogiczne o rodach polskich / A. Boniecki. – Warszawa: Skład główny Gebethner i Wolff, 1899. – T. 1. – 385 s.

44. Dzięgielewski J. O tolerancję dla zdominowanych. Polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV / J. Dzięgielewski. – Warszawa: Wydawnictwo sejmowe, 1986. – 196 s.

45. Seredyka J. Parlamentarzyści drugiej połowy panowania Zygmunta III Wazy / J. Seredyka. – Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 1989. – 192 s.

46. Stupnicki H. Herbarz Polski i imionospis zasłużonych w Polsce ludzi wszystkich stanów i czasów / H. Stupnicki. – Lwów: Kornel Piller, 1855. – T. 1. – 284 s.

47. Wagilewicz J. D. Pisarze polscy Rusini, wraz z dodatkiem Pisarze łacińscy Rusini / J.D. Wagilewicz [przyt. R.Radyszewskij]. – Przemyśl: Południowo-Wschodni Instytut Naukowy, 1996. – 320 s.

УДК 282 (477.4)

В. В. Павлюк,
кандидат історичних наук, професор кафедри країнознавства Національного університету “Острозька академія”

РИМО-КАТОЛИЦЬКА ЦЕРКВА В СУСПІЛЬНОМУ ЖИТТІ ПРАВОБЕРЕЖНОЇ УКРАЇНИ КІНЦЯ ХVІІІ – ПЕРШОЇ ТРЕТИНИ ХІХ СТ.

У статті проаналізовано політику російського самодержавства по відношенню до Римо-католицької церкви на теренах Правобережної України в умовах інкорпорації регіону до Російської імперії, охарактеризовано мотиви і методи дій російського царату.

Ключові слова: Римо-католицька церква, Російська імперія, духовництво, переслідування.

Римско-католическая церковь в общественной жизни Правобережной Украины конца ХVІІІ – первой трети ХІХ в.

В статье проанализирована политика российского самодержавия по отношению к Римско-католической церкви на территории Правобережной Украины в условиях инкорпорации региона к Российской империи, охарактеризованы мотивы и методы действий российского царизма.

Ключевые слова: Римско-католическая церковь, Российская империя, духовенство, преследования.

The Roman Catholic Church in public life of Right-Bank Ukraine at the end of the ХVІІІ – the first third of the ХІХ century

The article analyzes the policy of Russian autocracy against the Roman Catholic Church on the territory of the Right-Bank Ukraine in incorporation of the region into the Russian Empire, described the motives and methods of action of the Russian tsars.

Keywords: Roman Catholic Church, the Russian Empire, the clergy, persecution.

Значне місце в сучасній історичній науці України посідає проблема становища та особливостей функціонування різних церковних громад і особливо Римо-католицької церкви, яка довгий час займала панівне становище на Правобережній Україні, в нових політичних реаліях кінця ХVІІІ – першої третини ХІХ ст. Тому мета пропонованого дослідження полягає у тому, щоб з'ясувати характер змін у взаємовідносинах між

російською владою, Римо-католицькою та Православною церквами. Вагомим добробком української історіографії з визначеної у статті наукової проблеми стало видання 10-ти томної “Історії релігії в Україні” (2003 р.). Особливо варто відзначити четвертий том, який присвячено функціонуванню Римо-католицької церкви в Україні. В цей же час з’явились праці Н. Стоколос, Т. Тхоржевської, Ю. Хитровської, Е. Зваричука та ін., в яких розкриваються різні сторони життя Римо-католицької церкви, державно-церковна політика російського самодержавства.

Після поділів Речі Посполитої (1793 та 1795 рр.) російське самодержавство прагнуло ліквідувати конфесійну строкатість приєднаних територій – об’єднати на духовно-релігійній основі Правобережну Україну з Росією. Тому завдання органів влади полягало в тому, щоб обмежити впливи та повністю контролювати Римо-католицьку церкву, яка підтримувала прагнення місцевої шляхти відродити польську державу. Ці завдання влада прагнула виконати шляхом закриття католицьких храмів, монастирів, секуляризації її земельної власності та ліквідації унійної церкви. Домінуючу роль у регіоні повинна була відігравати православна церква – форпост російського самодержавства на українському Правобережжі. У цьому цілком можна погодитись із Ю. Хитровською, яка стверджує, що саме православний клір став провідником урядової політики у краї, опорою її імперських зазіхань. Правобережні ієрархи погодились із відведеною їм роллю гвинтика у загальнодержавному бюрократичному апараті і вони не за страх, а за совість підтримували поліцейсько-самодержавний режим Російської імперії [13, с. 91].

Ще в період існування Речі Посполитої визначалась автономність суспільно-правового статусу Римо-католицької церкви, оформленого Литовським статутом, підкреслювалася незалежним від адміністративно-територіального церковно-адміністративним поділом. Римо-католицька церква в Правобережній Україні канонічно не підлягала державним інституціям, а папській курії і тому була незалежною. Суспільно-правовий статус римо-католицького духовенства у Речі Посполитій був досить високий. Воно мало юридичний імунітет, було активним у громадському житті, контролювало видання літератури з релігійної та моральної проблематики, суттєво впливало на економічне, суспільно-політичне та культурне життя регіону [9].

На період 1793–1795 рр. населення, яке сповідувало католицизм, складало значну частину населення західних регіонів Російської імперії – 1,9 млн. осіб. Для контролю над життям римо-католицьких громад при кожному повіті формувались деканати, а при губерніях – єпархії [9]. В результаті поділів Речі Посполитої під владу царської Росії на Правобережній Україні потрапили дві римо-католицькі єпархії: Луцька та Кам’янецька. Самодержавство шукало оптимальний варіант вибудови відносин з римо-католицьким кліром. Причинами цього слугувало

розуміння владою, що на приєднаних землях римо-католицька церква залишалась досить впливовою і могла бути ідейним та організаційним фактором протидії русифікаційним діям влади. Тому самодержавство, перш за все, прагнуло організувати адміністративне управління римо-католиками, обмежити їх можливості в економічній, суспільній та духовній діяльності. Ще Катерина II утвердила характер взаємовідносин католиків з російською владою, розпочала обмежувати вплив католиків на населення приєднаних територій. В 1772 р. під тиском Катерини II Віленський єпископ призначив Ст. Сестренцевича генеральним вікарієм (намісником) частини Віленського єпископства, а у 1773 р. особливим указом імператриці було утворено самостійне Могильовське єпископство, на чолі якого став Сестренцевич. У січні 1782 р. єпископ Сестренцевич призначається Катериною II духовним головою всіх католиків латинського обряду, які проживали на теренах Російської імперії, з титулом митрополита Могильовського, але лише у 1784 р. Ватикан узаконив це рішення [6, с. 179]. Проросійська орієнтація Сестренцевича викликала до нього різку опозицію з боку значної кількості католицьких священиків –прихильників відновлення Речі Посполитої. Можливо, тому і звернення Катерини II до Папи Пія VI з проханням про надання Сестренцевичу титулу кардинала залишилось без відповіді [6, с. 179]. Водночас нелогічним в цьому контексті став трактат, підписаний 11 (22) липня 1793 р. у м. Гродно з королем Польщі, який проголосив, що Римо-католицька церква, яка вступала під владу Російської імперії, отримує всі права та привілеї, а римо-католицькому духовенству надаються всі громадянські права, і йому дозволено користуватися своїми маєтками та безперешкодно виконувати духовні треби [6, с. 180]. Катерина II гарантувала римо-католицькому духовництву, що їм і їх нащадкам залишать непорушними головні засади римської віри. А маніфестом від 30 жовтня 1794 р. Катерина II, з одного боку, офіційно надавала римо-католикам право на необмежене публічне віросповідання і законне володіння своїм майном. Проте Катерина II прагнула діяти так, щоб не допустити посилення Римо-католицької церкви на щойно приєднаних до Росії територіях. Катерина II заборонила римо-католицькому кліру безпосередньо підпорядковуватися Ватикану [3]. Жовтневим маніфестом 1794 р. позбавляла права підпорядковуватись будь-якій владі за межами імперії. Також Катерина II була проти відкриття офіційного представництва (нунціатури) Святого Престолу у Петербурзі. Водночас вона, незважаючи на заборону діяльності єзуїтів Климентом XIV, дозволила їм мешкати і працювати в Україні, зокрема на Правобережній Україні. Поряд з цим окреслювала вимоги до римо-католицьких священиків: знання російської мови, прийняття присяги на вірність російському самодержавству (обов'язково до виконання), заборона монахам жити за рахунок подаяння [3].

Павло I продовжив політику Катерини II на підпорядкування та підкорення римо-католицького кліру владі імператора. За наказом царя 3 лютого 1797 р. було створено при юстиц-колегії департамент римо-католицьких справ. У 1798 р. департамент відділили від колегії і підпорядкували архієпископу Ст. Сестренцевичу, якого ще у січні 1782 р. Катерина II, всупереч всім канонам Римо-католицької церкви, призначила головою Могильовської римо-католицької архієпископії, а 3 лютого 1784 р. єпископу надана була вся повнота влади над римо-католицькими монахами. Законом від 7 березня 1799 р. римо-католики підпорядковувались російським законам та розпорядженням. Це означало, що на чолі всіх церков у Російській імперії стоїть імператор [3].

Олександр I, не дивлячись на загальну лояльність до римо-католиків, ще більше контролював всі сфери діяльності священників. З цією метою 13 листопада 1803 р. Римо-католицька духовна колегія стала вищим органом управління римо-католицьким духівництвом в Російській імперії, а місцевими органами управління в кожній єпархії ставали духовні консисторії. Фактично всі органи управління ставали підзвітними і підконтрольними самодержавству [13].

Не дивно, що протягом кількох десятиліть XIX століття Римо-католицька церква поступово втрачала свій колишній вплив у регіоні і перетворилась на базу опозиції до влади. Її опозиційність можна пояснити кількома причинами: по-перше, політичним, економічним морально-духовним тиском царизму та російського православ'я на католицьку та унійну церкви; по-друге, громадянським патріотизмом, який охопив переважну більшість священнослужителів і знаходив свій прояв у прагненні відродити Річ Посполиту [10, с.66].

Така державно-правова політика самодержавства спонукала римо-католицьке духівництво до активної участі в польському повстанні 1830–1831 рр. в захист власних інтересів. За підрахунками дослідників до повстання були причетні 64 католицьких, 31 уніатських і 7 православних священників. 33 з них боролися у повстанських загонах із зброєю в руках (20 римо-католиків і 13 греко-католиків). Це складало лише 2,5% від загальної кількості повстанців [5, с. 223]. Важливими опорними пунктами повстання були монастирі. Маючи земельні володіння, а відповідно – грошові та продовольчі ресурси, коні, необхідні спорядження, ченці активно допомагали повстанцям, самі вели збір коштів на користь повстання серед населення. Монастирі в однаковій мірі зі світськими базами повстання були пунктами збору повсталих і центрами розгортання збройних операцій, забезпечували повстанські тили [5, с. 223]. Серед них виділялись Дубровицький піарський монастир, домініканський і василіанський монастирі у місті Овручі, Почаївський монастир у Кременецькому повіті. За офіційними даними, більш як півсотні монастирів Правобережної України так чи інакше брали участь [14, с. 81].

Враховуючи суспільно-політичні та релігійні процеси, які відбувались на Правобережжі в діяльності Римо-католицької церкви можна виділити три періоди: перший (1795–1830) – період формування її нової інституційної структури та спроби її усунення на периферію громадсько-релігійного життя; другий (1830–1831) – період піднесення суспільної активності католицької церкви та духівництва, що було викликано польським національним повстанням; третій (з 1832 р.), коли римо-католики підпадають під повну залежність від російського державного механізму.

Цей процес особливо проявився після польського національного повстання 1830–1831 рр., коли була виявлена причетність католицького духовенства до повстання. Так, 3 грудня 1830 р. Комітет у справах Західних губерній прийняв рішення про конфіскацію майна католицьких монастирів. Відповідно до прийнятого циркуляру конфіскації підлягало майно католицьких орденів, які взяли участь у повстанні, які мали кріпаків іншого, не католицького віросповідання, монастирі, які не мали мінімальної, встановленої канонічними правилами, кількості ченців.

У грудні 1831 р. Микола I підтримав рішення Комітету. У Західних губерніях передбачалось закрити 191 і залишити діючими 113 католицьких монастирів. На Волині мали закрити 35 монастирів і 18 планувалось залишити діючими [14, с. 82]. 19 липня 1832 р. цар затвердив подання міністра внутрішніх справ графа Д. Блудова “Про зменшення і перетворення римо-католицьких монастирів”. З метою ліквідації будь-яких впливів римо-католицької церкви на суспільне життя регіону Д. Блудов закликав залишити у віданні єпархіальної влади лише капітали. Нерухомість маєтків належало передати до казни. Щоб заспокоїти віруючих і духовенство, уряд обіцяв направити доходи від маєтків на утримання парафіяльних шкіл, які мали перейти під управління православно-духівництва. Передача в казенне відомство маєтків покладалась на цивільних і військових губернаторів [14, с. 83].

До згаданого вище рішення Комітету додавався царський указ від 19 липня 1832 р. “Про ліквідацію деяких римо-католицьких монастирів” [12, с. 32]. В результаті на Правобережній Україні було закрито 61 монастир, з них на Волині – 35, Поділлі – 19 і Київщині – 7 [5, с. 224].

Крім репресивних дій російський уряд робив спроби залучити на свій бік та простити те духовенство та шляхту, які б добровільно із повинною з’явилися і визнали свою вину перед самодержцем. Саме на це був спрямований імператорський указ від 4 червня 1831 р. “Про всемілостиве прощення осіб, повернутих від Польщі губерній, які з’являться добровільно із повинною” [12, с. 34]. У січні 1833 р. Київський генерал-губернатор В. Левашов отримав розпорядження від Миколи I не повертати на православ’я всі католицькі костели, щоб не піднімати ще одну хвилю протистояння як із духовенством так із шляхтою – католиками.

Як зазначають О. Крижанівський та С. Плохій, з того часу спостерігалась певна стабілізація становища римо- католицького духовенства на Правобережній Україні [5, с. 226].

Однак всі справи римо-католицької церкви перебували під контролем Київського генерал-губернатора. Лише з його дозволу могли відкриватись нові костели та каплиці, за його згодою призначались ксьондзи на парафіяльні посади і т. д. [12, с. 30]. У травні 1833 р. Київський генерал-губернатор В. Левашов видав розпорядження про нагляд за католицькими священиками і цензуру їх проповідей. Обов'язки по нагляду покладались на міську поліцію, яка мала взяти під свій нагляд богослужіння у католицьких та уніатських храмах. По всій території Правобережної України за католицьким духовенством було встановлено нагляд. Більше того, католицькі єпископи Західних губерній імперії повинні були видрукувати “благонадійні” проповіді і розіслати їх по приходах (плебаніях) [12, с. 35].

Російський уряд здійснив черговий наступ на католицизм. До 1835 р. на Правобережжі залишилось 2258 римо-католицького і 1135 осіб уніатського духовенства; діяло 383 костели та 33 римо-католицьких монастирів, 139 уніатських церков та 8 монастирів [1, с. 42].

Таким чином, грубо порушуючи канони католицької церкви, російське самодержавство наприкінці XVIII – в першій третині XIX століття прагнуло силою закону та силою влади підпорядкувати римо-католиків своїм імперським інтересам. Така політика штовхала римо-католицьке духовенство в опозиційний до самодержавства табір, що яскраво проявилось в ході польського повстання 1830 – 1831 рр.

Список використаних джерел та літератури:

1. Буравський О. Римо-католицька церква в контексті міжконфесійних відносин у Правобережній Україні в 30–50-х рр. XIX ст. // Історичні студії. – 2010. – С. 41-46.
2. Вибє И. Н. Католические монастыри в политике российской власти в Западном крае (1831–1832) // Известия Российского государственного педагогического университета имени А.И.Герцена. – СПб., 2008. – № 32(70), ч. 1: (Общественные и гуманитарные науки). – С.119–121.
3. Зваричук Е. Особливості державно-правової політики російського самодержавства щодо Римо-католицької церкви на Правобережній Україні наприкінці XVIII – в першій третині XIX ст. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Nzvdpu_ist/2009_16/osoblivosti%20derjavno-pravovoi.pdf
4. Зваричук Е. Римо-католицька церква на Поділлі кінця XVIII – початку XX ст.: економічний, суспільний та культурний аспекти: автореф. дис. канд. іст. наук: 07.00.01 / Е.О. Зваричук ; Чернів. Нац. ун-т ім. Ю. Федьковича. – Чернівці, 2005. – 20 с.

5. Крижанівський О., Плохій С. Історія церкви та релігійної думки в Україні: У 3-х кн. – Кн. 3: Кінець XVI – середина XIX століття. – К. : Либідь, 1994. – 335 с.

6. Овсиенко Ф. Католицизм в Росии [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://religio.rags.ru/journal/2009/2009sv3_20.pdf

7. Попов М. Митрополит Станислав Богуш-Сестренцевич и Павел I [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.inst.by/basis/publ/XII19.pdf>

8. Скус О. Греко-католицька церква в умовах інкорпорації Правобережної України Російським царизмом // Південний архів. Історичні науки: Збірник наукових праць. – Вип. 31-32. – С. 182-194.

9. Скус О. Римо-католицьке духовенство Уманщини в контексті європейських впливів XIX ст. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbu.gov.ua/portal/Soc_Gum/Ltkp/2010_57/ist/ist9.pdf

10. Тхоржевська Т. Католицька церква в Україні: від влади до опозиції // Інтелігенція і влада. – 2003. – Вип. 1. – С. 62–67.

11. Тхоржевська Т. Конфесійна політика російського царату щодо Католицької церкви на Правобережній Україні наприкінці XVIII – на початку XIX ст. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbu.gov.ua/portal/Soc_Gum/iiv/2006_8/059-064.pdf

12. Хитровська Ю. Організаційно-правове становище Римо-католицької церкви на Правобережній Україні наприкінці XVIII – на початку XX ст. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbu.gov.ua/portal/Soc_Gum/Si/2010_30/Hutrovska.pdf

13. Хитровська Ю. Російське самодержавство та офіційна політична позиція Римо-католицького та Греко-католицького духовенства Правобережної України наприкінці XVIII – у середині XIX ст. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.rusnauka.com/12.APSN_2007/Istoria/20632.doc.htm

14. Шостак І. Луцько-Житомирська дієцезія наприкінці XVIII – в першій половині XIX століть. – Білий-Дунаєць ; Острогож, 2005. – 200 с.

УДК 279.123:27-725-735](477.82)“18/19”

Г. В. Павлюк,
аспірантка кафедри релігієзнавства Національного університету “Острозька академія”

ОСОБЛИВОСТІ ВНУТРІШНЬОЦЕРКОВНОГО ЖИТТЯ БАПТИСТСЬКИХ ГРОМАД ВОЛИНСЬКОЇ ГУБЕРНІЇ В ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ ХІХ – НА ПОЧАТКУ ХХ СТ.

Стаття присвячена розглядові внутрішньоцерковного життя баптистських громад на Волині в другій половині ХІХ – на початку ХХ ст. Проаналізовано особливості богослужбової, обрядової, церковно-управлінської практики німецьких баптистських та українських громад, охарактеризовано матеріальне забезпечення церков та ставлення віруючих до фінансів.

Ключові слова: баптисти, богослужіння, проповідь, хрещення, матеріальне забезпечення.

Особенности внутрицерковной жизни баптистских обществ волынской губернии Во второй половине ХІХ – в начале ХХ века.

Статья посвящена рассмотрению внутрицерковной жизни евангельских общин на Волини во второй половине ХІХ – начале ХХ вв. Проанализированы особенности богослужебной, обрядовой, церковно-управленческой практики немецких баптистских и украинских общин, охарактеризовано материальное обеспечение церквей и отношение верующих к финансам.

Ключевые слова: баптисты, богослужение, проповедь, крещение, материальное обеспечение.

Features of church life of baptism societies of Volin province are in the second half of ХІХ – in beginning of ХХ century

The article is devoted to the church life of the late Protestant communities in the second half of ХІХ – early ХХ century. The features of liturgical, ceremonial, church administrative practices of German and Ukrainian Baptists communities are analyzed, the financial providing of churches and relation of believers to finances is described. Keywords: Baptists, divine services, sermon, christening, financial providing.

Keywords: Baptists, divine services, sermon, christening, material providing.

Чільне місце в сучасних релігієзнавчих дослідженнях на пострадян-

ському просторі посідає вивчення пізнього протестантизму в Україні у другій половині XIX – на початку XX ст., зокрема його євангельсько-го анклаву. Проте їх аналіз свідчить, що основними темами в наукових розробках з цієї проблематики є відносини влади і євангельського руху (А. Полунов¹, К. Анте², А. Бендін³, Ю. Решетніков⁴, М. Тверітін⁵, Т. Нікольська⁶, Є. Терюкова⁷, А. Дорська⁸, Н. Яригін⁹ та ін.); зароджен-

¹ Полунов А.Ю. На пути к свободе совести: власть и евангельско-баптистское движение в России (вторая половина XIX- начало XX века) / Александр Юрьевич Полунов // 105 лет легализации русского баптизма: Материалы международной научно-практической конференции, 5-7 апреля 2011, Москва / ред.-сост. Н.А. Белякова, А.В. Синичкин. – Москва, 2011. – С. 59-60.

² Анте К.Влияние губернских властей и евангелическо-лютеранского духовенства Курляндской губернии на формирование законодательства по отношению к баптистам Российской империи (вторая половина XIX века) / Кристина Анте // 105 лет легализации русского баптизма: Материалы международной научно-практической конференции, 5-7 апреля 2011, Москва / ред.-сост. Н.А. Белякова, А.В. Синичкин. – Москва, 2011. – С.119-124.

³ Бендин А. Веротерпимость и проблемы национальной политики Российской империи (вторая половина XIX-начало XX вв.) [Электронный ресурс] / А.Бендин. – Режим доступа до статті: <http://www.church.by/resource/Dir0176/Dir0692/index.html>. – Назва з екрану.; Бендин А. Эволюция понятия веротерпимости и указ 17 апреля 1905 г. [Электронный ресурс] / А.Бендин. – Режим доступа до статті. – <http://attachment:/1/Page1550.html> – Назва з екрану.

⁴ Решетников Ю.Е. Украинские баптисты и Российская империя: церковно-государственные отношения между Российским правительством и евангельско-баптистским братством на Украине во второй половине XIX – начале XX вв. / Ю.Е.Решетников. – Одесса: Богомыслие, 1998.- 112 с.: прилож (видержки из законодательных актов). – Библиогр.: с.108-112 (65 наименований) и в тексте.

⁵ Тверитин М.М. Религиозные свободы в законодательстве Российской империи и российской действительности. 1900- февраль 1917 / Михаил Михайлович Тверитин // Протестантизм и протестанты в России: прошлое, настоящее, будущее: материалы научно-богословской практической конференции, май 2004., Заокский. Вып. 2/ редкол.: Е.В. Зайцев [и др.]. – Заокский: Заокская духовная академия, 2004. – С. 241-271.

⁶ Никольская Т.К Руский протестантизм и государственная власть в 1905-1991годах / Т.К. Никольская. – Спб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2009. – 356 с.

⁷ Терюкова Е.А. Департамент духовных дел иностранных исповеданий и этноконфессиональная политика Российского государства (XVIII — начало XX в.) [Электронный ресурс] / Е.А. Терюкова. – Режим доступа к статье. – http://religio.rags.ru/journal/2010/2010_04/N_4-10_204.pdf. – Название с экрана.

⁸ Дорская А. А Правовой статус подданного российской империи в начале XX века: вероисповедный аспект [Электронный ресурс] / А.А.Дорская. – Режим доступа к статье. – ftp://lib.herzen.spb.ru/text/dorskaya_2_215_223.pdf. Название с экрана.

⁹ Яригин Н. Н. Религиозная политика в России в отношении протестантов с XVIII века по 1917 год [Электронный ресурс] / Н.Н.Яригин. – Режим до-

ня та поширення даного руху в Україні і його специфічні риси, визначення ступеня самобутності українського баптизму, (І. Опря¹, Ю. Хитровська², А. Пузинін³, О.Безносова⁴, В. Любашенко⁵, Ю.Решетніков⁶, С.Санніков⁷, С.Савінський⁸ та ін); опис основних видів діяльності цих віруючих (Л. Ембулаева⁹, О.Безносова¹⁰, І. Опря¹¹, Ю. Решетніков¹² та ін). І хоча питання внутрішнього життя євангельських громад висвіт-

ступа к статье. – http://ukrmonitor.ucoz.org/news/religioznaja_politika_v_rossii_v_otnoшенii_protestantov_s_xviii_veka_po_1917_god_chast_1/2011-03-03-7364. – Название с экрана.

¹ Опря І. А. Становище та діяльність пізньопротестантських громад Правобережної України (1900-1917 рр.) / Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд.іст.наук: спец. 07.00.01 “Історія України” / Опря Ігор Анатолійович; Ін-т історії НАН України. – К., 2006 – 21 с.

² Хитровська Ю.В. Соціально-політичні погляди українських євангельських віруючих та реакція на них російської самодержавної влади у другій половині XIX – на початку XX століття [Електронний ресурс] / Ю. В. Хитровська. – Режим доступу до статті. – http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/si/2008_27/hutrovaska.pdf. – Назва з екрану

³ Пузынин А. Традиция евангельских христиан: изучение самоидентификации и богословия от момента ее зарождения до наших дней. – М.: Библейско-богословский институт Св. апостола Андрея, 2010, – 523 с.

⁴ Безносова О.В. Позднее протестантское сектантство Юга Украины (1850-1905). Дис. на соискание науч. степени канд. ист. наук: 07.00.01 “История Украины” / Безносова Оксана Владимировна; Днепропетровский государственный университет. – Днепропетровск, 1997. – 216 с.

⁵ Любашенко В. Історія протестантизму в Україні: Курс лекцій. / В. Любашенко. – [2 – е вид., доп ., і виправл.] – К.: Поліс, 1995. – 350 с.

⁶ Решетніков Ю.Є Становлення та диференціація євангельського руху в Україні. / Автореф. дис. на здобуття наук.ступеня канд філософ. наук: спец. 09.00.11 “Релігієзнавство” / Решетніков Юрій Євгенович; Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди. – К., 2000. – 17 с.

⁷ Решетніков Ю. Огляд історії євангельсько-баптистського братства в Україні / Ю. Решетніков, С. Санніков . – Одеса: Богомисліє, 2000. – 230 с. – Біблогр.: С. 208-230 (423 назви + список періодичних видань) та в підрядк.прим.

⁸ Савинский С.Н.История евангельских христиан-баптистов Украины, России, Белоруссии(1867-1917) /С.Н.Савинский. – СПб.: Библия для всех, 1999. – 394 с.

⁹ Ембулаева Л.С.Основные этапы развития представлений евангельских христиан-баптистов о социальной активности верующих / Л.С. Ембулаева // Протестантизм и протестанты в России: прошлое, настоящее, будущее. Материалы научно-богословской практической конференции. – Заокский: Источник жизни, 2004. – С.108-121.

¹⁰ Вказ. праця.

¹¹ Вказ. праця.

¹² Вказ. праця.

лювалося в працях М.Рейбер¹ О.Безносової² О. Нагірняка³, та ін. варто зазначити, що така проблематика носить або описовий характер або присвячена життю громад на Півдні України, що вважається одним із найбільших вогнищ розвитку євангельського руху в Російській імперії зазначеного періоду. В той же час майже недослідженими являються питання поширення і розвитку євангельського руху на Волині, де були засновані перші баптистські (німецькі та змішані) громади в Україні, а також особливостей українського баптизму в цьому регіоні.

Автор в даній статті ставить метою дослідити особливості внутрішньоцерковного життя баптистських громад Волинської губернії в другій половині XIX – на початку XX ст. та показати специфіку богослужбової, обрядової, церковно-управлінської практики в українських та німецьких громадах, розкрити питання їх матеріального забезпечення, ставлення віруючих до грошей.

Виникнення перших євангельських громад на території Волинської губернії відноситься до 60-х рр. XIX ст. Вони були засновані німецькими баптистами, вихідцями з Конгресової Польщі. В 1870-х рр. внаслідок проповідницької діяльності німецьких, чеських та українських благовістників виникають громади із місцевого населення. Наприкінці XIX ст. існувало близько 30 громад, з них 11 німецьких⁴ [1], 6 чеських [12, с. 35], 6 українських [12, с. 35]. В 1909 році повідомлення начальника Волинського жандармського управління подає інформацію про 16 громад, які в основному складаються з осіб німецької національності [14, арк.18-20, 36]. За відомостями про кількість лютеранських, євангельско-реформатських та відпавших в інослав'я громад, поданими канцелярією Київського, Подільського та Волинського генерал-губернатора в Депар-

¹ Баптисти Російської імперії і гроші. Аудіозапис лекцій Мері Рейбер з курсу “Історія Церкви”, прочитаного в Донецькому християнському університеті в 2009 р. // Особистий архів автора

² Євангельское движение в Российской империи (1850-1917): Екатеринославская губерния (Сборник документов и материалов) / [Сост и ред. О.В.Безносова]. – Днепропетровск; Штайнхаген: Samensorn, 2006. – С 298.

³ Нагірняк А.П. Духовное наставничество и преемственность в начальный период братства / Александр Павлович Нагірняк // 105 лет легализации русского баптизма: Материалы международной научно-праетической конференции, 5-7 апреля 2011, Москва / ред.- сост. Н.А. Белякова, А.В. Синичкин. – Москва, 2011. – С. 166-170.

⁴ Місцезнаходження німецьких громад: Сорочин, Нейдорф, Холосно, Івановичі, Топорище, Славов (Житомирський повіт), Горщик (Овруцький повіт), Мойсеївка, Ново-Рудня, Натанієлівка (Новоград-Волинський повіт), Луцинів (Рівненський повіт), чеських – Копич, Михалівка (Рівненський повіт), Малин., Борохів, Звірів, Борейец (Луцький повіт), українських – Синів, Милостовка (Рівненський повіт), Черняхів, Пекарщина, Дашенка (Житомирський повіт), Тудорів (Острозький повіт).

тамент духовних справ в 1910 р. відомо, що існувало 45 баптистських громад (відомості лише про німецькі)¹ [13, арк. 10 зв–11 зв.]. Перед Першою світовою війною їх загальна кількість становила близько 80.

Баптистські німецькі громади були стійкими та динамічними церковними організаціями, що будували своє релігійне життя на Святому Письмі. Велику роль відігравало і розроблене на його основі віровчення, яке відоме під назвою “Гамбурзьке сповідання віри” [5]². Воно не лише давало розуміння в що вірити і як вірити, але й окреслювало основні напрями життя християнина та громади вцілому. Крім того, спільні засади віри допомагали уникнути багатьох непорозумінь і дроблення помісних церков, а також дозволяли віруючим активно співпрацювати між собою в сфері благовістя і розвивати різні види служінь.

Українські громади, які хоч і будувалися на тих же принципах, не були настільки динамічними та стійкими. Це пояснюється міцним впливом православної традиції, що виявлялося в частому поверненні до православ'я та “релігійними бродіннями”, що свідчить насамперед про постійні духовні пошуки місцевого населення. Слід зазначити, організаціїні питання для українських баптистів, на відміну від німецьких, не відігравали значної ролі. Визначаючи своє місце в християнській сім'ї, баптизм, як віросповідна система та світогляд, їх більше цікавили в плані обґрунтування теологічних позицій. Перебуваючи в постійному протистоянні з православною церквою, її вченням, богослужбовою практикою, виступаючи проти її ієрархічності, віруючі “з місцевих” були зосереджені на питаннях пізнання та розуміння Бога, практичному християнському житті. Громада ж розумілася швидше як зібрання людей, які спільно славлять Бога та задовольняють духовні потреби

¹ На 1910 рік подана така географія поширення громад: Житомир; Рожище (Луцький повіт); Альбертовка, Лісна, Горщик, Андріївка (Овруцький повіт); Лопавша, Редкодуби (Дубенський повіт); Мойсеївка, Ново-Рудня (Новоград-Волинський повіт); Холосно, Івановичі, Сорочин, Новая, Пулини, Вязовець, Протовна, хутір Рутковського, Топорище (Житомирський повіт); Капітульщина (Ізяславський повіт); Глупанин, Порозово, Новомильок (Острозький повіт), Луцинів, Костопіль, Піскове, Стара Любомирка, Берестовець, Маща, Нові Кургани, Пухова, Александрівка, Мар'янівка, Соломки, Сергіївка, Станіславівка, Перелисянка, Анелівка, Томашів, Домбровка, Дебриця, Воровка, Мидськ, Гутова, Каменка (Рівненський повіт). Цит за: ЦДІАК. – Ф.442. – Оп.860. – Спр. 169

² Гамбурзьке сповідання віри було підготовлено і видано Й. Онкеном, спільно з Г. В. Леманом та Ю.В. Кьобнером в 1847 році. Воно складалося з 15 пунктів і висвітлювало такі моменти: Слово Боже, Бог, гріх, відкуплення, вибрання до блаженства, засоби благодаті та їх порядок, навернення грішника через Слово Боже, святе хрещення, свята вечерю, Церква Господня, освящення, Божественний закон, шлюб, цивільний порядок, Другий прихід Господній, воскресіння мертвих і Страшний Суд.

через вивчення Слова Божого, молитву та спів, а ніж як релігійна організація. Така ситуація змінюється лише на початку ХХ ст. і пов'язана з розгортанням загальноросійського євангельського руху та зміцненням в ньому позицій континентального баптизму.

Основним втявом релігійного життя віруючих було богослужіння. Зі спогадів служителів, їх листів, повідомлень православного та лютеранського духовенства, вони були декількох різновидів: біблійні години, молитовні зібрання, недільні богослужіння, звершення Вечері Господньої, зібрання з постом, членські зібрання, публічні (святкові, весілля, похорони, хрещення). Влада під публічними богослужіннями розуміла не лише такі, що проводилися поза домом молитви чи спеціально відведеним місцевою владою для цього місцем, богослужбові частини на весіллях та похоронах, а й проповідь на майданах, вулицях, базарах, релігійні бесіди з молитвою, співом і закликком до покаяння [9, с. 101; 9, с. 223–224].

Центральною частиною будь-якого богослужіння була проповідь (“звіщання слова”). Це особливий вид усного монологічного мовлення, спрямований до людей з метою навернути їх до християнського віровчення, викликати вдячність Богу, виховати почуття єдності у вірі, терпіння та сподівання життя вічного після смерті [6]. Характеризуючи зміст проповідей, зазначимо, що вони в основному були таких видів: учительська (пасторська), проповідь-бесіда (омілія), проповідь з циклу, євангелізаційна.

Учительська (пасторська) проповідь була основою недільних богослужінь. Вона ґрунтувалася на тексті Святого Письма, глибоко і всесторонне дослідженому, і на духовних переживаннях, які були співзвучні з цим текстом. Слово Боже, що було пропущене через практичний досвід було важливою частиною даної проповіді. Можна стверджувати, що проповідь переслідувала дві цілі: розтлумачити місця із Біблії та дати конкретні наставлення в християнському (“праведному”) житті.

Омілія – вид церковної проповіді, що націлена на пояснення Святого Письма. Вона була швидше бесідою. В невеликих громадах при зібранні віруючих говорила не одна людина, а багато вступали в діалог з головним наставником і керівником бесіди, просячи у нього роз'яснень, виражаючи своє нерозуміння, пропонуючи свої доповнення до сказаного іншими.

Проповіді з циклу – це проповіді на широку тему (напр.: Життя Ісуса Христа та ін), що передбачали здебільшого від 8 до 30 проповідей. Проповіді з циклу становили важливу частину біблійних гуртків та модіжних зібрань.

Євангелізаційна (заклична) проповідь здебільшого звучала на публічних богослужіннях. Вона принципово відрізнялася від повчальних, збагачуючих і духовно-виховних промов та лекцій. Її ціллю було пояснити, хто такий Ісус Христос (на такому рівні, щоб зрозуміли слухачі)

і закликати їх покаятися перед Господом і увірувати в Ньго. Через таку проповідь передбачалося докорити грішника та показати милість Божу та дар спасіння в Христі.

Поряд з проповіддю важливим елементом проведення зібрань була публічна молитва. Баптистами не раз наголошувалося, що молитва є “душею засобів благодаті і самої дії благодаті взагалі. Вона назначається із першого моменту нового життя і ніколи не перестає” [8, с. 123]. Тому молитва не будувалася за певними правилами і канонами, а була простою. Виголошення молитви “своїми словами” передбачало більшу осмисленість, продуманість та значущість останньої в житті окремого віруючого та громади. Основними темами молитов “необаптістів”, як пише відомий дослідник “южнорусского штундизма” А.Я. Дородніцин¹ були “подяка (Богові. – Прим. автора) за власне спасіння і [...] заступництво за інших, які ще не навернені...” [8, с. 119]. Молитва була здебільшого коліноприклонною, хоча зустрічалась і практика її виголошення стоячи на ногах.

Третьою частиною служіння був спів. З однієї сторони він виявляв природну потребу людини до возвеличення і прославлення Бога, з іншої – був засобом, що допомагав “ненаверненим” почути Євангелію та приєднатися до служіння таким чином.

Зібрання німецьких баптистів було живим і не мало визначеного порядку, оскільки вони (баптисти) були противниками лютеранської форми проведення служби Божої з її літургією, під час якої священник без зацікавленості читав проповідь. В середині 1870-х рр. Готфрід Фредерік Альф, піонер баптистського руху на польських землях та Волині, писав про те, що віруючі були сповнені радощів, під час служіння не лише співали і молились, а також і розказували про своє навернення до Бога Після закінчення зібрання члени громади практикували “святий поцілунок” (“поцілунок спокою”) [3, с. 68].

Якщо говорити про богослужіння в українських громадах, то зі спогадів учасників євангельського руху дізнаємося, що члени пізньопротестантських громад старалися проводити зібрання кожного дня на певну годину. Воно, в основному, складалося з таких частин: проповідь слова, молитва, спів, пасторські настанови в християнському житті, заключна молитва, бесіда. Проте, були різні види цих богослужінь.

¹ Анемподист Якович Дородніцин [єпископ Алексій] (1859-1919) – православний єпархіальний місіонер Єкатеринославської єпархії (1894-1903), архієпископ Володимирський і Суздальський (1914-1918), письменник, публіцист. Автор класичних праць з історії штундизму в Україні “Религиозно-рационалистическое движение на Юге России во второй половине XIX ст”, “Влияние немцев колонистов на Юге России во второй половине XIX столетия”, зібрав і оформив численні відомості з життя і діяльності пізньопротестантських груп на території України в збірці “Материалы для истории и исследования религиозно-рационалистического движения на Юге России во второй половине XIX ст.”

Про це дають відомості, як свідчення самих баптистів, так і звіти Волинського губернатора. Так, Єлисей Руденко та Микита Бондар описуючи зібрання, вказували на те, що після читання кожної проповіді члени церкви молилися, а потім співали псалми. Особливою радістю для віруючих були відвідини їх громад приїжджими проповідниками та місіонерами. Це була можливість не тільки послухати слова настанови та підкріплення у вірі, а також дізнатися про життя євангельських віруючих в різних регіонах імперії та за рубежем, поділитися власним досвідом “життя у Христі”

Оскільки, наприкінці XIX – на початку XX ст. проводилися переслідування баптистів із православ'я, яких називали штундистами, то їх зібрання здебільшого проводилися вночі, та носили характер бесід на біблійні теми. Зміни в конфесійній політиці Російської імперії на початку XX ст. та дозвіл сектантам вільно сповідувати свою віру сприяли поступовому формуванню стабільних богослужбових практик.

В житті баптистських громад важливу роль відігравали постанови – хрещення та Вечеря Господня. Хрещення розумілося як “божественна заповідь і постанова Христа. Воно є першим плодом віри і любові до Христа, вступ у послух Господеві та своєму суспільству” [8, с. 125]. Хрещення розумілося, як двосторонній акт. Це – символ смерті для старого життя та воскресіння до життя нового, а також засвідчення від Бога, що охрещений прощений Богом, його гріхи змиті, і тепер він – дитя Боже. Хрещення повинно було бути свідомим актом доброї волі людини та здійснювалося через повне занурення у воду і підняття з неї.

В німецьких та чеських баптистських громадах до хрещення допускалися дорослі від 18 років, хоча зустрічалися випадки охрещення підлітків та дітей віком 10–12 років (здебільшого це були діти із баптистських сімей). Кандидати для звернення цього обряду найперше повинні були скласти засвідчення своєї віри та пройти підготовку. Не всі, заявлені до хрещення, навіть після випробування допускалися до цієї священної.

Зберігся опис проведення хрещення в 1860-х рр. Так, віруючі йшли співаючи до місця звершення даного обряду. “По його проведенні виходили на відкриту місцевість і утворюючи коло, молилися, а потім співали пісню “Я є охрещений, о яка радість” і поверталися додому повні вдячності та хвали” [3, с. 68].

Говорячи про роль хрещення в житті українських баптистів, зазначимо, що на своїх початках віруючі визнавали чинним здійснений над ними в дитинстві православний обряд. Лише із середини 80-х рр. XIX ст. коли відбувається розрив із пануючою церквою, звершення хрещення через цілковите занурення у воду стає невід’ємним елементом церковного життя. Випробувального терміну українські баптисти Волині не практикували, хоча не відомо скільки часу було між актом навернення та прийняттям хрещенням.

“Перехрещення” православних в “штунду” вважалося злочином проти пануючої церкви та держави. Крім того, воно розглядалося місцевою владою як публічне зібрання, на якому здійснюється агітація релігійного вчення, тобто проводиться відкрита місіонерська діяльність, що вважалося виключним правом православної церкви. Тому зазвичай такі хрещення проводилося вночі і відповідно не мали тих урочистих дій та порядку, що були притаманні для німецьких баптистів [9, с. 53–56]. Лише з лібералізацією віросповідного законодавства на початку ХХ ст., припинилися переслідування за відкрите здійснення цієї священної дії для “православних баптистів”.

Хрещення хоча і вважалося церковною постановою, проте воно мало великий резонанс в тогочасному суспільстві, оскільки засвідчувало свідоме прийняття баптистських поглядів, а з огляду на свою новину, викликало зацікавлення в багатьох жителів волинських сіл і містечок, було одним із засобів впливу на релігійну свідомість населення та спонукуваням до духовних роздумів та релігійної полеміки.

Вечеря Господня – була другою важливою постановою в церковному житті віруючих. Вона здійснювалася на спомин про страждання і смерть Ісуса Христа. До неї допускалися лише охрещені члени певної громади, а також гості з інших громад та місійних станцій¹. Після звершення хлібопереломлення здійснювалася вечеря любові (гостина). Часто це було післяслужбове спілкування, де ділилися відомостями та свідоцтвами навернення та дії Божої, співали пісень, молилися, роздумували над місцями з Писання [3, с. 69].

Що стосується інших питань богослужбової та обрядової практики, то члени євангельських громад визнавали таїнство шлюбу, звершували різні церковні дії: рукопокладення, похорони, молитва над дітьми та хворими, загальноцерковний піст та ін. Кількість релігійних свят, що відзначалися німецькими баптистами була досить незначною – Різдво, Страсна п’ятниця, Воскресіння Христове, Свято Жнив.

В українських баптистів в богослужбовій та обрядовій практиці, як вже згадувалося велику роль відіграла православна традиція. Про це свідчить цикл релігійних свят та система постів. Кількість свят, порівняно з католицькою та православною традицією була значно обмеженою, проте доволі-таки великою з точки зору континентального баптизму. Так до найважливіших релігійних свят відносили такі: Різдво, Стрітення, Водохрещення, Вербна неділя, Чистий четвер, Страсна п’ятниця, Воскресіння Господа Ісуса Христа, Трійця, День подяки (Свято Жнив) [12, с. 75].

Щодо системи постів, то в євангельських віруючих визнавався особистий та загальноцерковний піст, а також обов’язковий піст у Страсну

¹ Місійні станції – громади німецьких баптистів, що були засновані місіонерами та перебували на початковій стадії формування свої структур.

п'ятницю. Рекомендували стримуватися від їжі і пиття перед хлібопереломленням.

Громада баптистів будувалася за принципами автономності помісної церкви. Вона вибирала із свого числа “співчленів” старійшин, учителів і служителів, які через рукопокладення займали відповідні посади в церкві. Ступенів між старцями та вчителями не було. Баптисти притримувалися думки, що назви єпископ, пресвітер та ін. згідно Святого Письма не вказують на ієрархічну структуру. Старійшини (“старці”) головували на публічних зібраннях, якими вони керували. Вони мали право приводити в дію рішення общини та виступали репрезентантами громади перед місцевою та вищою владою, православним та лютеранським духовенством. Старійшинам надавалося виключне право займатися душепопільською роботою серед членів церкви. Вчителі уповноважувалися проповідувати в “богослужбових зібраннях”. Вони мали навчати євангельських істин та основних принципів практичного християнського життя (“ходіння перед Богом”). Старці та вчителі володіли правом звершувати хлібопереломлення та хрещення, шлюб, похорони. Рукопокладення звершували старійшини громади або рукопокладені місіонери. Диякони або служителі допомагали старійшинам та вчителям у виконанні їх обов’язків. Вони займалися фінансово-матеріальними справами общини, працею милосердя. В невеликих громадах ці посади часто поєднувалися [4, с. 126–127; 5].

Демократичним засобом управління справами громади були членські зібрання. Вони були покликані вирішувати проблеми, які виникали в громаді, питання виділення коштів для місіонерської діяльності, виключення, переходу членів церкви в інші общини, прийняття нових членів, розгортання та підтримки різних видів служінь громади, будівництва молитовних будинків, відносин з владою та іншими віросповіданнями в регіоні. Поточні справи вирішувалися відповідними особами в церкві [3, с. 70].

Вчителі та старійшини в німецьких баптистських громадах намагалися організувати недільні школи для навчання дітей грамоті та Слову Божому. Крім цього, в рамках таких шкіл проводилася підготовка дітей до участі в богослужіннях, святкових дійствах. В недільних школах звершували також підготовку ново навернених до хрещення. В українських громадах Волинської губернії впровадження такої практики в церковне життя спостерігаємо лише з початку ХХ ст. [3, с. 69]

Організація громади передбачала також і розвиток “допоміжних служінь”. Зокрема, відомо про організацію товариств побожних жінок, які займалися справами милосердя: допомагали бідним, доглядали хворих, старих і немічних, здійснювали опіку над сиротами. При деяких німецьких та чеських баптистських громадах поставали товариства працівників місії, які набули свого значення наприкінці ХІХ – на початку

XX ст. Чимало віруючих, зокрема з Ковеля, Житомира, громад Луцького повіту приєднувалися до служіння книгонош та ставали активними членами “Євангельського товариства для релігійного та морального збудування протестантів”, що проводило свою діяльність в тюрмах та військових формуваннях [9, с. 122].

Значної ваги в житті баптистського братства на Волині відігравали церковні з’їзди. Вони були місцем для обговорення життєво важливих духовних, церковно-організаційних питань, проблем взаємовідносин із “зовнішніми” – насамперед з владою. Так, новими рішеннями влади в ході державної військової реформи був викликаний з’їзд менонітів та баптистів в кол. Нейдорф Житомирського повіту в 1874 р. Організаторами та основними доповідачами стали пастори Альф, Бернейке, Каргель, Кельм, Ондра, Пріцкау, Угнер. Найбільш гострими темами були: військовий обов’язок та військова служба, міжконфесійні шлюби, відносини з владою та особами інших віросповідань. Останні два питання викликали чи не найбільше дискусій, адже безпосередньо стосувалося не лише становища баптистів, а й визначали умови їх життя і діяльності в поліконфесійному середовищі [9, с. 106; 11]. Другий Нейдорфський з’їзд відбувся на Волині в 1909 р. Його організаторами були німецькі проповідники Петер Брандт, Євгеній А. Морр, Бернард Гьоце [2]. Основною ціллю такого заходу вбачалося об’єднання всього німецького баптистського братства Волині в справі активізації діяльності громад та їх спрямуванні на широку євангелізацію. Його програма включала в себе значне коло питань: становище громад та їх проблеми; відкриття теологічної семінарії в Житомирі; релігійне виховання та відкриття духовних закладів; випуск духовно збагачуючого журналу “Дойч-Хаусфройнд”; подання в Міністерство внутрішніх справ статут уніону німецьких баптистів Росії [10, с. 52–57; 11].

Оцінюючи вплив з’їздів можна сказати, що вони носили насамперед консолідуючу функцію, даючи відповіді на наболілі питання в середовищі віруючих та визначаючи спільні напрямки праці.

Не менш важливим аспектом функціонування євангельських громад було матеріальне забезпечення. Доходи релігійних громад склалися з фінансових і майнових пожертвувань членів церкви, співчуваючих осіб, місіонерських та благодійних організацій, з грошових та майнових внесків членів громади (десятина) прибутків від господарсько-фінансової діяльності громади.

Найбільшого розповсюдження серед джерел надходження до громади були саме пожертвування. У зв’язку з цим фінансово-майнове забезпечення кожної з них залежало від таких чинників, як кількісний і соціальний склад віруючих, а також їх можливості отримувати грошову чи матеріальну допомогу від інших людей чи організацій, в тому числі закордонних.

Зважаючи, що віруючі здебільшого походили з нижчих прошарків суспільства, можна зробити висновок, що можливості громад були досить обмежені. І якщо фінансові надходження на життєдіяльність громади були стабільними, то з виділенням коштів на місіонерську справу та інші служіння було досить тяжко. Про це свідчать і листи та спогади Г.Ф. Альфа та К. Ондри, що були написані до “Місіонерського листка”. Тут не раз згадуються прохання до європейських та американських місіонерських товариств надати допомогу в праці благовіствування в Російській імперії та будівництва молитовних будинків в колоніях Івановичі, Холосно, Мойсеєвці та ін. В лютому 1872 р. Г. Альф звертався до баптистів в Німеччині: “Допомоги! Допомоги, волаємо ми, ті, хто найбільше відчуває потребу. Допомоги! Допомоги просять у вас ваші бідні браття, які навернулися до Господа Ісуса і викуплені Його кров’ю” [3, с. 78].

У середині 80-х рр. XIX ст. Готфрід Альф і його співробітник Северин Леман з Волині прибули до Америки в справах зібрання коштів для проведення подальшої місіонерської діяльності в Конгресовій Польщі та Волинській губернії. Проте їх подорож не мала успіху. Генеральний місіонерський комітет Німецької баптистської конференції в США не дав їм свого дозволу на такі заяви і збір, оскільки був спрямований на власні проекти. Позицією, яка стала підґрунтям для такого рішення була думка, що Волинь є багатим сільськогосподарським краєм, а німці там мають величезні можливості для розвитку, відповідно, це може покрити не лише витрати на подорожі місіонерів, а й ставить питання про доцільність зібрання коштів для їх релігійних громад [3, с. 79]. Такі обставини побуджували проповідників та служителів громад заохочувати членів церков до пожертвувань та розвивати вчення про десятину.

Слід зазначити, що наприкінці XIX ст. покращується ситуація з фінансовим забезпеченням функціонування громад. Це було пов’язано як із загальними тенденціями в світовому баптизмі та впровадженням десятини, як обов’язкового елементу, так із збільшенням кількості середніх прошарків у баптистських громадах, які мали більш-менш сталі прибутки (промислові робітники, середні землевласники, сільська та міська інтелігенція).

В українських громадах питання матеріального забезпечення теж займало одне з чільних місць. Мері Рейбер, в своїй лекції “Баптисти Російської імперії і гроші (на матеріалах журналу “Баптист”)” викладеної в 2009 р. у Донецькому християнському університеті, зазначала що “наші предки бачили духовність грошей і дуже глибоко це відчували. Те, як людина відносилася до свого майна свідчило про її духовний стан. Між цими речами бачили очевидний зв’язок і говорили про це відкрито” [4]. Якщо наприкінці XIX ст. про цю сторону життя громад не маємо відомостей, то з початку XX ст., внаслідок проголошення свободи віросповідання та заснування значної кількості євангельської

періодики знаходимо повідомлення, що дозволяють визначити не лише ставлення євангельських віруючих до “збирання скарбів”, а й подати загальний фон управління фінансами, як окремими віруючими, так і громадою цілому.

В журналах та брошурах релігійного плану того часу ми не зустрічаємо, щоб питання грошей обговорювали відкрито. Проте часто наштовхуємося на теми “Збирайте собі скарби на небі” та “Лепта вдови”¹. Ідея лепти формувала специфічне відношення як до грошей, так і до пожертвування. Лепта уособлювала бідного чоловіка, який жертвує найближче і найнеобхідніше для справи Господньої. Оскільки бідна вдовиця, вірна Богові, поклала все, що мала, то і всі віруючі-баптисти, могли вложити маленьку частинку. Збір цих лепт, зважаючи на постійно зростаючу кількість навернених до Христа, дасть в результаті велику суму, що дозволить здійснювати великі проекти. В той же час в таких наставленнях була присутня й інша ідея – а саме, незалежно від того, бідний ти чи багатий це не звільняє тебе від обов’язку жертвувати.

На початку ХХ ст. з розвитком соціальної доктрини в українському баптистському русі оформилася думка про те, що євангельські віруючі повинні жити просто, і не зважаючи від статків жертвувати для тих хто перебуває в нужді та для ув’язнених за віру. Один із раннях проповідників євангельського руху в Російській імперії Іван Каргель в журналі “Баптист” писав, що “Слово Господнє не тільки безпосередньо заспокоює (тобто бідних людей),[...] але воно через людей забезпеченіших допомагає їм в більш життєвих потребах. Любов Христа діє в членах Його церкви і побуджує їх допомагати брату в нужді” [4].

В основному українські громади Волинської губернії були на самофінансуванні, не здійснюючи самостійно великих проектів, які потребували значних коштів, а співпрацювали з громадами в межах всієї імперії, жертвуючи на поширення Святого Письма та діяльність книгонош, товариств опіки над сиротами, вдовами, ув’язненими, будівництво молитовних будинків, підтримуючи місіонерів та організовуючи збори для постраждалих від стихійних лих та неврожаїв.

Отож, можна стверджувати, що євангельські громади Волинської губернії, які будувалися здебільшого за етнічною ознакою були динамічними організаціями. Будучи в питаннях віровчення єдиними, українські громади та німецькі баптистські громади мали ряд відмінностей в організації внутрішньоцерковного життя, що пояснювалося особливостями їх правового положення в Російській імперії, впливом різних релігійних та культурних традицій, менталітетом і досвідом повсякденного життя.

¹ Згідно історії із Євангелії від Марка про бідну вдовицю, яка принесла в храм дві лепти, її денний заробіток.

Список використаних джерел та літератури:

1. Miller Donald N, Wardin, Jr. Albert W. Chronology of events Baptists in Volhynia [Electronic resources] / Donald N. Miller Albert W. Wardin, Jr. // Point of access. – <http://inthemidstofwolves.com/articles/chronology.pdf>
2. Miller Donald N. The german baptist movement in Volhynia [Electronic resources]/Donald N. Miller//Point of access. – <http://www.inthemidstofwolves.com/articles/germanbaptistmovement.pdf>
3. Wardin Albert W. Gotfryd Fryderyk Alf – pioneer ruchu baptystycznego na ziemiach polskich/ Albert W.Wardin. – Warszawa : Wyższe Baptystyczne Seminarium Teologiczne w Warszawie, 2003. – 196 s.
4. Баптисти Російської імперії і гроші (на матеріалах журналу “Баптист”). Аудіозапис лекції Мері Рейбер з курсу “Історія Церкви”, прочитаного в Донецькому християнському університеті в 2009 р. – Особистий архів автора.
5. Гамбурзьке віросповідання віри [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.propovedi.ru/2010/04/hamberg_conf/
6. Гомілетика / Мацько Л.І., Мацько О.М. // Риторика [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://pidruchniki.com.ua/12210605/ritorika/gomiletika>
7. Державний архів Житомирської області.– Ф. 1. – Оп. 25. – Спр. 1872.
8. Евангельское движение в Российской империи (1850–1917): Екатеринославская губерния (Сборник документов и материалов) / Сост и ред. О.В. Безносова. – Днепропетровск ; Штайнхаген : Samensop, 2006. – 320 с.
9. История евангельско-баптистского движения в Украине: Материалы и документы / Ред.кол. Головащенко С.И. и др. – Одесса : Богомыслие, 1998. – 277 с.
10. Павлюк Г. Діяльність пізньопротестантських громад Волинської губернії в другій половині XIX – на початку XX ст. / Галина Павлюк // Історичні студії Волинського національного університету ім. Л. Українки. – Вип. 4. – Луцьк, 2010. – С. 52–57.
11. Павлюк Г. Місіонерська діяльність німецьких баптистських проповідників на Волині в другій половині XIX – на початку XX століть. – Особистий архів автора.
12. Павлюк Г.В. Становище та діяльність пізньопротестантських громад Волинської губернії в другій половині XIX – на початку XX століть: наук. робота на здобуття академ. ступеня магістра історії: 07.00.01 “Історія України” / Павлюк Галина Володимирівна. – Острог, 2009. – 127 с.
13. ЦДІАК. – Ф. 442. – Оп. 860. – Спр. 169.
14. ЦДІАК. – Ф. 442. – Оп. 637. – Спр. 545.

УДК 94:02:2-737(477.81)“18/19”

О. В. Сажок,
учений секретар бібліотеки Волинського національного університету
ім. Лесі Українки

БІБЛІОТЕКИ ОСТРОЗЬКОГО КИРИЛО-МЕФОДІВСЬКОГО ЦЕРКОВНОГО ПРАВОСЛАВНОГО БРАТСТВА У ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ ХІХ – НА ПОЧАТКУ ХХ СТ.

Розглянуто становлення та розвиток бібліотек, заснованих Острозьким Кирило-Мefeldiivським церковним православним братством у другій половині ХІХ – на початку ХХ ст. Визначено типи та функціональне призначення бібліотек, розбудовою яких займалося братство. Розкрито шляхи поповнення бібліотечних фондів, проаналізовано їх структура, типо-видовий, тематичний та кількісний склад. Відзначено внесок відомих діячів Російської імперії у примноження бібліотечних фондів. Висвітлена роль бібліотек Острозького братства у поширенні науки, культури та освіти на Волині.

Ключові слова: *Острог, церковне православне братство, бібліотека, бібліотечний фонд, твір друку.*

Библиотеки Острожского кирило-мефодиевского церковного православного братства во второй половине ХІХ – в начале ХХ века.

Рассмотрено становление и развитие библиотек, основанных Острожским Кирилло-Мefeldiievским церковным православным братством во второй половине ХІХ – начале ХХ ст. Определены типы и функциональное предназначение библиотек, комплектованием которых занималось братство. Раскрыты источники пополнения библиотечных фондов, проанализированы их структура и состав за типом, видом, тематикой, количеством изданий. Отмечено непосредственное участие известных деятелей Российской империи в примножении библиотечных фондов. Отражена роль библиотек Острожского братства в развитии науки, культуры и образования на Волини.

Ключевые слова: *Острог, церковное православное братство, библиотека, библиотечный фонд, произведение печати.*

Libraries of the Ostrog Kyryl-Mefodiy church orthodox fraternity in the second half ХІХ – in beginning of ХХ century

The formation and the development of libraries are examined, which are established by the Ostrog Kyryl-Mefeldiiv church orthodox fraternity on

the second half of XIX – at the beginning of the XX centuries. Types and the functional purpose of libraries are determined, fraternity governed the building process of which. The ways of replenishment of library funds are opened; their structure, typical, subject and quantitative store are analyzed. The contribution of well-known figures of Russian Empire in the increase of library funds is noted. The role of Ostrog fraternity libraries in emission of science, culture and education in Volyn is cleared up.

Key words: *Ostrog, church orthodox fraternity, library, library fund, publishing.*

Церковні православні братства Волинської губернії другої половини XIX – початку XX ст. проводили широку культурно-просвітницьку роботу. Одним із важливих її напрямів була бібліотечна діяльність. Створення бібліотечних зібрань волинськими церковними православними братствами у другій половині XIX – на початку XX ст. залишається питанням малодослідженим у вітчизняній історіографії. Докладне вивчення цієї теми дозволить ширше представити історію бібліотечної справи на Волині, а також реанімувати від забуття здобутки братчиків у заснуванні бібліотек. Грунтовне висвітлення бібліотечного напрямку діяльності церковних православних братств має визначальне значення для всебічного відображення братського подвижництва на Волині другої половини XIX – першої половини XX ст.

Детального розгляду потребує робота Острозького Кирило-Мефодіївського братства на бібліотечній ниві: по-перше, для розкриття матеріальної та духовної цінності сформованих братчиками бібліотечних зібрань; по-друге, бібліотеки – важливий показник культурного рівня суспільної спільноти, яка їх створює та ними користується; по-третє, ґрунтовний аналіз діяльності бібліотек Острозького Кирило-Мефодіївського братства дозволить визначити їх роль у розвитку освіти, культури і науки у Волинській губернії окресленого періоду.

Одним з перших звернув увагу на бібліотечний напрям діяльності церковних братств педагог і церковний діяч М. І. Теодорович. У своїй історико-краєзнавчій праці він подав деякі відомості про бібліотеку Острозького Кирило-Мефодіївського братства [14, с. 660]. У сучасній українській історіографії перша згадка про цю бібліотеку з'явилася на початку 90-х рр. XX ст. [12, с. 134]. Упродовж наступних десятиліть у матеріалах науково-краєзнавчих конференцій, фахових наукових збірниках лише зазначалося, що така бібліотека існувала [11, с. 170; 15, с. 197; 16, с. 109].

Джерельна база дослідження зосереджена у Державному історико-культурному заповіднику міста Острога, а також у державних архівах Волинської та Житомирської областей [5; 6; 7]. Її основу складають рукописні, машинописні або окремо видані документи з братського архіву: листи, рахунки, статuti, щорічні звіти, регламентуючі положення

братських закладів та інше. Окремо слід виділити братські ювілейні видання, в яких підсумовувалися досягнення братства в усіх напрямках роботи за певний час [8; 13].

Мета запропонованої розвідки – дослідити внесок Острозького Кирило-Мефодіївського братства у розбудову бібліотечної справи у Волинській губернії другої половини XIX – початку XX ст. Для реалізації цієї мети необхідно визначити типи та завдання братських бібліотек; проаналізувати особливості формування бібліотечних фондів; охарактеризувати їх структуру, обсяг, склад за змістом, типами і видами видань; виявити основні джерела книгопостачання.

Фундатором-опікуном та керівником Острозького Кирило-Мефодіївського братства була письменниця та благодійниця, графиня Антоніна Дмитрівна Блудова (1813–1891 рр.), дочка державного діяча та літератора, головного ініціатора створення цього братства – графа Дмитра Миколайовича Блудова (1785–1864 рр.).

Офіційний відлік діяльності Острозького Свято-Кирило-Мефодіївського братства розпочався 2 березня 1865 р., з часу затвердження його статуту архієпископом Волинським і Житомирським Антонієм [8, с. 5].

З передачею 29 березня 1865 р. на потреби братства будівель та садиби закритого римо-католицького капуцинського монастиря братчики розпочали облаштування цих приміщень під свої заклади. Тут розмістилося засноване братством у тому ж році жіноче училище імені графа Д.М. Блудова.

При училищі від початку його створення функціонувала бібліотека, головною метою діяльності якої було забезпечення навчального процесу необхідною літературою. Фінансова підтримка цієї бібліотеки стала постійної статтею щорічних видатків Острозького Кирило-Мефодіївського братства. Відповідно кошторису на бібліотеку щороку витрачалося 300 рублів [8, с. 140]. На той час це була доволі значна сума.

Братська скарбниця поповнювалася переважно за рахунок відсотків від наявних капіталів, доходу з нерухомості, яка належала братству, добровільних пожертв та обов'язкових щорічних членських внесків. Головними будівничими братства були представниці таких впливових та заможних князівських і графських сімей, як Долгорукови, Урусови, Шереметьєви. Вони увійшли до складу братства за запрошенням Антоніни Дмитрівни та внесли по 50 рублів кожна на облаштування братських закладів. Від царської родини братські інституції отримали близько 185 тисяч рублів [13, с. 160]. У 1915 р. капітали братства сягали вже 145 тисяч рублів. Тому з-поміж усіх церковних православних братств на Волині Острозьке Кирило-Мефодіївське було найбагатшим.

Таким чином, острозькі братчики були спроможні щорічно виділяти на закупівлю видавничої продукції для училищної книгозбірні чималу суму грошей. Крім придбання книг та періодики за кошти братства,

бібліотеці училища безкоштовно надсилалися різні види видань від юридичних та фізичних осіб. Наприклад, у 1866 р. від господарського управління Синоду до бібліотеки надійшло 449 підручників та богослужбових книг, а у 1869 р. Міністерство народної освіти поповнило бібліотечний фонд братського училища географічними картами й атласами [13, с. 409].

Активний діяч Острозького братства, історик Помпей Миколайович Батюшков (1811–1892 рр.) у грудні 1885 р. надіслав для бібліотеки училища працю “Холмская Русь” [3, с. 35]. Ця книга була першим результатом роботи авторського колективу, створеного П. Батюшковим для написання узагальненої історії західних губерній Російської імперії. Маючи на увазі активну участь, яку брав Помпей Миколайович при створенні Кирило-Мефодіївського братства, можна припустити, що то була не єдина надіслана ним книга, що примножила бібліотечні зібрання братства.

Про особисту причетність А.Д. Блудової до формування фонду училищної бібліотеки свідчать витяги з її листів, опубліковані у братському ювілейному виданні [13]. Користуючись у літературних та наукових колах великою повагою і авторитетом, А. Блудова залучала до бібліотечних справ своїх знайомих, але здебільшого покладалася на власний розсуд у остаточному вирішенні питань, пов’язаних із книгозабезпеченістю певних навчальних предметів в училищі. Так, 19 січня 1870 р. в листі, адресованому братству, графиня зазначала: “Пересмотрела разные учебники по древней истории, все оказались неудобными для нас, и, наконец, мы решили принять, по совету Оленина, перевод Нессельта, который писал нарочно для женских училищ. Кажется, эта книга и вам пригодится, разумеется, разделив её на два курса. Ригельман (старший братчик киевского отдела братства) тоже писал мне, что он вам выслал книжку из римской истории, но не знаю какую. Пригодится ли она вам? [13, с. 257]. Отже, до комплектування бібліотеки училища долучався уродженець Чернігівщини Микола Аркадійович Ригельман (1817–1888), письменник, перекладач, історик, етнограф, співробітник Київської археографічної комісії.

Про те, що графиня поповнювала училищну бібліотеку нотною літературою, дізнаємося знову ж з її листа, у котрому вона повідомляла, що відіслала братству ноти – “это вальс сочинения герцога Единбургского”, які він особисто передав їй для училища [13, с. 257]. Власне про зібрання нотних видань у бібліотечному фонді інформації обмаль, але воно мало б бути достатнім для того, аби забезпечити необхідним музичним матеріалом хор, організований з учениць училища, та задля повноцінного проведення уроків з музики і співу.

З однаковим завзяттям, енергією та інтересом А.Д. Блудова відслідковувала стан книгозабезпеченості як навчального, так і виховного

процесів. 5 лютого 1872 р. графиня писала вихователькам братського училища: “Посылаю несколько книг, между прочим, для вас – Водовозовой об детских играх” [13, с. 256]. Очевидно, йшлося про видану у Петербурзі 1871 р. працю Є.М. Водовозової “Умственное развитие детей от первого появления сознания до восьмилетнего возраста”, в якій авторка основою дошкільного виховання пропонувала зробити народні пісні, ігри, казки. Графиня особисто підбирала педагогічну літературу та надсилала її братству або рекомендувала книги, які, на її думку, потрібно використовувати у роботі з дітьми.

А. Блудова наголошувала на важливості підвищення кваліфікації педагогічних кадрів. Тож, училищна бібліотека мала задовольняти потреби викладачів у подальшій самоосвіті, всебічному саморозвитку.

Підсумовуючи внесок Антоніни Дмитрівни Блудової у розбудову бібліотеки Острозького жіночого училища ім. графа Д.М. Блудова, відмітимо, що вона намагалася укомплектувати бібліотечний фонд творами друку різноманітними за змістом, читацьким призначенням, видами.

У Російській імперії характерною ознакою бібліотек навчальних закладів була структуризація їх фондів відповідно до потреб основних категорій користувачів: викладачів та учнів. У другій половині XIX ст. такий підхід до впорядкування бібліотечних фондів народних училищ був закріплений спеціальною інструкцією, виданою Міністерством народної освіти [4]. У ній наголошувалось на доцільності існування у навчальних закладах двох бібліотек – фундаментальної (вчительської) і навчальної (учнівської). Тож принцип формування бібліотеки жіночого училища ім. графа Д.М. Блудова відповідав цим вимогам. До учнівської частини її фонду відносилися підручники, навчальні посібники, хрестоматії, курси лекцій, словники, довідники й таке інше з дисциплін, які викладалися в училищі. А в братському навчальному закладі вивчалися, зокрема, такі предмети: російська, церковнослов'янська, французька мови, російська і зарубіжна література, російська та всесвітня історія, географія, природознавство, педагогіка, гігієна, арифметика, алгебра, геометрія, фізика.

Фундаментальна частина фонду забезпечувала професійні і самоосвітні потреби учительських кадрів та складалася з фахової періодики, творів наукового, методико-педагогічного змісту тощо. У 1910 р. у цій частині фонду налічувалося 2952 примірники різних видів видань, в учнівському підфонді – 3057 примірників [8, с. 191]. Фонд невпинно щороку зростав, 1915 р. у ньому зберігалося вже 7181 примірник 2884 назв [13, с. 383].

Враховуючи усе вищесказане, маємо всі підстави стверджувати про формування Кирило-Мефодіївським братством бібліотеки педагогічного типу, завданням якої було забезпечення фахових інформаційних потреб викладацького складу та сприяння підготовці кваліфікованих спеціалістів – майбутніх вчителів.

У 1868 р. Острозьке братство заснувало у селі Бриків Кременецького повіту школу для хлопчиків, а у 1869 р. у селі Миклаші Острозького повіту початкове училище з ремісничим відділенням. Братчики турбувалися про належне укомплектування фондів бібліотек при цих навчальних закладах. Підтвердження цьому слугують витяги з дохідно-витратних книг братства, наприклад, у травні 1876 р. для бібліотеки Миклашського училища братчиками було придбано книг на 7 рублів 50 копійок [9, с. 15]. Купувалася навчальна література для вивчення дітьми закону Божого, слов'янської мови, арифметики тощо. Обидві бібліотеки слід відносити до типу спеціальних.

Виходячи з типу і виду, закладених острозькими братчиками бібліотек, фонди їх носили навчальний характер та були багатогалузевими за змістом. 1875 р. жіноче училище ім. графа Д.М. Блудова та 1901 р. училище у Миклашах були підпорядковані Міністерству народної освіти, але братство продовжувало матеріально підтримувати ці навчальні заклади та брати активну участь у поповненні їх бібліотечних фондів.

Паралельно з бібліотекою училища діяла при Острозькому Кирило-Мефодіївському братстві ще одна бібліотека, яка створювалася винятково як місце, куди братчики могли приходити задовольняти свої духовні, культурні, дозвіллеві потреби. Необхідність фундації такої книгозбірні обумовлювалася статутом братства [5, арк. 7]. У 1867 р. братська бібліотека була відкрита для перших своїх відвідувачів. Вона розміщувалася поряд з братськими лікарнею і книжковим складом у перебудованому 1867 р. кам'яному флігелі римо-католицького капучинського монастиря [8, с. 33].

Завідували братською бібліотекою священник Никанор Сізінькевич у 1895–1897 рр.; священник братської церкви, законовчитель училища, протоієрей Іоанн Балевиц з 1907 р. Посаду бібліотекаря обіймали Надія Миколаївна Сумневиц з 22 березня 1895 р. до 8 травня 1897 р.; дружина священника Марія Якимівна Сізінькевич з 26 жовтня 1897 р. до 15 серпня 1905 р.; дочка протоієрея, вчителька історії та географії в училищі, випускниця цього училища Марія Яківна Немоловська з 21 січня 1907 р. У коло їх обов'язків входило обслуговування читачів, ведення каталогів, комплектування, організація, збереження фонду, вилучення літератури. Цілком імовірно, що усі ці обов'язки вони виконували не лише у братській бібліотеці, але і в книгозбірні жіночого училища ім. графа Д.М. Блудова.

Вже у 1865 р. з пожертвувань книгами на користь новоствореного братства був покладений початок формування його бібліотечного фонду. Попервах до нього надходила переважно релігійна література. Юрист, професор Харківського університету І.В. Платонов та архієпископ Чернігівський Філарет були одними з перших, хто подарував братській бібліотеці власні праці. У 1886 р. Анна Федорівна, одна з засно-

вниць братства, старша дочка поета Ф.І. Тютчева, адресувала братству дві книги з прозовими творами та віршами свого чоловіка І.С. Аксакова [3, с. 35].

Найціннішими дарунками братській бібліотеці стали українські першодруки. Варто зауважити, що в бібліотечних фондах жодного іншого церковного православного братства повітових міст Волинської губернії інкунабули не зберігалися. Деякі волинські братства збирали стародруки для поповнення своїх музейних колекцій – давньосховищ. На відміну від інших братських бібліотек бібліотека Острозького Кирило-Мефодіївського братства призначалася лише для членів братства, які, безперечно, розуміли, історичну і культурну вагу пам’яток книжкового мистецтва. Отже, обмежене коло користувачів бібліотеки Острозького братства дозволяло збирати в її фонді рідкісні та цінні видання.

У 1868–1869 рр. історик, археолог та журналіст Михайло Петрович Погодін (1800–1875), якого з А.Д. Будовою пов’язували дружні стосунки, збагатив братську бібліотеку “Евангелием с Апостолом, отпечатанными в первой типографии Западной Руси при князе Константине Острожском” [8, с. 203; 13, с. 408]. Братчики додатково вказували, що це Євангеліє – “старинный экземпляр, отпечатанный в Остроге” [7, арк. 13; 13, с. 218]. Відповідно до каталогу стародруків [1], виданих на Україні у 1574–1700 рр., з Острозької друкарні ні “Євангеліє”, ні “Апостол” окремо не виходили. Імовірно, до братської бібліотеки надійшов “Новий заповіт”, виданий 1580 р. в Острозі українським першодрукарем Іваном Федоровичем (Федоровим) в заснованій ним у 1578 р. друкарні [1, с. 26].

Примірник першої повної слов’янської Біблії, так званої Острозької Біблії, подарував братській бібліотеці на початку 80-х рр. ХІХ ст. Михайло Миколайович Похвіснев [8, с. 203]. Дарована ним книга була видана у 1581 р. І. Федоровим і вважається найважливішою з усіх друків Острозької друкарні.

Окремо слід відмітити особисту участь А.Д. Будової у комплектуванні братського бібліотечного зібрання, її зацікавленість у його якісному наповненні. Це підтверджують її листи. Наприклад, у листі від 2 січня 1867 р. до братчика П.В. Лисенко Антоніна Дмитрівна наполягала неодмінно звітувати їй про отримані протягом року книги [13, с. 98]. У іншому своєму листі від 6 листопада 1865 р. до відомого українського діяча Г.П. Галагана вона прохала: “... заставьте самого любезного братчика Юзефовича [М.В. Юзефович – голова Київської археографічної комісії у 1857–1889 рр.] выслать скорее в Острог акты археографической комиссии и вышлите несколько экземпляров “Украинца”” [13, с. 90]. Як відомо, Київська археографічна комісія займалася пошуком, збиранням, збереженням та виданням історичних джерел. Тому отримання братською бібліотекою видань Київської археографічної комісії, які опира-

лись на міцний документальний фундамент, мало визначальне значення для знайомства острозької братської спільноти з минушиною краю.

На матеріальне забезпечення своєї бібліотеки Острозьким братством щороку виділялася різна сума: 1886 р. – 59 рублів 82 копійки [3, с. 36], 1895 р. – 69 рублів 78 копійок, 1896 р. – 83 рублі 65 копійок [6, арк. 5 зв.]. На початку ХХ століття витрати на бібліотеку було суттєво зменшено, згідно кошторису витрат братства за 1910 р. на утримання бібліотеки було використано лише 38 рублів 19 копійок [8, с. 70], з цього часу вже не передплачувалося жодного періодичного видання впродовж наступних п'яти років.

Фонд братської бібліотеки мав свою внутрішню упорядкованість. Спочатку він був поділений за змістом і видами видань на чотири відділи. Зі збільшенням обсягу фонду десь на межі ХІХ і ХХ ст. виникла необхідність у виокремленні ще чотирьох відділів за цими ж ознаками та додатково ще за мовою видань. У таблиці 1 відображена динаміка росту бібліотечного фонду Острозького братства впродовж майже двадцяти років, а також відтворена його структура.

Таблиця 1
Склад і структура бібліотечного фонду
*Острозького Кирило-Мефодіївського братства**

Розподіл фонду за відділами**:	1896 рік	1910 рік		1915 рік	
	кількість примірників	кількість назв	кількість примірників	кількість назв	кількість примірників
I. Твори наукового та історичного змісту	459	162	286	164	288
II. Географія та мандрівки	–	14	26	15	29
III. Карти, плани і малюнки	–	15	25	15	25
IV. Періодичні видання	161 одиниця обліку	25	998, (101 річний комплект)	25	998, (101 річний комплект)
V. Книги релігійно-морального змісту	286	303	357	320	392
VI. Духовні журнали	–	9	187 (24 річних комплекти)	9	187 (24 річних комплекти)

VII. Твори іноземними мовами	–	42	87	42	87
VIII. Белетристика	227	194	292	194	292
Всього: книжкових видань	972	730	1073	750	1113
періодичних видань	161 одиниця обліку	34	1185, (125 річ- них комп- лектів)	34	1185, (125 річ- них комп- лектів)

*Складено за: [6, арк. 5; 8, с. 203; 13, с. 409].

**Збережено оригінальні назви відділів фонду.

Таким чином, утворення тих чи інших відділів у братській бібліотеці зумовлювалося читацькою потребою. Ознака поділу фонду за змістом була домінуючою. Як зазначалося вище, фондом бібліотеки користувалися лише члени Острозького Кирило-Мефодіївського братства, тому поточні надходження були незначними у кількісному відношенні. Проте загальний обсяг фонду цілком відповідав наявній кількості його користувачів. На початку створення братства у його складі налічувалося понад 200 осіб. Однак потрібно враховувати той факт, що до лав братства обиралися не лише жителі Острога, а й Житомира, Новограда-Волинського, Києва, Чернігова, Харкова, Смоленська, Петербурга і Москви. Через те реальна кількість постійних читачів братської бібліотеки була меншою за кількісний склад братства в цілому. У книжковому фонді переважала література релігійної та історичної тематики, а за цільовим й читацьким призначенням – наукова і літературно-художня. Із сказаного можна зробити висновок про те, що основне місце в бібліотеці Острозького братства посідали книги гуманітарного профілю, які були покликані задовольнити загальноосвітні і культурні потреби.

Про братську колекцію періодичних видань відомо небагато. Її створення було розпочато у 1865 р. завдяки отриманню усіх річних комплектів “Русского вестника” особисто від його редактора та видавця М.Н. Каткова [2, с. 9]. У другій половині 60-х рр. XIX ст. до братського фонду надійшло річне видання “Отечественных записок” [8, с. 203]. У цьому науково-популярному журналі містилися статті політичного, літературознавчого спрямування, з філософії, педагогіки та інших галузей наук, а також з питань сільського господарства і промисловості; друкувалися переклади всесвітньо відомих західноєвропейських письменників.

Поведене дослідження дозволяє зробити наступні висновки. Острозьке Кирило-Мефодіївське братство піклувалося про охорону, при-

множення, широке використання фондів створених ним бібліотек: братської, шкільної у селі Бриків Кременецького повіту, училищних у селі Миклаші Острозького повіту та Острозі. Бібліотеки, які діяли при навчальних закладах, сприяли освіті і гармонійному духовному розвитку підрастаючого покоління Острожчини та Волинського краю в цілому. Книгозбірня Острозького жіночого училища ім. графа Д.М. Блудова сприяла розвитку педагогічної науки і практики. Братська бібліотека здійснювала допомогу в самоосвіті та організації дозвілля, задовольняла релігійно-моральні потреби, виконувала професійні й наукові читацькі запити. Окрім того, у братській бібліотеці зберігалися українські першодруки – книги високих художньо-технічних якостей, яких до Івана Федорова у кириличному слов'янському друкарстві не було. Таким чином, Острозьке Кирило-Мефодіївське братство, сприяючи духовному та інтелектуальному розвитку власного персонального складу, поширювало культуру і освіту у своєму регіоні.

Список використаних джерел та літератури:

1. Запаско Я.П. Пам'ятки книжкового мистецтва. Каталог стародруків, виданих на Україні. – Кн. 1. (1574–1700) / Я.П. Запаско, Я.Д. Ісаєвич. – Львів : Вища шк., 1981. – 136 с. : ілюстр.
2. Известие об Острожском Свято-Кирилло-Мефодиевском братстве за 1864–1865 год. – М. : В синодальной тип., 1866. – 40 с.
3. Известия Свято-Кирилло-Мефодиевского братства с нояб. по 18 мая 1886 г. – Острог : Тип. П.А. Никитина, 1886. – 56 с.
4. Инструкция инспекторам народных училищ губерний : Киевской, Подольской и Волынской, утвержд. 6 марта 1871 г. Министром нар. просвещения // Журнал Министерства народного просвещения. – 1876. – Ч. 185. – С. 19–30.
5. Об учреждении в г. Остроге Кирилло-Мефодиевского братства, 24.02.1865 – 16.06.1876 гг. // Держ. архів Житомир. обл. – Ф. 1, оп. 17, спр. 69. – Арк. 1–284.
6. Обзор деятельности Острожского Кирилло-Мефодиевского церковного братства за 1895–1896 гг. и инструкция для управления Острожским женским училищем графа Д.Н. Блудова, 1876–1896 гг. // Держ. архів Волин. обл. – Ф. 3, оп. 1, спр. 11. – Арк. 1–15.
7. Острожское Свято-Кирилло-Мефодиевское братство и его учреждения // Держ. іст.-культ. заповідник м. Острога. – КН № 3929, IV К № 664. – Арк. 1–48.
8. Острожское Свято-Кирилло-Мефодиевское православное церковное братство: очерк его возникновения и деятельности : материалы к истории братства, 1865–1910 гг. / сост. Н.П. Быков. – СПб. : Тип. В. Киршбаума, 1910. – [8], 244 с., [3] л. ил.
9. Отчет Кирилло-Мефодиевского братства за 1876 г. – СПб. : Тип. Император. академии наук, 1877. – 54 с.

10. Отчет Кирилло-Мефодиевского братства за 1877–1878 год. – СПб. : Тип. И.И. Глазунова, 1879. – 228 с.
11. Позіховська С.В. Листи В. Жуковського і В. Ганки графу Д. М. Блудову в колекції Державного історико-культурного заповідника м. Острога / С.В. Позіховська // Матеріали VI Остроз. наук.-краєзн. конф. “Остріг на порозі 900-річчя”, 1995 р. – Остріг, 1995. – С. 167–170.
12. Поток М.В. Бібліотечна мережа Острога і повіту в 20–30-х рр. ХХ ст. / М.В. Поток // Матеріали IV наук.-краєзн. конф. “Остріг на порозі 900-річчя”. – Сокаль, 1993. – С. 134–136.
13. Пятидесятилетие Острожского Свято-Кирилло-Мефодиевского православного церковного братства, 1865–1915 гг.: ист. записка / сост. Н.П. Быков. – Петроград : Тип. В.Ф. Киршбаума, 1915. – VIII, 430, 110 с., 32 л. ил.
14. Теодорович Н.И. Волынь в описании городов, местечек и сел в церковно-историческом, географическом, этнографическом, археологическом и других отношениях: ист.-стат. описание церквей и приходов Волынской епархии: в 5 т. / Н.И. Теодорович. – Почаев : Тип. Почаево-Успенской лавры, 1889. – Т. 2 : Уезды Ровенский, Острожский и Дубенский. – 1120, VIII с.
15. Тимочко І.Б. Аспекти благодійницької діяльності Острозького Кирилло-Мефодіївського православного братства / І.Б. Тимочко // Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії: зб. наук. пр. Рівнен. держ. гуманіт. ун-ту. – 2010. – Вип. 20. – С. 195–198.
16. Шпізель Р.С. Медицинская деятельность Острожского Кирилло-Мефодиевского братства (1865–1922 гг.) / Р.С. Шпізель // Матеріали I – III наук.-краєзн. конф. “Остріг на порозі 900-річчя” (1990–1992). – Сокаль, 1992. – Ч. 2. – С. 108–114.

УДК 282 (477.4)

М. П. Саламаха,*аспірант Волинського національного університету ім. Лесі Українки*

ОСВІТНЯ ДІЯЛЬНІСТЬ ЧИНУ СВ. ВАСИЛІЯ ВЕЛИКОГО НА ПРАВОБЕРЕЖНІЙ УКРАЇНИ КІНЦЯ ХVІІІ – ПЕРШОЇ ТРЕТИНИ ХІХ СТ.

У статті розглянуто особливості освітньої діяльності ченців Василянського Чину на Правобережній Україні наприкінці ХVІІІ – початку ХІХ ст., охарактеризовано основні засоби, які використовувалися ними для розвитку та поширення освіти на цих теренах, показано реакцію тогочасної влади на культурно-просвітницьку діяльність василіан.

Ключові слова: *Василіанський Чин, Російська імперія, Унійна церква, Правобережна Україна, шкільна освіта, духовна освіта.*

Образовательная деятельность ордена святого Василия Великого на Правобережной Украине в конце ХVІІІ – начале ХІХ века

В статье рассмотрены особенности образовательной деятельности монахов Василянского Ордена на Правобережной Украине в конце ХVІІІ – начале ХІХ ст., охарактеризованы основные средства, которые использовались ими для развития и распространения образования на этих поприщах, показана реакция тогдашней власти на культурно просветительскую деятельность василіан.

Ключевые слова: *Василианский Орден, Русская империя, Унійна церковь, Правобережная Украина, школьное образование, духовное образование.*

Educational activity of the Order of Saint Basil the Great on the Right-bank of Ukraine of the end of ХVІІІ – first third of ХІХ century

In the article are described the features of educational activity of Basilian monks on the Right-bank of Ukraine of the end of ХVІІІ – beginning of ХІХ century. There are also described the main means, which were used for developing and spreading the education, and the reaction of authority on cultural-educative activity of Basilians.

Key words: *The Order of st. Basil the Great, Polish-Lithuanian Commonwealth, the Russian empire, the Union Church, the Right bank of Ukraine, school education, spiritual education.*

Освітня діяльність є невід'ємною складовою внутрішнього життя

будь-якої церкви. Без її висвітлення неможливо повністю досягнути впливу, який вона мала на суспільне життя в цілому і на життя пересічних віруючих, зокрема. Особливо це стосується Греко-католицької церкви і Василіанського Чину, роль і місце яких в соціумі XIX ст. являються перспективною ділянкою сучасних історичних досліджень. Василіанський Чин – єдиний монаший орден у Греко-католицькій церкві на цей час – акумулював у собі церковну владу та культурно-освітні функції, спричинився до розвитку церковної освіти на землях Правобережної України, які перебували під владою Російської імперії.

Дослідження освітньої діяльності Василіанського Чину на території Правобережної України кінця XVIII – початку XIX ст. знайшло відображення у працях українського дослідника В. Крижанівського [Церква у суспільно-економічному розвитку Правобережної України XVIII – першої половини XIX ст.], який описує модель навчання у василіан та світського духовенства. Також про освітню діяльність василіан в умовах Російського самодержавства, писала А. Святенко [Греко-Католицька і Римо-Католицька церкви в освітянській політиці самодержавства на Правобережній Україні (кінець XVIII – перша половина XIX ст.)] Дослідниця подає цілу низку законодавчих актів, прийняття яких спричинилося занепаду освітньої діяльності василіан; вона також простежила зміну вектора політики за правління різних імператорів.

Рід діяльності, в час, коли василіани перебрали на себе функції опіки шкільництва та розбудовували мережу шкіл досліджувала В. Лось [Освітня та видавнича діяльність Греко-Католицької Церкви (Правобережна Україна першої третини XIX ст.)]. Також великої уваги заслуговує праця польського історика отця М. Радвана [Bazylianie zaborze Rosyjskim latach 1795-1839.] в якій акцентував увагу на таких актуальних проблемах, як рівень освіти парафіяльного духовенства, розвиток церковної мережі шкіл. Дані про навчальний процес, кількість та склад учнів, а також статистику щодо кількості монастирів подає дослідниця Підлипчак-Маєрович [Bazylianie w Koronie i na Litwie. Szkoły i książki w działalności zakonu.]. На думку більшості науковців саме, завдяки педагогічній діяльності Василіанський Чин зумів не тільки зберегти свої позиції, а й значно посилити їх у суспільстві на початку XIX ст.

Мета дослідження полягає у проведенні аналізу освітньої діяльності Василіанського Чину на Правобережній Україні наприкінці XVIII – початку XIX ст. Відповідно до мети поставлено такі завдання: охарактеризувати суть та особливості цієї діяльності; висвітлити основні напрямки і форми її роботи; визначити внесок василіанських монастирів у розвиток тогочасної системи освіти та розбудову мережі парафіяльних шкіл; оцінити роль василіанського духовенства у культурно-просвітницькій діяльності та підвищенні духовності суспільства.

Важливе місце в історії Василіанського Чину займає його культур-

но-освітня та виховна діяльність. Греко-католицька і Римо-католицька церкви мали давні традиції й досвід організації духовної освіти, започатковані на теренах Речі Посполитої. Прерогатива виховання юнацтва не тільки духовного, а й світського станів надавалася василіанам. Це було зумовлено широкими матеріальними можливостями монастирів у заснуванні і утриманні шкіл; високим освітнім рівнем ченців та священників, на яких покладалися не лише контролюючі, а й викладацькі обов'язки. Крім того, безумовний авторитет і повага до кліру парафіян сприяла успіху поширення освіти серед населення та вплинула на процес виховання в патріотичному дусі [5, с. 49].

На Правобережжі у XVIII ст. функціонувала широка мережа місцевих навчальних закладів, до яких належали єзуїтські колегіуми, новіціати (школи для молодих ченців), семінарії, духовні училища, засновані як чернечими орденами, так і місцевою владою.

Освітньо-виховна діяльність Василіанського Чину в цей час розвивалася у кількох напрямках: вихованні власних ченців; організації духовних семінарій для єпархіальних священників; колегій для світської молоді та парафіяльних шкіл [13, с. 156; 7, с. 239].

На початку 70-х років XVIII ст. в Речі Посполиті внаслідок ліквідації ордену Єзуїтів, було створено Едукаційно (Освітня) комісія – державний орган управління шкільною справою. На Комісію покладалося реформування системи освіти, а саме: секуляризація освіти та школи; оновлення навчальних програм за рахунок викладання основ природничих наук; запровадження навчання польською мовою та паралельне вивчення європейських мов. Відповідно до проекту Комісії територія країни поділялася на 10 округів, з них два – Вінницький та Волинський – були на українських землях, які входили до складу Речі Посполитої. Освіта була трьох ступеневою: вищі школи (університет, академія), середні (шестикласні окружні і трикласні підокружні) та парафіяльні (великі і малі) [2, с. 16].

У травні 1774 р. василіани подали Освітній комісії проект, який передбачав передачу їм 15 єзуїтських шкіл, разом з фондушем у Київському та Брацлавському воєводствах. Проте цей проект не отримав повного схвалення членів Комісії і василіани змогли розпочати навчання лише в трьох найбільших школах: у Барі, Острозі та Овручі.

Згодом до василіан перейшли школи в Бересті, Брацлаві, Вільні, Вінниці, Володимирі, Гродному, Дубні, Житомирі, Кам'янці-Подільському, Каневі, Кременці, Любарі, Умані, Шаргороді та інших містах [13, с. 165–166].

Завдяки своїм школам василіани зайняли міцні позиції у суспільстві. Популярність цих шкіл на українських землях пояснювалася тим, що місцева людність виявляла більшу довіру до монастирських шкіл, аніж до світських, а також тим, що значну частку учнів складали сини

греко-католицьких священників, а самі школи мали добре підготовлені педагогічні кадри [13, с. 166].

Вищу освіту греко-католицьке духовенство здобувало в спеціальних навчальних закладах, зокрема в Римі – у Грецькій колегії св. Атанасія та в Головній духовній академії при Віленському університеті (Головна Віленська семінарія). Їм були потрібні ґрунтовні знання, щоби потім провадити духовний вишкіл членів Василіанського Чину та єпархіального духовенства [13, с. 157]. Ніхто з католицького духовенства не міг займати вищих ієрархічних посад без навчання в цих закладах. Хоча відповідно до указу від 6 вересня 1795 р. греко-уніатське духовенство було позбавлене на незначний термін відправляти здібних випускників новіціатів та семінарій на навчання до Римської колегії, але вже за Олександра I василіани, як і раніше, посилали до Риму своїх послухників [1, с. 374].

Рядове духовенство вчилася здебільшого в духовних семінаріях василіан у Житомирі, Радомишлі, Луцьку, Кам'янці-Подільському [3, с. 22]. Крім того, василіани приготувляли кандидатів до свячень також у семінаріях у Володимирі-Волинському, Сержні, Холмі, Бучачі, Умані, Жировичах, Львові і Почаєві [7, с. 241–242]. Навчання в семінаріях тривало три роки і охоплювало догматичну і моральну теологію, вивчення Святого Письма, історію Церкви, канонічне право, катехизм, вивчення літургії і низку світських предметів [5, с. 56].

На початку 1800 р. римо-католицький митрополит С. Богуш-Стренцевич звернувся до Павла I з проханням про необхідність покращення стану греко-уніатських семінарій. Для цього він рекомендував передати в їхнє користування майно двадцяти закритих василіанських монастирів, але не домогся своєї мети [1, с. 370]. Багато духовних семінарій були у такому занепаді, що більшість з них згодом була закрита, а частина змушена була утримувати себе за власний кошт. Разом з тим, окремих єпархіальних семінаристів, згідно з рішенням Капітули 1739 р., василіани навчали і в своїх студійних домах.

При семінаріях, а також більшості василіанських монастирів існували новіціати – школи для навчання кандидатів до чернечого життя. Новіціати мали чітко виражену програму і тривали один рік і шість тижнів, а для не священників – два роки. Перший новіціат відкрито ще 1613 р. в Битені (Литовська провінція), після 1748 р. – другий новіціат у Березвечі, а згодом у Вільні і Холмі. В Руській провінції до 1772 р. новіціати існували в Добромилі й Почаєві, а опісля – в Почаєві та Білостоці, а новіціат у Добромилі відійшов до Галицької провінції, яка відійшла до Австрії [7, с. 239]. На 1804 р. на території імперії діяло 12 новіціатів, з них в межах Луцької єпархії – три: при Кременецькому, Почаївському і Загорівському монастирях [4, с. 80].

Кількість кандидатів до чернечого життя не була значною: у новіціа-

ті при Кременецькому монастирі на 1800 р. налічувалося 13 послушників. Найкращі учні мали змогу продовжити навчання у вищих духовних навчальних закладах за кошти, які туди направляли монастирі [4, с. 80].

Ефективності навчання сприяло також запровадження філософсько-богословських студій, які діяли в різних місцях і з різним рівнем викладання. Так, в 1773–1774 рр. богословські студії були у Львові, Лаврові та Кам'янці; філософські – Терєбовлі, Загайцях, Луцьку й Замості; риторики – у Білостоці, Мільчі і Сатанові [13, с. 157]. Для менш талановитих студентів мали бути зорганізовані дворічні студії в Тернополі, а пізніше в Сатанові і Кам'янці [7, с. 240]. У класі риторики, крім латинської, вивчали також німецьку й французьку мови, у класі філософії – математику, а теології – іврит, Святе Письмо та канонічне право. Під час вивчення моральної теології був також курс старослов'янської мови [7, с. 240].

Крім духовних семінарій, яких не вистачало для зростаючої кількості духовенства, освіту також можна було здобути в середніх школах (колегіях), які знаходилися на утриманні держави і монастирів. Наприклад, у Віленському навчальному окрузі, до якої входили і правобережні українські губернії, 50 із 75 шкіл були на утриманні монастирів, з них 26% від усіх монастирських шкіл католицьких церков мали василіяни. Цьому сприяла і урядова політика, адже ще за указом Катерини II від 1795 р. могли функціонувати лише ті василіанські монастирі, що займалися освітньою діяльністю. Загалом василіанські монастирі утримували 13 шкіл для світського юнацтва. У самій лише Луцькій єпархії на початок XIX ст. сім монастирів мали світські школи: у Барі, Умані, Каневі, Лисянці, Любарі, Володимирі та Овручі [4, с. 80]. На думку М. Підлипчак-Масрович, до 1795 р. василіани утримували 19 публічних шкіл, з них у Правобережній Україні, крім вже згаданих, – в Луцьку, Острозі, Шаргороді (закрита у 1795 р.) і Жидичині (відкрита у 1792 р.) [15, с. 46]. За даними, які подає о. І. Патрило, кількість шкіл наприкінці XVIII ст. становила понад двадцять, з них до Литовської провінції належало дев'ять шкіл, до Руської – десять, до Галицької – лише дві школи: у Лаврові і Дрогобичі [7, с. 243]. Школи діяли в Білостоці, Гощі, Жировичах, Збаражі, Кременці, Макіївці, Острозі, Почаєві та Шаргороді [13, с. 160].

У цілому у цих школах, за даними на початок XIX ст., навчалася в середньому по 200 учнів. Найбільша кількість зосереджувалася у Барі (897 чол.), Бучачі (800), Шаргороді (600), Любарі (500), Умані (400) [13, с. 160]. Усього, за даними 1822 р., у василіанських школах Правобережної України навчалася 2134 учнів [4, с. 80–81].

За викладацьким складом василіанські школи також займали пріоритетні позиції – на 1804 р. із загальної кількості викладачів Віленського навчального округу, що становила 254 осіб, викладачів-василіан

було 74 особи більше ніж у всіх інших монастирських орденах [4, с. 80]. В одній школі працювало по чотири-сім василіян.

Навчання у василіянських колегіях оплачували батьки учнів, окрім так званих фундушевих учнів, які були з бідних родин і утримувалися за кошти монастирів [6, с. 18]. За ці гроші, а також за власні доходи, монастирі купували книги, підручники, обладнання для математичних, фізичних та хімічних кабінетів, створювали шкільні музеї. Зокрема, навчальний план з математики василіянської школи в Умані був ширшим, ніж у Києво-Могилянській академії, а шестикласна школа Любарського монастиря, яка налічувала близько 500 учнів, мала добре обладнаний фізичний кабінет, хімічну лабораторію, ботанічний сад для практичних занять та бібліотеку на 17000 томів, що займала окремих кам'яний будинок. Василіани Любарського монастиря з 1805 р. до 1823 р. на книги та різні інструменти щорічно жертвували по 2000 злотих. Крім цього, монастир виділяв кошти і для будівництва бібліотечної зали та фізичного кабінету, який налічував більше 40 найменувань приладів. Слід відзначити і той факт, що овруцькі василіани за власний рахунок закупували фізичні інструменти в Парижі. Проте, незважаючи на ці здобутки у навчальній сфері, матеріальний стан шкільних приміщень візитатори оцінювали досить критично. Майже всі шкільні будинки були дерев'яними, а тому часто страждали від пожеж, як це сталося в Овручі (1809 р.). У Володимирі після пожежі 1794 р. приміщення не було повністю відбудоване, за свідченнями ще й у 1821 р. школи переважно не були окремою будівлею, а лише займали певну частину монастиря. Так, барські василіани упорядкували класи в одному з корпусів монастиря [4, с. 81].

Ефективною в освітній діяльності василіан була організація парафіяльних шкіл. Ще у 1615 р. митрополит Рутський отримав від папи дозвіл на відкриття шкіл для дітей. Перші з них були засновані у Вільні, Новогрудку та Мінську. Проте проіснували вони недовго. Причинами цього були: мала чисельність ченців (2–3 особи) у монастирських осередках (невеликі чернечі доми не могли утримувати парафіяльних шкіл); автономність монастирів та їх розсіяність по великій території; політичні зміни, війни і неприхильність влади до Василянського Чину [13, с. 162].

Після приєднання Правобережної України до Російської імперії частина навчальних закладів припинила своє існування. Діяльність збережених духовних училищ, новіціатів і семінарій коригувалася царським законодавством. Згідно з указом від 19 грудня 1797 р., церквам для підготовки осіб духовних станів дозволялося засновувати училища, загальний догляд за якими здійснювала Колегія духовних справ [8, № 18 286]. Указ від 19 грудня 1798 р. регламентував передачу освітніх закладів під владу єпископату, на який було покладено також обов'язок їхнього матеріального забезпечення [9, №. 18 504]. У 1801 р. семінарії зазнали ще більш централізованої організації управління, підпавши під

загальний контроль Римо-католицької духовної колегії. Керівництво всіх навчальних закладів зобов'язувалося складати щорічні відомості щодо кількості викладачів і учнів, перелік дисциплін, що викладаються, дані про успішність навчання учнів тощо. Ці дані подавалися архієрею, включалися до загального щорічного звіту і передавалися до Колегії, а звітди надходили до Сенату [5, с. 55–56].

Російське самодержавство, враховуючи рівень підтримки з боку населення Католицької та Уніатської Церков не наважилося ліквідувати підпорядковані духовенству школи. Водночас розуміючи важливість такого важеля впливу на суспільну свідомість, як освіта і можливість використання її в політичних цілях задля формування позитивного ставлення населення до самодержавної влади, уряд підтвердив право церков проводити освітянську діяльність, але у межах імперського законодавства, що передбачало зміну характеру навчання і підпорядковувало навчальні заклади державному відомству [5, с. 49].

Встановлюючи регламент для церков і монастирів 1798 р. російський уряд наголосив, що кожний чернечий орден має служити імперії і сприяти її благу, а саме: займатися викладацькою діяльністю чи виділяти кошти на утримання училищ. Загальний нагляд за роботою шкіл покладався на архієреїв, а коло предметів, “корисних суспільству”, єпископи мали погоджувати з цивільними губернаторами [9, №. 18 734]. Підтверджувалося також право власності монастирів та церков на володіння будинками, які визначалися для навчальних закладів, а також неможливість, фондущів, встановлених на їх утримання, бути використаними на інші потреби духовенства.

Імператорський наказ 1800 р. зобов'язав монастирі частину своїх доходів використовувати для створення шкіл для бідних дітей, а згідно з указом 1801 р., детальні відомості щодо всіх існуючих шкіл мали надходити до сенату від Колегії Юстиції і губернських правлінь [10, №. 19 335; № 19 748].

Після проведення загальноросійської освітньої реформи 1803–1804 рр. існуючі навчальні заклади було реорганізовано відповідно до нових правил і включено до системи народної освіти. На думку дослідниці А. Святенко, саме вони започаткували створення широкої мережі шкіл для народу на Правобережній Україні [5, с. 50].

Організаційні засади функціонування шкіл, їх улаштування, принципи управління й підпорядкування регулювалися низкою законодавчих актів. Указ від 26 січня 1803 р. “Про улаштування училищ” окреслював загальні орієнтири освітньої реформи, визначав попередні правила просвітницької діяльності, запроваджував ступеневу систему навчання, встановлюючи типи закладів: парафіяльні, повітові, губернські чи гімназії та університети [11, №. 20 597]. Відповідно до указу “Про заснування навчальних округів” територію імперії було поділено

на шість округів на чолі з університетом кожен. Київська, Волинська та Подільська губернії разом з іншими відійшли до складу Віленського навчального округу [11, №. 20 598]. Встановлювалася централізована ступенева підпорядкованість: Міністерство народної освіти – опікун університету й округу – Віленський університет – гімназії – повітові училища – парафіяльні школи [5, с. 50].

31 серпня 1807 р. набув чинності окремих статут для парафіяльних училищ у Волинській, Київській і Подільській губерніях, який надавав особливого значення контролю місцевого дворянства і духовенства. Відповідно до нього, у парафіяльних училищах, міських і сільських, які поділялися на великі і малі, мали здобувати освіту діти збіднілих дворян, ремісників і селян. Визначалося також, що в кожному приході має бути хоча б одна школа [5, с. 50].

Оскільки, встановлення широкої мережі парафіяльних шкіл потребувало значних матеріальних витрат, яких не було у казні Російської імперії, єдиним джерелом поширення початкових шкіл стали добровільні пожертвування.

Духовенство, намагаючись зберегти пріоритетне право в освітній сфері, брало на себе зобов'язання відкривати й утримувати школи відповідно до своїх можливостей і місцевих умов. Активно залучалося до справи і чернецтво, особливо Василянський чин, який здавна займався виховною діяльністю і мав широку мережу громадських і парафіяльних церковних шкіл. Католицькі ордени мали опікуватися парафіяльними школами у місцях, де були відсутні повітові училища і відкривати їх при монастирях.

Завдяки потужній матеріальній базі, духовенство змогло значно розширити мережу навчальних закладів. Якщо у 1803 р. на Правобережжі нараховувалося 43 училища, то на 1815 р. функціонувало вже 126 початкових шкіл, із них 85 – у Волинській губернії, 26 – у Подільській і 15 – у Київській. Протягом наступних років кількість парафіяльних шкіл постійно зростала і в 1830 р. на Поділлі їх діяло вже приблизно 120, а у Волинській губернії – 108 [5, с. 52].

Згідно з указом від 2 жовтня 1810 р. “Про василіанський духовний орден і училища залежні від нього”, контроль за василіанськими публічними школами мало здійснювати Головне управління духовних справ іноземних віросповідань [12 №. 24 366]. Крім того, залишалися відкритими лише ті школи, які мали достатній для свого існування фонд і необхідну кількість учнів. Виконання цього указу призвело до скорочення шкіл при василіанських монастирях. Всього у Віленському навчальному окрузі залишилося 12 шкіл, які утримували василіани: у Волинській губернії – чотири (при Почаївському, Любарському, Овруцькому і Володимир-Волинському монастирях), у Київській губернії – дві (при Канівському та Уманському монастирях), у Поділь-

ській губернії – одна (при Барському монастирі). Через непорозуміння з фондушем була закрита публічна школа при Кременецькому василіанському монастирі.

Проте розвиток системи освіти супроводжується поступовим обмеженням сферу діяльності духовенства. Відповідно до наказу 23 вересня 1818 р. навчальні заклади Київської губернії були вилучені з відомства Віленського університету “через його віддаленість і ускладнення через це управління ними”, і зараховані до Харківського округу. Згодом наказом 1831 р. до Харківського округу долучалися навчальні заклади Волинської і Подільської губерній. Офіційне пояснення уряду щодо проведення реорганізації полягало у необхідності посилити керівництво і способи контролю за шкільною освітою. У 1832 р. навчальні заклади Правобережжя увійшли до новоствореного Київського навчального округу [5, с. 52].

На посилення контролю за діяльністю навчальних закладів спрямовувалися й інші заходи, зокрема, призначення світських наглядачів в училища, що утримувалися духовенством, а також посилене вивчення російської мови.

Однією зі складових плану остаточного знищення Уніатської церкви шляхом приєднання її до пануючої православної, було змінення системи уніатської духовної освіти, відокремлення її від католицької і максимальне наближення до православної. У 1827 р., відповідно до імператорського наказу, спочатку було розширено мережу уніатських навчальних закладів. В кожній єпархії мала бути семінарія й початкові училища, в яких право безкоштовного навчання отримувало біле духовенство. Одночасно василіанські монастирі зобов'язувалися заснувати 13 училищ і утримувати за власний кошт від 10 до 20 дітей бідних священнослужителів. Надавався перелік дисциплін для викладання: слов'янська мова, церковний спів, богослужбові обряди й предмети, необхідні для подальшого навчання в семінаріях. Вже 1828 р. у зв'язку з ліквідацією Луцької єпархії і зарахуванням греко-католицьких парафій до Білоруської і Литовської, уніатські семінарії функціонували лише при кафедральних соборах в Полоцьку й Жировичах і були облаштовані за взірцем православних російських семінарій. У кожній з них на повному утриманні перебувало по 100 семінаристів і по 20 вихованців нижчих духовних училищ. Крім того, з 1829 р. припинялася практика здобуття вищої освіти у Головній Віленській семінарії, а також у Римі. Натомість кращих вихованців західних греко-уніатських семінарій мали відправляти для здобуття освіти в Московську чи Санкт-Петербурзьку Духовні академії [5, с. 57].

Отже, царський уряд намагався двома шляхами відділити Унійну церкву від Римо-католицької і максимально наблизити її до Православної. З одного боку, василіанські навчальні духовні заклади почали ре-

організовуватися на зразок православних училищ, а з іншого – почали створювати духовні училища і семінарії винятково для греко-уніатської духовної молоді.

Після придушення Листопадового повстання, упродовж 1831–1834 рр. були закриті василіанські публічні школи в Любарі, Овручі, Почаєві, Володимирі-Волинському, Каневі, Барі, Умані [14, с. 206].

Остаточо ж право освітянської діяльності Греко-католицька церква втратила внаслідок указу 19 грудня 1835 р, який всі уніатські училища підпорядкував веденню комісії духовних училищ [5, с. 58].

Отже, пріоритетним напрямком діяльності василіанських монастирів була культурно-освітня діяльність. Василіани досягли значних здобутків в організації навчальних закладів різних типів та виховній роботі. Ще у XVIII ст. вони відкрили духовні семінарії в Житомирі, Радомишлі, Луцьку, Кам’яниці-Подільському. На початку XIX ст. при трьох монастирях (Кременецькому, Загорівському, Почаївському) діяли новіціати. Василіани організували також навчальні заклади світського характеру. Парафіяльні школи часто потерпали від нестачі коштів, натомість шестикласні школи були добре організовані, забезпечували достатньо високий рівень освіти з різних соціальних верств. У них вчилися католики, православні, уніати, а також юдеї.

Самодержавна влада приділяла підвищену увагу щодо діяльності духовенства в освітянській сфері. Розпочинаючи загальноосвітню реформу, уряд переслідував політичні цілі – використати навчальні заклади як знаряддя поширення свого впливу й авторитету серед населення. Дієвість заходу мала забезпечити мережа освітніх шкіл, якими на Правобережжі опікувалося римо-католицьке та уніатське духовенство. Через відсутність навчальних закладів у краї і нестачу світських викладачів влада була змушена залучати до виховного процесу духовенство, при цьому підпорядкувавши монастирські і церковні школи державному відомству.

Список використаних джерел та літератури:

1. Ваврик М. Нарис розвитку і стану Василіанського Чина XVII–XX ст.: топографічно-статистична розвідка / М. Ваврик // Записки Чину Святого Василя Великого. (далі ЧСВВ). – Серія II. – Секція I. – Рим, 1979. – 217 с.
2. Енциклопедія історії України: В 5 т. / Редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. – К. : Наукова думка, 2005 – Т 3: Е–Й. – 672 с.
3. Крижанівський В. Церква у суспільно-економічному розвитку Правобережної України XVIII – першої половини XIX ст. – К. : Вища школа, 1999. – 127 с.
4. Лось В. Освітня та видавнича діяльність Греко-Католицької Церкви (Правобережна Україна першої третини XIX ст.) / В. Лось // Велика Волинь. – Житомир, 2004. – С. 240–247.

5. Святенко А. Греко-Католицька і Римо-Католицька церкви в освітянській політиці самодержавства на Правобережній Україні (кінець XVIII – перша половина XIX ст.) / А. Святенко // Київська старовина. – 2009. – № 5–6. – С. 48–60.

6. Парадуха В. Освітня діяльність василіанських монастирів на Правобережній Україні наприкінці XVIII – 30-х рр. XIX ст. / В. Парадуха // Науковий вісник Волинського державного університету ім. Лесі Українки: Історичні науки. – Луцьк, 2001. – № 5. – С. 16–19.

7. Патрило І. Нарис історії Василіан – 1743–1839. / І. Патрило // Записки ЧСВВ. – Серія II. – Рим : Видавництво ОО. Василіан, 1992. – 640 с.

8. Полное собрание законов Российской империи. Собрание Первое. с 1649 по 12 декабря 1825 г. (в 45 т.). – Т. XXIV: съ 6 ноября 1796 по 1798 г. – СПб. : Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии. – 1830. – 871 с.

9. Полное собрание законов Российской империи. Собрание Первое. с 1649 по 12 декабря 1825 г. (в 45 т.). – Т. XXV: 1798 – 1799 гг. – СПб. : Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии. – 1830. – 933 с.

10. Полное собрание законов Российской империи. Собрание Первое. с 1649 по 12 декабря 1825 г. (в 45 т.). – Т. XXVI: 1800 – 1801 гг. – СПб. : Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии. – 1830. – 875 с.

11. Полное собрание законов Российской империи. Собрание Первое. с 1649 по 12 декабря 1825 г. (в 45 т.). – Т. XXVII: 1802 – 1803 гг. – СПб. : Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии. – 1830. – 1122 с.

12. Полное собрание законов Российской империи. Собрание Первое. с 1649 по 12 декабря 1825 г. (в 45 т.). – Т. XXXI: 1810 – 1811 гг. – СПб. : Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии. – 1830. – 944 с.

13. Шкраб'юк П. Монаший Чин отців Василіан у національному житті України / П. Шкраб'юк. – Львів: ВВП “Місіонер”, 2005. – 439 с.

14. Radwan M. Bazylianie w zaborze Rosyjskim w latach 1795–1839 / M. Radwan // Nasza Przeszłość. – Lublin, 2000. – Т. 93. – S. 153–225.

15. Pidżpczak-Majerowicz M. Bazylianie w Koronie i na Litwie. Szkoły i książki w działalności zakonu / M. Pidżpczak-Majerowicz. – Warszawa ; Wrocław : PWN, 1986. – 271 s.

УДК 061.2:2 (477)

А. Я. Слубська,
викладач кафедри психології та соціології Буковинського державного медичного університету

РОЛЬ НАУКОВИХ ТА ГРОМАДСЬКИХ ІНСТИТУЦІЙ У РОЗВИТКУ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН У НЕЗАЛЕЖНІЙ УКРАЇНІ

У статті розглядається місце та роль наукових та громадських організацій у формуванні демократичної моделі державно-церковних відносин у незалежній Україні в 1991-2010-х роках.

Ключові слова: державно-церковні відносини, накові організації, громадські організації.

Роль научных и общественных институций в развитии государственно-церковных отношений в независимой Украине

В статье рассматривается место и роль научных и общественных организаций в формировании демократической модели государственно-церковных взаимоотношений в независимой Украине в 1991-2010-х годов.

Ключевые слова: государственно-церковные отношения, научные организации, общественные организации.

The Role of scientific and public organizations in the development of State-Church relations in independent Ukraine

In the article a place and role of scientific and public organizations is examined in forming of democratic model of the state-church relations in independent Ukraine in 1991-2010.

Keywords: state-church relations, scientific organizations, public organizations.

За двадцять років розвитку незалежної української держави відбулося формування принципово відмінної від попередньої (радянської та атеїстичної) моделі державно-церковних відносин. Україна стала поліконфесійною країною, яка сформувала одну з найдемократичніших законодавчих систем правових та державних гарантій дотримання свободи совісті та забезпечення однакових умов існування та діяльності релігійних організацій. Такий кардинальний злам моделі державно-церковних відносин і процес заміни їх на ідеологічно протилежні був

би неможливим без участі в ньому наукових та громадських кіл українського суспільства.

Усвідомлення важливості релігійної сфери для громадського життя в процесі побудови демократичного суспільства, пошук основних векторів та визначення пріоритетів державно-церковних відносин на сучасному етапі актуалізують необхідність співпраці держави з науковими і громадськими інституціями з метою вироблення виваженої і далекоглядної стратегії державно-церковних взаємин в конфліктогенному поліконфесійному середовищі.

Метою написання даної статті є історичний аналіз діяльності наукових і громадських організацій щодо розбудови в незалежній Україні (1991–2010 рр.) демократичної моделі державно-церковних взаємин та утвердження міжнародних стандартів свободи совісті.

Історико-релігієзнавчий аналіз ролі наукових та громадських організацій у формуванні державно-церковних взаємин у незалежній Україні в хронологічному діапазоні 1991–2010 рр. ще не був предметом спеціальних досліджень. Однак дана розвідка була б неможливою без наявності значної кількості праць, які так чи інакше торкаються проблеми і дозволяють виявити основні тенденції її розвитку та концептуального осмислення. При написанні статті ми спиралися на існуючі досягнення вітчизняної та зарубіжної історіографії а також академічного релігієзнавства, в яких розглядалися державно-церковні відносини, зокрема роботи М. Бабія, В. Бондаренка, В. Єленського, Я. Калакури, А. Киридон, А. Колодного, В. Пашенка, М. Рибачука, О. Сагана О. Уткіна, Л. Филипович.

Провідною науковою інституцією, яка на початку 90-х рр. ХХ ст. здійснила консолідацію наукових кадрів, громадських та конфесійних діячів навколо ідеї професійного наукового дослідження релігійних процесів, які відбувалися в Україні, розбудови демократичної правової моделі державно-церковних взаємин на основі дотримання принципів свободи совісті є Відділення релігієзнавства, яке з 1991 р. на автономних засадах функціонує в структурі Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України і фактично залишається єдиним науковим підрозділом в Україні з цього фаху.

За 20 років плідної праці Відділенню релігієзнавства вдалося не тільки налагодити й проводити дослідження актуальних проблем релігієзнавства, а й координувати їх в межах країни, сприяти підготовці наукових кадрів з релігієзнавства (істориків, філософів та соціологів). У своїй науковій роботі його дослідники керуються принципами об'єктивності, історизму, світоглядного плюралізму й конфесійної незаангажованості. При Відділенні працює Спеціалізована вчена рада із захисту релігієзнавчих дисертацій із філософських, історичних і соціологічних наук, Координаційна рада з релігієзнавчих досліджень.

Головними підсумками його праці можна вважати:

- формування пострадянської української академічної школи релігієзнавців, поєднаної спільними дослідницькими принципами та методологією вивчення релігійного комплексу в його цілісності та різноманітті;
- створення ефективної системи підвищення кваліфікації і підготовки фахівців в галузі релігієзнавства (історики, філософи, соціологи);
- налагодження постійних зв'язків і співробітництва з переважною більшістю релігійних конфесій країни;
- організацію постійного фахового моніторингу релігійної ситуації в Україні, її аналітичної обробки, проведення релігієзнавчих експертиз і розробки наукових рекомендацій владним структурам щодо формування ефективної політики в галузі державно-церковних взаємин;
- видання ідеологічно неупереджених і конфесійно незаангажованих енциклопедичних, довідкових, монографічних видань і підручників з релігієзнавства, широке розповсюдження високоякісної наукової продукції з релігієзнавства;
- організація просвітницької та освітньої роботи щодо релігійних проблем по всій країні;
- постійний зв'язок зі ЗМІ, надання їм консультативної фахової допомоги щодо висвітлення колізій релігійного життя України і світу;
- організація науково-комунікативних заходів всіх рівнів – від регіональних до міжнародних, формування і підтримка наукових зв'язків з іноземними дослідницькими центрами, окремими вченими та релігійними діячами.
- подолання інституційної відокремленості, виведення вітчизняного академічного релігієзнавства на світовий науковий рівень.

На сьогодні в структурі Відділення релігієзнавства діють відділ філософії релігії, відділ історії релігії та практичного релігієзнавства, науково-дослідницька група з ісламознавства. Актуалізується вивчення проблем свободи буття релігії, новітньої релігійності, історії релігієзнавчої та богословської думки України, а відтак створення відповідних науково-дослідницьких груп. У Відділенні працює 9 докторів наук, 12 кандидатів наук, наукова молодь, 12 почесних наукових співробітників – знаних науковців України і зарубіжжя. Керівник Відділення – Заслужений діяч науки України, доктор філософських наук, професор А. Колонний, заступник – доктор філософських наук, професор П. Яроцький.

Відділення релігієзнавства входить на колективних засадах до Міжнародної Асоціації свободи релігії, Міжнародної Асоціації істориків релігії, Міжнародної академії свободи релігії та віровизнань та ін. Співробітники Відділення є членами багатьох професійних міжнародних об'єднань, побували вже понад сто разів у наукових відрядженнях в біля 30 країнах зарубіжжя. Участь в роботі зарубіжних наукових форумів свідчить про міжнародне визнання української релігієзнавчої на-

уки. Відділення приймало у себе в останні 12 років біля 150 іноземних науковців, релігійних діячів, працівників державних установ тощо.

За останні 15 років Відділення релігієзнавства виконало 14 актуальних наукових тем, видрукувало більше 300 праць книжково-брошурної і журнальної форми, близько 700 наукових статей в різних наукових збірниках та ін. Найголовнішим здобутком Відділення є колективні праці “Академічне релігієзнавство” [1], “Історія релігії в Україні” [3], “Релігієзнавчий словник” [5], 7 книг десяти томника “Історія релігії в Україні”, наукові збірники з історії та етнології релігії, історії і сьогодення християнства, свободи буття релігії тощо. Йде робота над три томною “Українською Релігієзнавчою Енциклопедією”.

Відділення релігієзнавства вдруковує щорічник “Релігійна свобода” (15 чисел на поч. 2009 р.), кварталник “Українське релігієзнавство” (48 чисел) та щомісячник “Релігійна панорама” (98 чисел), серії “Мислителі української діаспори” (4 книги), “Релігії України” та “Викладачу релігієзнавства”.

Щороку Відділенням релігієзнавства організовується і проводиться до десяти міжнародних, всеукраїнських та регіональних наукових конференцій із запрошенням до участі в їх роботі не лише світських, а й богословських релігієзнавців, науковців із інших країн.

Співробітники Відділення викладають різноманітні релігієзнавчі курси у багатьох університетах України. Відділення релігієзнавства має договори творчої співпраці з рядом наукових і навчальних інституцій нашої країни і зарубіжжя, зокрема із Львівським Музеєм історії релігії, Інститутом релігієзнавства Ягелонського університету (Польща) та Міжнародним центром права та релігієзнавства Університету Бригама-Янга (США). Відділення відкрите не лише для творчої співпраці з науковими, освітніми й культурно-просвітницькими організаціями, виконання спільних наукових проєктів, проведення соціологічних досліджень, а також і для конфесійних інституцій, своєю діяльністю всіяко сприяє утвердженню в Україні свободи совісті на рівні міжнародних правових стандартів.

Заслугою колективу Відділення релігієзнавства в утвердженні в Україні демократичних стандартів державно-церковних взаємин є створення і продуктивна робота низки громадських організацій різного спрямування, які створювалися за ініціативою і за допомогою його керівництва, і з якими Відділення реалізовує низку довгострокових спільних проєктів.

Так в 1993 р. на базі Відділення релігієзнавства створено і зареєстровано Мінюстом України Українську Асоціацію релігієзнавців, осередки якої є майже у всіх областях України, а також містах Київ і Севастополь. Українська асоціація релігієзнавців (УАР) – позапартійна, світська громадська організація, яка об’єднує на добровільних засадах вчених-релі-

гієзнавців, богословів-релігієзнавців, викладачів релігієзнавчих курсів навчальних закладів України. Членство в Асоціації є індивідуальним і колективним. Працює Асоціація на громадських засадах. Очолює Асоціацію Президент – д. філософ. н., проф. А. Колодний.

Головною метою і завданням УАР є: об'єднання і координація зусиль релігієзнавців України на дослідження феномену релігії, розробку актуальних проблем, пов'язаних з історією та сучасним станом релігій в Україні; поширення релігієзнавчих знань, розвиток релігієзнавчої освіти і релігієзнавчого виховання в українській державі; сприяння процесам духовного відродження в Україні, утвердження атмосфери толерантності, взаємоповаги до поглядів, думок, духовно-моральних цінностей, традицій людей різної світоглядної і конфесійної орієнтації.

Асоціація сприяє проведенню наукових досліджень з актуальних релігієзнавчих проблем, а також оприлюдненню їх наслідків. УАР пропагує принципи свободи совісті, вивчає громадську думку з проблем релігії, співпрацює з державними, громадськими організаціями, пресою, надає їм консультативну допомогу з релігієзнавства. Асоціація співпрацює в питаннях духовного відродження в Україні, подолання конфліктних ситуацій в міжконфесійних і внутрішньоцерковних відносинах з релігійними організаціями.

З метою консолідації та підтримки молодих вчених, аспірантів та студентів у вивченні релігій, сприяння утвердженню серед молоді принципів толерантності та плюралізму, свободи совісті та релігії була створена і зареєстрована Київським міським управлінням юстиції 20.08.2004 р. молодіжна громадська організація “Молодіжна асоціація релігієзнавців” (МАР), яка є єдиною такою молодіжною організацією в Україні. МАР об'єднала студентів, випускників, аспірантів та співробітників провідних університетів країни, які вивчають релігійну проблематику.

Завданнями організації є: сприяння підвищенню рівня наукового фаху молодих релігієзнавців; сприяння проведенню наукових досліджень членів асоціації, оприлюдненню їх результатів; співпраця з національними та міжнародними фондами й асоціаціями, державними, релігійними, освітніми, молодіжними і громадськими організаціями, котрі підтримують релігійну толерантність та зацікавлені в міжрелігійному діалозі; активна підтримка налагодження молодіжного міжконфесійного та міжрелігійного діалогу на теренах України; сприяння утвердженню загальнолюдських прав та свобод у свідомості молоді; організація просвітницьких лекцій, семінарів, конференцій, літніх шкіл, фестивалів та інших науково-культурних заходів для підвищення культурно-освітнього рівня молоді; активна підтримка видання інформаційних та аналітичних матеріалів, видань з релігієзнавства та сприяння їх розповсюдженню; вплив законними шляхами на державну політику в сфері освіти, науки, культури та релігії.

Крім суто наукових інституцій, про які йшлося вище, в Україні існує низка громадських організацій дещо іншого спрямування, головним завданням яких є саме інформаційно-консультативна громадська діяльність в сфері суспільно-релігійних взаємин.

З 1 березня 2000 року в Україні діє Центр релігійної інформації свободи (ЦеРІС). Виконавчим директором ЦеРІС є професор Л. Філіпович. Ініціатором його створення стала Української Асоціації релігієзнавців, яку підтримали Відділення релігієзнавства НАН України, Брігам-Янгський університет (США), Фонд “Практична філософія”, надавши організаційну, правову, моральну, кадрову та фінансову допомогу. Основним його завданням є інформування щодо релігійної ситуації в Україні та світі й захисту прав громадян та організацій на свободу віросповідань, Центр діє в таких напрямках:

Інформативну діяльність Центр здійснює насамперед шляхом видання щомісяця часопису “Релігійна панорама” (РП). На лютий 2009 р. вийшло у світ сто його чисел. Журнал зареєстрований в Держкомдруці України. Часопис надсилається за передплатою як окремим читачам, так і в центральні державні установи, центральні наукові бібліотеки, в офіси конфесій та ін. РП подає оперативну інформацію про стан релігійного життя в світі та Україні, про стан і розвиток релігійної свободи, про окремі конфесії, що діють в Україні, новинки релігійних та релігієзнавчих видань. Журнал поширюється під час проведення конференцій, читки публічних лекцій співробітниками ЦеРІСу, а також передається в ряд країн зарубіжжя.

ЦеРІС постійно займається організацією і проведенням науково-практичних конференцій, круглих столів, науково-інформативних семінарів та зустрічей. За 10 років його діяльності було проведено таких близько шістдесяти. Щотравня ЦеРІС УАР проводить міжнародну наукову конференцію з проблем свободи буття релігії. Матеріали цих конференцій видрукуються або у черговому випуску щорічника “Релігійна свобода”, або ж окремою науковою тематичною збіркою.

Центр активно веде інформаційно-консультативну роботу через масмедіа, присутній в Інтернеті своєю власною інтернет-сторінкою. При цьому велика увага приділяється інформуванню про релігійну свободу та релігійні новини. Співробітники ЦеРІС виступають по українському радіо і телебаченню, на “Радіо Воскресіння”. З приводу важливих подій релігійного життя ЦеРІСом ініціюються прес-конференції в різноманітних інформаційних агентствах.

Співробітники Центру постійно зустрічаються з керівними діячами різних конфесій, їх запрошують на з’їзди, конференції, урочистості різних церков і релігійних об’єднань, консультують представників різних релігійних організацій, носіїв окремих релігійних традицій. До Центру йдуть за допомогою чи порадою ті, кому не вдається вирішити проблеми своєї релігійної організації з державними органами.

Співробітники Центру за проханням державних органів чи управлінь релігійних організацій проводять також експертну роботу. Зокрема до ЦеРІСу зверталися за релігієзнавчою експертизою свого вчення і діяльності свідки Єгови, Церква Останнього Завіту, Богородична Церква, Товариство Свідомості Крішни, Церква Ісуса Христа Святих останніх днів, Об'єднання Махаріші, харизматичні об'єднання, сайєнтологи та ін.

В Україні гостро відчувається відсутність фахових установ в галузі свободи релігій і віровизнань. Жодна із наявних правозахисних організацій в Україні не займається захистом прав релігійних організацій і віруючих. Відтак ЦеРІС вважає необхідним утворення спеціалізованого юридичного підрозділу.

Окремим напрямком роботи ЦеРІСу є видавнича діяльність. За десять років Центром видрукувано декілька книжок з питань релігійної свободи, зокрема “Релігія і Церква в суспільних реаліях України” [6], “Толерантність: теорія і практика” [7], “Толерантність: сфера міжконфесійних відносин” (2004), “Державно-церковні відносини в Україні: регіональні аспекти” (2003), “Актуальні проблеми державно-церковних відносин” [2] та ін. Зокрема за участю ЦеРІС вийшли всі числа 2000–2010 років щорічника “Релігійна свобода”, щомісячника “Релігійна панорама”. За упорядкування і редагування М. Бабія три рази видрукувалися збірники українських і міжнародних правових документів з питань свободи совісті.

В започаткованій редакцією “Релігійної панорами” бібліотечці “Конфесії України” вийшли брошури “Церква Ісуса Христа Святих останніх днів” та “РУНВіра” А. Колодного, “Вірменська церква в Україні” І. Гаюк. Окрім цього видано англійською мовою книгу “Релігія та Церква в сучасній Україні”.

Окремим проектом для ЦеРІС стала Міжнародна молодіжна літня школа, заняття якої в останні три роки проводить вже Молодіжна асоціація релігієзнавців. Кожне літо студенти-релігієзнавці провідних вишів України на зарубіжжя та релігійна молодь різних конфесій протягом тижня мають змогу прослухати лекції знаних вчених, релігійних діячів, провести дискусії, круглі столи й тренінги з актуальних проблем свободи совісті, релігійної толерантності, державно-церковних стосунків тощо.

ЦеРІС має постійні контакти з Міжнародною академією свободи релігії і віровизнань, різними фондами та організаціями. Центр активно контактував із IARF (International Association for Religious Freedom), в результаті чого він прийнятий в цю організацію колективним членом.

Співробітники Центру проводять активну освітянську і просвітницьку роботу із студентською молоддю України, читаючи відповідні курси в провідних вишах країни. Крім того читаються лекції про свободу совісті й державно-церковні відносини в Україні на замовлення в різних організаціях та установах, зокрема в структурах Міністерства оборо-

ни України, Служби безпеки України, Міністерства внутрішніх справ України, Міністерства освіти і науки, молоді та спорту України тощо.

Для утвердження ідей захисту релігійної свободи запрошуються закордонні спеціалісти в цій галузі. Гостями Центру були відомі юристи, правознавці професор Коул Дьюрем (США), професор Глорія Моран (Іспанія), директор Інституту релігії і права Анатолій Пчелінцев (Росія), професор Торе Лінгхольм (Норвегія) та ін. Організувався курс лекцій професора з США Г. Біддулфа “Релігійна свобода в демократичній державі” для студентів Київського національного університету ім. Т.Г. Шевченка, Національного університету “Києво-Могилянська академія”, інших вузах України. При Центрі діє Бібліотека релігієзнавчої і релігійної літератури та зал релігійної періодики. В ЦеРІСі працює постійний консульт-пункт з питань свободи релігії.

В Україні також створюються осередки міжнародних громадських організацій, які займаються толерантизацією релігійного життя та утвердженням демократії в державно-церковних взаєминах у світовому масштабі. Так для проголошення релігійної свободи для всіх людей в Україні 25 квітня 2001 р. (зарєєстрована 10.04.2002 р. свідоцтво № 1781) в Києві була створена Українська асоціація релігійної свободи з принципами і засадами, які має Міжнародна асоціація релігійної свободи (МАРС), заснована 1893 р. та зарєєстрована в США як некомерційна освітня організація. В усьому світі існує цілий ряд ефективних самокерованих регіональних і національних відділень МАРС, наприклад: у Бразилії, Гані, Індії, на Карибських островах, у Перу, Росії, Румунії і на Південно-Тихоокеанських островах. МАРС проводить різні заходи, щоб донести до представників влади, релігійних організацій і ЗМІ важливість релігійної свободи як фундаментального права людини, що лежить в основі всіх інших прав.

Завдання МАРС універсальні, і полягають в тому, щоби поширювати принципи релігійної свободи по всьому світі; захищати й оберігати цивільне право всіх людей поклонятися, приймати релігію або переконання за власним вибором, виражати свої релігійні переконання в дотриманні визначених обрядів, проголошенні релігійних принципів і навчанні ним інших людей при відповідному відношенні до прав цих людей; підтримувати право релігійних організацій вільно здійснювати свою діяльність у будь-якій країні за допомогою своїх благодійних і освітніх установ; створювати місцеві, національні і регіональні відділення, проводити семінари.

Президентом УВ МАРС є В.Є. Єленський, віце-президентом – Л.О. Филипович, генеральним секретарем – П.В. Гануліч. Створено 13 обласних осередків УАРС в містах: Черкаси, Полтава, Кіровоград, Миколаїв, Суми, Львів, Чернівці, Одеса, Вінниця, Дніпропетровськ, Донецьк, Чернігів, Запоріжжя, Київ та у Київській області.

У 2011 р. УВ МАРС підводить підсумки 10-річної діяльності в Україні. В щорічному прес-релізі організації, зокрема зазначено: “Упродовж майже усього десятиліття Україна демонструвала доволі високі стандарти у сфері релігійної свободи. Неурядові організації, експерти та закордонні спостерігачі констатували дотримання в цілому конституційних принципів свободи совісті на практиці з боку Української держави. Закон “Про свободу совісті та релігійні організації” 1991 р., попри свою нечіткість, декларативність та серйозну недосконалість з точки зору юридичної техніки, сприяв рівності релігійних організацій перед законом і запобігав дискримінації на релігійному ґрунті” [4].

Починаючи з 2010 р. наукове та експертне співтовариство, правозахисники і релігійні діячі з дедалі зростаючою тривогою почали відзначати погіршення релігійної ситуації в Україні. В численних публікаціях періодичних видань Відділення релігієзнавства, УАР, ЦеРіСу йшлося про надання демонстративних преференцій тільки одній з Церков; про факти тиску на релігійні громади; відмову від прозорості в політиці у сфері свободи совісті, а також – розробки законодавства у цій сфері, ігнорування позиції Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій стосовно принципів державно-церковних відносин; посилення спроб перенести в Україну російську модель відносин між державою і церквою, яка (модель) обґрунтовано критикується як всередині Росії, так і за її межами; посилення впливу Московського патріархату на державну політику України стосовно релігійних організацій.

Така ситуація викликала занепокоєння Української асоціації релігійної свободи, яка закликала Президента України, Верховну раду України, Кабінет міністрів України “неухильно дотримуватися Конституції України і чинного законодавства про свободу совісті; не допускати звуження свобод громадян і організацій на релігійному ґрунті; відмовитися від будь-якого тиску на громади віруючих, окремих священнослужителів; не допускати однобічної підтримки однієї з релігійних організацій на шкоду іншим; відновити практику консультацій з Всеукраїнською Радою Церков і релігійних організацій з ключових питань державно-церковних відносин; не переглядати законодавство про свободу совісті до ухвалення Концепції державно-конфесійних відносин, схваленої релігійними діячами, які представляють понад 90% всіх релігійних громад України” [4].

Підсумовуючи вищесказане, можна зробити висновок про формування в незалежній Україні ефективно діючої мережі наукових і громадських організацій щодо вивчення та експертного моніторингу релігійної ситуації в країні, зокрема державно-церковних відносин. Необхідність та ефективність їхньої діяльності не потрібно зайвий раз доказувати. Адже лише існування конгломерату державних і громадських організацій дозволяє ефективно функціонувати громадянському

суспільству, одним з наріжних каменів якого є демократична модель державно-церковних взаємин.

Список використаних джерел та літератури

1. Академічне релігієзнавство: Підручник / За ред. А. Колодного. – К. : Світ Знань, 2000. – 862 с.
2. Актуальні проблеми державно-церковних відносин в Україні: Наук. зб. / Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України ; В.Д. Бондаренко, А.М. Колодний. – К. : VIP, 2001. – 206 с.
3. Історія релігії в Україні: Навч. посіб. / За ред. А.М. Колодного, П.Л. Яроцького. – К. : Знання, 1999. – 735 с.
4. Прес-реліз УАРС (9 лютого 2011 року) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://uars.org.ua/documents.php?id=337>.
5. Релігієзнавчий словник / За ред. А. Колодного, Б. Лобовика. – К. : Четверта хвиля, 1996. – 392 с.
6. Релігія і Церква в суспільних реаліях України. Спецвипуск “Релігійної панорами” / За ред. А. Колодного. – К., 2006. – 156 с.
7. Толерантність: теорія і практика. Збірник статей і документів / За ред. М. Бабія. – К., 2004. – 125 с.

УДК 281/284 (477).14

С. В. Филипчук,*кандидат історичних наук, ст. викладач кафедри релігієзнавства Національного університету “Острозька академія”*

ДІЯЛЬНІСТЬ УКРАЇНСЬКИХ ХРИСТІЯНСЬКИХ КОНФЕСІЙ ТА ПАРТІЙ ХРИСТІЯНСЬКОГО СПРЯМУВАННЯ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ СУСПІЛЬНО- ПОЛІТИЧНОГО ЖИТТЯ КРАЇНИ (2006 – 2007 РР.)

У статті автор простежує діяльність УПЦ МП, УПЦКП, УАПЦ, УГКЦ та протестантів у суспільно-політичному житті України, а також аналізує роботу християнських партій. Висвітлюється взаємозв'язок окремих політичних партій України з християнськими конфесіями. На основі фактичного матеріалу прогнозується подальший розвиток взаємовідношень церкви і держави, церкви і суспільства.

Ключові слова: суспільно-політичне життя, християнські конфесії України, християнські партії, навколорелігійні об'єднання.

Деятельность украинских христианских конфессий и партий христианского направления через призму общественно-политической жизни страны (2006 – 2007 гг.)

В статье автор прослеживает деятельность УПЦ МП, УПЦКП, УАПЦ, УГКЦ и протестантов в общественно-политической жизни Украины, а также анализирует работу христианских партий. Освещает взаимосвязь некоторых политических партий Украины с христианскими конфессиями. На основе фактического материала прогнозируется последующее развитие взаимоотношений церкви и государства, церкви и общества.

Ключевые слова: общественно-политическая жизнь, христианские конфессии Украины, христианские партии, околорелигиозные объединения.

Activity of Ukrainian Christian denominations and parties with Christian direction through the prism of social and political life of the country (2006-2007)

The article traces the activities of the UOC MP, UOC KP, UAOC, UBCC and Protestants in social and political life in Ukraine, and analyses the work of Christian parties. It reveals the relationship of some political parties of Ukraine with Christian denominations. The predicated further

development of the relationships between church and state also between church and society is prognosticated.

Keywords: *social and political life, Christian confessions of Ukraine, Christian parties.*

У незалежній Україні церква потужно імплантована в суспільне життя. Це зумовлено філософією її власного буття в країні, а також прагненням надолужити втрачені за період радянської влади позиції як сумління суспільства, дороговказу в національному та духовному поступі. Зважаючи на результати соціологічних опитувань, церква є чинником, що спроможний об'єднати та примирити суспільство, задати йому новий ціннісний вимір, адже вона незмінно є лідером за довірою їй громадян. Однак на практиці виконання такого завдання для церкви реально виявляється дуже складним. Сьогоднішній рівень стосунків церква-держава не відповідає потребам суспільства. Одна з найбільших проблем державно-церковних взаємовідношень – це притаманна частині церковних офіційних представників звичка висловлювати в догматичній манері думки з приводу суспільно-політичних проблем сьогодення. Відтак, церква перетворюється ще на одне політичне угруповання, забуваючи, що головне її призначення – євангелізаційна діяльність, справи милосердя та душпастирство, а не політика. Вивчення недалекого минулого нашої держави дозволяє виокремити тенденції і простежити закладені діями та позицією християнських конфесій і партій християнського спрямування детермінанти, що впливають на сучасне суспільно-політичне життя.

Інтерес до суспільно-політичної діяльності християнських конфесій завжди стійкий у науковому колі, що зумовлено актуальністю проблеми для сьогодення та майбуття країни. О. Грицина, В. Єленський, С. Здіорук, А. Колодний, М. Маринович, О. Саган, Ю. Решетніков та інші вчені простежують та аналізують тенденції суспільно-релігійних відносин років незалежності України. Водночас багатоманітність проблеми та особливий вплив, що його справляють християнські конфесії й християнські партії не лишень на духовне, але й на суспільно-політичне життя країни вимагає ретельнішого розгляду, аналізу та прогнозування наявних тенденцій у суспільно-релігійному житті 2006–2007 рр. України. Цій проблемі, власне, і присвячена ця стаття.

Соціальне обличчя віруючого змінилося й сформувався новий тип християнина – віруючої людини, яка активно живе й діє в суспільстві. Релігійні організації, зважаючи на ці параметри, прагнуть забезпечити реалізацію їхнього соціального потенціалу. Це, відтак, відчутно політизує церкву, що перетворилася на об'єкт впливу політики, яка використовує її у власних цілях, що, зокрема, продемонстрували президентські вибори 2004 року. Хоча релігійні організації не є суб'єктами політичного процесу, все ж вони виступають на боці певних політичних сил.

Моральний вплив політиків на клір сьогодні значно відчутніший, ніж вплив кліру на політиків. Політизація церкви не додає їй авторитету й здатна призвести до глибокої і безвихідної духовної кризи, підриву моральної сили церкви в суспільстві.

Так, перед парламентськими виборами 2006 р. підтримка політичних партій християнськими конфесіями була вже традиційною: УПЦ висловлювала симпатії Партії регіонів, комуністам і прогресивним соціалістам, УПЦ КП та УАПЦ в особі архимандрита Ігоря Ісиченка та УГКЦ – націоналістичним силам [14; 15]. Слід наголосити, що порівняно з президентськими виборами 2004 р. з боку керівництва УПЦ МП вже не було настільки промовистого втручання у виборчий процес, чого не скажеш про громадські православні організації “Прорив”, “Единое Отечество”, ВО “Православний вибір” та ін., які активно позиціонували себе на боці політичних сил, брали участь у суспільно-політичних акціях (як, скажімо, проти вступу в НАТО, на підтримку двомовності, подвійного громадянства з Росією, федералізму тощо).

На початок 2007 р. було проведене соціологічне опитування, яке засвідчило невтішні для церкви результати: якщо донедавна їй довіряли біля 70% опитаних, то тепер уже 27,8% [11, с.2]. Причиною такого падіння авторитету церкви в суспільстві є, безумовно, міжправославний розкол та заполітизованість християнських церков.

Бажання Президента Віктора Ющенка зі свого боку сприяти утворенню Помісної православної церкви в Україні по-різному оцінювали самі конфесії. Так, прес-секретар УПЦ МП негативно відреагував на пропозиції Президента об’єднати православні конфесії в Україні в єдину церкву: “Ми вважаємо, що Помісна Церква в Україні є, а відокремлення від Російської православної призведе до нових розколів” [7, с. 10]. Патріарх Філарет натомість дотримується роками виробленої позиції про те, “що без участі держави помісна Церква не утворюється і визнання помісної Церкви не відбудеться” [6, с.11].

Митрополит УАПЦ Мефодій у Різдвяному посланні наголосив на згоді своєї церкви до участі в діалозі з церквами іншої юрисдикції з питання утворення об’єднаної церкви: “Ми вважаємо, що основою такого об’єднання має бути повна канонічна самостійність або помісність Української Церкви” [6, с. 12]. Владика Харківський і Полтавський УАПЦ архієпископ Ігор Ісиченко вважає, що в Україні треба говорити не про об’єднання церков, а про “творення єдиної Помісної церкви”, як повернення до київської традиції, штучно перерваної 1686 р., коли Московська церква поглинула Київську митрополію. При цьому слід повернутися в лоно Константинопольської церкви, під омофор Вселенського Патріарха. “Без осягнення універсальних рис Київської Церкви, її духовності, її обряду творення єдиної Помісної Церкви залишиться будовою вавилонської вежі”, – вважає владика [7, с. 12].

Бачення проблеми помісності в кардинала УГКЦ Гузара було наступним: “Є ще одна проблема: чи держава є тим чинником, який повинен тим займатися (помісністю – Авт.)? Мені здається, радше вона повинна створювати ті обставини, за яких кожна православна душа має почувати себе вільною зробити вибір, і Церква має бути тим чинником, що знаходить у собі внутрішню силу для об’єднання. Я бачу, що це змагання з боку держави є дещо перенаголошене. Проте я переконаний в тому, що Українська Православна Церква має бути автокефальною” [11, с. 2].

Навесні 2007 р. в Україні був започаткований громадський рух, який покликаний був підтримати ініціативи Президента В. Ющенка щодо єдиної Помісної церкви, “За помісну Україну”. Його очолив народний депутат Петро Ющенко. УПЦ МП сприйняла це негативно [12, с. 5–6].

Можемо констатувати, що проблема об’єднання православних церков України не є такою простою, як на той час декларувала влада. На нашу думку, для держави важливо сприяти толеризації міжконфесійних і міжцерковних відносин. Слід враховувати, що хоча православ’я і є в нас історичною конфесією, але ж історія розпорядилася так, що на сьогодні воно ні кількістю своїх громад (50% – офіційна статистика) [9, с. 66], ні кількістю вірних (різні соціологічні дослідження називають їх від 36 до 58% [2, с. 7]) не є абсолютно домінуючою релігією, яка могла б прагнути на статус ледь не державної. На нашу думку, нинішні складні історичні православні реалії України говорять про те, що в ній не може бути єдиної Помісної православної церкви. Може бути Помісна православна церква (залишиться проблема визнання цієї помісності в світі) та екзархат РПЦ.

Улітку 2007 р. навколоправославні організації “Держава” “Единое Отечество”, Союз православних громадян та ін. хресними ходами та маніфестаціями активно виступали проти проведення навчання “Сібрис”. Вони прагнули зірвати навчання, таким чином протистояли входженню України в НАТО. Водночас в Одесі ці організації були на політичних акціях на підтримку встановлення пам’ятника імператриці Катерині II (владика Агатангел освятив цей пам’ятник). Відтак, продовжували свою проросійську позицію та залишаючись ретрансляторами політики Російської Федерації. Водночас предстоятель УПЦ МП Володимир благословив вшанування українцями російського царя Миколи II та його сім’ї, а з ініціативи Всеукраїнського братства ім. Олександра Невського був проведений хресний хід, який улітку пройшов вулицями Києва [7, с. 10].

Парламентська криза 2007 р. призвела до дочасних виборів. На цей факт зреагувала Всеукраїнська Рада церков і релігійних організацій (не підписали документ УПЦ МП та УАПЦ (Мефодій) у своєму зверненні: “Віriamo, що політичні сили, відновивши через вибори довір’я до себе, очистяться від підозр в ігноруванні волі виборців” [13, с. 4]. Зауважимо,

що посиленої активності в передвиборчий період церкви не засвідчили, за винятком навколорелігійних об’єднань УПЦ МП.

У житті протестантів 2007 р. ознаменувався тим, що понад десять харизматичних спільнот стали членами міжнародного об’єднання “Нове покоління” (центральна церква знаходиться у Ризі, пастор О. Ледяев) [3, с.15].

Дізнавшись про видрукуваний на сайті Мін’юсту проект Закону “Про участь громадськості у формуванні і реалізації державної політики”, газета об’єднаних харизматів “Камень краеугольный” наголошувала: “Коли цей Закон вступить у силу, церкви України повинні будуть делегувати своїх людей, які зможуть скористатися владою. Тому вже зараз у всіх сферах суспільних відносин церква повинна мати свої громадські організації, своїх людей, які будуть відстоювати інтереси християн. Це стосується моралі суспільства, духовності, материнства і батьківства та ін. непогано було б охопити й інші сфери суспільних відносин, зокрема здоров’я населення, соціальне забезпечення, політику й економіку” [3, с. 16]. Тобто наявна тенденція в житті харизматів щодо активної участі в суспільному житті посилюється й декларується як земне завдання та обов’язок церкви.

Така ситуація із взаємовідношенням церкви та суспільної системи в сучасній Україні багато в чому зводить нанівець інтегруючі можливості такого могутнього за силою свого духовного впливу соціального феномену як церква. Однак, очікувана громадянами України та пересічними віруючими позиція та функція релігії повинна полягати не в участі християнських конфесій у політичних акціях та подіях, але в її обмежувально-виховному потенціалі, у здатності впливати на світогляд і суспільну позицію громадян держави, формувати відповідальних громадян та політичних лідерів.

З початком становлення багатопартійності в країні певний сегмент політичних сил, спираючись на сплеск релігійного відродження, досвід християнсько-демократичного руху в розвинутих європейських країнах, апелював до впливу християнського світогляду на суспільне життя. Унаслідок цього виникли християнські партії. За історію незалежної України партійних структур, які в своїй назві використовують визначення “християнська”, було дев’ять. Для здійснення своїх програмних положень кожна партія прагне досягти влади. Не є винятком і християнські партії України, адже якби вони не брали участі у виборах та не виявляли б активності у суспільному житті країни – їхні декларації залишилися б пустими словами, зафіксованими лише на папері. У парламентських виборах 2006 та позачергових 2007 рр. досліджувані нами партії брали участь: хто одноосібно, а хто входячи до складу потужних блоків партій.

Партії християнського спрямування, попри певні потуги до об’єднання, все ж таки вирішили йти на парламентські вибори 2006 р., роз-

чинившись у потужний іменних блоках. Так, ХДС увійшла в Народний союз “Наша Україна”, Володимир Стретович став 5 номером у списку. СХП на парламентські вибори йшла одноосібно й здобула менше 0,09% голосів виборців [1].

РХП вела переговори про блокування з “Нашою Україною”, УНП, Рухом, Партією зелених та іншими політичними силами щодо створення блоку національно-демократичних сил, але участі у виборах не брала. ХЛПУ (будучи в блоці “Наша Україна”) кинула всі свої сили на підтримку свого лідера, Леоніда Черновецького, на посаду голови міської Ради Києва. Перемога Леоніда Черновецького, звісно ж, не була забезпечена виключно силами його партії чи харизматичної організації “Посольство Боже”, членом якої він є. А заступником глави Київської міської державної адміністрації був призначений Віталій Журавський, голова ХДПУ [4]. Таким чином можна говорити про певне об’єднання, спільну працю християнських лібералів у КМДА. Партія “Християнський рух” не брала участі у парламентських виборах і, схоже, існувала виключно на власній веб-сторінці.

У позачергових виборах народних депутатів до Верховної Ради, що відбулися 30 жовтня 2007 р., християнські партії вже традиційно брали участь, розчинившись у блоках (ХДС у складі “Нашої України” – “Народної самооборони”, а РХП у Блоці Людмили Супрун). Проте на цих виборах уперше брав участь блок партій із промовистою назвою – “Християнський блок”, що складу якого ввійшли 2 партії: Всеукраїнська політична партія “Екологія та Соціальний захист” та Соціально-християнська партія. Першу п’ятірку списку представили: С. Балюк – голова “Християнського блоку”, В. Вознюк – доктор богослов’я, З. Виборна – экс-мер м. Боярка, священник А. Кашуба та президент Міжнародного центру батьківства О. Марченко. Створений в основному за підтримки протестантських громад України, “Християнський блок”, маючи представництва по всій державі, ратував за міжконфесійний характер свого політичного об’єднання, виступав за відродження християнських цінностей в Україні, а також за захист християн. Але навіть за посиленої роботи з пасторами протестантських громад, які всіляко намагалися агітувати за блок у стінах культових будівель (про що, зокрема, свідчить запитання дописувача на інтернет-конференції з С. Балюком, яку проводив портал InVictory: “З нетерпінням чекаю закінчення агітаційної компанії. А то до церкви ходити не хочеться, бо же замучили вашим блоком...” [5]), блок не спромігся на суттєвий результат – 0,1%, тобто 24595 голосів виборців [8, с. 5].

Результати парламентських виборів 2006 та 2007 рр. засвідчують, що партії християнської орієнтації не користуються підтримкою українських громадян. Історія діяльності партій християнсько-демократичного напрямку дорівнює історії незалежної України, тобто за часовим проміж-

ком хоча б одна з цих партій могла б “виховати” в своїх лавах політика загальнонаціонального масштабу. Але амбітність голів цих партій та “кишеньковість” їх політичних структур стали на заваді, що й засвідчив аналіз 2006 – 2007 рр. Проблемою є велика кількість партій однієї ідеологічної ніші, які не прагнули об’єднання через амбітність керівників і прагнення “гетьманування”. Також через малопомітну й неефективну інформаційну політику потенційні виборці не могли детально ознайомитися із задекларованим у назві “християнським курсом”. Апеляція до релігійних почуттів громадян, формальні гасла не знайшли відгуку.

Таким чином, досліджуваний нами етап діяльності християнських конфесій вирізняється подекуди надмірною політизацією церкви. Це виявлялося, зокрема, через активну, а подекуди й посилену участь УПЦ МП та її навколоцерковних об’єднань у знакових для курсу країни суспільно-політичних подій. Мітинги й акції лівих та проросійських сил щодо болючих проблем суспільно-політичного життя країни як, скажімо, мова, територіальний устрій, питання членства України в різного роду союзів тощо, відбуваються за підтримки якщо не офіційної церкви, то пересічних віруючих. А це, в свою чергу, призводить до порушень положень діючого законодавства України про свободу совісті, та принципів, визначених у соціальних концепціях конфесій.

Деструктивний процес політизації християнських конфесій підсилює соціальну напругу та протистояння в суспільстві як на суспільній, так і на релігійній основі, сприяє міжцерковним та міждержавним конфліктам, загрожує національній безпеці України. Підтвердженням цьому є діяльність навколорелігійних православних громадських організацій, які безпосередньо не є структурними підрозділами УПЦ МП, проте офіційна позиція цієї церкви не заперечує проти діяльності цих організацій. Це – “Единое Отечество”, Союз православних громадян, Союз православних братств, “Держава” тощо, які є активними пропагандистами великоросійської політики, що сприяє роз’єднанню України.

Збільшення політизації міжцерковних відносин і клерикалізації політики підсилює процес поділу країни на Захід і Схід, що, в свою чергу, загрожує територіальній та духовній цілісності країни. Ідея утворення Української Помісної Православної церкви має суттєву підтримку громадян, які вбачають у ній чинник консолідації нації. Влада намагається всіляко сприяти цьому процесу. Перспектива утворення такої церкви породила в суспільстві та церковних колах широку дискусію щодо шляхів і методів її досягнення. На нашу думку, утворення Помісної церкви не має артикулюватися як предмет державної політики, адже це пряме втручання держави у внутрішні справи церкви. Завданням держави має бути створення сприятливих умов для природного і безперешкодного розвитку конфесій. Самі церкви мають виявити волю до єднання, це має бути назріле, але внутрішнє бажання самих віруючих. Модель, яка

б передбачала штучне об'єднання, “поглинання” однієї православної інституції іншою є неприйнятною для України, адже породить нові розколи та посилить міжцерковне протистояння, що, безперечно, заважатиме суспільній стабільності.

Християнські церкви прагнуть допомогти державі вирішувати проблеми, зокрема, духовного виховання дітей (через курс “Основи християнської етики”, курси духовно-морального виховання у ВНЗ тощо; заснування християнських шкіл), молоді, займатися капеланським служінням тощо. Вирішення цих проблем лежить у площині державно-церковних взаємовідношень. Конкуруючи між собою та залучаючи на свій бік підтримку тих чи інших політичних сил задля лобювання певних соціальних проектів та ідей церкви втрачають сакральний статус в очах своїх вірних та громадськості. Взяти на себе цей стереотипний негатив від “забруднення рук” у політиці мали б партії, які в своїй назві мають слово “християнська” і які б допомогли законодавчо врегулювати сферу суспільної діяльності церкви. Проте українські християнські партії на сьогоднішній день є релігійними за назвою, але не підтверджують цього в суспільному житті та змістом своєї роботи. Практично через усі статuti цих партійних організацій проходить думка про те, що вони об'єднують віруючих усіх конфесій, а також невіруючих, котрі розділяють християнські погляди, тобто партії декларують принципи західної демократії з ідеями християнства. Відтак, церковної опори, головним чином з числа православних, що становлять більшість віруючого населення України, які за традицією підпорядковуються світській владі, у партій немає. Немає й належної підтримки в партій і з боку керівництва православних церков, адже якщо такі контакти й відбувалися, то вони були поодинокими й не мали продовження в подальшій співпраці.

Список використаних джерел та літератури:

1. Вибори, результати [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.cvk.gov.ua>
2. Дудар Н. Релігія і Церква в суспільному житті України / Надія Дудар, Людмила Шангіна // Національна безпека і оборона. – 2002. – № 10. – С. 6–13.
3. Життя протестантів // Релігійна панорама. – 2007. – № 4. – С. 15–16.
4. Журавського призначили заступником глави КМДА [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.kreschatic.kiev.ua/ua/2863/art/32135.html>
5. Лидер “Християнського блока” ответил на все вопросы [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://news.invictory.org/issue14160.html>
6. Православ'я // Релігійна панорама. – 2007. – № 1. – С. 11–12.
7. Православ'я // Релігійна панорама. – 2007. – № 7. – С. 10–12.
8. Результати виборів // Україна молода. – 2007. – 10 жовтня. – С. 5.

9. Релігійна мережа України на 1 січня 2007 року // Релігійна панорама. – 2007. – № 2. – С. 66–74.
10. Суспільне буття релігії і церкви // Релігійна панорама. – 2007. – № 5. – С. 7–8.
11. Суспільне буття релігії і Церкви // Релігійна панорама. – 2007. – № 4. – С. 2–4.
12. Суспільне буття релігії і церкви // Релігійна панорама. – 2007. – № 3. – С. 5–6.
13. Суспільне буття релігії і церкви // Релігійна панорама. – 2007. – № 1. – С. 4–8.
14. Филипчук С.В. Діяльність українських християнських конфесій через призму політичного життя країни (2005–2006 рр.) / С. В. Филипчук // Наукові записки НаУ “Острозька академія”. Історичні науки. – Острог : Вид-во НаУ “Острозька академія”, 2007. – Випуск 8. – С. 379–389.
15. Филипчук С.В. Участь і роль українських християнських церков у президентських виборах 2004 року / С. В. Филипчук // Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії : наукові записки РДГУ. – Рівне : РДГУ, 2005. – Вип. 6. – С. 65–71.

УДК 94: 329. 15] (477. 82) "1988"

В. І. Чура,

кандидат історичних наук, доцент кафедри соціальних і гуманітарних дисциплін Львівської державної фінансової академії

СТАВЛЕННЯ КОМУНІСТИЧНОЇ ВЛАДИ ЗАХІДНИХ ОБЛАСТЕЙ УРСР ДО РЕЛІГІЙНОГО ВІДРОДЖЕННЯ У 1988 Р.

Демократизація "радянського" суспільства, ініційована союзним комдержпартапаратом у 1986 р. та наближення 1000-ліття запровадження християнства в Київській Русі значно активізували діяльність чисельних релігійних громад західної України. Розгортання релігійного відродження викликало широку протидію компартапарату, ідейною доктриною якого був атеїзм. Активні спроби легалізації Української греко-католицької церкви наштовхнулися на масований спротив комуністичної влади, яка у боротьбі проти неї заручалася підтримкою Російської православної церкви.

Ключові слова: релігійне відродження, міжконфесійне протистояння, компартійна влада, РПЦ, УГКЦ, національно-демократичний рух.

Отношение коммунистической власти западных областей УССР к религиозному возрождению в 1988 г.

Демократизация советского общества, инициированная комгоспартапаратом в 1986 г. и приближение 1000-летия крещения Киевской Руси в значительной мере активизировали деятельность многих религиозных общин западного региона Украины. Развитие религиозного возрождения вызывает противодействие компартапарата, идеологической доктриной которого был атеизм. Активные попытки легализации Украинской греко-католической церкви наталкиваются на сопротивление коммунистической власти, которая в борьбе против нее заручилась поддержкой Русской православной церкви.

Ключевые слова: религиозное возрождение, межконфессиональное противостояние, компартийная власть, РПЦ, УГКЦ, национально-освободительное движение.

Attitude of the Communist authority of the western regions of Ukrainian SSR to the religious revival in 1988

The soviet society democratization, initiated by the communist state party apparat in 1986 as well as the approaching of the 1000 anniversary

of the Christianity in Kyivska Rus considerably activated the work of numerous religious societies in west region Ukraine. The religious revival provokes the counteraction of the communist party apparatus, whose ideological doctrine was atheism. The active attempts of legalization of the Ukrainian Greek Catholic Church run into resistance of the communist power. This last was supported by the Russian Orthodox Church in its struggle against the Greek-catholic faith.

Keywords: *the religious revival, an interconfession confrontation, the communist party authority, the Russian Orthodox Church, the Ukrainian Greek Catholic Church, the national democratic movement.*

Запроваджена союзним компартапаратом “перебудова” в СРСР, у другій половині 80-х рр. XX ст., спричинилася до стрімкого розгортання релігійного відродження. Особливо гостро воно розвивалося у західному регіоні УРСР, де стійкі католицькі засади стали чинником бурхливого розгортання національно-демократичного руху. Хоча компартійна доктрина і відкидала християнське віровчення, комуністична верхівка таємно підтримувала Російську православну церкву (РПЦ), оскільки остання була лояльним виразником духовної єдності слов’янських народів, що цілком влаштувало офіційну владу. Українська греко-католицька церква (УГКЦ) стояла на державницьких позиціях, а відтак перебувала під заборонаю, зазнаючи постійних утисків та переслідувань. Значну кількість її духовенства, храмів, церковного майна було передано у підпорядкування РПЦ, що привело до виникнення протиріч між віруючими двох християнських конфесій. Ключовим фактором, який вагомо сприяв наростанню релігійного самоусвідомлення жителів західних земель України стало відзначення 1000-ліття хрещення Київської Русі, яке РПЦ, за мовчазної підтримки держпартапарату, провела у 1988 р. в Москві за своїм сценарієм.

Спеціальних наукових досліджень, присвячених питанням взаємовідносин комуністичної влади та релігійних громад західних областей УРСР на тлі відзначення 1000-ліття хрещення Київської Русі, обмаль. Відтак, метою даної наукової розвідки є встановлення реакції компартапарату щодо розвитку релігійного відродження у рік святкування зазначеного ювілею. Джерельну базу дослідження становлять неопубліковані матеріали партійних архівів, статистичні збірки та періодика.

Історично західноукраїнський регіон склався із семи областей: Волинської (20.2 тис. км. кв.), Закарпатської (12.8), Івано-Франківської (13.9), Львівської (21.8), Рівненської (20.1), Тернопільської (13.8) та Чернівецької (8.1) [1, с. 13]. Наприкінці 80-х рр. XX ст. тут проживало 9.799 тис. жителів, що складало 19.3% громадян УРСР [2, с. 14], а територія охопила 90.6 тис. км. кв., тобто 15% площі республіки [1, с. 14]. Науковий аналіз соціально-економічного розвитку західних областей періоду “перебудови”, вказував на те, що їх черговість слід будувати

згідно із величиною територіально-виробничого комплексу (ТБК). А саме: Львівська, Волинська, Рівненська, Івано-Франківська, Тернопільська, Закарпатська та Чернівецька області.

Намагання компартійної влади Львівської області використати у боротьбі проти легалізації УКЦ духовних ієрархів РПЦ ілюстрував круглий стіл на тему “1000-ліття хрещення Русі. Історія і сучасність”, який відбувся 27 травня 1987 р. в будинку культури імені Ю. Гагаріна у Львові. Учасниками діалогу стали кандидати філософських наук С. Гринів та А. Біскуп, член спілки письменників УРСР М. Косів, настоятель православної Успенської церкви В. Політило та священники РПЦ В. Ярема і Я. Ошудяк. Представники УГКЦ, не зважаючи на переконливу більшість її громад в регіоні, на диспут запрошеними не були. Переповнений зал свідчив про неабиякий інтерес громадськості до 3-х годинної дискусії. Виступаючи, здебільшого, торкалися історії хрещення Київської Русі, постійно констатуючи: в умовах демократизації радянського суспільства подібні зустрічі мають право на життя. М. Косів, С. Гринів та А. Біскуп, хоча і двозначно, однак висловили думку про доцільність легалізації греко-католицьких общин. Православні священнослужителі доклали чимало зусиль щоб підтвердити канонічність Львівського церковного собору 1946 р., що викликало у присутніх неоднозначну реакцію. Як свідчить відгук члена Науково-методичної ради атеїстичного виховання Л. Герца, значна частина аудиторії симпатизувала католицькій церкві, боляче реагуючи щодо не розв’язаних проблеми УГКЦ. “А присутні в залі атеїсти навіть не намагалися відстоювати свою точку зору”, – скаржився останній [2, арк. 28–33].

З наближенням визначної християнської дати ситуація в релігійних общинах Львівщини викликала все більше занепокоєння партапарату. На обласній нараді партійно-ідеологічного активу 28 вересня 1988 р. зафіксовано, що на території Львівської області діяло 657 зареєстрованих релігійних об’єднань: 590 – православних, 10 – греко-католицьких, 57 – протестантських. Налічувалося більше як 20 незареєстрованих релігійних груп УГКЦ. Близько 150 священників та 250 монахів здійснювали релігійні обряди таємно у домашніх церквах та монастирях [3, арк. 1–2]. В апарат Уповноваженого у справах релігії надійшло понад 1000 заяв з вимогами реєстрації католицьких общин. Таємна інформація начальника відділу пропаганди і агітації обкому, датована 5 жовтня 1988 р., свідчила, що в Дрогобицькому, Старосамбірському, Сокальському, Яворівському районах відбувалися численні зібрання. Винятково хвилював партпрацівників зв’язок священнослужителів з лідерами національно-визвольного руху та їх контакти з католицькими ієрархами в Польщі і Ватикані [4, арк. 48].

Націлюючи компартійців області на протистояння активізації католицьких громад, партійне керівництво так налаштувало їх дії: “Ми

повинні твердо стояти на позиціях, що відродження уніатської церкви політично шкідливе і для заходу України неможливе” [3, арк. 23]. У контексті перешкоджання легалізації УГКЦ, обласний комітет КПУ наказував інформаторам фіксувати кількість, соціальних склад, ступінь активності віруючих та їх лідерів, знешкоджувати канали розповсюдження релігійної літератури. Засоби масової інформації зобов’язувалися організувати виступи православного духовенства, засуджуючі релігійний сепаратизм. Компартийна верхівка наполегливо рекомендувала широко використовувати антикатолицькі промови авторитетних релігійних сановників РПЦ, що лунали на торжествах з нагоди християнського ювілею в Москві [4, арк. 50]. Для посилення контролю за дотриманням законодавства про культу, пропонувалося здійснювати стеження за об’єктами, які можуть представляти особливу небезпеку: недіючими церквами, монастирями, каплицями тощо. Рекомендувалося письмово попередити кожного католицького священика про кримінальну відповідальність за порушення чинних законів УРСР [4, арк. 51].

Ретельне виконання компартійних наказів засвідчив уповноважений Ради у справах релігій при Раді міністрів УРСР по Львівській області Ю. Решетило. Він ознайомив обком з даними силових структур щодо кількості віруючих, притягнутих до відповідальності. 876 осіб, скараних за релігійні переконання, показово засвідчували справжню “компартійну демократизацію”, котра мало чим відрізнялася від застійних часів. У цьому переконують сторінки газети “Вільна Україна” – періодичного видання Львівського обласного комітету КППС. Вона оприлюднила низку антикатолицьких статей, серед яких вирізнялася публікація “Новоявлені місіонери”. Автор затаврував жителів с. Тучне Перемишлянського району Я. Винницьку та В. Кобрину, що ратували за відкриття недіючих католицьких храмів, назвавши їх “скалкою в носі на шляху перебудови” [5].

Противенство компартапарату Волинської області демонструвала інформаційна записка голови виконкому обласної ради народних депутатів В. Федорова, надіслана 8 липня 1988 р. в обком партії. Керівник виконавчої влади доповідав, що проуніатські настрої в області проявляються слабо, проте в зв’язку із відзначенням 1000-ліття хрещення Русі, помітно активізувався рух за відновлення діяльності культових споруд Російської православної церкви. Клопотання про реєстрацію її релігійних громад поступили із 64 населених пунктів. Найбільше із сіл Горохівського, Іваничівського, Камінь-Каширського, Луцького районів. У жителів Маневицького, Ківерцівського, Ковельського, Ратнівського, Іваничівського, Камінь-Каширського, Локачинського та Старовижівського районів суспільна думка формувалася під значним впливом церковного активу. “Причин для відмови у реєстрації немає, однак позитивне рішення, стримують партійні комітети”, – зробив висновок автор доповід-

ної записки, закликаючи партапарат докорінно перебудувати атеїстичну роботу [6, арк. 28–30]. Його прохання не залишилося без уваги. Користаючи відсутністю православно-католицького протистояння, партійні працівники значно зменшили об'єми атеїстичної роботи. Дійшло до того, що у згаданому документі говорилося: “Після зустрічі М. Горбачова з патріархом Піменом серед ідеологічного активу склалося враження, що атеїстичну роботу можна не проводити взагалі” [6, арк. 29].

Аналогічною була релігійна обстановка на теренах Рівненщини. Вона не викликала такої нервозності компартійної верхівки як в Галичині. Однакове історичне коріння Волинської та Рівненської областей спричинили невелику кількість католицьких парафій на землях регіону. Відтак, активізація УГКЦ, не ставала причиною надмірного стурбування партапарату. Доказом слугувала записка керівника відділу пропаганди і агітації обкому Н. Кривого від 24 листопада 1988. Він інформував, що діяльність Уповноваженого щодо справ релігії концентрувалася довкола роботи із представниками незареєстрованих громад РПЦ та ЄХБ Млинівського, Дубнівського, Здолбунівського, Костопільського районів, міст Рівне та Кузнецовська. Фактів релігійного екстремізму не зафіксовано [7, арк. 98]. Тому, публікації в періодичних виданнях носили, здебільшого, загальноатеїстичний характер на зразок статті у газеті “Зоря комунізму” Острозького РКП. Кандидат історичних наук В. Сидорук переконував читачів, що християнство відіграло негативну роль у киеворуській культурній генезі [8].

Гостроту релігійної ситуації Івано-Франківської області ілюструвала реакція партапарату щодо постанови ЦК КПРС від 12 липня 1984 р. “Про заходи щодо посилення протидії зарубіжній антирадянській католицькій пропаганді”. Ще у “доперебудовні” часи Москва інформувала місцеве парткерівництво про особливу увагу католицьких сановників до регіону [9, арк. 1]. Робочі плани обкому засвідчували, що партапарат ретельно встановлював кількість та склад віруючих за конфесіями, ліквідував канали розповсюдження релігійної літератури. Серед православних, єговістських, п'ятидесятницьких, адвентистських громад максимальну тривогу компартійців викликали греко-католицькі общини, які вели “клерикально-антикомуністичну пропаганду та висовували антиросійські лозунги” [9, арк. 3–31]. 20 жовтня 1987 р. обком зафіксував пожвавлення діяльності 45 католицьких священників та 75 монахів, котрі розповсюджували інформацію про майбутню легалізацію УГКЦ. Католицькі громади 85 сіл Коломийського, Галицького, Долинського, Богородчанського, Тлумацького, Тисменицького районів відкрито вимагали її офіційного визнання [9, арк. 146]. Відтак, забувши про власну атеїстичну доктрину, партапарат наказував “в боротьбі з уніатством ширше використовувати можливості Руської православної церкви” [9, арк. 147]. 15 червня Уповноважений із справ релігії М. Деревянко по-

передив католицьких єпископів С. Дмитерка, Г. Тимчука, П. Василика, священників М. Матійця, Г. Семкайла “щодо персональної відповідальності за спроби відновлення структури греко-католицької церкви” [9, арк. 149–151]. 1 серпня секретар обкому З. Куравський інформував республіканський партапарат що, “уніатством заражено 85 тис. населення, 15 з яких, фанатики УГКЦ”. В області з’явилися представники львівського Комітету захисту української католицької церкви (КЗУКЦ), що мали контакти з місцевими активістами – робітником Болехівського лісокомбінату Я. Лесівим та жителькою с. Долини С. Петраш, раніше засудженими на націоналістичну діяльність [10, арк. 3]. В с. Гошів Долинського району відбулося п’ятитисячне зібрання прихильників католицизму з Івано-Франківської, Тернопільської та Львівської областей. Як наслідок, парткерівник пропонував реєструвати общини РПЦ в місцях найбільшої концентрації католицьких громад і відкрити Гошівський православний монастир. Він рекомендував ЦК КПУ максимально сприяти Російській православній церкві у виданні богословської літератури та перейти на богослужіння українською мовою. Прохання З. Куравського не залишилися без уваги. Щоб запобігти зібранню греко-католиків в с. Клубівці Тисменицького району, духовенство РПЦ провело власну літургію і встановило пам’ятний хрест на честь 1000-ліття хрещення Русі”. Сторінки періодичних видань заповнили компрометуючі УГКЦ статті, а особливо її лідерів А. Шептицького, Й. Сліпого, М.І. Любачівського, Г. Хомишина [11, арк. 60–65]. Одна з таких, побачила світ на шпальтах видання Рогатинського райкому, газети “Зоря”. “Наукова розвідка” працівника Львівського музею історії релігії та атеїзму І. Петріва, на зразках хрещення Київської Русі, натякала на ворожість до українського народу католицької церкви і прихильність православної [12].

Антирелігійні заходи обласного комітету КППС Тернопільської області були аналогічними до протидій івано-франківських партійних колег. За даними обкому, громади УГКЦ проживали у 40 населених пунах і об’єднували 3–5 тис. віруючих [13, арк. 68]. Відчувши послаблення комуністичного режиму, вони розгорнули легалізаційну діяльність. “Спостерігаються тенденції до консолідації уніатів та протестантів в Бучацькому, Теревовлянському, Чортківському районах”, – зазначалося в партійних документах [14, арк. 59]. Занепокоєння партапарату викликали контакти сановників УГКЦ із десятьма, відбулими покарання, оунівцями. За словами секретаря обкому В. Шемчука, 17 липня в с. Зарваниця Теревовлянського району мало місце п’ятитисячне зібрання прихильників УГКЦ з Тернопільської, Львівської, Івано-Франківської, Закарпатської областей. Після літургії, яку провів єпископ П. Василік, відбувся мітинг керований членами КЗУКЦ І. Гелем, С. Хмарою, І. Лесівим. У промовах лунали вимоги легалізації греко-католицької

церкви та факти утисків з боку ієрархів РПЦ. Тому секретар обкому просив прискорити реєстрацію православних громад та більш активно застосовувати адміністративний ресурс для ліквідації протиправних дій прихильників УГКЦ [13, арк. 64–66]. “Відновлення уніатської церкви приведе до того, що 35–40% православних віруючих повернуться в католицькі общини, що слугуватиме консолідації антиросійських та антирадянських настроїв,” – застерігав згаданий автор [13, арк. 73]. 23 листопада Уповноважений у справах релігії М. Дядько оприлюднив “план протидії релігійно-націоналістичному сепаратизмові”. У семи розділах йшлося про заходи скеровані на збільшення православних громад та зменшення католицьких. В селах Бучацького, Заліщицького, Тернопільського, Чортківського районів пропонувалося без затримок реєструвати общини РПЦ та обговорити із православним духовенством питання щодо подолання уніатських проявів [15, арк. 57]. Бачення релігійних стосунків у компартійній візії ілюструвала стаття, опублікована на сторінках газети “Колос” – друкованого представника Заліщицького району. Авторка стверджувала, що “звірства бойовиків УПА завжди отримували благословення уніатських верховод” [16].

На землях Закарпатської області у 1930 р. 47% населення це прихильники Української греко-католицької церкви, 15 – Сербської православної. Насильницьке вкорінення російського православ'я, через місцевий спротив, підсилений впливом католицьких ієрархів Угорщини Чехії та Словаччини, проходило болісно. Однак “стараннями” комуністів, у 1988 р. залишилося всього 15–20 тис. віруючих, 50 священників та 20 монахів УГКЦ [17, арк. 18–19]. Релігійну активізацію відзначав 17 грудня 1987 р. секретар ЦК КПРС Ю. Єльченко. З трибуни пленуму обкому він говорив: “В зв'язку з наближенням 1000-ліття хрещення Русі, католицькі церковники у змові з націоналістичними угрупованнями на заході, намагаються посилити вплив серед наших людей” [18, арк. 11]. 13 вересня 1988 р. відділ агітації обкому зафіксував проживання греко-католиків у 30-и селах Ужгородського, Виноградівського, Іршавського, Мукачівського, Перечинського районів, Ужгорода і Мукачеве. Звіди надійшло 53 вимоги офіційного визнання Української греко-католицької церкви та повернення її реквізованого майна. Не менш інформативним було попередження інформаторів щодо розмов священників УГКЦ Маргатича, Мадяра, Семедія, Головача, Отрутая, Шепи, Гафича про майбутню можливість реєстрації їх общин. 7 серпня 1988 р., священнослужителі зробили спробу самовільно відновити діяльність Борнявського монастиря у Хустському районі. Документ інформував, що завдяки втручанням правоохоронних органів захід вдалося ліквідувати і не допустити участі у ньому кількох тисяч паломників з Львівської, Тернопільської та Івано-Франківської областей [19, арк. 98–102].

Острах партійної верхівки викликала симпатія віруючих до Вати-

кану та антипатія до Московської патріархії. Тим більше, що в ЧРСР відбулося скорочення православних общин з 288 до 80 парафій [17, арк. 26]. Тому, в рамках програми “Атеїзм”, розпочала роботу група досвідчених комуністів-ідеологів. 4-х священників попереджено письмово, 465 членів церковного активу отримали усні застероги, 25 з них притягнуто до адміністративної відповідальності. За інформацією обласного Уповноваженого ради у справах релігій В. Івашковича, 9 листопада 1988 р. задоволено клопотання 17-и общин РПЦ щодо реєстрації їх приходів. 11 аналогічних звернень прихильників УГКЦ відхилено [20, арк. 17–21]. Реалізуючи волю партапарату, ЗМІ продовжували лякати громадян “ненависною унією”. 24 жовтня телебачення показало програму “Заради істини”, у ході якої уніатство засудили її бувші сповідники – “оправославлені” священники УГКЦ [17, арк. 27]. Обласна газета “Закарпатська правда” назвала одного із сподвижників греко-католицизму Й. Терелю “смердючим злочинцем” [21]. Іршавська “районка” “Нове життя” у грудні 1987 р. започаткувала рубрику “Світло і тіні” статтею “Цього забути не можна” директора СШ № 7 В. Керечанина [22]. 23 січня 1988 р. ця публікація отримала продовження у статті того ж автора “Ще раз про унію”. “Дослідник” намагався довести, що в роки II світової війни греко-католицькі священники, підчас сповіді, навмисно вивідували інформацію про комуністів і розголошували її угорській окупаційній владі [23].

Панування Румунської православної церкви та віддалене розташування греко-католицьких центрів уможливило безболісне вкорінення РПЦ на землях Чернівецької області. Особливість релігійної ситуації полягала у міцних засадах протестантизму. Общини євангелістів, баптистів, єговістів, п’ятидесятників, адвентистів були досить чисельними. 31 грудня 1987 р. заввідділом пропаганди і агітації ЦК КПУ Л. Кравчук звертав увагу місцевого партапарату на консолідації протестантських общин Києва, Волинської, Донецької, Закарпатської, Рівненської та Чернівецької областей. Серед п’ятидесятницьких громад Рівненської, Тернопільської, Львівської, Волинської, Чернівецької областей панувало прагнення покинути країну [24, арк. 53–55]. Почастішали випадки місіонерської діяльності єговістів з Хмельницької, Тернопільської, Львівської областей. 19 і 20 березня членам ідеологічного активу с. Новосілки Кіцманського району вдалося прискікти їх спробу встановити контакти з місцевими віруючими [24, арк. 61–63]. В серпні-липні 1988 р. на Театральній площі у Чернівцях відбувалися масові зібрання євангелістів та велелюдні хрещення їх прихильників на р. Прут, котрі спричинили погрози партапарату застосувати силу [24, арк. 67]. Як наслідок, атеїстичний актив області, у складі 300 лекторів посилено створенням 450 клубів антисектантського спрямування. Проведено 97 диспутів та “свят радянської сім’ї” на тему “Давайте думати разом” [25,

арк. 52]. У рубриці “На атеїстичні теми” надруковано 11 статей, які торкалися проблем сектанства. Одну з них опубліковано на шпальтах Новоселицької газети “Ленінським шляхом”. Автор намагався встановити причини та закликати не допускати поповнення общин ЄХБ за рахунок молоді району [26].

Однак, ці заходи не стосувалися РПЦ. 4 травня 1988 р. до Уповноваженого ради у справах релігій А. Приходнюка звернувся Буковинський єпископ Антоній, з проханням затвердити програму відзначення християнського ювілею. Партапарат доклав чимало зусиль для сприяння тим, кого він десятками років афішував як ідейного ворога. Гостям виділено 3 готелі, 3 ресторани, 10 автобусів, супровід ДАІ та приміщення Драматичного театру. Висвітлювали святкування журналісти компартійних ЗМІ. За вказівкою партапарату господарські служби привели в порядок православні каплиці та міське кладовище [27, арк. 19–26].

Отже, проаналізувавши сприйняття компартапаратом західних областей УРСР розгортання релігійного відродження у рік відзначення 1000-ліття хрещення Київської Русі, можна стверджувати, що компартійні органи, відчували значне посилення діяльності усіх християнських громад. Проте, особливої активізації зазнають греко-католицькі общини, діяльність яких розцінювалася як антизаконна. Заходи компартійної протидії найпомітніше торкнулися останніх, позаяк вони активно використовували відзначення християнського ювілею як засіб власної легалізації. З огляду на лояльність православних общин, вістря протистою компартапарат скеровував на Українську греко-католицьку церкву, оскільки, на думку компартійної влади, вона становила загрозу для існування державної цілісності СРСР. Однак, загальна демократизація уможливила публічне відзначення 1000-ліття прийняття християнства, а відтак трансформувала релігійне відродження регіону в незворотній процес і змусила правлячу партію користуватися підтримкою РПЦ у боротьбі проти утвердження УГКЦ.

Список використаних джерел та літератури:

1. Державний комітет Української РСР по статистиці. – Соціально-економічний та культурний розвиток західних областей Української РСР за роки радянської влади. – К., 1989. – 229 с.
2. Державний архів Львівської області (далі – ДАЛО). – Ф. П – 3. – Оп. 62. – Спр. 371.
3. ДАЛО. – Ф. П – 3. – Оп. 62. – Спр. 430.
4. ДАЛО. – Ф. П – 3. – Оп. 62. – Спр. 301.
5. Ільницький М. Новоявлені місіонери // Вільна Україна. – 1988. – 3 квітня.
6. Державний архів Волинської області. – Ф – 1. – Оп. 25. – Спр. 18.
7. Державний архів Рівненської області. – Ф – 400. – Оп. 136. – Спр. 59.

8. Сидорук В. Хрещення Русі: правда і вигадки // Зоря комунізму. – 1988. – 4 лютого.
9. Держаний архів Івано-Франківської області (далі – ДАІ-ФО). – Ф. П-1. – Оп. 1. – Спр. 5358.
10. ДАІ-ФО. – Ф. П-1. – Оп. 1. – Спр. 5420.
11. ДАІ-ФО. – Ф. П-1. – Оп. 1. – Спр. 5367.
12. Петрів. І. Міф про джерела, яких не було // Зоря. – 1988. – 13 березня.
13. Державний архів Тернопільської області (далі – ДАТО). – Ф. П1. – Оп. 36. – Спр. 44.
14. ДАТО. – Ф. П-1. – Оп. 36. – Спр. 23.
15. ДАТО. – Ф. П-1. – Оп. 36. – Спр. 45.
16. Ланова Г. Пам’ять людська не прощає // Колос. – 1988. – 19 березня.
17. Державний архів Закарпатської області (далі – ДАЗО). – Ф. 1. – Оп. 30. – Спр. 85.
18. ДАЗО. – Ф. 1. – Оп. 30. – Спр. 66.
19. ДАЗО. – Ф. 1. – Оп. 30. – Спр. 58.
20. ДАЗО. – Ф. 1. – Оп. 30. – Спр. 96.
21. Рішко М. “Пророк” у вишиваній сорочці // Закарпатська правда. – 1988. – 29 січня.
22. В. Керечанин. Цього забути не можна // Нове життя. – 1987. – 23 грудня.
23. В. Керечанин. Ще раз про унію // Нове життя. – 1988. – 23 січня.
24. Державний архів Чернівецької області (далі – ДАЧО). – Ф. 1. – Оп. 60. – Спр. 80.
25. ДАЧО. – Ф. 1. – Оп. 60. – Спр. 48.
26. Ленінським шляхом. – 1988. – 7 січня.
27. ДАЧО. – Ф. 1. – Оп. 60. – Спр. 100.

ЗМІСТ

<i>О. А. Альошина,</i> ВИДАВНИЧА ДІЯЛЬНІСТЬ А. РІЧИНСЬКОГО НА ВОЛИНІ У 20 -Х РР. XX СТ.	3
<i>Е. С. Андрущенко</i> РЕЛІГІЙНИЙ ЧИННИК В ІДЕОЛОГІЇ ТА ДІЯЛЬНОСТІ ВСЕУКРАЇНСЬКОЇ ОРГАНІЗАЦІЇ “ТРИЗУБ” ІМЕНІ СТЕПАНА БАНДЕРИ	11
<i>У. Безпалько</i> УНІЙНИЙ РУХ В РОСІЙСЬКІЙ ІМПЕРІЇ НА ПОЧАТКУ XX СТ. ТА ВПЛИВ НА ЙОГО РОЗВИТОК ПОЛЬСЬКОГО КАТОЛИЦЬКОГО КЛІРУ	20
<i>Е. В. Бистрицька</i> ЕВОЛЮЦІЯ ПОЛІТИКИ РАДЯНСЬКОЇ ВЛАДИ ЩОДО РИМО- КАТОЛИЦЬКОЇ І ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКОВ У 1939-1948 РР.	32
<i>В. А. Білик</i> ГРЕКО-УНІАТСЬКЕ ПАРАФІЯЛЬНЕ ДУХОВЕНСТВО ПЕРШОЇ ТРЕТИНИ ХІХ СТ.: СОЦІАЛЬНЕ ПОХОДЖЕННЯ, ОСВІТА, МАТЕРІАЛЬНЕ ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ	42
<i>М. М. Василенко</i> ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ В ТВОРЧОСТІ СТЕФАНА ЯВОРСЬКОГО	52
<i>Л. Ф. Веремейчик</i> ВИДАВНИЧА ДІЯЛЬНІСТЬ ПРОТЕСТАНТСЬКИХ МАС-МЕДІА НЕЗАЛЕЖНОЇ УКРАЇНИ	61
<i>С. І. Жилюк</i> ДОСВІД ВСЕЛЕНСЬКОГО ВИЗНАННЯ: ПОЛІТИЧНА КОН'ЮКТУРА МІЖЦЕРКОВНОГО ДІАЛОГУ	71
<i>І. С. Захара</i> ПРОБЛЕМА РОЗУМУ І ВІРИ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ	78
<i>А. Б. Кліш</i> ЕКОНОМІЧНІ ТА ОСВІТНІ АСПЕКТИ ДІЯЛЬНОСТІ ХРИСТИЯНСЬКО-КОНСЕРВАТИВНОГО РУХУ В СХІДНІЙ ГАЛИЧИНІ НАПРИКІНЦІ ХІХ – НА ПОЧАТКУ XX СТ.	88
<i>А. Р. Кобетяк</i> РЕАЛІЗАЦІЯ АНТИРЕЛІГІЙНОЇ КАМПАНІЇ РАДЯНСЬКОЇ ВЛАДИ НА ОСТРОЖЧИНІ У 50–80-Х РР. XX СТ.	99

- Ю. С. Кондратюк*
ПРАВОВИЙ СТАТУС ІНОЗЕМНОГО ДУХОВЕНСТВА
В УКРАЇНІ НАПРИКІНЦІ 80-Х – НА ПОЧАТКУ 90-Х РР. ХХ СТ.
(НА ПРИКЛАДІ ЖИТОМИРСЬКОЇ ОБЛАСТІ)111
- Н. Ю. Краснянська*
СОЮЗ ЄВАНГЕЛЬСЬКИХ ХРИСТИЯН-БАПТИСТІВ: РАДЯНСЬКА
УНІФІКАЦІЯ ЧИ БАГАТОРІЧНІ ПРАГНЕННЯ ВІРУЮЧИХ? ...118
- П. М. Кулаковський*
ВОЛОДИМИРСЬКИЙ І БЕРЕСТЕЙСЬКИЙ ЄПИСКОП
ЙОСИФ БАКОВЕЦЬКИЙ (БЛ. 1590–1654 РР.)124
- В. В. Павлюк*
РИМО-КАТОЛИЦЬКА ЦЕРКВА В СУСПІЛЬНОМУ ЖИТТІ
ПРАВОБЕРЕЖНОЇ УКРАЇНИ КІНЦЯ ХVІІІ –
ПЕРШОЇ ТРЕТИНИ ХІХ СТ.138
- Г. В. Павлюк*
ОСОБЛИВОСТІ ВНУТРІШНЬОЦЕРКОВНОГО ЖИТТЯ
БАПТИСТСЬКИХ ГРОМАД ВОЛИНСЬКОЇ ГУБЕРНІЇ
В ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ ХІХ – НА ПОЧАТКУ ХХ СТ.145
- О. В. Сажок*
БІБЛІОТЕКИ ОСТРОЗЬКОГО КИРИЛО-МЕФОДІЇВСЬКОГО
ЦЕРКОВНОГО ПРАВОСЛАВНОГО БРАТСТВА
У ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ ХІХ – НА ПОЧАТКУ ХХ СТ.159
- М. П. Саламаха*
ОСВІТНЯ ДІЯЛЬНІСТЬ ЧИНУ
СВ. ВАСИЛІЯ ВЕЛИКОГО НА ПРАВОБЕРЕЖНІЙ УКРАЇНИ
КІНЦЯ ХVІІІ – ПЕРШОЇ ТРЕТИНИ ХІХ СТ.170
- А. Я. Слубська*
РОЛЬ НАУКОВИХ ТА ГРОМАДСЬКИХ ІНСТИТУЦІЙ
У РОЗВИТКУ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН
У НЕЗАЛЕЖНІЙ УКРАЇНІ181
- С. В. Филитчук*
ДІЯЛЬНІСТЬ УКРАЇНСЬКИХ ХРИСТИЯНСЬКИХ КОНФЕСІЙ
ТА ПАРТІЙ ХРИСТИЯНСЬКОГО СПРЯМУВАННЯ ЧЕРЕЗ
ПРИЗМУ СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНОГО ЖИТТЯ КРАЇНИ
(2006 – 2007 РР.)191
- В. І. Чура*
СТАВЛЕННЯ КОМУНІСТИЧНОЇ ВЛАДИ ЗАХІДНИХ ОБЛАСТЕЙ
УРСР ДО РЕЛІГІЙНОГО ВІДРОДЖЕННЯ У 1988 Р.200

Збірник наукових праць

НАУКОВІ ЗАПИСКИ
Серія “Історичне релігієзнавство”

ВИПУСК 4

Головний редактор *Ігор Пасічник*

Відповідальний за випуск *Сергій Жилюк*

Технічний редактор *Роман Свинарчук*

Комп’ютерна верстка *Наталії Крушинської*

Художнє оформлення обкладинки *Катерини Олексійчук*

Формат 42х30/4.

Папір офсетний. Друк різнографія.

Ум. друк. арк. 22,5. Гарнітура “TimesNewRoman”

Тираж 100 прим.

Видавництво Національного університету “Острозька академія”
Україна, 35800, Рівненська обл., м. Острог, вул. Семінарська, 2.

Свідоцтво про державну реєстрацію

РВ №1 від 8 серпня 2000 року.