



НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
“ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ”

# НАУКОВІ ЗАПИСКИ

Серія  
“Історичне релігієзнавство”

---

---

Випуск 5

Острог – 2011

УДК 2(091) (082)  
ББК І-90  
Н 34

*Збірник наукових праць “Наукові записки.  
Серія: історичне релігієзнавство” згідно з рішенням  
Президії ВАК включений до переліку наукових фахових видань  
(постанова № 1-05/6 від 06. 10. 10)*

*Рекомендовано до друку Вченою радою  
Національного університету “Острозька академія”  
(протокол № 5 від 28 грудня 2011 р.)*

**Редакційна колегія:**

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

**Крالیук 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 5. – 256 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 296.1

**Kenneth Hanson,***Ph. D., Professor of Judaic Studies at the University of Central Florida,  
Orlando, the USA***Кенет Хенсен,***викладач гебраїстики та близькосхідних студій університету Центральної  
Флориди, Орландо, США*

## UNIQUENESS OF JUDE: WHY IS THIS EPISTLE ALONE IN THE NEW TESTAMENT IN ITS OVERT REFERENCE TO PSEUDEPIGRAPHA?

*Статтю присвячено такому важливому питанню як “Послання Іуди”. Автор намагається висвітлити деякі аспекти Євангелія від Іуди, порівнюючи його з рештою новозавітних Євангелій. Розглянуто відмінності підходів та світоглядних позицій автора “Послання Іуди” та решти послань Нового Завіту. Стаття складається зі вступу, основної частини та висновків. Автор акцентує увагу на понятті “гріха” у тексті “Книги Єноха” та “Посланнях апостола Павла” у Новому Завіті. У ході дослідження професор Хенсен провів паралель між “Книгою Єноха”, “Книгою Іуди” та книгами Нового Завіту.*

**Ключові слова:** Послання Іуди, Книга Єноха, Новий Завіт, апостол Павло, гріх, секта.

*There is no more enigmatic text in the canonical New Testament than the brief epistle of Jude. Prominent among the bedeviling issues it raises is why it stands alone in the New Testament canon in directly citing Jewish pseudepigrapha. While there are oblique references to pseudepigraphical texts scattered across the Pauline and kindred epistles, it is striking that neither Paul nor the other New Testament authors explicitly quote such material or employ them as “proof texts”. The explanation for this, I will assert, may well lie in Jude being linked to circles deriving from the phenomenon of “Enochic Judaism” in ways that the Pauline epistles were not. The Dead Sea Scrolls shed significant light on ancient approaches to Jewish pseudepigrapha, given that Qumranic material dated as “early” liberally quotes these texts while “later” sectarian literature does not cite them at all. It is suggested that the Dead Sea Sect gradually abandoned the notion, dominant in pseudepigraphical works, that a troupe of evil angels rebelled against God, and instead came to emphasize dualism and radical determinism. Understanding this shift in thought may well*

*explain why Jude quotes pseudepigraphical writings and Paul avoids direct reference to them. Jude, I suggest, uncannily preserves a strand of Jewish exegesis, common to both the earlier Dead Sea Scrolls and the many motifs of Enochic literature.*

### **Вступ**

Немає більш загадкового тексту в канонічному Новому Завіті ніж коротке “Послання Іуди”. Воно займає окреме місце в каноні Нового Завіту. Найцікавішим є той факт, що ні Павло ні інші автори Нового Завіту не цитують цього матеріалу, відсутні навіть посилання на нього як достовірне джерело. Пояснити це можна тим, на думку професора Хансена, що Іуда був пов’язаний із сектами, що беруть свій початок з “Іудаїзму Єноха”, до якого решта апостольських послань не мала жодного відношення. Сувої мертвого моря проливають світло на давньоєврейські псевдопослання. У “Кумранських сувоях”, найдавніших пам’ятках, трапляються згадки про зазначене послання, в той час як пізніші апостольські послання позбавлені їх. Припускають, що секта мертвого моря поступово відмовилася від певних доктрин, які домінували в псевдопосланнях, зокрема від тези, що група ангелів розпочала повстання проти Бога. Замість цього було зосереджено увагу на дуалізмі та радикальному детермінізмі. Такий підхід пояснює чому Іуда цитує псевдопослання, а Павло уникає прямого посилання на них. Професор Хенсен припускає, що Іуда зберігає сюжетну лінію трактування, характерних для ранніх джерел сувої мертвого моря та багатьох мотивів літературних джерел Єноха. Виникає запитання, чому в “Посланні Іуди” трапляються цитування єврейських псевдопослань, зокрема книг Єноха та Мойсея? Чи це чиста випадковість чи результат серйозних відхилень послань, що стосуються авторів Нового Завіту? У своїй статті автор намагається довести, що послання Іуди, насправді, є окремим літературним твором, який бере свій початок з інших книг канонічного Нового Завіту.

Професор Хенсен стверджує, що книга Іуди відображає усталений погляд, типовий для іудейо-християнського/назаретського руху римської Палестини, якій були притаманні сектантські традиції стародавнього іудаїзму, так-званих “прихильників Єноха” та прибічників секти “Мертвого моря”. Цей підхід слід відрізнити від поглядів апостола Павла, який, як припускає професор Хенсен, встановив нові ідеологічні межі, які, хоча деякою мірою і співпадають з поглядами, типовими для “прибічників секти з Назарету” в Ізраїлі, проте відрізняються від них низкою ознак.

Секта “християн Назарету” в Ізраїлі, була пов’язана та бере свій початок з іудаїзму Єноха. Християнське вчення апостола Павла, що домінувало на Заході, було більше пов’язане з грецьким іудаїзмом. І хоча

відмінності нечіткі, проте вони поглиблюють розбіжності, що спостерігаються в тканині раннього християнського вчення.

### Проблема

Слід зазначити, що минуло більше ніж чверть століття з того часу, як група знаних науковців зібралася в м. Кенетербері, університету Кент на семінар щодо розгляду питання біблійного канону зважаючи на появу “Послання Іуди”. Серед присутніх був Джеймс Чарлсверт, Ричард Баухем, які займалися вивченням книги Іуди, хоча й залишили поза увагою низку важливих питань. Серед присутніх був і Б. Дехендшатер, який опублікував коментарі щодо паралелей між книгою Іуди і першою книгою Єноха. Останній пункт і став темою обговорення. Баухем зазначив, що автори Нового Заповіту та послань другої єврейської спільноти поділяли той самий погляд на світ, їхні картини світу співпадають. Цікавим є той факт, що лише одне послання Іуди цитує останніх і тому виникає запитання: чому?

Пояснення, яке пропонує професор Хенсен, ґрунтується на припущенні, що насправді існує серйозна розбіжність між світоглядом автора книги Іуди та інших авторів Нового Завіту. Науковець припускає, що книгу Іуди як літературний твір можна найменшою мірою співвідносити з віровченням, яке називають “Іудаїзм Єноха”. На противагу, послання Павла та решти авторів Нового Завіту репрезентують несхожу літературну течію, на яку вплинуло значною мірою світобачення Кумранської секти, яка дотримувалась поглядів повного детермінізму, мінімізації ролі “свободи волевиявлення” як з боку людини, так й ангелів.

Варто зауважити, для порівняння, що локус походження гріха, відповідно до “Іудаїзму Єноха” можна прослідкувати в Книзі Буття 6:1-4 (осквернення “дочок людських” “синами Божими”), в той час як світоглядна позиція Павло підтверджена цитатою з Книги Буття (1 Мс. 3):

“Тому-то, як через одного чоловіка гріх у світ увійшов, а через гріх – смерть, так і смерть у всіх людей увійшла через того, в кому всі згрішили” (Послання до Римлян: 5-12).

Без сумніву, Павло знайомий з традиціями літературних творів “Іудаїзму Єноха”, однак щодо походження зла, то він дотримується іншого напрямку. Такий підхід можна вважати відправною точкою в оцінці творів Павла та дистанціювання його від традицій псевдопослань. Для розуміння розбіжностей слід розглянути природу світоглядних позицій Павла та авторів книг Єноха та решти псевдопослань. Іудаїська традиція Єноха датується IV ст. до н. е., який тривав упродовж пізньоперського та ранньогрецького періодів. Її описують як неконформістську розкольніцьку течію, антисадукейську за поглядами. В центрі цього

вчення був не храм і не Тора, а вчення про походження зла. Жорсткий детермінізм був ключовим компонентом її ідеології, а людей трактували не як винуватців зла, а як жертв.

Незважаючи на це, вважалося, що гріх з'явився без Божого дозволу, а як результат вільного волевиявлення та непокірності ангелів. Зло трактують як змову демонів, тим самим знімаючи провину з людини. “Книга Спостерігачів” Єноха, наприклад, наголошує, що “початковий гріх” ангелів (а зовсім не порушення Адама та Єви) призвів до опоганення усього світу. “Баланс” було відновлено між “попереднім призначенням Бога” та “вільним волевиявленням”, хоча ці два поняття суперечливі, як ми бачимо, особливо в Кумранській літературі. На думку професора Хенсена, “вчення Ісуса” відокремилось від того самого вчення (“вчення Єноха”), що й решта сект Мертвого моря, які цитували авторів псевдопослань. Хоча науковець і припускає, що християнство Павла, яке жорстко критикувало деякі базові ідеї “вчення Єноха”, стало домінуючим після перших двох століть “нашої ери”, оскільки лише два тексти східного вчення/Єврейської гілки цього руху збереглися, “Послання Якова” та “Послання Іуди”.

### **Запропоноване вирішення проблеми**

Повертаючись до зауваження Баухема про те, що автори Нового Завіту і автори єврейських псевдопослань поділяли спільні теологічні погляди, професор Хенсен, не менше, дотримується ширшого підходу, який полягає в тому, що автори низки послань Нового Завіту були однорідною групою, яка дотримувалась єдиного теологічного вчення. Автор статті вважає, що загадку “Послання Іуди” можна розгадати, якщо провести лінію та дослідити світоглядну позицію автора “Книги Іуди” та апостола Павла. Для цього слід вдатися до тлумачення іудаїзму загалом і секти Мертвого моря зокрема, не минаючи фундаментальних питань “детермінізму” та “вільного волевиявлення”.

### **Висновки**

Узагальнюючи, можна стверджувати, що еволюція поглядів членів сект і авторів Кумранських сувоїв, що беруть свій початок з традицій “Іудаїзму Єноха” щодо наперед визначеного стану речей та дуалізму, виступає ключовим ромежуванням між вченням апостола Павла та Іуди (можливо і Якова). Беручи до уваги той факт, що на Небесах відбулося повстання, у Бога не було іншого вибору як “дозволити” гріху статися з усіма відповідними наслідками. Аби зло не було допущене Богом, то в тому б мала бути якась певна ціль, що передбачала б гріх і наслідкові страждання. Дуалістичне поняття анти Бога пом'якшило б становище

певною мірою, проте слід вважати, що навіть Сатана мав би бути частиною наперед визначеної долі.

Географічна ізоляція палестинської гілки іудейо-християнського вчення разом із поширенням “Правила Дамаску” або щонайменше його базових ідей вздовж торгових шляхів на схід, може слугувати поясненням того, як збереглися ранні ідеї Єноха в зазначених посланнях.

### **Introduction**

Why is it that Jude, alone among all the books of New Testament canon, makes significant allusion to (quotation of) Jewish pseudepigrapha, specifically the books of Enoch and the Assumption of Moses? Is this a matter of sheer coincidence, or is it the result of seriously divergent frames of reference on the part of the New Testament authors? I will endeavor to show that the epistle of Jude does in fact represent a separate literary stream from the other books of the canonical New Testament.

I will argue that this stream reflects a worldview that, while typically associated with the Judeo-Christian/Nazarene movement of Roman Palestine, was common to several sectarian traditions within ancient Judaism, including the so-called Enochians (“Visionaries”) and the Dead Sea Sect. This worldview should be distinguished from that of the apostle Paul, who, I suggest, successfully established a new theological framework, which, while sharing some points in common with the Nazarene movement in the land of Israel and points east, nonetheless departed from it on a number of key points. The Nazarene sect in Israel was linked to and in many ways rooted in “Enochic Judaism”; Paul’s movement was much more aligned with attitudes that predominated in the west (i. e. Hellenistic Judaism). The shades of distinction may appear mild, but they produced the first major schism in the developing fabric of early Christianity.

While a solution to the issue regarding Jude’s sources appears elusive at best, I will argue that the Dead Sea Scrolls provide surprising insight on the textual traditions of both the epistle in question and the Pauline and Pauline-aligned epistles. It is hoped that the proposed solution will be a springboard to further research in the field of comparative religion and the Judaism of late antiquity.

### **The Problem**

It is notable at the outset that more than a quarter century has passed since a group of distinguished scholars gathered in a seminar at Canterbury, at the University of Kent, to consider the question of the biblical canon with respect to the epistle of Jude [1, c. 137]. Among the attendees was James Charlesworth, Richard Bauckham, who authored a masterfully

thorough volume on the book of Jude, yet deliberately left some important issues unresolved, and B. Dehandschutter, who produced some important commentaries on the interrelationship between Jude and 1 Enoch. This latter point of inquiry came to dominate the discussion. Bauckham observed that the New Testament authors and those of the pseudepigraphical writings of the Second Jewish Commonwealth shared substantially the same worldview; yet only the epistle of Jude quotes from them. He pointedly asked: Why?

The solution I will propose hinges on the assertion that there is in fact a serious distinction between the “worldview” of the author of Jude and that of the other New Testament writers. I suggest that Jude as a piece of literature may at the very least be seen as related to the realm of what is increasingly referred to as “Enochic Judaism”. By contrast, the epistles of Paul (and kindred New Testament writings) represent a disparate literary current, like Jude, influenced to a considerable degree by the worldview of the Qumran sect, though moving in the direction of complete determinism, and minimizing the role of “free will”, either human or angelic.

It is notable, as a matter of comparison, that the locus of the origin of sin, according to Enochic Judaism, may be found at Genesis 6:1-4 (the defilement of the “daughters of men” by the “sons of God”), whereas Paul roots it in Genesis 3:

Therefore, even as through one man sin entered into the world, and death by sin, and so death passed on all men inasmuch as all sinned. (Rom. 5:12) [2, c. 26].

Paul is certainly aware of the traditions and literature of Enochic Judaism, but at the seminal point of the origin of evil, he moves in a different direction [3, c. 100]. This may serve at least as a starting point in evaluating Paul’s distancing himself from pseudepigraphic traditions. Nonetheless, I will argue, there is something even more fundamental in distinguishing Paul’s worldview from the books of Enoch and other pseudepigrapha.

In order to gain further insight on this conundrum, we should next review the nature of the “Enochic” tradition within Second Temple Judaism with a view to evaluating Paul’s distance from it and the book of Jude’s possible alignment with it. Enochic Judaism is generally dated to the early fourth century B. C. E., during the late Persian and early Hellenistic periods. It has been described as a non-conformist priestly current of dissent, particularly anti-Zadokite in orientation. At its center was neither the Temple nor the Torah, but the concept of the origin of evil [4, c. 9]. A strong measure of determinism colored its ideology, as human beings were cast not as perpetrators of evil but as victims.

Nonetheless, sin was viewed as having originated without divine permission, as a result of the free will of wayward angels. Evil was seen as



having originated, not from human evil, but demonic conspiracy [5, c. 65]. The Enochic “Book of Watchers”, for example, stressed that this “original sin” of the angels (rather than the disobedience of Adam and Eve) had contaminated the whole of creation. A “balance” was ultimately created between “predestination” and “free will”, though the two concepts remained in tension, as we shall see, especially in Qumranic literature [6, c. 227].

It is my contention that the early “Jesus Movement” was “cut from the same cloth” (the “Enochians”) as the Dead Sea sectarians, who, not surprisingly, quoted liberally from pseudepigraphical traditions. However, I will also suggest that Pauline Christianity stood in opposition to some of the seminal ideas of the “Enochians”, becoming so dominant after the first two centuries of the Common Era that the only texts surviving from the eastern/Judean branch of the movement were the epistles of James and Jude [7].

### **Proposed Solution:**

Returning to Baukham’s observation, that the writers of the New Testament and those of ancient Jewish pseudepigrapha shared a common theological framework, we should at this point take issue with the “broad-brushing” of New Testament authors, as though they were a cohesive group with uniform theology. I believe the “conundrum” of Jude can be resolved only if we posit a serious distinction between the worldview that inspired the book of Jude and that of the apostle Paul. We must, however, be willing to propound an evolving exegetical framework within ancient Judaism in general and the Dead Sea Sect in particular with respect to the fundamental issues of “determinism” and “free will”.

It has been suggested by Charlesworth and others that the Dead Sea Sect, in the course of becoming increasingly secluded and isolated from the rest of Israelite society, gradually lost interest in Enochic textual traditions [8]. It is pointed out that the last Qumranic quotation from the book of Enoch dates from an early stage in the sect’s development, being found in the Damascus Rule. Over time, Nickelsburg argues, the worldview of determinism and dualism became more dominant in the Qumran sect, and they gradually abandoned the idea (prevalent in the pseudepigrapha) that evil came about not with divine permission, but as a result of a troupe of evil angels plotting behind God’s back [9, c. 47].

It has long been observed that there are distinct affinities between certain New Testament concepts and passages and Qumranic literature, but to which aspects of sectarian thought, early or late? A solution to the “problem” of Jude may be as simple as positing a link between early “Nazarene” Christianity and the earlier layers of Qumranic thought, and a similar link between Pauline and kindred New Testament traditions and the later stage in sectarian exegesis. Interestingly, it was suggested some decades ago by David Flusser

that a “second stratum” of early Christianity was directly and profoundly influenced by sectarian thought and practice, the writings of Paul being a case in point [10, c. XVIII]. It is well established that the driving “theology” behind Paul’s epistles stresses predestination and dualism, which is exactly the emphasis of the later stage in Qumranic thought [11].

Paul argues, for example, that Christians have “have obtained an inheritance, having been predestined according to the purpose of him who works all things according to the counsel of his will” (Eph. 1:11). He famously writes: “And we know that all things work together for good to those who love God, to those who are called according to His purpose” (Rom. 8:28). To bolster his argument, he adds a longer passage, which in part reads:

For the Scripture says to Pharaoh, “Even for this same purpose I have raised you up, that I might show My power in you, and that My name might be declared throughout all the earth”. Therefore He has mercy on whom He will have mercy, and whom He will, He hardens (Rom. 9:17-18).

And, while urging his flock to “... work out your salvation with fear and trembling”, he declares in the same breath that “it is God who works in you both to will and to do of His good pleasure” (Phil. 2:12-13). Theologians have observed that the Arminian would adhere to the first statement, the Calvinist to the latter [12, c. 500].

If Flusser’s “second stratum” were representative of the later, rather than earlier, stage in sectarian thought, it then stands to reason that the Pauline and Pauline-aligned epistles (including the later “pastoral epistles”) would assiduously avoid any overt reference to Enochic literature, as did later layers of Qumranic literature. By contrast, the epistle of Jude may be seen to uncannily preserve the earlier stream of Qumranic exegesis, in which Enochic Judaism was not only tolerated, but celebrated [13]. The reasons for this remain very much a mystery, but we may at least speculate that Jude, due to its unique *Sitz im Leben*, reflects more of an eastern, “Palestinian” strand of early Judeo-Christianity than the Pauline epistles.

In any case, a cursory look at Jude’s brief letter does in fact reveal a strong emphasis on personal choice and its consequences, in theological parlance “free will”. The recipients are urged “... to contend earnestly for the faith once delivered to the saints” (Jude 1:3), as if it depends on human effort alone [14, c. 38]. The Exodus from Egypt is recalled, but not in a deterministic way; for “the ones not believing” (v. 5) were destroyed. When the book of Enoch is next invoked (v. 6), it is to demonstrate, not predestined divine order, but that even in the heavenly realm, all is a matter of choice. Sodom and Gomorrah are likewise invoked as examples of choice in pursuing licentious behavior, leading to destruction. While there is no evidence in the epistle of ontological dualism per-se, the argument between Michael and the Devil over the body

of Moses (v. 9) does suggest a bifurcated conflict between powers of good and evil [15, c. 58]. However, the rebellion of the angels and disobedience of Satan is also seen as a matter of choice, absolving God of final responsibility for what went wrong. The biblical examples of Cain, Balaam and Korach (v. 11) likewise stress “free will”.

In describing iniquitous behavior, it is interesting that both Jude and James invoke the same imagery of sea waves, at the very least suggesting that the two epistles are thematically linked:

[These are] wild waves of the sea foaming up their shames... (Jude 1:13)

For he who doubts is like a wave of the sea, driven by the wind and tossed. (James 1:7)

All of this may be seen as a literary “buildup” to the figure of Enoch, who prophesies coming judgment, not according to what has been preordained, but according to “... all their ungodly works which they ungodly did” (v. 15). As with the epistle of James, “faith” is determined as a measure of one’s “works”, for good or for evil:

But each one is tempted by his lusts, being drawn away and seduced by them. Then when lust has conceived, it brings forth sin. And sin, when it is fully formed, brings forth death. (James 1:14-15).

Jude similarly speaks of “murmurers, complainers, leading lives according to their lusts” (v. 16), admonishing that “... at the last time there will be mockers according to their lusts” (v. 18). Whereas Paul teaches that some are “destined for destruction” (Phil. 3:19), Jude, having warned of Enoch’s eschaton, nonetheless urges the faithful to “save others”, by “snatching them out of the fire” (v. 23).

While Paul’s letters (composed in the sixth decade of the Common Era) likely predate Jude’s epistle, the latter may well have been influenced by Qumranic traditions in ways that Paul’s movement was not [16, c. 451]. Interestingly, the “execution of judgment” that comes by “the hand of God’s elect” is found in both the Peshier on Habakkuk and Jude’s epistle:

Behold, the Lord came with myriads of His saints (the elect), to do judgment against all, and to rebuke all the ungodly of them concerning all their ungodly works... (Jude 1:14-15)

We should also note the similarity in language between Jude and the Qumranic War Scroll, which declares:

For You will do battle against them from the heave[ns ...] upon them for confusion [...] For You have a multitude of holy ones in the heavens and hosts of angels in Your exalted dwelling to pr[aise] Your[name.] The chosen ones of the holy people You have established for Yourself in a [community.] (1QM 11:17-12:1)

The War Scroll describes the eschatological judgment referenced in Jude

in a much more detailed, though completely parallel fashion, employing allusions and images based on Daniel 7:13's "Son of Man" passage. The text continues:

Mercies of blessing [...] and Your covenant of peace You engraved for them with a stylus of life in order to reign o[ver them] for all time, commissioning the hos[ts of] Your [e]lect by their thousands and tens of thousands together with Your holy ones [and] Your angels, and directing them in battle [so as to condemn] the earthly adversaries by trial with Your judgments. With the elect of heaven [they] shall prev[ail.] (1QM 12:4-5)

We also read: "The company of Your holy ones is in our midst for etern[al] support" (1QM 12:7). This language recalls the "joining" of the "wilderness camps" and the heavenly host as found in both the Damascus Rule and the Community Rule [17, c. 218]. Moreover, the emphasis on the "elect" is reminiscent of the preeminence of the "Sons of Zadok" in the Damascus Rule [18]. Elsewhere, Jude's reference to the archangel Michael finds parallel, not only in Enoch (9:1; 20:5; 71:9) but in the War Scroll (col. 15), where he is depicted as a leader against the "sons of darkness" [19, c. 200]. While the influence of the Qumran corpus on the larger culture of ancient Judea is difficult to ascertain, the fact that the Damascus Rule made its way to the Cairo Geniza suggests that Qumranic material was copied in circulated in the east, and transported via eastern trade and caravan routes. The geographical distribution of the Judeo-Christian/Nazarene movement being in the east as well (to wit, scattered references that the sect relocated to Pella), we should not be surprised to find reference to otherwise suppressed aspects of ancient sectarian thought.

### Conclusion

In sum we may argue that the evolution in the attitude of sectarian thought and Qumranic literature, from the Enochic traditions to strict predestination and dualism, may be seen at the core of the distinction between the Pauline approach and that of Jude (and possibly James). In moving away from the notion that angelic revolt On High, there was no way to let God "off the hook", as it were, for "allowing" sin and its outcome. Lest God be made the author of evil, there must be some predestined purpose in everything, including transgression and resultant suffering. The dualistic notion of an anti-God, "Satanic" figure would have mitigated the quandary to some extent, but lest God be seen as impotent, even Satan must be part of an overarching "destiny". It was this "second strand" of Qumranic thought that the "second stratum" of Pauline Christianity adopted. Jude (and possibly James) are the "odd men out". The geographical seclusion of the Palestinian branch of Judeo-Christianity, as well as the transmission of the Damascus

Rule or at least its ideas along the trade routes to the east, may well explain the perpetuation of the earlier Enochic ideas in these unique epistles.

While all of this is admittedly conjecture, it does, I believe, provide a logical and clear line of reasoning for resolving the “problem” posed by the epistle of Jude, as no other proposed solution has done. It is an attempt at the very least to open the door to further research and discussion of the multiple facets of the interplay between the Judaism of late antiquity and early Nazarene/Pauline Christianity.

## NOTES

1. Charlesworth James. *The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1985. – 213 p.

2. Jackson David R. *Enochic Judaism: Three Defining Paradigm Exemplars*. – New York: T&T Clark, 2004. – 400 p.

3. It is argued that Paul is appealing to the ancient concept of “solidarity” (as evidenced in 2 Esd. 3:21-22; 4:30; 7:118, etc.) , holding that all humanity fell into sin through the “fall” of Adam. See W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (London: S. P. C. K., 1962), 47ff.; C. H. Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans* (London: Collins Fontana Books, 1959), 100-01.

4. Gabriele Boccaccini observes that in the last two decades the emphasis of scholarship has shifted from the study of Enochic texts to the sociological and intellectual attributes of the group(s) responsible for this literary current. The dominant view is that the textual traditions of 1 Enoch represent the core of this movement, the boundaries of which overlapped, but did not coincide with the larger corpus of apocalyptic literature (possibly representing disparate parties). See Boccaccini, “The Rediscovery of Enochic Judaism and the Enoch Seminar,” in *The Origins of Enochic Judaism* (ed. Gabriele Boccacini; Turin: Zamorani, 2002), 9. Additional Enochic research has been pioneered by Florentino Garcia Martinez, Michael Knibb, Klaus Koch, Helve Kvanvig, and Loren Stuckenbruck (in Europe); John J. Collins, James Charlesworth, Martha Himmelfarb, Lawrence Schiffman, David Suter, and James VanderKam (in the United States); Devorah Dimant, Hanan Eshel, Ithamar Gruenwald, and Michael Stone (in Israel).

5. That a major part of the evil in the world can be attributed to a hidden demonic world is an adjunct of dualistic thought. The two contradictory concepts of human responsibility and human victimization came to coexist between absolute determinism and absolute antideterminism. See Marius Nel, “Disputes about the Calendar in Jewish Apocalyptic Literature and Its Basis,” in John T. Fitzgerald, Fika van Rensburg, and Herrie van Rooy, eds. *Animosity, The Bible, and Us* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009), 65; George W. E. Nickelsburg, *A Commentary on the Book of 1 Enoch* (Minneapolis: Fortress, 2001), 46; “Enoch, First Book of,” ABD 1:490-91.

6. For a detailed discussion of the evolution of Qumranic ideology vis-à-vis

competing concepts in Second Temple Judaism, see James Charlesworth, "The Origin and Subsequent History of the Authors of the Dead Sea Scrolls: Four Transitional Phases among the Qumran Essenes," *RevQ* 10 (1980): 227; John J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls* (London: Routledge, 1997), 35-36.

7. For a broader discussion of the apostle Paul within the context of ancient Judaism, see Alan F. Segal, *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee* (New Haven: Yale Univ. Press, 1990); Daniel Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity* (Berkeley: Univ. Of California Press, 1994); James D. G. Dunn (ed.), *Paul and the Mosaic Law* (WUNT 89: Tübingen: Mohr Siebeck, 1996); John G. Gager, *Reinventing Paul* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2000).

8. Charlesworth 1980, 227; Collins 1997, 35-36; Boccaccini 1998, 129-31; Gabriele Boccaccini, *Enoch and Qumran Origins: New Light on a Forgotten Connection* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 308.

9. Nickelsburg 2001, 47; "The Epistle of Enoch and the Qumran Literature," *JJS* 33 (1982): 333-48.

10. According to David Flusser, the initial stage of the Jesus movement derived from the character of Jesus' message, which he insists was largely rabbinic. A "second stratum" found expression in the kerygma of the hellenistic Christian communities and was largely influenced by the Essenes/ Dead Sea Sect. See D. Flusser, *Judaism and the Origins of Christianity* (Jerusalem: Magnes, 1988), xviii.

11. It is significant that both Paul and the Qumran community do not simply separate humankind into two mutually distinct groups; the individual manifests the dualism internally, whether as the struggle between "the flesh" and "election" (in Paul's case), or between the "two spirits" of Qumranic literature. See James D. G. Dunn, *The Christ & the Spirit* (Grand Rapids, Eerdmans, 1998), 147; P. Wernberg-Møller, "A Reconsideration of the Two Spirits in the Rules of the Community (1QSerek iii. 13-iv. 26)," *Revue de Qumran* 3 (1961-62) 422-24, 432; J. Pryke, "'Spirit' and 'Flesh' in the Qumran Documents and Some New Testament Texts," *Revue de Qumran* 5 (1964-65) 350ff.

12. Benjamin Jowett, *The Epistles of St. Paul to the Thessalonians, Galatians, Romans* (London: John Murray, Albemarle Street, 1855), 500.

13. It is noted that the use to which the references to Enoch are put in Jude's epistle reflects the Qumranic pesher approach to the prophet's oracles, in that they are directed to present-tense situations and circumstances. See Charles VanderKam and Peter Flint, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls* (London: T&T Clark, 2002), 360-1; J. Fitzmeyer, "Paul and the Dead Sea Scrolls." In P. Flint and J. VanderKam, eds., *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years: A Comprehensive Assessment*, Vol. 2. (Leiden: Brill, 1998-99), 2:599:621.

14. I acknowledge the argument that toward the beginning of the epistle, there is reference to those who are destined for judgment. However, the general direction, expressed toward the end, is toward keeping oneself in divine love

– emphasizing free will. See Ruth Anne Reese, *2 Peter & Jude* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 38.

15. See Peter H. Davids, *The Letters of 2 Peter and Jude* (Grand Rapids, Eerdmans, 2006), 58.

16. See Robert Eisenman, *The New Testament Code: The Cup of the Lord, the Damascus Covenant, and the Blood of Christ* (London: Watkins, 2006), 451.

17. Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church* (London: T&T Clark, 1990), 218-19, points out that the War Scroll develops an implicit Exodus typology that casts the camp of the “sons of light” as that of the Israelites in the wilderness, on the verge of conquering the Promised Land.

18. Eisenman, *ibid.*

19. See D. S. Russell, *Daniel* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1981), 200.

УДК 296.1

**И. В. Туров,***кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры истории Национального университета “Киево-Могилянская академия”***I. V. Tur***кандидат історичних наук, старший викладач кафедри історії Національного університету “Києво-Могилянська академія”*

## **ВЛИЯНИЕ УЧЕНИЯ РАННЕГО ХАСИДИЗМА НА ЕВРЕЙСКО-СЛАВЯНСКИЕ ОТНОШЕНИЯ**

*Предлагаемая статья посвящена исследованию двух вопросов:*

- 1. Налиествовали в вероучении основоположников хасидизма специфические черты, отличающие его от традиционных положений раввинского иудаизма, касающихся отношения евреев к иноверцам?*
- 2. Если таковы имели место, то реализовывались ли они на практике, или оставались исключительно теоретическими разработками.*

*В своем исследовании автор приводит многочисленные цитаты из собраний хасидских проповедей, а также широко использует материалы этнографических экспедиций, изучавших славянские предания о евреях.*

**Ключевые слова:** хасидизм, раввинский иудаизм, еврейско-славянские отношения.

**Вплив вчення раннього хасидизму на єврейсько-слов'янські взаємини**

*Пропонована стаття присвячена дослідженню двох питань: Чи були притаманні віровченню хасидів, специфічні риси, що відрізняли його від традиційних положень рабинського юдаїзму, що до стосунків євреїв з іновірцями? Якщо такі мали місце, то чи білу вони задіяними на практиці, чи лишалися суто теоретичними розробками.*

*В своєму дослідженні автор наводить велику кількість цитат з хасидських творів, а також широко використовує матеріали етнографічних експедицій, що вивчали слов'янські передання про євреїв.*

**Ключові слова:** хасидизм, рабинський юдаїзм, єврейсько-слов'янські взаємини.

***The influence of the teachings of early Hasidism on Judeo-Slavic relations***

*The present article is devoted to the investigation of two questions: 1. If exist in doctrine of the founders of Hasidism the specific features, that distinguish it from traditional rabbinical Judaism provisions relating to the relationship of Jews to the Gentiles? 2. If any, was they realized in practice or remain only theoretical developments?*



*In their study, the author cites numerous quotes from the collections of Hasidic homilies, as well as extensive use of materials ethnographic expeditions, who research Slavic legends about Jews.*

**Keywords:** *Hasidism, rabbinical Judaism, Judeo-Slavic relations*

## **Введение**

Тема отношения к иноверцам в раввинской письменности удостоилась внимания многих исследователей. Вкратце выводы исследователей сводятся к следующим основным положениям:

1. Перед вероучителями иудаизма стояла сложная задача сочетания проповеди избранности еврейского народа. Вследствие этого необходимо блюсти обособленность евреев и не допускать влияния на них иных религий и не одобренных Моисеевым законом укладов жизни инородцев.

2. Признание происхождения человечества от единого предка и власти над миром единого Бога обязывало не забывать тему всечеловеческого значения духовных ценностей иудаизма.

3. Рассуждения раввинов на данную тему во многом определялись характером отношения иноверцев к еврейским общинам. Обострение конфликтов и всплески антисемитских настроений благоприятствовали росту еврейской ксенофобии, а долговременное мирное сосуществование вело к ослаблению изоляционизма.

Что же касается позиции основоположников хасидизма, касающейся данного вопроса, то она до сих пор не удостоилась надлежащего внимания исследователей. Молчаливо предполагается, что она принципиально отличалась от той, которой придерживалось сообщество ученых Торы Восточной Европы<sup>1</sup>.

В настоящей статье мы попробуем дать на два важных вопроса:

1. Наличествовали в вероучении основоположников хасидизма специфические черты отличающие его от традиционных положений раввинского иудаизма, касающихся отношения евреев к иноверцам?

---

<sup>1</sup> Относительно истории концепций отношения к иноверцам в иудаизме см: Feldman L. *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian.* – Princeton: Princeton University Press, 1993. Goodman M. *Proselytizing in Rabbinic Judaism // JJS* – 1989. – Vol. 40. – С. 175–185. Herr M. *Historical Significance of the Dialogues Between Jewish Sages and Roman Dignitaries // Scripta Hierosolymitana.* – 1971. – Vol. XXII. – С. 123–150. Lewy Y. *Tacitus on the Jews // Studies in Jewish History, Thought and Culture.* – New York: Praeger Publishers, 1989. – С. 15–47. Marcel S. *Verus Israel: A Study of the Relations between Christian and Jews in the Roman Empire.* Translated by H. McKeating. – Oxford: Oxford University Press, 1986. Parkers J. *The Conflict of the Church and the Synagogue.* New York: Athenaeum, 1979. Porton G. *Goyim: Gentiles and Israelites in Mishnah-Tosefta.* Atlanta, Georgia: Scholar Press for Brown University, 1988. Rutgers L. *Attitudes to Judaism in the Greco-Roman Period // JQR.* 1995. – Vol. 85. – С. 360-394.

2. Если таковы имели место, то реализовывались ли они на практике, или оставались исключительно теоретическими разработками.

### **Учение хасидов о сосуществовании евреев и народов мира**

Основоположники хасидизма не мало говорили о ложности верований народов мира, часто приравнивая их к древнему язычеству. Служители Бога истинного должны были непрестанно помнить об этом и опасаться вредных влияний извне. Но подобные суждения сочетаются в их творчестве с мистическим обоснованием необходимости общения с неевреями и сотрудничества с ними. Рассмотрим в качестве примера толкование одного из наиболее авторитетных лидеров белорусских хасидов конца XVIII в., Менахема Мендела из Витебска, фрагмента Торы повествующего о встрече Иосифа со своими братьями в Египте. Согласно комментарию р. Хаима ибн Агара “Ор га Хаим” Егуда приблизился к Иосифу в сердце своем в тот момент когда он согласно повествованию еще не должен был знать, что перед ним его брат и принимал последнего за египтянина. Менахем Мендл объясняет данный комментарий образом: “Говорят мудрецы наши (Брахот 58б) следует произносить благословение при виде всякого красивого творения: “Благословен так создавший в своем мире” даже если это красивый нееврей. И это не противоречит (заповеди) не будь к ним милостив, ибо она запрещает умышленно пойти с тем, чтобы сказать: “как прекрасен этот нееврей”. Но если само собой случилось так, что встретился он тебе безусловно должен ты благословить и вознести (к Господу) наслаждение от увиденного... Ибо это от Господа и нет ничего, что было бы не от него. Ибо царство его властвует всем и дает всему жизнь. И соединяясь таким образом с Ним (Господом) да будет Он благословен возноситься (тот человек) вместе с Царством к Основе<sup>1</sup> ибо это единение есть лестница подножие которой на земле а голова в небесах... И увидел Егуда, что то что перед ним достойно вознесения “И приблизился к нему Егуда” (Быт. 44:18) в сердце своем” даже если перед ним нееврей, даже если он египтянин”. Таким образом, согласно мнению витебского цадика, еврею не следует подавлять в себе чувство симпатии возникающее в нем при встрече с красивым иноверцем. Оно может быть использовано в мистической практике единения благочестивого иудея с Творцом. При этом автор, приведенного выше текста подчеркивает, что подобного рода приносят пользу правоверным только в том случае, если они происходят случайно. Но в рассматриваемый нами период учителя хасидизма не редко одобряли сотрудничество с иноверцами, инициатором которого выступали

<sup>1</sup> В произведениях каббалистов Царством(Малхут) и основой (Ясод) называются две последние эманации Господа(сфирот) при посредстве которых существа мира дольнего преобщаются к миру горнему.

сами євреї. “Служенням дарами даю я службу священства” (Чис 18:7). Когда человек служит Господу, это не дар, ибо такова обязанность человека. Но когда человек возносит искры (божественного света), это дар человека Господу. Поэтому сказано: “торгуй и веде дела с верой” (Шабат 31а). Ибо когда еврей (адам) торгует или веде дела с инородцем (нохри), и Израиль зарабатывает, совершая сделки, посредством этого у него есть возможность послужить Господу более (чем при обычном богослужении) путем вознесения искр, которые пребывают у народов.... Это дар Господу от Израїля... Рассеян Израїль среди народов, чтобы освободить искры, которые в них, посредством знаний и Торы, данной Израїлю. И верят они в то, что царство Его владычествует над всеми. С помощью торговли и дел Израїля с ними и разговоров, которые ведутся с ними, ибо и в них (разговорах) заключены священные искры, и если Израїль верит в это, то приближает их (искры) к себе, дабы были они заключены в нем, и тянет себя вместе с ними ввысь и приносит их корню их”<sup>1</sup>. Учение, объясняющее длительное пребывание еврейского народа в изгнании необходимостью освободить искры божественного света плененные народами мира, приобрело заметное влияние в кругах каббалистов за долго до появления хасидизма. Но мистики предыдущих поколений полагали, что освобождение этих искр происходит либо посредством простого соблюдения заповедей Торы либо посредством специальных мистических практик, суть которых заключается в нисхождении души праведника в мир зла и тьмы, с тем чтобы освободить попавшие туда частицы света. Согласно мнению р. Хаїма Виталя: “Когда согрешил Адам Ришон то все миры были тем повреждены и по принуждению священные искры пали и смешались со всеми частями света и со всеми 70 народами. Каждый из них получил свою долю. И нет у тех искр силы выйти оттуда самим, но только посредством народа Израїля творящего молитву и соблюдающего заповеди. Молитвами своими возносят они их (искры) и в конце концов освободят все”<sup>2</sup>.

“Освобождение это (священных искр) при жизни человека осуществляется посредством заповедей и добрых дел. Но после смерти когда выходит душа праведника из тела и она лишается облачений и не властвуют над ней силы зла (хицоним), она входит в них, разрушает клипу (скорлупу) и собирает те искры... И в час смерти своей возносит он больше (искр) чем при жизни”<sup>3</sup>.

Аналогичное высказывание о путях освобождения священных искр приводится в известном в хасидских кругах сочинении Авраама Азулая

<sup>1</sup> Levy Izhak mi-Berdichev. Kdushat ha-Levy. Parashat Korah.

<sup>2</sup> Hayim Vital. Sefer Pry Ez Haim. Shaar Kriyat Shma. Perek 3.

<sup>3</sup> Hayim Vital. Sefer. Likutey Tora. Tehilim.

“Хесед ле Аврагам”<sup>1</sup>. Р. Моше Кордоверо обосновывает изгнание евреев необходимостью освободить плененные грехопадением чистые души, но не объясняют каким образом происходит данное освобождение<sup>2</sup>.

В рассмотренных нами выше хасидских текстах каббалистическое учение о восстановлении евреями нарушенного в следствии грехопадения идеального миропорядка, используется для освящения бытовых экономических контактов с иноверцами. Они рассматриваются не как вынужденное средство выживания в изгнании, а как особая форма богослужения, сопоставимая по своему значению с нормативными заповедями Моисеева закона. В то время как последние – дар Бога Израилю, первые – дар Израиля Богу. По мимо падших искр, пребывание потомков Иакова в Галуте, обосновывается необходимостью обращения инородцев в иудаизм. Сказано в Гемаре: “Для того только был изгнан Израиль, чтобы присоединились к нему Геры (прозелиты)”. На первый взгляд это высказывание представляется затруднительным. Зачем из за геров нужно было изгонять Израиль. Правильней было бы (сделать так), чтобы народы мира сами пришли в землю Израиля и там обратились. Но дело в том, что искры святости заключенные в них (народах) и побуждающие их к обращению (в иудаизм) очень малочисленны. Нет у них силы пробудить сердца их (народов), чтобы сами они пришли в землю Израиля обратиться. Только в следствии того, что они наблюдают за Израилем и созерцают Израиль, от святости его дается им сила, которая позволяет пребывающим в них священным искрам пробудить их к обращению (в иудаизм). Потому и вынужден Израиль уйти в изгнание”<sup>3</sup>. Обосновывая важность пребывания евреев среди инородцев и необходимость сотрудничества с ними, хасидские авторы прибегали порой к доводам куда более впечатляющим, чем освобождение священных искр или обращение инородцев в истинную веру. Так, например, р. Менахем Нахум из Чернобыля утверждал, что среди народов мира сокрыт сам Творец: “Из-за падших праведных душ и святых искр сокрылся (мецамцем) Творец, да будет Он благословен, у них (народов), дабы дать им жизнь, ибо в них (заключается то), что подлежит священному исправлению несмотря на то, что зло пребывающее в них велико... Должен Творец, да будет Он благословен, ради того, чтобы не оттолкнуть униженного, как бы сокрыть Себя в месте недостойном (низменном), дабы обеспечить его существование, чтобы они (народы) могли существовать, ибо они суть “хранилище святости”. И поскольку будут народы существовать, сможет Израиль выводить из них (искры и души) понемногу, пока не завершится исправление (тикун)

<sup>1</sup> Avraham Azulay. Heseid le-Avraham. Meayan 5. Nahar. 29. – Jerusalem, 1999. – С. 248.

<sup>2</sup> Moshe Kordovero. Pardes Rimonim. Shaar 13. Perek 3.

<sup>3</sup> Elimelekh mi-Lizhansk. Noem Elimelekh. Parashat Iтро.

в скорости в наши дни. Амен”<sup>1</sup>. Таким образом, жизнь евреев в изгнании мотивируется не только задачей исправления мира (тикун га олам), но и призвана служить высокой цели освобождения самого Творца. Пребывая среди народов, потомки Иакова не отделились от своей святыни, а напротив, как никогда к ней приблизились. В число причин, благодаря которым эта близость достигается, входит и общение с инородцами. Но если существование и общение евреев с народами мира обосновывается богослужебными надобностями, то сам собой возникает вопрос каким образом может быть обеспечена безопасность потомков Иакова в Галуте, в окружении ненавистников и безбожников.

**Перейдем к рассмотрению взглядов хасидских авторов на данную проблему.** Согласно учению последователей Бешта, враждебность инородцев по отношению к евреям может быть преодолена благодаря исправному соблюдению последними заповедей Торы. При этом главную роль в деле умиротворения народов по их мнению призваны играть праздничные богослужения. “Согласно учению наших мудрецов, праздничных быков (приносимых в жертву) было семьдесят ради семидесяти народов мира, чтобы были они в спокойствии, чтобы защитить их от бед. И поэтому нет возможности у ангелов народов обвинять нас после того, как мы приносим в жертву 70 быков, дабы защитить их. Если бы не эти жертвы, не существовали бы они в этом мире. Поэтому не властвуют они над исполнением заповедей и не отвлекают Израиль от служения Господу. По этой причине согласятся они в том, что мы хороши, ибо служение наше есть их благополучие и само существование. Также и в наши дни, когда храм разрушен, несмотря на это, сказано уже: “и замещением жертвы (быков) да будут уста наши” (Ос 14:3) – изучение нами главы (Торы) о жертвоприношениях значимо для Него и желанно Им, как само жертвоприношение. Сказано в Писании: “... сидите семь дней”; семь дней намекают на семьдесят народов, которые обладают семью качествами”<sup>2</sup>. Данная концепция, стала одной из центральных и определяющих в ранней хасидской литературе, при ответе на вопрос, каким образом потомки Иакова могут успешно выживать столь длительное время в окружении враждебно настроенных по отношению к ним инородцев.

Осмысление некоторых храмовых ритуалов и молитв как своеобразного “сакрального подкупа” враждебных Израилю демонических сил сочеталось у хасидских авторов с представлениями о возможности с помощью этих же священнодействий подчинить силы зла силам добра. “И хотя Израиль одаривает благами народы мира, великая радость это также и для Израиля, ибо все народы покоряются и подчиняются влия-

<sup>1</sup> Menahem Nohum mi-Chernobl. Meor Eynaim. Parashat Toldot.

<sup>2</sup> Kalonymus Kalman Epstaein. Maor Meor ve-Shemesh.

нию их (евреев) и все 70 ангелов народов пьют из выжимок земли Израиля. И само по себе приходит к Израилю изобилие великое без границ, ибо они становятся каналом (дарования благ) для всего мира. Поэтому называются эти дни днями радости нашей. Хотя заповедь радоваться относится ко всем дням паломничеств в эти дни (праздника сукот), есть радость дополнительная и двойная: во первых, от изобилия благ, приходящего к ним (евреям), во вторых, потому, что все народы покоряются им и повинуются им” (нихнаим тахат ядам в кфуфим лагем)”<sup>1</sup>. Таким образом в дни совершая праздничное богослужение правоверные приобретают власть над ангелами покровителями народов и над самими народами. Эта циклически повторяющаяся победа над силами зла гарантирует мир и благополучие участникам ритуала на ближайший год.

Некоторые хасидские проповедники полагали даже, что в дни праздников происходит освящение духовных сил управляющих народами и приближение их к Творцу. “Бейт Шамай считал, что нужно уменьшать количество свечей (в праздник Хануки) день ото дня, чтобы уменьшить тем самым (силу) народов... а бейт Гилель (который учил преумножать количество зажигаемых свечей в каждый следующий день праздника) считал, что нет у нас намеренья низвергнуть ангелов внешних (покровителей народов). Напротив следует вознести их и приблизить к святости. Надо вознести их снизу вверх и низвести поток благ для всего мира сверху вниз. В следствии этого сами собой покорятся внешние”<sup>2</sup>. Но никто из лидеров изучаемого религиозного движения не допускал мысли, что таким образом проблема противостояния евреев и народов мира может быть окончательно решена. Речь шла не более чем о временной циклически повторяющейся победе над силами зла.

Таким образом хасидская доктрина допускала длительное мирное сосуществование с инородцами и предполагала своеобразное активное мистическое сотрудничество с ними. Считалось, что евреи в состоянии обеспечить изобилие благ народам и умиротворить тем самым их демоническое начало, являющееся первопричиной ненависти к потомкам Иакова. При таком положении вещей иноверцы являются не гонителями Израиля, а напротив, силами, обеспечивающими его безопасность и процветание. В одной из проповедей Менахема Нохума из Чернобыля человечество уподобляется винограднику. Плодами его являются евреи, а листьями и кожей, которые защищают их – народы мира<sup>3</sup>. Гарантом

<sup>1</sup> Dov Ber mi-Mezhircz. Magid dvarav le-Yaaqov [Korets, 1784] // ed. R Schatz-Uffenheimer. – Jerusalem, 1976. – С. 321.

<sup>2</sup> Avraham Ehoshua Heshel. Ohev Israel. Lekutim hadashim. Parashat Va-Eshev. Понужнее высказывание приводится также в Meor Eynaim. Parashat Mikez. Purodsh Hanuka.

<sup>3</sup> Menahem Nohum mi-Chernobl. Parashat Kodashim.

стабильности данной системы отношений являются праведники (цадики), пребывающие в непрерывном единении с Творцом. Простые правоверные в силу своих проступков не в состоянии перманентно поддерживать этот священный порядок, так как они и сами склонны забывать о Боге и предаваться всевозможным порокам. А согласно хасидским воззрениям, не только грешные дела, но даже одни только помыслы о них разрушают гармонию мира и придают силу злу заключенному в народах. “Ибо всякий злой помыслъ придает жизнь боже упаси семи великим народам... Когда помыслишь о любви преступной тем самым придашь силу жизни Ишмаэлю и всей мерзости его вместе с ним... Сущность Эсава-убийство. Когда помыслишь в страхе преступном, придаст он силы жизни Эсаву, и всей мерзости его вместе с ним упаси Боже”<sup>1</sup>. Только немногочисленные совершенные, непрестанно помышляющие о Творце и осуществляющие его волю, способны одаривать благами народ божий и умиротворять иноверцев. “Цадик любит Господа и всякого человека. Поэтому говорил рабби Йоханан: “никогда такого не было, чтобы человек первым поздоровался со мной (при встрече) на улице. Даже если это инородец (нохри). Но это свойственно не каждому человеку. Поэтому (оказывать благотворное воздействие на людей посредством) сочетания букв (речи) может только цадик, любящий всех... И когда сказано: “И послал Иаков послов (малахим)” (Быт 32:3), имеется в виду буквы и речения, ибо буквы и речения называются посланцами (малахим). “Перед собой” означает, что перед Ним были буквы эти в силе – пред Творцом, да будет Он благословен, и Иаков соединил их любовью своей, ибо любил всех. И поэтому сказанное в писании “к Эсаву брату его” означает, что и Эсав был мирен с ним как брат. Именно поэтому р. Йоханан всегда здоровался первым даже если встречал на улице инородца”<sup>2</sup>. “Само собою сделалось это, что обратился Эсав в брата его (был мирен с ним как брат)... Посредством девикута (прилепления к Творцу) в молитвах и в речах цадика, и в помыслах чистых и непорочных, осуществляется дело само собой, и враги его мирятся с ним”<sup>3</sup>. Эсав в средневековой раввинской литературе, как правило, символизировал либо христианские народы Европы, либо церковь<sup>4</sup>. Описанное в рассматриваемых текстах примирение Иакова с Эсавом означает способность цадика умиротворить их. При этом в одном из высказываний это совершается как бы само собой. Исключительно в силу постоянного прилепления праведника к Творцу ему даруется мир с недоброжелателями. Согласно другому высказыванию, причиной умиротворения служит

<sup>1</sup> Zvaat ha-Ribsh // Sefer Shivhey ga – Besht. Magadurat B. – Minz. – С. 21.

<sup>2</sup> Elimelekh mi-Lizhansk. Noem Elimelekh. Parashat ve-Ishalah. – С. 18a.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Werblowsky R. Christianity // Enziklopedia Judaica. – Jerusalem, 1972. – С. 514.



любовь цадика ко всему сотворенному, не свойственная заурядной личности. Благодаря этой добродетели он может воспользоваться знаниями о силе заключенной в буквах произносимых правоверным, позволяющей творить чудеса и исправлять дурные качества человека.

Таким образом, если община правоверных, по учению хасидов, способна посредством синагогальной службы, устранять враждебность народов к Израилю лишь в определенное время, в соответствии с законами сакральных циклов, то цадик справляется с данной задачей постоянно, по мере возникновения необходимости, в силу своего высокого духовного совершенства и близости к Творцу.

Для поддержания добрых отношений между евреями и народами мира, последователи Бешта не ограничивались тайным мистическим воздействием на последних и их ангелов покровителей. Ради достижения этой цели хасиды считали оправданной молитву праведника за иноверцев в случае, когда они обратятся к нему с такой просьбой. “Когда еврей занимается Торой в великом экстазе, тогда молитва его достигает небес и будет принята в мирах высших, и изливает изобилие благ на все творения, жаждущие его молитвы. Даже чужак, который не из сыновей Израиля, если попросит у него, чтобы помолился за него ради какой-нибудь его надобности, и цадик этот видит, что будет благодаря этому прославление Господа (Его Великого Имени), то сможет немедленно осуществить желаемое им молитвой своей. Тогда увидит собственными глазами этот необрезанный, что близок Господь молитве цадика и принимает ее без промедления. И этим возвышается Израиль в глазах народов, ибо они видят воочию, что Святой, да будет Он благословен, близок к ним и внемет их молитве”<sup>1</sup>. В собраниях преданий о р. Исраэле Баал Шем Тове, оказавших большое влияние на цадики всех последующих поколений, приводятся рассказы о том как он чудесным образом ниспосылал иноверцам всевозможные блага<sup>2</sup>. Согласно одному из таких рассказов, карпатские разбойники, видевшие чудеса совершаемые Господом для Бешта, попросили его взять их под свое покровительство. “Сказали ему: “Своими глазами видели мы, что ты человек Божий. Поэтому просим тебя: молись за нас, чтобы Господь послал нам удачу на путях, которыми мы постоянно ходим, и чтобы сберег Он наши жизни”. Сказал им Бешт: “Если поклянетесь мне, что не будете грабить и убивать евреев, то сделаю я по словам вашим”. И поклялись ему в этом”<sup>3</sup>. Из данного рассказа следует, что истинный праведник, каковым является рабби Исраэль, способен обеспечить евреям безопасное сосу-

<sup>1</sup> Kalonymus Kalman Epstaein. Maor Meop ve-Shemesh. Parashat va-Ethanan.

<sup>2</sup> Dov-Noy. Agadot ga-Besht be-garey ga-Karpatim // Mahanaim. – 1960. – № 6. – С. 71-72.

<sup>3</sup> Sefér Shivhey ha – Besht // Magadurat A. Rubinstein. – Erushalaim, 1991. – С. 51-52.



ществование даже с худшими из инородцев – разбойниками. При этом он не побеждает зло как таковое а лишь умиротворяет его.

Популярности в хасидских кругах учения о возможности нормального сосуществования с инородцами посредством чудотворства благоприятствовали распространенные в рассматриваемом регионе народные поверья о магической силе евреев, которая, хотя и представляет опасность, но может быть использована и во благо... Согласно белорусским поверьям, зафиксированным в конце прошлого века, чтобы отомстить за злодеяние, нужно пожертвовать деньги на еврейскую школу или синагогу, потому что так еврей скорее упросит Бога и страшнее проклянут обидчика<sup>1</sup>. Считалось также, что после пожертвований евреи смогут вымолить христианину выздоровление от тяжелой болезни<sup>2</sup>. Поляки верили в способность евреев вымолить ребенка для бездетной пары<sup>3</sup>.

Многочисленные факты, описанные историками и этнографами свидетельствуют о том, что лидеры хасидов весьма преуспели в распространении своей славы чудотворцев среди окрестного славянского населения. На территории Галиции был зафиксирован обычай поклонения славян-католиков могиле цадика, который спасал их от войн и бед и до сих пор “хранит от голода”<sup>4</sup>. Согласно рассказам жителей Анаполя, после смерти проживавшего там р. Зусси (ученика Дов Бера из Межирича) местные крестьяне приходили к нему на могилу и умоляли покойного цадика помочь им. Согласно одному из таких рассказов некий крестьянин просил р. Зусию освободить его сына от службы в армии. Он припадал к могиле и восклицал: “Рабин! Святой рабин! Як выбереш мою дытынку, поставлю тобі хатынку!”<sup>5</sup>. После того, как его сына признали негодным к военной службе он пожертвовал деньги на строительство мавзолея (огеля) на могиле рабби<sup>6</sup>. На Вольни существовала легенда об источниках, в которых купался Бешт, воды которых исцеляют от бесплодия<sup>6</sup>. Градоначальники и полицейские киевской губернии обращались к местным цадикам с просьбой обеспечить их полям плодородие и защитить их от саранчи<sup>7</sup>. Макаровские крестьяне встречали главу хасидов Аарона Тверского хлебом и солью, говоря при этом: “раввин наш благо-

<sup>1</sup> Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собрал в Витебской Белоруссии Н. Я. Никифоровский. – Втебск, 1897. – С. 263

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Белова О. Евреи и нечистая сила. – С. 272.

<sup>4</sup> Там же. С. 273. Alina Cala. The Image of the Jew in polish folk culture. – Jerusalem, 1995. – С. 141.

<sup>5</sup> Rehtman A. Yidishe etnografiya un folklor. – Buenos Ayres, 1958. – С. 218–219.

<sup>6</sup> Cala A. The Image of the Jew in polish folk culture. – С. 140.

<sup>7</sup> Галант І. До історії боротьби з цадикизмом // Збірник праць єврейської історично-археграфічної комісії. – Т. 2. – Київ, 1929. – С. 327.

детель он помогает нам деньгами и прочь”<sup>1</sup>. Поляки почитали цадииков Сенявы и Белжица как пророков и чудотворцев и часто обращались к ним за советом и мощью<sup>2</sup>. Известный этнограф А. Рехтман свидетельствует о том, что во время своего путешествия по местечкам Украины он слышал много историй о том как крестьяне и помещики приходили к цадиикам и просили их помолиться об исполнении их желаний<sup>3</sup>.

Следует отметить, что учение согласно которому обретение спасения от сил зла достигается посредством умиротворения их дарами, было разработано каббалистами за долго появления хасидизма. Согласно Зогару во всех жертвоприношениях, совершающихся в Иерусалимском Храме была часть предназначенная для сил тьмы. Страдания Иова объясняются авторами этой книги тем, что он совершенно удалился от зла и не отделял ему причитающуюся долю при богослужении. В Зогаре говорится также, что после гибели храма следует умиротворять темные силы, мысленно посылая им блага при вечерней молитве<sup>4</sup>. Сходные наставления о необходимости задабривать повелителей мира тьмы жертвами и молитвами приводятся в произведениях Моше Кордоверо<sup>5</sup>, а также в известном в Восточной Европе сочинении Гале Раза<sup>6</sup>. Все вышеупомянутые учения были безусловно были известны хасидским авторам. Нововведение их заключалось в том, что они сумели преобразовать тайную доктрину, употребляемую до тех пор лишь отдельными подвижниками в мистических ритуалах, в практическое учение о благополучном сосуществовании с иноверцами, с успехом реализованное на практике.

Обеспечение цадииками нормального сосуществования евреев с прочими народами, согласно учению хасидов, не ограничивается возможностью задабривать последних выпрошенными у Бога благами. В кругах последователей Бешта бытовало мнение, что наилучшим среди праведников Господь дарует власть над всеми народами и языками. Так было в стародавние времена и так будет всегда. “И дал Господь семидесяти душам Иакова отца нашего (его 70 потомкам) главенство над всеми гоями, которых 70 народов, и 70 ангелов их подчинил 70 этим душам, чтобы властвовал каждый выходящий из чресл Иакова над одним из народов, дабы не могли они пребывать под властью своих праотцев злодеев... В каждом поколении есть цадики, достигшие ступени Моше Аарона и праотцев, и соответствует число их 72 числу милосердия (хесед). И на них

<sup>1</sup> Там же. – С. 340.

<sup>2</sup> Cala A. The Image of the Jew in polish folk culture. – С. 142–145.

<sup>3</sup> Rehtman A. Yidishe etnografiya un folklor. – Buenos Ayres, 1958. – С. 218.

<sup>4</sup> Tishby I. Mishnat ha-Zohar. – Т. 1. – Jerusalem, 1982. – С. 290–292.

<sup>5</sup> Moshe Kordovero. Or Yakar. – Jerusalem, 1981. – Т. 11. – С. 291. См. также Sack B. Be-Shaarey ha-kabbala shel r. Moshe Kordovero. – С. 230–231.

<sup>6</sup> Elijor R. Torat ha-galgal be-sefer Gale-raza // Mehkarim be kabbala be-filosofiya ehudit u-ve-sifrut ha-musar. Mughashim le-Isaiah Tishby. – Jerusalem, 1986. – С. 219–220.

зиждеться мироздание, и есть у них сила подчинить себе народы и ангелов их, дабы не смогли они причинить зло, или препятствовать служить Господу, да будет Он благословен, или преуменьшить славу небес, упаси Господи”<sup>1</sup>. Власть праведников над народами хранит Сам Господь и не допускает ее падения даже в случае, если они впадут в грех. “Если, упаси Господи, цадик оступится, совершив малое прегрешение, даст Святой, да будет Он благословен, миру злодеев, подобных египтянам и народам Куша и Сабы, чтобы вследствие этого не было у обвинителя силы обвинять цадика. Поэтому сказано в Писании: “под тобой”, что объясняется как “они захвачены тобой”. Ибо в силу того, что умолкают уста обвинения, приходят под власть цадика все народы”<sup>2</sup>. Такое положение вещей обязывало праведников осуществлять надзор за политической жизнью инородцев и направлять ее в благоприятное для потомков Иакова русло. Согласно хасидским преданиям, Дов Бер из Межиречей и Пинхас Корец специально встречались, чтобы решить вопрос о том, кто из польских вельмож будет избран королем<sup>3</sup>. Бешт определял, кому должна принадлежать победа в войне между православными и турками<sup>4</sup>; р. Лейб Сорес являлся во сне императору Иосифу II и вынуждал его отменить антиеврейские указы<sup>5</sup>. Во всех подобных рассказах исторические события происходили именно так, как этого хотели цадики. Благотворное влияние любимых Богу подвижников на судьбу еврейского народа уподоблялось в произведениях последователей Бешта деяниям грядущего царя мессии. “В будущем, когда придет мессия праведник наш (цадик наш) немедля воззовут к нему и стекутся к нему гои и будет у народов любовь великая к нему и дадут ему дары многочисленные, как явствует из сказанного в Писании: “Да принесут дары страшному” (Пс 76:12), и подобных этому (изречений) много. Также и праведник в праведности своей сделает так, чтобы в горьком изгнании нашем нашли мы милость в глазах народов и чтобы любили они нас. Это подтверждает стих из писания: “Сказано в книге браней господних: Вагев в Суфе” (Чис 21:14). Слова Вагев в Суфе сообщают нам о дарах которые дадут нам народы и о любви их к нам в конце (дней) когда придет мессиях цадик наш<sup>6</sup>. А слово “сказано” указывает на то, что и теперь в изгнании будет нам это”<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Kalonymus Kalman Epstaen. Maor Meop ve-Shemesh. Parashat Heezinu.

<sup>2</sup> Elimelekh mi-Lizhansk. Noem Elimelekh. Parashat Korah. – С. 78а.

<sup>3</sup> Heshel A. R. Pinhas Korez // Yvo Bleter. – 1949. – Band 23. – С. 47–48.

<sup>4</sup> Sefer Shivhey ha- Besht // Magadurat A. Rubinstein. – С. 136-137.

<sup>5</sup> Dubnov s. Toldot ha-hasidut [Tel Avn, 1930-1]. – Tel Aviv, 1960. – С. 176, 191-193.

<sup>6</sup> Проповедник намекает на созвучие названия местности Вагев в Суфе со словами и полюбит (ве-ягев) в конце (весоф).

<sup>7</sup> Elimelekh mi-Lizhansk. Noem Elimelekh. Parashat Hukat.

Вопрос об отношении основоположников хасидизма и их последователей к бытовавшим в то время в еврейских кругах ожиданиям скорого мессианского избавления, которое может быть приближено благодаря усилиям верующих по сей день остается спорным в кругах исследователей<sup>1</sup>. Но даже те из них, кто утверждает, что первоначально лидеры этого мистического движения проповедовали скорый приход Царя Мессии, считают, что после того, как в указанные сроки ожидаемое избавление не произошло, учителям хасидизма пришлось пересмотреть свою доктрину, и приспособить ее к условиям продолжающегося Галута<sup>2</sup>.

Рассуждая о бытии избранного народа в изгнании, хасидские авторы, как можно заключить на основании рассмотренных нами материалов, немало внимания уделяли проблеме сосуществования с инородцами. Их воззрения по данному вопросу были куда более оптимистичными, чем у каббалистов предшествующих поколений, труды которых были известны в кругах последователей Бешта.

Согласно мнению Йосефа Гекатилы во время Галута евреи получают блага ниспосланные Творцом исключительно через посредничество народов мира. “Изначально всякое благословение нисходило от Господа, да будет Он Благословен к Кнесет Израэль (Шехине) и от Кнесет Израэль приходило к Израиллю. И через посредство Израиля получали благословение и пропитание все 70 народов мира, поклонявшиеся созвездиям в мире дольном. Об это сказано в Писании: “И благословятся тобою все семьи земные” (Быт 12:3). Но когда согрешил Израиль разрушились каналы и о овладели народы мира благословением нисходящим на Израиль и блага те стали приходиться теперь по каналам идущим от них, как сказано в писании: “Под властью раба который воцарился”

<sup>1</sup> Buber M. *Be-Pardes ha-hasidut*. – Jerusalem, 2001. – С. 20–21, 123–133. Dinur B. *Reshita shel ha-hasidut vi-yesodoteyha ha-sotsialiyim ve-hameshihiyim // Prakitim be-Torat ha-Hasidut u-ve-toldoteha*. – С. 96–110. Шолем. Г. Основные течения в еврейской мистике. – Т 2. – С. 163–166. Scholem G. *The neutralization of the Messianic Element in Early Hasidism // The Messianic Idea in Judaism*. – Ney York, 1971. – С. 176–203. Tishby I. *Haraayon ha-meshihi ve-ha-megamot ha-meshihiyot bi-tsmihat ha-hasidut // Zion*. – 1967. – № 32. – С. 1–29. Piekarcz M. *Ha-raayon ha-meshihi bi-yemei tsmihat ha-hasidut // Ha-raayon ha-meshihi be-Yisrael: Yom iyun le-regel mlot shmonim shana le-Gershon Scholem*. – Jerusalem, 1982. – С. 237–253. Altshuler M. *Messianic strains in rabbi Israel Ba'al Shem Tov's Holy Epistle // Jewish Studies Quarterly*. – 1999. – № 1. – С. 62–65. Altshuler M. *Mishnato shel r. Meshulam Feybush Heller u mkomo be-reshit tuat h a hasidut. Hibur le-shem kabalat ha-toar doktor le pilosofiya*. – Jerusalem, 1995. Passim. Idel M. *Messianic Mystics*. – New Haven and London, 1998. – С. 216–220.

<sup>2</sup> Dinur B. *Reshita shel ha-hasidut vi-yesodoteyha ha-sotsialiyim ve-hameshihiyim*. – С. 109–110. Altshuler M. *Messianic strains in rabbi Israel Ba'al Shem Tov's Holy Epistle*. – С. 69–70.

(Притчи 30:22)”<sup>1</sup>. В Сефер га-Плия говорится, что в текущий период истории человечества ангелы покровители народов окружили сфирот Хесед (Милосердие) и Дин (Суд) и овладели тем самым главным потоком божественных благ исходящим из мира горнего в мир дольний. Автор этого произведения рекомендует евреям избегать народы получающие поддержку со стороны суда (во главе их стоит Эсав и подчиненные ему ангелы), поскольку последние не склонны делиться этими благами, и укрываться под сенью народов черпающих жизненную силу со стороны милосердия (их возглавляет Ишмаэль)<sup>2</sup>. По мнению Моше Кордоверо во время изгнания поток божественных благ изливается на народы мира, а евреи вынуждены поддерживать свое существование лишь теми остатками, которые инородцы не смогли использовать<sup>3</sup>. Подобных взглядов придерживался и Моше Хаим Луцатто<sup>4</sup>.

Таким образом, согласно мнению вышеупомянутых авторов, евреи в изгнании зависят от милости народов мира не только в мире дольном, но также и в мире горнем. В отличие от них последователи Бешта считали, что и в Галуте потомки Иакова по прежнему остаются главными хранителями и распределителями ниспосылаемых в мир божественных благ. Хотя хасиды и разделяли общепринятые воззрения о демонической природе неевреев, они верили в возможность ее умиротворения и даже полного подчинения своей власти. Будучи рассеянным по Свету, богоизбранный народ тайно владеет над всем человечеством. Такое идеальное положение вещей обеспечивалось усилиями немногочисленных избранных праведников, наличие которых, впрочем, было гарантировано в каждом поколении.

На основании материалов рассмотренных нами во второй части настоящего исследования допустимо заключить, что согласно учению основоположников хайдизма, то идеальное положение вещей, при котором народы не являются гонителями евреев и совратителями их во зло, а напротив силами обеспечивающими процветание и благополучие потомком Иакова, считалось вполне возможным достигнуть, в том несовершенном мире, который не вкусил еще благ мессиянского избавления. Описание столь благополучного сосуществования евреев с прочими народами встречается и в произведениях средневековых каббалистов. Согласно Йосефу Гекатиле “И Господь будет царем над всею земле” Во время когда соединится Святое Имя с Кнесет Исраэль – тогда уверуют все народы в имя Гавае, да будет Оно благословенно.

<sup>1</sup> Yosef Gekatila. Sfer Shaarey Ora. Shaar 3–4.

<sup>2</sup> Sefer ha-Pliya. – Jerusalem, 1997. – С. 77.

<sup>3</sup> Bland K. Neoplatonic and Gnostic Themes in r. Moses Cordovero’s Doctrine of Evil // Bulletin of the Institute of Jewish Studies. – 1975. – № 3. – С. 124.

<sup>4</sup> Moshe Haim Luzatto. Adir be-Marom. Helek 2. Biur Halom Daniel.

И от большого желания прилепится к имени Гавае, да будет Оно благо-словенно, станут служить они Израилю”<sup>1</sup>. Моисей Киевский, автор XVI в, в книге Шошан Содот, впервые опубликованной в Кореце в 1784 г., писал: “Есть у древа жизни 70 оболочек (клипот) и 70 ликов торы в соответствии с 70 народами и 70 языками. И Израиль образует тело этого дерева”<sup>2</sup>. Похожее высказывание приводится и в Сефер га-Багир<sup>3</sup>, одном из наиболее ранних каббалистических произведений, которое было известно хасидским авторам<sup>4</sup>. Саббатанцы, учение которых безусловно повлияло на основоположников хасидизма<sup>5</sup>, также считали, что народы мира представляют собой клипу оберегающую общину правверных. В отличие от последних хасиды стремились реализовать на практике данный идеал сосуществования с инородцами/иноверцами, оставаясь в рамках традиционного иудаизма. Допустимо предположить, что хасидская доктрина о возможности длительного, успешного и плодотворного сосуществования с силами зла, помимо каббалистических и саббатанских учений, формировалась также и под влиянием дуалистических мифов славян Восточной Европы. Согласно бытующим в местах возникновения хасидизма поверьям, черт был соучастником Бога при сотворении мира и помощником Христа в создании света<sup>6</sup>. В обоих случаях он использовался высшими силами для добрых дел, хотя сам при этом преследовал преступные цели.

Верования в возможность приручить силы зла, популярные в славянском простонародье, могли проникнуть и в еврейскую среду, оказав тем самым влияние на некоторые положения нового мистического верования.

Рассмотренные нами в настоящем исследовании материалы, позволяют прийти к заключению, что лидеры раннего хасидизма не

<sup>1</sup> Yosef Gekatila. Sfer Shaarey Ora. Shaar 3–4.

<sup>2</sup> Moshe mi-Kiev. Sefer Shoshan Sodot. Ot. 526. Cp. Menahem Nohum mi-Chernobl. Parashat Kodashim.

<sup>3</sup> Sefer ha-Bahir. Mahadurat Reuven Margalio. – Jerusalem, 1994. – С. 43.

<sup>4</sup> В раннехасидских произведениях приводятся ссылки на Sefer ha-Bahir. См. например Sefer ohev Israel. Parashat Be-Shalah, Sefer Aravey Nahal. Parashat Ve-Igash и Parashat Nezavim и др.

<sup>5</sup> О влиянии саббатанского учения на хасидизм см. : Liebes Y. Hadashot le-inyan ga-Besht ve-Shabtay Zvi // Mehqarey Erushalaim be-mahshevet Israel. – Erushalaim, 1983. – Т. 2. – С. 564–569. Tishby I. Netivey emuna u-minut. – Ramat Gan, 1964. – С. 204–227. Scholem G. Mehkarim u-mekorot le-toldot ha-shabtaut ve-gilguleha. – Jerusalem, 1974. – С. 105–106, 119. Rabinowitsch Z. Ha-Hasidut halitait. – Jerusalem, 1961. – С. 172–176.

<sup>6</sup> Булашов Г. Український народ у своїх легендах релігійних поглядах та віруваннях. – К., 1992. – С. 71–85. Чубинський П. Мудрість віків. – Кн. I. – К., 1995. – С. 145–146.

призывали своих последователей к максимально-возможной изоляции от иноверцев. Напротив, согласно их воззрениям, потомки Иакова посредством повседневного общения и экономического сотрудничества с неевреями освобождают содержащиеся в них крупницы божественного света, чтобы вознести их к высшему первоисточнику и доставить тем самым Господу великое наслаждение. В следствии этого контакты с иноверцами являются не только способом поддержания евреями своего существования в изгнании, но также одним из важнейших путей их служения Создателю. Никогда ранее подобные воззрения не получали столь широкого распространения в еврейском обществе.

Чрезвычайно важным, с точки зрения вопроса о том, каким образом новое религиозное движение повлияло на характер еврейско-славянских контактов, является то обстоятельство, что согласно учению хасидов истинному праведнику следует поддерживать добрые отношения с иноверцами и молиться Богу о ниспослании им всевозможных благ. Приведенные выше факты свидетельствуют о том, что данная доктрина была успешно реализована на практике. Многие христиане уверовали в способность цадиков творить чудеса и регулярно обращались к ним за помощью.

### **Заключение**

Рассмотренные нами материалы свидетельствуют о том, что учение хасидов об отношении к иноверцам заметно отличалось от воззрений традиционного раввинизма. Хотя проповедь хасидов в принципе не отказывалось от положений о еретической, таящей в себе великую мистическую опасность, природы верований народов мира, но, при этом, в ней шла речь о возможности продуктивного сотрудничества с иноверцами в деле служения Создателю, а не только, о поддержании мира с иноверцами во имя продолжения исполнения сакрального закона, что было характерно для раввинской дидактики. Вера хасидов во всемогущество избранных праведников (цадиков) сыграла в данном случае решающую роль. Цадики не только умиротворяют ненависть народовк Израилю, но и способны направить их силу в богоугодное русло. Приведенные нами факты свидетельствуют также и о том, что все вышесказанное не ограничивалось сферой теоретических рассуждений. Лидеры хасидов охотно принимали просителей иноверцев и молились об исполнении их желаний. Вера в мистическую силу цадиков широко распространилась в Восточной Европе рассматриваемого нами периода. Основоположники хасидизма не проповедовали принципы толерантности характерные для нашего времени, но распространение их учения, безусловно, способствовало сближению евреев и славян Польско-Литовского королевства. Память об этом в легендах и сказаниях простонародья сохранилась вплоть до наших дней.



УДК 281.9(477)

**О. А. Альошина,**  
старший викладач кафедри релігієзнавства  
Національного університету "Острозька академія"

## ПРОЦЕС УКРАЇНІЗАЦІЇ ПРАВОСЛАВ'Я НА ВОЛИНІ У МІЖВОЄННИЙ ПЕРІОД

*У статті проаналізовано витоки та перебіг руху за українізацію Православної церкви на Волині в міжвоєнній Польщі. Висвітлено основні напрями діяльності Волинських зібрань православного духовенства і мирян та ставлення церковної ієрархії до впровадження процесу українізації.*

**Ключові слова:** *українізація, православ'я, Волинські єпархіальні зібрання.*

### ***Процесс украинизации православия на Волыни в междувоенный период***

*В статье проанализированы истоки и ход движения за украинизацию Православной церкви на Волыни в междувоенной Польше. Отражены основные направления деятельности Волынских собраний православного духовенства и мирян и отношения церковной иерархии к внедрению процесса украинизации.*

**Ключевые слова:** *украинизация, православие, Волынские епархиальные собрания.*

### ***The process of ukrainisation of the Orthodox Church on Volyn in intermilitary period***

*This article is concerned with the problem of sources and special features of the movement for introduce of ukrainian language in to the Orthodox church in Volynia in intermilitary Poland. The main tendencies of activity of the Volyn assambles of orthodox clergy and lagmen are demonstrated. The problem of relation of the church hierarohy to the process is also considered.*

**Keywords:** *ukranisation, orthodoxy, Volyn assambles.*

Рух за українізацію церкви став одним із чинників національно-церковного руху на Волині у міжвоєнній Польщі. Важливість питань процесу українізації в церкві, зясування особливостей національно-церковного руху та значення етноконфесійного чинника у суспільно-



політичних процесах зумовлює увагу дослідників до поглибленого вивчення запропонованої теми.

Проблема церковно-релігійного життя Волині у міжвоєнний період активно розроблялася сучасними істориками і релігієзнавцями, зокрема вітчизняними вченими В. Борщевичем, Л. Галухою, М. Кучерепою, Б. Савчуком, Н. Стоколос, а також польськими дослідниками М. Папезинською-Турек, А. Кенсіком.

Упродовж 20–30-х рр. ХХ ст. у Православній церкві в Польщі розгорнувся потужний рух, спрямований на її українізацію. Найбільш активним він був на Волині. Його витoki сягають подій суспільно-політичного життя України початку ХХ ст. Піднесення національно-визвольного руху, прагнення до національного самовизначення мали багато виявів у всіх сферах життя її населення, зокрема вони торкнулися й церкви. “Більше того, спочатку несміливо, з ваганням і острахом потяг до давніх церковних традицій чітко означився у середовищі духовенства південно-західних регіонів України. Одним із осередків, де формувалися особистості майбутніх провідників ідеї українізації православ’я, було місто Житомир – центр Волинської єпархії Російської православної церкви. Більшість духовенства у цей час, без сумніву, стояла на русофільських позиціях, та однак – не все. Свідомість багатьох осіб, які пізніше стали відомими постатями православного церковного життя в Польщі – Н. Абрамовича, П. Табінського, А. Річинського – формувалася під безпосереднім впливом подій, що відбувалися у суспільно-політичному житті країни, в житті губернського та єпархіального центру Волині – м. Житомир” [13, с. 7].

Про витoki національно-церковного руху М. Папезинська-Турек писала, що він “у Православній Церкві сформувався з історичного досвіду, котрий, з одного боку, відчував на собі русифікаційний та асиміляційний впливи цієї Церкви, а, з другого, – наслідки багатосотлітнього сусідства з усім польським і католицьким. Виріс рух цей через відродження суспільної свідомості із потреби пошуку національної ідентичності” [16, с. 206].

Погоджуємося із твердженням Н. Стоколос, що українізація православ’я стала можливою тому, що вона стимулювалася усвідомленням національного начала в духовно-релігійних виявах українців і віддзеркалювала патріотичні настрої віруючих, розуміння певною частиною парафіяльного духовенства потреби в більш тісних зв’язках із масою мирян [12, с. 238–239].

Отже, православні українці, що складала більшість православних громадян у відновленій Польщі, повинні були зреагувати на зміни державно-політичні й адміністративні, адже в церковно-адміністративному

відношенні частина епархій Північно-Західної України належали юрисдикції Московського патріархату. Тому питання про розмосковлення церкви цього регіону стало найголовнішою потребою часу.

Важливим етапом у розгортанні українізації Православної церкви на західноукраїнських землях стали Волинські епархіальні з'їзди духовенства і мирян. Вони відбулися 14–19 квітня та 23–30 червня 1917 р. у Житомирі. Останній з них ухвалив, зокрема, наступне: “З'їзд духовенства і мирян, признаючи, що нормальне життя Волинської епархії можливе тільки при цілковитім поєднанні духовенства з народом на ґрунті близького до потреби народу церковного устрою, – висловлюється за вільний розвиток і самоусвідомлення українського народу...” [1, с. 110].

Під час Волинських епархіальних з'їздів гостро обговорювалися питання українізації православного церковного життя. В ухвалах останнього з них вказувалося, що його учасники висловлюються за вільний розвиток і самоусвідомлення українського народу. Щодо питань, пов'язаних з українізацією, з'їзд пропонував священникам і вчителям у здійсненні реформ школи і церкви дотримуватися принципу поміркованості та поступовості. Під час з'їздів ієреям рекомендувалося виголошувати проповіді місцевою українською мовою, а богослужбовий текст – церковнослов'янською з “місцевою вимовою” [4, с. 8].

Одним із центрів українського церковного руху на Волині стало місто Володимир-Волинський. Ідея українізації знайшла підтримку в середовищі Володимирського церковного правління. Коли єпископ Фадей (Успенський) переїхав з Володимира-Волинського до Житомира, саме воно перебрало на себе всі церковно-адміністративні функції, які раніше належали архієрею. До складу правління ввійшли особи, котрі були щирими і послідовними прихильниками справи українізації церкви. Серед них особливою активністю відзначилися настоятель Володимир-Волинського соборного храму А. Бордюговський і священник Н. Абрамович. За короткий час члени цього правління налагодили церковне життя в чотирьох повітах: Володимирському, Ковельському, Любомльському й Горохівському [3, с. 13].

Водночас адміністративна діяльність Володимирського духовного правління призвела до низки непорозумінь із єпископом Кременецьким Діонісієм, зокрема з питань призначення священників на парафії. З часом у церковно-релігійному житті краю нагромадилося багато справ, які потребували нагального вирішення. Саме тому було прийняте рішення про підготовку та невідкладне проведення епархіального з'їзду, під час якого мали бути врегульовані всі ці питання [7, с. 147].

Одним із перших документів, що засвідчив початки українізації церковного життя на теренах Західної Волині, стала відозва єпископа Кре-

менецького Діонісія від 6 січня 1921 р. Звертаючись до підлеглого йому духовенства, він пропонував: “Кажіть народові промови на його рідній мові, об’ясняйте йому на тій же мові богослужіння, Святе Письмо, обряди церковні й оголошуйте його слух зрозумілою вимовою церковних пісень і молитов...” [11].

Наступною віхою розгортання процесу українізації церкви в Польщі стали ухвали Волинського єпархіального зібрання духовенства і мирян, що відбулося 3–10 жовтня 1921 р. у Почаївській Свято-Успенській лаврі [6, арк. 1]. Програма цього з’їзду передбачала: 1) обрання митрополита Діонісія правлячим єпископом Волині; 2) визначення меж Волинської єпархії; 3) заснування парафіяльних рад; 4) організацію на належному рівні місіонерської діяльності; 5) з’ясування питань правового статусу духовенства та його матеріального забезпечення; 6) українізацію церковних богослужінь, проповідей, церковного діловодства, а також шкільного навчання; 7) налагодження видання українською мовою єпархіального часопису [5, арк. 14].

У його резолюціях, зокрема, було зафіксовано, що перехід до української мови в церкві має відбуватися поступово, в міру того, як будуть перекладатися й ухвалюватися вищою церковною владою необхідні богослужбові книги. У них містилася рекомендація розпочати негайно проведення богослужінь церковнослов’янською мовою з українською вимовою. Водночас у них вказувалося, що в тих випадках, коли священник не зможе відразу її виконати, то “в тому разі він і себе готує, і практично переводить це розпорядження з певною поступовістю” [10, с. 9]. Для кандидатів у священники і псаломщики вміння здійснювати відправи церковнослов’янською з народною вимовою було визнане обов’язковим. У цій резолюції також була висловлена думка про необхідність утворення спеціальної комісії з осіб філологічно і богословськи освічених, яка приступила б до перекладу необхідних книг [5, арк. 18].

У постановах цього зібрання відобразилися не лише намагання українізувати життя Православної церкви в Польщі, але й містилося серйозне занепокоєння з приводу протиправних дій посадових осіб щодо місцевого населення. Так, у статті 30-й постанови зібрання було зазначено, що: “... в справі освіти народу Волині чиниться велике насильство, порушується артикул 109-й Конституції, а саме: в місцевостях з виключно українським населенням школи українські не відкриваються, або відкриваються польські школи, в ці школи призначаються учителями чужі для нас люди, котрі не знають нашої мови й життя селян. Місцеві учительські сили до праці в школах Волині під різними приводами не допускаються. В притулках для дітей проводиться колонізація та католичення українських дітей. Доступу в ці притулки для православ-

ного духовенства немає”. Стаття 29-та згаданої постанови зібрання ви-магала, щоб усі парафіяльні книги, а також акти громадянського стану, метрики й інші документи видавати на рідній, тобто українській мові, протестуючи проти вимог воєводи вести метрики польською [5, арк. 16]. Отже, ця постанова була одним із перших документів того часу, де фіксувалася та негативно оцінювалася практика нехтування представниками місцевої влади законних прав населення на самобутність мови, релігії, культурного розвитку [13, с. 11].

На початку 1920-х рр. злободенність питання українізації богослужбової мови й усієї діяльності Православної церкви в Польщі, щира зацікавленість у цьому досить широких верств пастви визнавалися та поділялися певною частиною її ієрархії. На першому засіданні Синоду Православної церкви в Польщі, що відбулося 16 червня 1922 р., була ухвалена постанова, в якій вказувалося: “Благословити Преосвященному Діонісію допущення в слов’янській богослужбовій мові народної української вимови й читання Слова Божого за Богослужінням на українській мові в тих випадках, коли й де це буде визнано ним за необхідне” [4, с. 22]. Єпархіальний з’їзд, що відбувся 30 травня – 2 червня 1923 р. у Кременці під головуванням архімандрита Полікарпа (Сікорського), ухвалив рішення викладати Закон Божий у школах українською мовою [5, арк. 55–56].

Наголосимо, що це викликало спротив у середовищі російської православної громадськості. Його репрезентанти вважали, що Православна церква в Польщі штучно відірвалася від Російської церкви, а тому, як зазначав Т. Міненко, – “стала об’єктом для усіляких експериментів не тільки з боку урядової влади, а й навіть окремих національних, меншинських угруповань. Тут головний вплив мали українці, прагнучи, аби церква ставала засобом національно-політичної боротьби” [8, с. 54]. Російські емігранти не усвідомлювали того, що українці й білоруси є окремими народами, які склали переважну частину вірних церкви. Вони відносили їх до національних меншин російського народу, а вияви їх національного руху трактувалися як прагнення замаху на російську культуру.

З цього приводу М. Папежинська-Турек писала: “Прагнули передусім до збереження єдності церкви, основою якої був її російський характер. Зовнішнім виявом такої російськості була церковнослов’янська мова з російською вимовою. Діюча російська мова була в адміністративному житті церкви, у спілкуванні з духовенством та мирянами, у проповідях, при навчанні дітей Божої науки, при виданні молитовників, підручників, документів, календарів, котрі розсилались без огляду на кількість росіян в окремих парафіях” [16, с. 198].

Надзвичайно важливим кроком керівництва Православної церкви в Польщі в напрямі українізації церковного життя стала постанова Синоду від 3 вересня 1924 р. як доповнення до постанов від 16 червня та 14 грудня 1922 р. У ній містилися наступні ухвали: 1) допустити вживання української, білоруської, польської та чеської мов у богослужіннях у тих богослужбових чинах, текст яких схвалено Вищою церковною владою, і в тих парафіях, де того захочуть парафіяни, і де це є можливим за місцевих умов; 2) благословити духовенству митрополії зміцнити виголошування церковних проповідей на мові місцевого православного населення; 3) дозволити духовенству влаштовувати бесіди в церквах і вести їх також рідною мовою місцевого населення; 4) у школах, де є православні законовчителі, рекомендувати їм навчання Закону Божого також українською мовою, рідною для дітей; 5) в духовних школах зміцнити практику читання й вивчення Слова Божого й молитов, також складання та виголошування проповідей рідною мовою учнів [15, с. 7]. Ця постанова залишалася чинною до кінця 30-х рр. ХХ ст.

Проте постанови Синоду не вирішили проблему необхідності наближення Православної церкви до автохтонного населення, зокрема українців, оскільки навколо мовного питання й далі продовжувалася боротьба. Православні росіяни вважали, що синодальними постановами скористалися “безвідповідальні елементи”, які розглядали церкву як засіб для національної й політичної боротьби. Розпочалося так зване “розмосковлення” [8, с. 56].

Крім того, врахуємо, що постанови Синоду мали виконувати ворожо налаштовані до українізації церкви особи із середовища митрополита, і це тоді, коли більшість посад у церковній адміністрації посідали відверті русофіли. Саме тому розгляд прохань, які надходили з парафій щодо українізації, відкладався, тобто в більшості випадків свідомо затягувався. Вирішення кожного такого, навіть доволі простого, питання потребувало спеціального дозволу митрополії. Зрозуміло, що такий стан справ спричиняв до напруги між мирянами та духовенством в окремих парафіях.

У березні 1926 р. на території Польщі було створене Російське Народне Об'єднання, яке прагнуло залучити до своїх лав якнайбільше православного духовенства. Цю організацію очолив посол Н. Серебрєніков. Воно видавало у Львові газету “Русский Голос” 1927 р., на одному із його з'їздів, було виголошено гасло оборони церкви з її давніми традиціями, а тому між церковною владою й об'єднанням склалися добрі взаємостосунки. Свідченням цього стало запрошення організації до участі у з'їздах та призначення головою Комісії релігійних справ члена РНО Євгена Комарєвича, котрий пізніше виступав на з'їздах як референт з церковних справ [2].

Зазначимо, що між ієрархією церкви та керівництвом цього об'єднання розгорнулася досить тісна співпраця. Будучи світською організацією, його керівництво зазначало, що вимагатиме від уряду не втручатись у внутрішні церковні справи і виступатиме проти відняття православних храмів і їх майна, стане на захист духовенства та скликання Помісного Собору. В одній із постанов його з'їзду зазначалося, що він “категорично стверджує, що православний народ, вихований на засадах Православної церкви, не допустить до реалізації хоч якихось змін в укладі і мові церкви, без зорганізованої волі всього народу, виразником якого буде церковний собор” [16, с. 201]. На думку членів РНО, цим “православним народом” були лише православні росіяни, тому вони рішуче виступали проти будь-яких українських національних виявів у церкві. Щоб реалізувати свої політичні і церковні вимоги, це об'єднання йшло на співпрацю з польським урядом. Така діяльність об'єднання стала однією із перешкод на шляху до розгортання процесу українізації Православної церкви в Польщі.

Наступним важливим етапом у справі реалізації намірів широкого запровадження в діяльність Православної церкви в Польщі української мови як богослужбової було утворення при Синоді 3 квітня 1925 р. Комісії для перекладу Святого Письма і богослужбових книг українською мовою. До цього часу богослужбові книги вже активно перекладалися, але це була діяльність осіб, яка в кожному окремому випадку благославлялася митрополитом Діонісієм. На засіданнях 27–29 квітня 1925 р. було ухвалено статут цієї Комісії. Виступаючи на засіданні, митрополит Діонісій так висловився з приводу необхідності її створення: “Настав час, коли справу перекладу Святого Письма та Богослужбових книг на українську мову треба поставити на більш твердий ґрунт. Ухвалюючи та благословляючи той чи інший переклад, Вища Церковна Влада повинна мати для того твердіші підстави” [4, с. 28]. Очолив комісію митрополит Діонісій, а до її складу ввійшли: професор І. Огієнко, протоієрей П. Табінський, сенатор Н. Черкавський, професори П. Зайцев та О. Лотоцький. Сам склад Комісії свідчив про вагомість та відповідальність завдань, які мали вирішуватися нею [13, с. 13].

Про діяльність комісії православні часописи Польщі досить часто інформували громадськість. На їхніх сторінках регулярно оприлюднювалися відомості про ставлення до її роботи вищих органів державної влади, зокрема як вирішуються питання фінансового забезпечення. Так, після чергового засідання комісії на початку листопада 1927 р. було поінформовано, що її завданням є переклад Святого Письма та богослужбових книг українською мовою, але в першу чергу вона буде займатися підготовкою підручників Закону Божого для нижчих та середніх шкіл, а

також перекладом для потреб середньої та вищої богословської освіти підручників та інших навчальних посібників з богословських дисциплін [14, с. 615].

Незважаючи на постанови Синоду від 1924 р. щодо впровадження богослужбової мови, натиск російських кіл, ієрархії церкви на парафіяльне духовенство не послабився. Зрештою в більшості православних храмів й надалі використовувалася російська вимова богослужбових текстів, проповіді виголошувалися переважно російською, хоча більшість мирян були українцями. Посади парафіяльних настоятелів в основному обіймали особи російського походження, частина з яких навіть не мали належної духовної освіти. Немало з цих священнослужителів, особливо тих, хто проживав у містах, були активістами російських організацій. Зрозуміло, що вони різко негативно ставилися до впровадження української мови в практику церковного життя. Саме ці ієреї гальмували українізацію Православної церкви в Польщі, активно протидіяли її демократизації.

Це свідчили про те, що на шляху українізації Православної церкви в Польщі є дуже багато перешкод. Вони усвідомлювалися тими, хто розумів необхідність їхнього подолання задля оздоровлення духовно-культурного життя автохтонного православного населення регіону.

Отже, на теренах Західної Волині у Православній церкві за умов Другої Речі Посполитої розгорнувся доволі потужний рух, націлений на її українізацію. Він мав глибоке коріння, багатьох прихильників і спрямовувався на оздоровлення всього церковного організму, наближення до інтересів і потреб його найбільшої складової – православних українців. Українізаційний процес у Православній церкві в Польщі мав широку соціальну базу, численних прихильників у середовищі парафіяльного духовенства, а також світської інтелігенції. Реалії релігійно-церковного життя в Польщі, зокрема на Волині, де більшість православного населення складали українці, вказували на те, що провідники руху за українізацію добре усвідомлювали його складнощі й були готові їх долати.

### **Список використаних джерел та літератури:**

1. Білокінь, С. Православні єпархії України: 1917–1941 рр. [Текст] / С. Білокінь // Історико-географічні дослідження на Україні: Збірник наукових праць. – К. : Наукова думка, 1992. – С. 100–120.
2. Борщевич, В. Українське церковне відродження на Волині (20–40-ві рр. XX ст.) [Текст] / В. Борщевич. – Луцьк : Вежа, 2000. – 254 с.
3. Бурчак, Н. Початки українізації церковного відродження на Волині [Текст] / Н. Бурчак // Літопис Волині. – Вінніпег, 1992. – Ч. 17–18. – С. 11–17.
4. Власовський, І. Нарис історії Української Православної Церкви [Текст]: В 4-х т. / І. Власовський. – Нью-Йорк, 1998. – Т. 4. – Ч. 2. – 415 с.



5. Держархів Волинської області. – Ф. 522, оп. 1, спр. 1.
6. Держархів Тернопільської області. – Ф. 148, оп. 5, спр. 9.
7. Кукурудза, А. Р. Демократизація православ'я в 20-х рр. XX ст. (український контекст) [Текст]: Монографія / А. Р. Кукурудза – Рівне : Видавець Зень О., 2008. – 249 с.
8. Міненко, Т. Православна Церква в Україні під час Другої світової війни 1939–1945 (Волинський період) [Текст] / о. Т. Міненко. – Вінніпег; Львів : Логос, 2000. – Т. 1. – 392 с.
9. Об украинизации церкви [Текст] // Свет истины. – 1927. – № 6. – С. 5–13.
10. Постанови Волинського єпархіального зібрання духовенства і мирян 3–10 жовтня 1921 року в Почаївській лаврі [Текст]. – Кременець : Вид-ня волинської духовної консисторії, 1922. – 28 с.
11. Рівненський крвасзнавчий музей. – КН 44881/ VIII Д 1726.
12. Стоколос, Н. Конфесійно-етнічні трансформації в Україні (XIX – перша половина XX ст.) [Текст]: Монографія / Н. Г. Стоколос. – Рівне : Ліста, 2003. – 480 с.
13. Стоколос, Н. Українізація православ'я (З історії Православної церкви у 20–30 рр. XX ст.) [Текст] / Н. Стоколос. – К. : Міжнародна фінансова агенція, 1998. – 52 с.
14. Хроніка [Текст] // Воскресное Чтение. – 1927. – № 47. – С. 615.
15. Чорний, М. Постанова Св. Синода [Текст] // На Варті. – 1925. – № 4. – С. 7–10.
16. Papierzyńska-Turek, M. Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia: 1918–1939 / M. Papierzynska-Turek. – Warszawa : PWN, 1989. – 476 s.



УДК 282

**О. О. Баковецька,***кандидат історичних наук, доцент Миколаївського національного університету ім. В. О. Сухомлинського*

## **ПОЛІТИКА ЦАРИЗМУ ЩОДО РИМО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ В СЕРЕДИНІ ХІХ СТ.**

*У статті особлива увага звертається на ключові моменти в політиці взаємовідносин між Римом і урядом Російської імперії, які в першу чергу впливали на стан католицьких єпархій, що знаходились в українських землях.*

**Ключові слова:** *римо-католицька церква, конкордат, державно-церковні відносини.*

**Политика царизма относительно Римо-католической церкви в середине XIX в.**

*В статье обращается внимание на ключевые моменты в политике взаимоотношений между Римом и правительством Российской империи, которые в первую очередь влияли на состояние католических епархий в украинских землях.*

**Ключевые слова:** *Римо-католическая церковь, конкордат, государственно-церковные отношения.*

**A policy of royalty is in relation to the Catholic Church in a middle of XIX century.**

*The article draws attention to key moments in politics, are determined not only the direction of relations between Rome and the Government of the Russian Empire, and primarily affect the status of Catholic dioceses, which were in the Ukrainian lands.*

**Keywords:** *the Catholic Church, concordat, state-church relations.*

В розвитку України як поліетнічної держави, беззаперечним був вплив на її культуру та духовність різних світових релігій. Вагомий внесок у формування світоглядних цінностей частини українського суспільства належить католицизму. Дана конфесія з багатовіковою історією, яка насичена злетами і падіннями, протягом століть мала значний вплив в Україні. Однак в кінці XVIII–XIX ст. статус католицької церкви в українських землях змінюється. З господаря вона перетворюється на небажаного гостя. В результаті поділів Польщі до Російської імперії потрапили території, значна частина населення яких складалось з вірую-

чих латинського обряду. З огляду на попередню історію взаємовідносин між православним і католицьким світом, очікувати від влади православної країни виваженої, толерантної позиції було марним. Уряд одразу спробував скористатися з ситуації і взяти реванш у справі боротьби за вплив над віруючими. З приходом на завойовані українські землі російської адміністрації встановлюються нові порядки. Землі, колись провладної католицької церкви, були конфісковані й частково роздані як нагорода за заслуги царським генералам і чиновникам. Католицька церква для влади стала уособленням опозиційних настроїв, загрозою існування встановленого порядку і згодом ідейним ядром патріотичних сил. Цим і пояснюється політика російських урядових кіл, які вважали за доцільне послабити католицькі впливи на Правобережжі та контролювати відповідну конфесію. Здійснювались дані заходи шляхом масового закриття католицьких монастирів, секуляризації земельної власності католицької церкви, ліквідації унії.

Історією релігії в Україні, тенденціями розвитку окремих конфесій, питаннями міжцерковного діалогу на сучасному етапі системно займаються науковці Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, Інституту історії церкви Львівської богословної академії, Інституту історії церкви Українського католицького університету. Серед сучасних істориків, які досліджують історію релігії, можна виокремити І. Паславського, М. Шкрібляка, Б. Боднарюка, І. Возного, А. Марчишака, В. Балуха, В. Лешана, Я. Чорненького, І. Смирнова. Дослідники через вивчення, аналіз подій з минулого церкви намагаються встановити рівень впливу конфесій на державу і націю, висвітлюють міжконфесійні відносини. Однак дослідження, пов'язані саме з історією католицької конфесії в Україні кінця XVIII–XIX ст. до цього часу ще не набули комплексного характеру.

Мета статті – визначити особливості побудови взаємовідносин між урядом Російської імперії і Римом, а також з'ясувати, як це впливало на стан римо-католицької конфесії в українських землях.

У 1847 р. 22 липня (3 серпня) між Ватиканом і урядом Російської імперії підписано угоду – конкордат. Цей документ став кроком до порозуміння між ворогуючими сторонами.

До 1847 р. відносини між Римом і Москвою перебували на межі повного розриву. Цьому сприяло: приєднання греко-католиків до Російської православної церкви у 1839 р. [1, с. 502], постійні обмеження прав католицького духовництва з боку влади [1, с. 253–651], алокуція Григорія XVI 1842 р., в якій містився перелік звинувачень проти царської Росії, відмова папи затверджувати кандидатів на посади єпископів, яких на свій розсуд обирала російська влада. Протягом 1839–1846 рр. у від-

носінах між Римом і Москвою ми взагалі не бачимо жодного компромісного рішення. Остаточний розрив відносин, як ніколи, став актуальним. В значній мірі це псувало імідж імперії на світовій арені. Перший крок до примирення зроблено у 1845 р., коли Микола I зустрівся в Римі з папою. Наслідком зустрічі стало укладення домовленості 1847 р., яка більше нагадувала короткочасне перемир'я, ніж мирну угоду.

Конкордат склався з 31 пункту. Текст документу став результатом довготривалих переговорів між графом Д. Блудовим, послом в Римі Г. Бутеневим, з одного боку, і кардиналом статс-секретарем Ламбускіні [3, с. 44]. До найважливіших пунктів, з приводу яких точилася запекла боротьба між сторонами, відносились: збільшення кількості єпархій з 6 до 7 (створювалась херсонська єпархія для південних та південно-східних територій імперії); визначення кордонів єпархій папськими буллами; призначення єпископів і суффраганів за попередньою згодою між Римом і російським урядом (канонічне затвердження залишалося за папою).

Цей пункт конкордату мав особливе значення. Ще з часів правління Катерини II, після першого і другого поділів Польщі, імператриця видала наказ, в якому йшлося про таке: “Віднині, на наш розсуд визначаємо католицьким єпископом Станіслава Сестренцевича”. З цього моменту кандидатів на відповідні посади обирав і призначав російський уряд. Папі залишалося єдине – висвячувати призначених осіб. Коли Пій VI не погодився із такою ситуацією і відмовився проводити висвячення, Катерина II 4 листопада 1782 р. направила російському послу у Варшаві графу Штакельбергу лист з відкритою погрозою: “... якщо папський двір і надалі буде зволікати з надсиланням палліуму Сестренцевичу і з висвяченням для нього коад'ютором Бениславського, то він (посол) має оголосити нунцію, що не тільки відмова, але і будь-яка затримка в реалізації вимог (імператриці) змусить її відняти у римської церкви підтримку (уряду), яким вона (римська церква) до цих пір могла пишатися в її імперії” [3, с. 44]. З цих часів російський уряд вважав виключно своїм правом визначати кількість єпархій в імперії, їх кордони і призначати на свій розсуд осіб, які будуть обіймати вищі духовні посади в римській церкві. Папі залишали право лише висвячувати такі рішення.

Безумовно, Рим не погоджувався із даною ситуацією, але відкрито ворогувати із російським урядом не наважувався. Наслідки відкритого протистояння могли остаточно знищити римську церкву в межах імперії. Однак спроби змінити ситуацію були. Рим постійно надсилав до російського уряду легатів, які намагалися шляхом переговорів пом'якшити ставлення влади до римської церкви. Також папа намагався поставити під свій контроль діяльність католицьких єпископів в імпе-

рії. Прикладом може бути візит в імперію кардинала Літти, який після висвячення Сестренцевича в сан митрополита, залишався в Росії і намагався координувати діяльність новопризначеного ієрарха. Ця місія для Риму стала вкрай важливою. Погляди Станіслава Сестренцевича на управління римською церквою в Росії відрізнялися від позиції папи в цьому питанні. На його думку, латинська ієрархія імперії мала підтримувати залежність від Риму тільки відносно догматів віри. Питання дисципліни та внутрішнього управління єпархіями мало бути виключно прерогативою єпископів, що призначалися імператором з числа його вірнопідданих. Погляди митрополита абсолютно зрозумілі. Його кандидатура визначена російським урядом без узгодження із апостольською столицею. Кардиналу так і не вдалося змінити ситуацію. Російський уряд через втручання останнього у внутрішнє управління видав наказ про негайну висилку кардинала Літти з Петербургу.

Виходячи із таких обставин, статті конкордату 1847 р. стали наймовірним успіхом Риму у відстоюванні власних позицій в діалозі із самодержавством. Кожна сторона по-своєму трактувала це надбання колективної творчості. Уряд наполягав на тому, що він пішов на величезні поступки тільки заради спокою і більшої зручності місцевої римської церкви. Папа Пій IX вважав цю угоду результатом довготривалої, копіткої праці апостольської столиці в справі захисту прав католицької церкви Російської імперії. В буллі від 5 червня 1848 р. йшлося: "... приймаючи до уваги справжній стан цих єпархій (шість єпархій імперії) і різні місцеві і сучасні обставини, використали наші старання для того, щоб ця люб'язна паства мала можливість користуватися кращим управлінням і більш достатніми духовними настановами..." [3, с. 47].

Одразу після підписання конкордату, виникли питання щодо реалізації окремих пунктів угоди. 15 листопада 1847 р. граф Нессельроде в ноті до папського уряду заявив про незручності, які виникають із втіленням статті 25 конкордату. Йшлося про викладання в семінаріях і академіях не богословських наук особами обов'язково латинського віросповідання. Граф наголошував на тому, що викладачів відповідного рівня серед католиків немає. Особливо це стосувалося фахівців з російської мови. Він писав: "Ми цілком погоджуємось із вимогами римського двору, щоб науки богословські, філософські та історія церкви викладалися духовними особами; але, що стосується тих дисциплін, викладання яких доручається світським особам, то здається, вчені заслуги викладача мають звертати на себе більше уваги, ніж їх віросповідання". 24 січня 1848 р. римській двір відповів на цю заяву наступним чином: "Краще в цьому разі взагалі не викладати, тимчасово, тих дисциплін, з яких неможливо знайти викладачів латинського віросповідання". В 1866 р. надходить ще одна записка від

папського двору: “Незважаючи на позитивні заяви римського престолу, на деякі кафедри були призначені професора – схизматики, і молодим клірикам дана була в якості керівництва отруєна історія схизматика Устрялова, в якій ненависть до католиків суперничає з недоброякісним викладом подій і наклепами на католицьку церкву” [3, с. 66–67].

Згодом виникають проблеми із статтею конкордату про відкриття і облаштування сьомої єпархії – Херсонської. За документом єпископська кафедра мала знаходитися в Херсоні. Але, як з’ясувалося пізніше, це стало неможливим через відсутність відповідних приміщень, а також через супротив з боку представників православних місцевих ієрархів. Вони вважали, що дане рішення не є корисним для місцевої православної пастви. Окрім того, на їх думку, в регіоні не була настільки поширена латинська віра, щоб відкривати тут єпископську кафедру. В той же час існує статистика, яка вказує на те, що Херсонська губернія знаходилась в числі адміністративних округів з одним із найвищих відсотків населення католицького віросповідання: Волинська губернія – 130773 католика, Подільська – 236322, Херсонська – 18402 парафіян католицької віри [1, с. 593–594]. В інших губерніях імперії, окрім західних, кількість представників католицької конфесії була в межах кількох десятків або сотень. Уряд вирішує перенести кафедру з Херсону до Тирасполя. Однак і з цим містом виявилось не все гаразд. Після підписання конкордату пройшло п’ять років, але кафедру так і не відкрито, а єпископа не випускають із Петербургу до свого місця перебування. Пояснення – не вистачає коштів і часу для побудови відповідних приміщень, облаштування капітулу і семінарії. Справжня причина інша – уряд боявся впливу римо-католицького єпископа у досить віддаленому регіоні від центру із значною кількістю парафіян латинського віросповідання. Згодом єпископську кафедру взагалі перенесено до Саратова, подаль від неблагонадійних територій.

Скарги Риму на утиски з боку влади, закриття монастирів, семінарій, невиконання статей Конкордату фактично не мали жодного сенсу. В 1856 р. за наказом нового імператора Олександра II створено комітет з метою розгляду спірних питань і їх вирішення. Головуючим призначено канцлера графа Нессельроде. До складу комітету увійшли граф Киселев, граф Блудов, міністр внутрішніх справ Ланський. Заяви римського двору поділили на три групи: дозволити, відкласти, відмовити. До першої групи віднесли тільки два питання – дозвіл визначити 7 кандидатів на єпископства в Польщі і не зменшувати більше кількість монастирів. Щодо другого питання, з моменту підписання Конкордату до початку роботи комітету встигли закрити 35 монастирів [3, с. 73–78]. Інші запити Риму комітет відхилив.

Вже у 1866 р. підписано наказ Олександром II, яким скасовано силу конкордату 1847 р. Документ про ліквідацію конкордату з'явився “без викладу причин і міркувань що спонукали російський уряд прийняти цю міру...” [3, с. 22].

Така складна ситуація, що склалася у відносинах між Римом і імперською владою, негативно відбивалась на римо-католицькій церкві в Україні. Представники місцевих адміністрацій використовували всі можливості, аби довести, що римо-католицьке духовенство представляє серйозну небезпеку. Мета – переконати всіх зацікавлених осіб, що рішення і дії уряду стосовно конфесії є абсолютно виправданими. Серед архівних матеріалів збереглася значна кількість доповідних записок і звітів, із яких видно, що влада через шпигунів, намагалась контролювати не тільки пересування католицьких ксьондзів, зміст проповідей, а навіть їх настрої і думки.

В справі по рапорту радзивілівського поліцейського чиновника майора Забеліна йдеться про сумнівну проповідь, що була виголошена у Кременецькому уїзді в костьолі м. Крупца ксьондзом Домініканського ордену Яцком. Автор рапорту пише: “Маючи постійний нагляд, відповідно розпоряджень вищого начальства, над думками і діями місцевих жителів, особливо римо-католицького духовенства, яке користується довірою населення і розповсюджує сильний вплив свій під прикриттям релігії на дворянство і простий клас людей польського походження, отримав секретний наказ від Волинського Громадянського Губернатора... від 26 травня 1833 р. за №751, в якому... наказано пильно, таємно спостерігати за Богослужінням у римо-католицьких та уніатських храмах...” [4, с. 1–4]. Виходячи з тексту документів справи, до поліцейського управління надійшла інформація про те, що радзивілівський ксьондз Сагатовський запросив парафіян на богослужіння в містечко Крупець. Поліцейським чинам це виявилось підозрілим, тим більше, що в даному місті не було представників земської поліції. Майор Забелін наказав своїм помічникам переодягнутися в партикулярний одяг і відправитися в Крупець під виглядом звичайних прочан. Присутні на богослужінні переодягнені поліцейські чиновники прийшли до висновку, що ксьондзи Сагатовський і Яцко підбурювали присутніх під час меси проти влади. На думку поліцейських чинів, на цей факт вказували наступні дії ксьондзів: їх виїзд в інше місце, в момент служби не згадувалось ім'я імператора і його родини, ксьондз Яцко проголосив промову на польській мові. Текст промови поліцейськими вилучено і зроблено переклад. На думку майора Забеліна, промова мала “підозрілі вирази, що складала одні темності”. Також він припускав, що даний текст не міг бути складений місцевими ксьондзами, через їх слабкий рі-

вень освіченості. Скоріше за все його незаконним шляхом переправили в цю місцевість. Після довготривалого слідства з’ясувалося: проведення богослужіння в іншому місці – традиція, ксьондзи різних міст також приїждять один до одного для проведення меси; священник домініканського ордену, який приїхав до Радзивілова а потім до Крупце – був у відпустці; проповідь на польській мові переписана з книги проповідей, що дозволено начальством у 1824 р. Однак, не зважаючи на це, ксьондзів Сагатовського і Яцко віддалили від парафій, вислали спочатку до Луцька, а потім і далі (куди саме, в справі не зазначається). Можна припустити, що їх відправили вглиб імперії, можливо до Саратова. Саме туди відправляли римо-католицьких священників, які отримали клеймо – неблагонадійний. Таких справ збереглося в достатній кількості [5]. За католицькими священниками вівся цілодобовий нагляд. Всі їхні дії викликали підозри і, навіть, коли ці підозри не підтверджувались, священники не звільнялися від покарання.

Політика влади, направлена на дискредитацію римо-католицької церкви, і не давали бажаного результату. В записці Чубинського “Очерк ополячення Юго-Западного края” оцінка дій уряду в означеному напрямі отримала негативну оцінку. Автор спирається на власні дослідження, а також посилається на рукопис Вороніна при характеристиці результатів владної політики. “... Закриття католицьких монастирів в краї з переведенням їх в православні монастирі та церкви, регулювання фондушевих доходів католицького духовництва і приєднання уніатів до православ’я, що забрало у цього духовництва значну кількість прочан, всі ці заходи... посилити споконвічну релігійну ворожість до всього руського, як схизматичного і зробило ксьондзів запеклими ворогами уряду. Виходячи виключно із шляхетської касты, католицьке духовництво вносило інстинкти його в отруєння релігії, в наслідок чого, в діяльності його, до загального духу католицької нетерпимості, приєдналися елементи національної ворожнечі. Урядові утиски і обмеження щільно зв’язали дворянство і духовництво польське і зробило їх інтереси солідарними... Між іншим, як урядові заходи закріплювали з одного боку, зв’язок католицького духовництва і дворянства, вони в той же час, з іншого боку, роз’єднали з народом православне духовництво, остаточно зводячи нанівець його моральний вплив. Положення 1842 р. про забезпечення православного сільського духовництва, що встановило на його користь панщину від селян, нанесло останній тяжкий удар значенню і впливу православних священників в краї...” [6, с. 16–22]. З такою оцінкою результативності владної політики, тільки в більш м’якій формі, ми зустрічаємося і в звітах губернаторів [7].

Тобто, рішення влади, заходи, що проводились з реалізації цих рі-



шень, спроби розірвати зв'язок між місцевою римсько-католицькою конфесією і римським престолом безумовно негативно впливали на римо-католиків в Україні. Однак важливим є те, що, не зважаючи на репресивний тиск з боку адміністрації, обмеження прав, римо-католицька церква не була зламана. Навпаки, священники і прочани виявляли високий рівень самосвідомості, солідарності та організованості. Римо-католицька церква в українських землях стала центром збереження польської національної ідеї.

### **Список використаних джерел та літератури:**

1. Варадинов, Н. В. История Министерства внутренних дел / Н. В. Варадинов. – Ч. 3, кн. 2. – СПб : [б. в.], 1861. – 746 с.
2. Надтока, Г. Православна церква і процес українського національного відродження 1900-1917 років / Г. Надтока. – Київ : [б. в.], 1996. – 112 с.
3. Попов, А. Последняя судьба папской политики в России / А. Попов // Вестник Европы. – 1868. – № 1–3, январь. – С. 21–119.
4. Центральний державний історичний архів України (далі – ЦДІА України), ф. 442, оп. 783, спр. 131, арк. 50.
5. ЦДІА України, ф. 442, оп. 1, спр. 2816, арк. 118.
6. ЦДІА України, ф. 442, оп. 53, спр. 353, арк. 84.
7. ЦДІА України, ф. 442, оп. 528, спр. 498, арк. 40.
8. ЦДІА України, ф. 442, оп. 811, спр. 51, арк. 336.
9. ЦДІА України, ф. 442, оп. 783, спр. 97, арк. 33.

УДК 261. 7 (477. 42)

**В. Р. Бернадський,**

аспірант Рівненського державного гуманітаного університету

**МІСЦЕВІ ОРГАНИ ВЛАДИ У РЕАЛІЗАЦІЇ  
АНТИРЕЛІГІЙНОЇ ПОЛІТИКИ  
БІЛЬШОВИЦЬКОГО РЕЖИМУ 1920 – 1930-Х РР.  
НА ВОЛИНИ-ЖИТОМИРЩИНІ: ОРГАНІЗАЦІЙНО-  
ФУНКЦІОНАЛЬНИЙ АСПЕКТ**

*У статті висвітлено процес формування радянської моделі державно-церковних відносин 1920–1930-х рр.; досліджено зміни у системі місцевих органів влади, які здійснювали антирелігійну політику більшовицького режиму у Волино-Житомирському регіоні.*

**Ключові слова:** Волинь-Житомирщина, державно-церковні відносини, антирелігійна політика, місцеві органи влади.

**Местные органы власти в реализации антирелигиозной политики большевистского режима 1920–1930-х гг. на Воыни-Житомирщине: организационно-функциональный аспект**

*В статье отображен процесс формирования советской модели государственно-церковных отношений 1920–1930-х гг.; исследованы изменения в системе местных органов власти, которые проводили антирелигиозную политику большевистского режима в Воыно-Житомирском регионе.*

**Ключевые слова:** Воынь-Житомирщина, государственно-церковные отношения, антирелигиозная политика, местные органы власти.

**Local authorities in the implementation of anti-religious policy of the Bolshevik regime 1920–1930's of Volyn – Zhytomyr: organizational and functional phase**

*The article explains the formation of the Soviet model of state-church relations 1920–1930-ies.; investigated the change in the system of local governments who conduct antireligious policies of the Bolshevik regime in Volyn – Zhytomyr region.*

**Keywords:** Volyn – Zhytomyr, state-church relations, antireligious policies, Local authorities

Актуальність теми дослідження зумовлена необхідністю вивчення історичного досвіду державно-церковних відносин, у тому числі й більшовицької антирелігійної політики. Звичайно, в сучасній Україні від-

носини держави з релігійними об'єднаннями розвиваються на засадах і принципах побудови демократичного суспільства. Але відсутність чіткої державної політики у сфері суспільно-релігійного життя вимагає вироблення більш ефективної моделі у реалізації забезпечення релігійних свобод, з одного боку, і захисту національних інтересів – з іншого. Очевидно, що вивчення різних аспектів антирелігійної політики радянської влади дасть можливість уникнути помилок чи перегинів у моделюванні сучасних державно-церковних відносин.

Незважаючи на те, що партійно-державна релігійна політика більшовицького режиму 1920–1930-х рр. досить змістовно висвітлена у вітчизняній науці, зокрема у працях В. Пашенка, О. Ігнатуші, А. Киридон та ін., науковий інтерес до даної проблеми не втрачається. Загалом проблема висвітлена у всеукраїнському контексті. Між тим, регіональні особливості релігійного життя в умовах більшовицького тоталітаризму 1920–1930-х рр., передусім доволі специфічного в етноконфесійному відношенні Волино-Житомирського регіону, залишаються не дослідженими. Відтак, завдання означеної статті полягає в тому, щоб розкрити механізм здійснення антирелігійної політики в краї, визначити місце і роль місцевих органів влади у процесі ліквідації релігійних об'єднань на Волині-Житомирщині у 1920–1930-х рр.

Впродовж 1920-х рр., принаймні від початку утвердження радянської влади до 1927 р. (12 жовтня 1927 р. набув чинності Адміністративний кодекс УСРР, десятий розділ якого визначив усі питання про релігійні культу, тому Декрет втратив значення), релігійна політика більшовиків визначалась положеннями Декрету Раднаркому РСФРР від 23 січня 1918 р. “Про відокремлення церкви від держави і школи від церкви”. “Український” Декрет Тимчасового робітничо-селянського уряду республіки 18 січня 1915 р. майже повністю повторював аналогічні положення документа РНК РСФРР. Єдина істотна відмінність полягала лише в тому, що в “українському” варіанті була відсутня частина 12-ї статті Декрету РНК РСФРР, яка позбавляла церковні і релігійні громади права юридичної особи. Проте цю невідповідність було усунуто постановою Раднаркому України від 3 серпня 1920 р. “Про погодження законодавчої практики УСРР і РСФРР щодо питання про відокремлення церкви від держави” [2, с. 42]. Зауважимо, що це “відокремлення”, згідно програми правлячої РКП (б), здійснювалось у напрямку витіснення релігії та церкви зі сфери суспільного життя. Так, у програмі, прийнятій Восьмим з'їздом РКП (б) в березні 1915 р., підкреслювалось: “По відношенню до релігії РКП не вдовольняється декретованим вже відокремленням церкви від держави і школи від церкви... Партія прагне до повного зруйнування зв'язку між експлуататорськими класами й організацією антире-

лігійної пропаганди, сприяючи фактичному звільненню трудящих мас від релігійних забобонів” [3]. Українські більшовики, як відомо, власної партійної програми не мали.

Реалізація декретних положень, які лише в загальних рисах окреслювали принцип партійно-державної релігійної політики, вимагала у подальшому конкретизації, уточнень та доповнень іншими законодавчими актами. Тільки у 1919 р. Раднарком УСРР законодавчо оформив розподіл багатств церкви в інтересах трудящого народу, позбавив церкву права займатись справами метрикації розлучення, викладати неповнолітнім Закон Божий та ін. віровчень; врегулював право поховання померлих, пере підпорядковував всі духовні училища і семінарії і їхнє майно з духовного відомства до віддання Наркомату освіти тощо. Проте в Україні через нестабільність політичної ситуації вказані та ін. законодавчі акти протягом 1919–1920 рр. практично не діяли. З одного боку основна робота КП (б)У у цей період концентрувалась довкола “бойових дій, боротьби з бандитизмом і продрозкладкою”, тому релігійне питання вважалося другорядним, з іншого – місцеві органи влади (губернські, повітові та волосні виконкоми) тільки створювались.

Постановою Раднаркому УСРР від 3 серпня 1920 р. загальне керівництво у справі впровадження Декрету про відокремлення церкви від держави покладалося на Народний комісаріат юстиції (НКЮ), який 10 листопада 1920 р. видав відповідну Інструкцію. Згідно її положень, впровадженням радянських законів щодо релігійних питань в губерніях і повітах мали займатись відділи юстиції (губюсти та повюсти) спільно з відділами управлінь виконкомів. Губернським і повітовим відділам юстиції надавалось право утворювати спеціальні підвідділи або комісії під назвою “ліквідаційні” (ліквідділи). Інструкцією визначалися також обов’язки цих структур: ознайомлення населення зі значенням реформи; практичне керівництво всіма заходами, які впливають з Декрету та інструкції з відібрання майна і метричних книг; вироблення заходів для відібрання майна, дзвонів (у розумінні попередження злочинної агітації, скупчення народу і т. п.) ; спостереження за тим, щоб всі приватні особи та установи надавали детальну інформацію про суму внесків і фінансові документи, які належать (чи належали) церковним і релігійним товариствам тощо [2, с. 57].

Проте здійснення накреслених Інструкцією НКЮ УСРР заходів значно уповільнювалось і через неправомірні дії місцевих виконкомів набуло хаотичного характеру. Це викликало масові протести з боку віруючих, що змусило президію ВУЦВК прийняти рішення про скасування всіх постанов місцевих органів влади щодо реквізиції молитовних будівель [2, с. 57]. Зрештою з 1 травня 1921 р. було створено спеціальний відділ

по координації антирелігійних заходів при НКЮ УСРР під назвою “Ліквідаційний відділ по відокремленню церкви від держави”, який очолив високоосвічений партійний функціонер Іван Сухоплюєв. До компетенції ліквідділу належали: розробка проектів відповідних законордавичих актів – директив, інструкцій, положень, обіжників; здійснення контролю за дотриманням чинового законодавства про культу, регулювання міжконфесійних і державно-церковних відносин, збір різноманітної інформації про внутрішньоконфесійне життя та діяльність релігійних об’єднань [2, с. 58]. До складу місцевих ліквідкомів мали входити керівні працівники місцевих відділів юстиції та управління виконкомів і Надзвичайної комісії (губчека) або повітового політбюро [2, с. 59].

Постановою ВУЦВК від 22 березня 1922 р. замість НК було утворено при НКВС України Держполітуправління (ДПУ), голова якого одночасно призначався наркомом внутрішніх справ. Місцевими органами ДПУ були його губернські відділи. Вони хоч і створювались при губвиконкомах, але безпосередньо їм не підпорядковувались. НК – ДПУ НКВС були підконтрольні тільки вищому партійному керівництву. Впрордовж 1920–1930-х рр. саме ці органи будуть відігравати ключову у розкраданні і ліквідації релігійних об’єднань.

В Україні V (Ліквідаційний) відділ проіснував з червня 1921 р. по 6 вересня 1922 р. (в РСФРР він зберігався до серпня 1924 р.) , коли за постановою ВУЦВК разом з місцевими органами перейшов у підпорядкування до адмінвідділу НКВС [2, с. 60].

У Волинській губернії власне ліквідаційний відділ губюста налагодив більш-менш системну роботу у вирішенні релігійних питань; розпочав переєстрацію статутів функціонуючих і реєстрацію нових громад, приймав рішення про передачу їм культових приміщень, визначав право володіння церковним майном тощо. Так, 13 липня 1921 р. було зареєстровано статут Серафимівської церкви в Житомирі. На початку червня 1922 р. до Волингубюсту звертався єпископ Аверкій з проханням вирішити майнове питання Богоявленського монастиря. Громада УАПЦ Житомира 14 червня 1922 р. зверталась до відділу Волингубюста з проханням передати їй у користування колишню архієрейську церкву, а 28 липня 1922 р. – просила Відділ управління Ліквідкому Волингубвиконкому переєструвати статут парафіяльної ради. Після перевірки поданих у списку членів ради заступник загубвідділу управління Броневой 8 серпня 1922 р. доручив Губміліції роз’яснити громаді, що подальший статут ради відділом Управління не зареєстрований через його невідповідність із положенням НКВС щодо декрета про відділення церкви від держави, оскільки окремі адреси членів ради виявились недійсними [6, арк. 36, 44, 133].

У вирішенні складних питань, наприклад, коли в Житомирі дві громади – УАПЦ і Російської православної церкви – одночасно виявили бажання оволодіти кафедральним собором, місцеві органи влади звертались до Ліквідаційного відділу НКЮ за роз’ясненням. Останній 5 липня 1922 р. надіслав Волингубюсту інструкцію наступного змісту (цитуємо документ у перекладі з російської):

“1. У випадку виникнення конфлікту між екзархістами й автокефалістами на ґрунті претензій щодо храму і богослужіння, охороняючи інтереси більшості, Російська влада не повинна ігнорувати бажання меншості віруючих.

2. Більшість визначається чисельністю списків.

3. Списки мають складати самі віруючі при взаємоконтролі. Списки екзархістів складаються при контролі (одного – двох) автокефалістів і навпаки.

4. До списків вносяться громадяни обох статей.

5. Установивши точну кількість обох груп, що претендують на один храм, віруючі дають Радянській владі можливість мати справу не з головними заявами, а з точними цифрами.

6. Радянська влада не зобов’язана передавати храм тій групі, котра має чисельну перевагу над іншою. Треба брати до уваги всі обставини справи, чисельність кожної групи, наявність в даній місцевості інших храмів, їх місткість, кому належать (якій групі), фактичну можливість задовольняти почуття віруючого.

7. Якщо церква має верхній і нижній храм, можна передати їх спорідненим групам. Якщо церква має приділ, можна передати його меншій групі, зробивши окремих вхід.

8. Богослужіння у тих церквах, які передані екзархістам та автокефалістам – здійснювати по чергово через тиждень. Спільне використання церквою допускається у тому випадку, коли жодна з груп не може бути причислена до найближчого храму через малу місткість чи далеку відстань.

9. Якщо протилежні сторони зможуть домовитись замість потижневого богослужіння на інших умовах, Радянська влада може задовольнити їхню згоду.

10. У випадку виникнення будь-яких питань необхідно звертатись до Ліквідаційного Відділу НКЮ через Губліквідком” [6, арк. 62].

Внаслідок реорганізації місцевих органів юстиції і переведення ліквідаційного відділу з НКЮ до НКВС, з вересня 1922 р. функції щодо подальшого здійснення релігійної політики зосереджувались у губліквідкомах та відділі НКВС по відокремленню церкви від держави. На місцях, згідно постанови ВЦВК від 6 вересня 1922 р., утворювались

губернські комісії по відокремленню церкви від держави у складі: голови – завідувача губвідуправом чи його заступника та членів – члена при-зидії, раднарсуду та представника ДПУ [2, с. 61]. Головою Волинської губерської комісії залишався заступник завгубвідділу управління Броневой. Власне за його підписом, як голови комісії, й надалі видавалися розпорядження щодо вирішення тих чи інших питань у Житомирі та губернії загалом [6, арк. 133].

Після адміністративно-територіального поділу України (постанова ВУЦВК від 12 квітня 1923 р.) на губернії, округи та райони питання відокремлення церкви від держави переходили відповідно до компетенції адмінвідділів, губернських, окружних і районних виконкомів. Згідно рішення Антирелігійної комісії політбюро ЦК ВКП (б) від 22 серпня 1923 р., існуючі при Адміністративному відділі відділення по відокремленню церкви від держави переорганізовувались у відділ культів при НКВС. Крім того, в даній ухвалі наголошувалось на необхідності завідувачу відділу культів при НКВС і завідувачу секретним відділом ДПУ узгоджувати всі принципові питання [2, с. 63].

Відділ культів при НКВС мав здійснювати нагляд і керівництво за роботою губернських ліквідаційних комісій, вести облік сектанства в Україні, розглядати скарги на дії губернських і окружних ліквідаційних комісій, давати санкції на закриття молитовних будівель, видавати літературу з антирелігійної пропаганди тощо. У 1924 р. відділ культів було перейменовано на підвідділ культів у складі адміністративного відділу НКВС.

На місцях відповідні відділи окружкомів чи райвиконкомів виконували значний обсяг поточної роботи: вивчали причини майнових, орендних чи міжконфесійних суперечок, слідкували за недопущенням поширення інформації про релігію в різних навчальних закладах, збирали статистичні дані, подавали інформацію про стан місцевої релігійної ситуації до вищих інституцій, але принципових питань не вирішували. Наприклад, на звернення парафіяльної церковної ради УАПЦ Житомира від 10 жовтня 1923 р. до окружного управління з проханням дозволитим провести окружний церковний з'їзд духовенства і мирян 12 грудня було надіслано запит до Волингубвідділу, який не дав дозволу скликати цей з'їзд [9, арк. 44].

Роботою районних підвідділів культів керував завідувач райадмінвідділення райвиконкому, а її технічне виконання покладалося на секретаря РВК або діловода райадмінвідділення.

Варто відзначити, що на роботу як районних, так і окружних підвідділів культу негативно впливали відсутність належного фінансування (з місцевого бюджету), низька (чи взагалі відсутня) кваліфікація працівників, плинність кадрів. Так, у Бердичівському окрузі впродовж 1924–1925



рр. головуючий відділенням культів змінювався 6 разів [2, с. 65]. Некомпетентність працівників підвідділів культу на рівні районних, окружних та губернських структур породжувала низку невіршених питань і, як наслідок, зростання незадоволення віруючих, які надсилали свої скарги та заяви одночасно не лише підвідділу культів НКВС, але й до ВУ ЦВК і Прокуратури [2, с. 64]. Невдоволення кадровим забезпеченням і роботою місцевих адміністративних органів, які здійснювали релігійну політику на регіональному рівні, висловлював у доповідній записці 1928 р. до ЦК КП(б)У Нарком внутрішніх справ В. Балицький [2, с. 65].

Загалом колишній ліквідком впродовж 1924–1926 рр., залишаючись у складі адмінвідділу НКВС, виконував адміністративно-регуляторні функції у сфері релігійної політики. У 1927–1928 рр. зазначену структуру очолював інспектор у справах культів. Відповідні посади існували при місцевих адмінвідділах. Таким чином, органам НКВС у складній структурі державно-церковних відносин, не зважаючи на паралелізм у роботі підвідділів культу з іншими органами, фактично відводилась роль державного апарату у здійсненні релігійної політики. Проте НКВС і його структурні підрозділи, як виконавчі органи влади, не мали реальної самостійності при визначенні змісту напрямків релігійної політики і були цілковито підконтрольні партійно-державній верхівці.

Впродовж 1920-х рр. ключову роль при вирішенні абсолютної більшості питань у сфері державно-церковних відносин відігравала Антирелігійна комісія при ЦК РКП (б) – ВКП (б), а з 13 червня 1928 р. по 17 листопада 1929 р. – Антирелігійна комісія при політбюро ЦК ВКП (б). У документах зустрічаються різні назви цієї комісії, зокрема в Україні – Антирелігійна комісія при ЦК КП (б) У, Всеукраїнська антирелігійна комісія з релігійних справ, Всеукраїнська антирелігійна комісія (ВАК).

Всесоюзна антирелігійна комісія працювала з жовтня 1922 р. по листопад 1929 р., тобто до часу реорганізації всього партійно-державного апарату у зв'язку з посиленням одноосібної влади Й. В. Сталіна в ЦК ВКП(б). На засіданнях комісії розроблялися найважливіші питання антирелігійної роботи, обговорювались проекти директив, готувались матеріали до з'їздів, пленумів, розроблялися плани заходів пропагандистського характеру, приймалися рішення щодо застосування репресивних заходів тощо. Вона взаємодіяла з державними органами: ЦВК, Головлітом, Головополітосвітою, Наркомземом, а надто – з карними органами ОДПУ, НКВС, через які проводилась вся таємна робота по розвалу церкви, а також з одержавленою громадською організацією СВБ створеної за ініціативи самої комісії [1, с. 184].

За неповних 8 років комісія розглянула 842 питання, що стосувалися релігійних об'єднань [1, с. 184]. Таким чином, починаючи з 1922 р. релі-

гійні об'єднання опинилися під пльним наглядом і жорстким контролем вищого партійного керівництва. Зокрема, у роботі аналогічної комісії України в різний час брали участь такі працівники вищого партійно-державного апарату, як В. Балицький (голова ДПУ УСРР), К. Карлсон (заступник голови ДПУ УСРР), В. Уласевич (керівник агітпропу ЦК КП(б)У, секретар ВАК під псевдо "Вікторія"), М. Черлюнчакевич (заступник наркома внутрішніх справ), К. Гольберт (завідувачка відділу культів НКВС), А. Іванов (член політбюро ЦК КП(б)У), І. Сухоплюєв (завідуючий підвідділом культів адміністративного відділу НКВС), В. Горожанин (Купельський) (з 1924 р. начальник секретного відділу ДПУ УСРР), В. Логинов (член ВУ ЦВК), М. Скрипник (член політбюро ЦК КП(б)У, нарком юстиції), О. Шумський (член президії ЦВК СРСР, нарком освіти УСРР), ректор Інституту марксизму М. Попов (від 15 жовтня 1924 р. очолював ВАК) та ін. [1, с. 184; 2. с. 71].

Робота ВАК уважно контролювалась з боку кремлівського керівництва. Все листування з Москвою здійснювалось не безпосередньо, а через ОДПУ. У цьому українська партійно-державна верхівка небезпідставно вбачала недовіру центру. На засіданні комісії 1 березня 1925 р. під головуванням О. Шумського та за участю М. Скрипника, В. Балицького, В. Логинова, М. Черлюнчакевича та двох представників ДПУ – Іванова і Райського було прийнято рішення звернутися до Антирелігійної комісії при ЦК РКП(б) з пропозицією, щоб директиви по антирелігійній політиці в Україні отримувались не через ДПУ, а надходили безпосередньо до ВАК ЦК КП(б)У. Аналогічне звернення приймалось також 13 квітня того ж року, оскільки виникли розбіжності з позицією ЦК РКП(б) стосовно "тихонівщини". Цього разу пропонувалось голові ВАК М. Попову про приїзді до Москви домовитись щодо подальшої "лінії" [1, с. 185]. Проте ці ініціативи не дали жодних результатів. Вище кремлівське керівництво й надалі на свій розсуд визначало напрямки та заходи партійно-державної релігійної політики, загалом ігноруючи регіональну специфіку та позицію і досвід місцевої партійно-державної номенклатури.

До середини 1925 р. в окремих губернських (у тому числі в Житомирі, як в підвідділі антирелігійної пропаганди) та окремих центрах діяли відділи чи комісії з антирелігійної пропаганди, діяльність яких, за визначенням завідувачки агітпропвідділу ЦК КП(б)У Вікторії Уласевич, мала доволі хаотичний і невизначений характер [2, с. 72]. Очевидно через те, що існуючі на той час комісії різних партійних і державних структур дублювали в роботі одна одну. Спочатку централізувати й упорядкувати всю антирелігійну роботу ЦК КП(б)У планував за допомогою губернських комісій. Так, в обіжнику від 19 березня 1924 р., зокрема, вказу-

валось, що “в результаті створення губернських антирелігійних комісій... в усіх губерніях і по всій відомчій лінії буде проводитись єдина і правильна лінія в антирелігійній роботі...” [4, с. 151]. Питання “Про антирелігійні комісії на місцях стало предметом обговорення на вище згаданому засіданні ВАК 1 березня 1925 р., на якому, крім іншого, було ухвалено поновити діяльність губернських комісій; до того ж не наголошувалось, що ці комісії мають контактувати з ВАК через ДПУ, а в питанні поточної роботи – з ДПУ [2, с. 72]. Проте ліквідація губерній і перехід до окружної системи адміністративно-територіального устрою України зумовили створення антирелігійних комісій при окрпарткомах.

Згідно постанови політбюро ЦК КП(б)У від 19 червня 1925 р., антирелігійні комісії при окружних постійних комітетах створились у складі секретаря окркружкому, завагітпромом, керівника ОВ ДПУ, начальника адмінвідділу (з правом дорадчого голосу) та керівника відділу культів (за необхідністю) [7, арк. 74]. Прикметно, що дана постанова чітко окреслила не тільки склад комісії, але й визначила ключову роль партійного керівництва та ДПУ у вирішенні релігійних питань.

Відразу новостворені окружні комісії отримали завдання на серпень-жовтень 1925 р., суть яких полягала у реалізації таких напрямків: проведення вибіркового обстеження стану релігійного руху в трьох-п’яти селах округу, виявлення політичного впливу релігійних об’єднань на населення, облік сектантства, вирішення проблем кадрового забезпечення, вивчення питання про релігійних рух серед молоді [2, с. 73]. Для реалізації цих, а згодом інших завдань (наприклад, вивчення релігійного руху серед нацменшин чи соціальної бази релігійних об’єднань), Антирелігійна комісія розсилала на місця інформаційні та інструктивні матеріали.

Наприклад, тільки в липні 1925 р. окружками отримали від ВАК ряд обіжників ЦК КП(б)У про релігійне становище в Україні та завдання антиреволюційної пропаганди, про сектантство в Україні, а також рекомендації щодо вивчення релігійної ситуації в окрузі на основі обстеження трьох-п’яти сіл. В останньому обіжнику, зокрема, зазначалось: “Вибір сіл має бути в місцях, де релігійних рух найбільш характерний, щоб мати реальну картину і зробити висновки для практичної роботи. Дані, зібрані протягом серпня – вересня, направити не пізніше 10 жовтня у ВАК” [5, с. 30]. У свою чергу, окружні партійні комітети залучаючи до антирелігійної роботи райпарткоми, комсомольські та профспілкові організації. Осередки спідки войовничих безвірників, надсилали їм отримані з ВАК матеріали або на основі цих матеріалів розробили і поширювали власні інструкції. Так, у директиві ОПК від 31 травня 1928 р., ставилось завдання всім партійним, профспілковим, політосвітнім

організаціям провести саму широку антирелігійну пропаганду, всебічно допомагати на місцях організувати спілки “Безвірників”, підготувати кадри для антирелігійної роботи (відкрити курси), виділити спеціальний фонд із сум на культосвітню роботу, слідкувати за динамікою релігійного руху та інше [10, арк. 41].

Нерідко райпарткоми за матеріалами обіжників ОПК самі розробляли необхідні їм для проведення антирелігійної роботи заходи. Наприклад, 30 березня 1926 р. Бердичівський районний партійний комітет (за матеріалами обіжника Бердичівського ОПК) поширив розроблені агітпропом “бесіди” для керівників і слухачів, у тексті яких роз’яснювалась різниця між тихонівською, обновленською й автокефальною церквами [11, арк. 163].

Оскільки діяльність як ВАК, так і окремих антирелігійних комісій мала закритий характер, листування останніх з районними партійними комітетами офіційно здійснювалось через агітпропвідділ ОПК за підписом, як правило, секретаря окрпарткому та завідувача агітпропвідділом, що підтверджується багатьма документами. Для прикладу, лист Коростенського ОПК “Про недоліки в роботі райпарткомів з релігійних питань” від 5 лютого 1926 р був підписаний так: “...секретар окрпарткому Андрюхін. Зав. АВП Струнський” [8, арк. 74]. Крім того, вся документація місцевих антирелігійних комісій мала обов’язковий гриф “таємно” чи “цілком таємно”.

Окружні антирелігійні комісії працювали до кінця 1929 р. Постанови двох останніх засідань антирелігійної комісії при агітпропі Волинського окружного комітету КП(б)У від 19 вересня і 18 грудня 1928 р. вказують на розгортання масового наступу держави на православні церкви й інші релігійні об’єднання, адже тільки в Житомирі одразу закрилось чотири церкви (Серафимівська, Миколаївська, Покровська, монастирська на Мальованці). Серед питань порядку денного останнього засідання було посилення антирелігійної роботи в районах, активізація компаній по зняттю дзвонів, виділення коштів оргвідділу ДПУ та ін. [7, арк. 40–43]. Для виконання поставлених завдань формувалася доволі потужний апарат, що видно із розширеного складу комісій. Так, у засіданні комісій 13 вересня брали участь: завагітпропом ОПК (Михайлівська), окрпрокурор (Воробйов), уповноважений ДПУ (Стрижевський), зав підвідділу культів адмінвідділу (Хавкіна), зав. німецької секції (Дюрмаєр), відповідаючий секретар міськради (Шнайдер), комісар міського шпиталю (Гуревич), редактор газети “Робітник” (Погребний); у засіданні 18 грудня – зав. агітпропом ОПК Михайлівська, керівник Волинського окрвідділу ДПУ Цикліс, керівник адмінвідділу Соска, уповноважений ДПУ Стрижевський, інспектор Хавкіна, старший помічник прокурора Єре-

мишин [5, с. 56]. Таким чином, керівництво антирелігійною роботою на місцях зосереджувалось в руках найвищих посадових осіб партійних, державних і правоохоронних органів влади.

Посилення процесу централізації партійно-державного апарату, що виразно проявлялось наприкінці 1920-х рр. й зміни у системі керування і здійснення антирелігійної політики більшовицької влади. У нормативно-правовому відношенні ці зміни визначал постановою Президії ВЦВК від 8 квітня 1929 р., яка ухвалила значно суворіші положення “Про релігійні об’єднання” й прийняла рішення про створення Постійної комісії у справах культів при Президії ВЦВК. У квітні – травні 1934 р. дану комісію реорганізували у союзний орган – Комісію у справах культів при Президії ЦВК СРСР [1, с. 194]. До складу комісії входили представники союзних республік, Верховного Союзу і Прокуратури, СРСР, НКВС, ЦК ВКП(б), Центральної ради СВБ та ін.. Вже на першому засіданні комісія визначила серед основних завдань: необхідність запровадження єдиної практики і єдиних методів в роботі комісій у справах культів союзних республік (аналогічна комісія була утворена при Секретаріаті Президії ВЦ ЦВК УСРР) та розробку єдиного для всього СРСР закону про релігійні об’єднання [2, с. 68].

За оцінкою О. Ігнатуші, у справі закриття молитовних будинків на території УСРР комісія виступала у більшій мірі як апеляційна інституція [1, с. 196]. Число розглянутих нею рішень було незначним, причому помітна їх частина скасовувала попередньо прийняті в Києві ухвали про закриття церков, а керівництво аналогічної комісії ВУ ЦВК зазнавало критики. Таким чином, центральний апарат підкреслював свої prerogative.

Комісія з питань культів при Президії ЦВК СРСР проіснувала до 19 квітня 1938 р. Припинила свою роботу також комісія з питань культів при Секретаріаті Президії ВУ ЦВК УРСР. Як зазначають О. Ігнатуша та А. Киридон, існування цих комісій стало зайвим внаслідок подальшої концентрації одноосібної політичної влади (фактично – встановлення тоталітарного режиму) та переконання в уявленні партійного керівництва досягнення в Україні безрелігійного суспільства [1, с. 196; 2, с. 68]. У штатному розкладі вищих органів державної влади та управління за 1938–1941 рр. зокрема Президії Верховної Ради та Ради Народних Комісарів сформованих за Конституцією УРСР 1937 р., структура органів які б спеціально займались питання церкви та забезпечення прав релігійних об’єднань, вже не передбачалася [1, с. 197].

Водночас, від початку 1930-х рр. ця тенденція супроводжувалась подальшим посиленням ролі НКВС – ДПУ у реалізації антирелігійної політики вищого партійного керівництва. На місцях майже вся інформація

щодо релігійної ситуації в тому чи іншому районі подавалась відповідним парткомом саме цими структурами. Наприклад, спецповідомлення районного відділу ДПУ 12 грудня 1932 р. про релігійну ситуацію в селах Словечанського району [12, арк. 28], спецповідомлення райвідділу НКВД впродовж 27 травня – 5 грудня 1934 р. про становище Городницького району [5, с. 67], доповідні записки Користенського райвідділу НКВС секретарю Коростенського РПК за лютий – березень 1935 р. про релігійну ситуацію в районі [5, с. 70].

У 1934 р. ОДПУ і НКВС зазнали реорганізації. Постановою ЦВК СРСР від 10 липня ОДПУ було включено до складу НКВС на правах Головного управління державної безпеки, а постановою ВУ ЦВК від 11 липня створено відповідний республіканський орган – НКВС УСРР із включення до його складу ДПУ (ДПУ УСРР). У складі НКВС УСРР сформувалися правління державної безпеки, робітничо-секлянської міліції, пожежної прикордонної і внутрішньої охорони, адміністративно-господарче управління, а також Відділ актів громадянського стану. На місцевому рівні створювались відповідно до адміністративно-територіального поділу обласні, окружні та районні відділи НКВС. Таким чином, внаслідок проведеної реорганізації з'явилося відомство, яке сконцентрувало в своїх руках всю повноту адміністративно-політичних функцій, мало прикордонні і внутрішні війська, центральні й місцеві установи внутрішніх справ [2, с. 84].

Водночас, у складі вищих судових органів створювались спеціальні судові колегії, яким надали право закритого судочинства. Постанова ЦВК СРСР від 1 грудня 1934 р. зобов'язувала слідство вести справи прискореним порядком, без розгляду клопотання про помилування, а НКВС – негайно виконувати вироки. Постановою ЦВК і РНК СРСР від 5 листопада 1934 р. “Про особливу нараду при народному комісаріаті Союзу РСР” створювався також позасудовий орган, якому надавалися широкі повноваження в адміністративному порядку застосовувати такі міри покарання, як заслання, виселення, ув'язнення на термін до 5 років, вислання за межі країни. На підставі наказу НКВС СРСР від 27 травня 1935 р. в Україні, як і в інших республіках, створювали “Особливі трійки” з правами Особливої наради НКВС. До “трійки” входили начальник управління НКВС або його заступник (голова), секретар обкому і прокурор області. Згідно з наказами НКВС СРСР від 11 серпня та 20 вересня 1937 р., участь секретарів обкомів в діяльності “трійки” визнавалася не обов'язковою, тому вироки могли виносити також “двійки” (начальник управління НКВС і обласний прокурор) [2, с. 85].

На місцях у процесі масових репресій 1937–1938 рр. всі слідчі справи, які подавалися на розгляд “трійки” оформлялись, як правило, на-

чальником IV відділенням IV відділу Управління держбезпеки УНКВС, погоджувались з заступником начальника IV відділу УНКВС та затверджувались начальником облуправління НКВД. Відтак, реформування правових органів середини 1930-х рр. забезпечувало можливість розгортання масових репресій проти духовенства і віруючих.

Отже, впродовж 1920–1930-х рр. механізм здійснення антирелігійної політики більшовицького режиму, перебуваючи в стані постійної трансформації (у рамках партійно-адміністративної системи), постійно формувався у процесі реалізації положень декрету про відокремлення держави від церкви; посилення адміністративного тиску, запровадження репресивно-караючих методів. Місцеві органи влади на рівні губкомів, окружкомів, райпарткомів (їх комісій, відділів і підвідділів з релігійних питань) разом із структурними підрозділами НКВС лише забезпечували функціонування централізованої партійно-державної вертикалі у сфері державно-церковних відносин.

### **Список використаних джерел та літератури:**

1. Ігнатуша, О. М. Інституційний розкол православної церкви в Україні: генеза і характер (XIX ст. – 30-ті рр. XX ст.) / О. М. Ігнатуша. – Запоріжжя : Поліграф, 2004. – 440 с.
2. Киридон, А. М. Час випробування: держава, церква, суспільство в радянській Україні 1917–1930-х рр. / А. М. Киридон – Тернопіль : Підручники і посібники, 2005. – 384 с.
3. Тригуб, О. Антирелігійна комісія в Україні (1922–1929 років): регіональний аспект // Держава і церква в Україні за радянської доби: Збірник наукових статей за матеріалами II-ої Всеукраїнської церковної конференції. – Полтава : [б. в.], 2007. – С. 147–152.
4. Червоний терор проти духовенства і віруючих на Східній Волині (Житомирщині) у 20–30-х рр. XX ст. Архівні документи та матеріали / Упорядник С. І. Жилюк. – Рівне : Волинські обереги, 2003. – 152 с.
5. Держархів Житомирської обл., ф. Р-1657, оп. 1, спр. 242.
6. Держархів Житомирської обл., ф. П-85, оп. 1, спр. 179.
7. Держархів Житомирської обл., ф. П-117, оп. 1, спр. 63.
8. Держархів Житомирської обл., ф. П-86, оп. 1, спр. 1.
9. Держархів Житомирської обл., ф. П-114, оп. 1, спр. 451.
10. Держархів Житомирської обл., ф. П-120, оп. 1, спр. 165.
11. Держархів Житомирської обл., ф. П-134, оп. 1, спр. 99.



УДК 261. 7 (091) "1944/1946"

**Р. Ю. Бойко,**

викладач кафедри релігієзнавства Національного університету "Острозька академія"

## **ПРОТИДІЯ ВІРУЮЧИХ ЛІКВІДАЦІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ РАДЯНСЬКОЮ ВЛАДОЮ (1944–1946 РР.)**

*У статті розглядаються основні форми протидії греко-католиків ліквідації Радянською владою Української греко-католицької церкви у 1944–1946 рр. : антирадянська діяльність духовенства, створення націоналістичних підпільних груп, перешикодження віруючими діяльності Ініціативної групи. Досліджується ставлення віруючих до православ'я та Радянської влади.*

**Ключові слова:** Українська греко-католицька церква, духовенство, протидія, ОУН, УПА, НКДБ.

**Противодействие верующих ликвидации Украинской греко-католической церкви советской властью (1944–1946 гг.)**

*В статье рассматриваются основные формы противодействия греко-католиков ликвидации Советской властью Украинской греко-католической церкви в 1944–1946 гг. : антисоветская деятельность духовенства, создание националистических подпольных групп, препятствие верующими деятельности Инициативной группы. Исследуется отношение верующих к православию и Советской власти.*

**Ключевые слова:** Украинская греко-католическая церковь, духовенство, противодействие, ОУН, УПА, НКГБ.

**Counteraction of believers to liquidation the Ukrainian Greco-Catholic Church of Soviet Power (1944–1946 th)**

*The article deals with the basic forms of counteraction of Greek Catholic to liquidation of the Ukrainian Greek Catholic church soviet power are examined in 1944 – 1946 th: anti-soviet activity of clergy, creation of nationalistic underground groups, obstacle of activity of the Initiative group believers. Attitude of believers is investigated toward Orthodoxy and soviet power.*

**Keywords:** the Ukrainian Greco-Catholic Church, clergy, counteraction, OUN, UIA, FCSS.

Протидія віруючих ліквідації Радянською владою Української греко-католицької церкви (далі – УГКЦ) є однією із малодосліджених сторі-

нок вітчизняної історії. УГКЦ відіграла важливу роль у духовному житті західних областей України. Вона була могутнім чинником впливу на самосвідомість населення регіону і не могла конкурувати із насаджуваним комуністичним світоглядом. Звинувачення керівництвом СРСР УГКЦ у вигаданому колабораціонізмі, плани “розчинення” УГКЦ у російському православ’ї, арешти греко-католицького духовенства, діяльність Ініціативної групи наштовхувалися на опір греко-католицького духовенства та віруючих.

Досліджувана проблема вивчалася ще у радянський період. Для представників радянської історичної науки стали шаблонними та універсальними спроби запламувати авторитет церкви, звинувачуючи її ієрархів у тяжких злочинах – “зраді інтересів народу” та “співпраці з його гнобителями”, особливо в колабораціонізмі стосовно окупаційного нацистського режиму. Прикладом висвітлення діяльності УГКЦ саме з таких позицій є праці А. Біскупа [4], С. Даниленка [6], В. Добрецової [7], В. Замлинського [9], В. Чередниченка [19], Ю. Сливки [17], О. Уткіна [18] та ін. Важливе значення також мають збірники документів та документальні статті, у яких піднімалося питання про діяльність УГКЦ у роки війни. Щоправда, такі дослідження грішать тенденційністю та агітаційно-пропагандистським спрямуванням [9, 14, 17].

Після 1991 р. одним із перших в Україні механізм насильницької ліквідації унії в Галичині та на Закарпатті, а також випадки протидії духовенства та віруючих цій політиці розкрив та проаналізував на основі архівних матеріалів І. Білас [2]. Огляд історії УГКЦ, що ґрунтувався на джерелах з партійних та таємних фондів і архівів Уповноважених Ради у справах РПЦ, Ради у справах релігійних культур досліджував В. Пащенко [13]. Б. Боцюрків досліджував взаємини УГКЦ та радянської влади і також торкався протидії греко-католиків політиці Радянської влади щодо церкви [21]. Серед публікацій архівних матеріалів про становище УГКЦ та опір греко-католиків ліквідації УГКЦ варто відзначити збірник архівних документів В. Сергійчука [15].

Окремі аспекти цього питання вивчали В. Ярош [20], В. Марчук [12], Я. Білас [3], О. Волинець [5], В. Баран [1], Н. Сердюк [16]. Вказані праці охоплюють післявоєнний період історії західних областей УРСР, торкаються суспільно-політичного та релігійного життя регіону. Питання протидії греко-католицького духовенства і віруючих ліквідації УГКЦ у 1944–1946 рр. у цих дослідженнях піднімається недостатньо.

У статті автор ставить завдання встановити форми протидії греко-католиків ліквідації УГКЦ в Галичині у 1944–1946 рр.; дослідити ставлення греко-католицького духовенства до політики радянської влади стосовно “возз’єднання” УГКЦ з РПЦ; виявити форми протидії вірую-

чих політиці ліквідації УГКЦ; встановити, яким було ставлення греко-католиків до Радянської влади після її другого приходу у серпні 1944 р.

Протидія віруючих ліквідації радянською владою УГКЦ у 1944–1946-х рр. мала чимало форм. Однією з форм протидії було поширення духовенством та віруючими висловлювань проти радянської влади. З доповідної записки “Про агентурно-оперативну роботу по лінії греко-католицького духовенства по Станіславській обл.” відомо, що за вказівкою керівника Станіславської єпархії Г. Хомишина священники “поширювали наклепи” на більшовицьку партію та Радянську владу і закликаючи населення вступати в дивізію “СС-Галичина”, вести боротьбу проти більшовиків. У записці вказувалося, що більшість священників приймали особисту участь з формування дивізії “СС-Галичина” [10, с. 258–259].

На території Дрогобицької обл. подібною діяльністю займався священник М. Мельник. У вересні 1944 р. у церкві с. Нижанковичі Дрогобицької обл. він виступив перед віруючими з проголошенням самостійної України та відслужив молебень у славу Німеччини та її армії [10, с. 301–302]. Відверто антирадянськими були погляди священник М. Гайдучека (Дрогобицька обл.), який у липні 1944 р. вказував, що “...ми поховали радянську владу...” [10, с. 264].

У Львівській обл. у другій половині 1944 р. священник П. Пересипкін виступав із проповідями, у яких “зводив наклепи” на керівництво ВКП(б), вихваляв фашистський устрій та закликав місцеве населення боротися за самостійну Україну. На одному із зборів сіл Краснянського р-ну Львівської обл. священник заявляв, що “...ми з вами повинні знищити комуністів і жидів, які залишились у нас, щоб не заражались наші діти від них...” [10, с. 411]. З подібними проповідями виступав і С. Кулицький, священник с. Глиняни Львівської обл. У середині 1944 р. він закликав українську молодь іти на фронт для допомоги німецьким військам у боротьбі з Радянським Союзом [10, с. 413–414]. У проповіді священник зазначав, що “...як тільки більшовики підйдуть до с. Ферліївки (Краснянський р-н Львівської обл. – Авт.), я сам зі своїми синами візьму гвинтівку та піду знищувати більшовиків [10, с. 414].

Цікавим було те, що деякі священники поміщали у журналах націоналістичного спрямування статті антирадянського змісту. Наприклад, священник Г. Гануляк в журналі “Нове життя” висміював Червону армію, керівництво ВКП(б), органи НКВС [10, с. 432–433].

Часто антирадянські погляди розповсюджували світські особи. Наприклад, працівниця етнографічного музею Львова Є. Овсієнко розповсюджувала антирадянські погляди, переховувалася у резиденції св. Юра. П. Колтун (с. Глиняни) купив військовий квиток з відстрочкою від

призову в армію. У перші дні після встановлення Радянської влади у Львові однак був призваний до армії, звідки дезертирував і знаходився у резиденції св. Юра [10, с. 443].

Органами НКДБ було встановлено, що на території Дрогобицької обл. греко-католицьке духовенство в основному було вороже налаштованим проти радянської влади. Ще у часи німецької окупації публічно виступали на мітингах і зборах з антирадянськими промовами, допомагали укомплектовувати дивізію “СС-Галичина”. Проте після вигнання німецьких окупантів священники не припинили подібної діяльності, продовжувати активно допомагати оунівському підпіллю [10, с. 456].

Населення активно реагувало на появу у львівській газеті “Вільна Україна” 8 квітня 1945 р. статті В. Росовича (Я. Галана) “З хрестом чи ножем?”. Зауважимо, що поява цієї статті викликала хвилю відгуків, коментарів передусім серед львівського духовенства та інтелігенції. Звісно, чимало духовенства та інтелігенції була різко невдоволена змістом статті. Священники обурювались перекинуттям фактів про діяльність греко-католицького духовенства. Зокрема, настоятель кафедрального собору св. Юра у Львові Горчинський зауважив, що “... наше духовенство дуже ображено цією статтею...” [10, с. 482]. А студент Львівської духовної греко-католицької академії Б. Тимош заявив, що “... стаття в газеті звела наклеп на греко-католиків. Потрібно цю справу передати до суду й автора притягнути до відповідальності...” [10, с. 482]. У багатьох випадках прослідковувалася антирадянська спрямованість висловлювань віруючих. Багато з них вважали, що поява в пресі статті про греко-католиків була першим утиском проти УГКЦ. До цієї статті не були байдужими і студенти, інтелігенція. Так, студент Львівського політехнічного інституту Загоройко заявив, що “... автор статті ... виступив з відкритим нападом на греко-католицьких священників... Думаю, що влада не сьогодні-завтра почне арешти проти греко-католицьких священників...” [10, с. 484]. Та й самі співробітники НКДБ зауважували, що окремі представники львівської інтелігенції появу статті пов’язували із початком походу радянської влади проти греко-католицького духовенства [10, с. 489–490].

У своїх діях частина греко-католицького духовенства демонструвала несприйняття усього, що пов’язане із радянською владою. Так, греко-католицьких священник І. Грабовецький з с. Сопів Печеніжинського р-ну Станіславської обл. використовував богослужіння для антирадянської пропаганди, організовував збір радянської літератури та портретів керівників уряду, котрі потім привселюдно спалював [10, с. 512]. Активну антирадянську пропаганду проводили священники Й. Мариневич (с. Новосілки Дрогобицького р-ну Дрогобицької обл.) , В. Демчук (с.

Галичина Городоцького р-ну Львівської обл.) . Священик м. Рожнятів Станіславської обл. В. Костюк організував знищення пам'ятника В. Леніну, при цьому заявив: "... Його (пам'ятник. – Авт.) потрібно вивезти на єврейське кладовище і при цьому використати євреїв, вони його поставили, хай вони його і забирають..." [10, с. 513]. Священик с. Бутинь Львівської обл. М. Ветошинський закликав людей спалювати радянську літературу [10, с. 513]. Він же відмовлявся ховати розстріляних радянських активістів.

Частина львівської інтелігенції негативно ставилася до арешту митрополита Й. Сліпого. Наприклад, професор Львівського університету І. Свенцицький вказував, що розчарований у більшовиках. Голова 4-го відділення 2-го відділу УНКДБ Львівської обл. Дробахін у 15 квітня 1945 р. зауважував, що арешт митрополита та єпископів був основною темою розмов. Загальний настрій серед українців був пригніченим: у свідомості ніяк не вкладалася жорстокість більшовиків – заарештувати митрополита Й. Сліпого [10, с. 543 – 544].

Серед духовенства та віруючих виникали сумніви щодо радянської влади. Так, у бесіді із начальником УНКДБ по Станіславській обл. Михайловим Г. Хомишина цікавило відношення радянської влади до церкви, доцільність організації колгоспів, і нарешті, за що воює радянська армія [10, с. 261]. Подібної думки були і представники львівської інтелігенції. Негативно відносився до політики радянської влади, зокрема до арештів греко-католицького духовенства академії АН УРСР Щурат, доцент кафедри середніх віків Терлецький та ін. [10, с. 596]

Діяльність греко-католиків, спрямована проти радянської влади, була досить поширена у Галичині в 1944–1946 рр. Це значною мірою пояснювалося тим, що нова влада не набула популярності серед населення. Люди пам'ятали події 1939–1941 рр., тому зустріли нову владу без особливого ентузіазму.

Антирадянська діяльність підживлювалася діючим підпіллям ОУН та УПА. Тому в Галичині частими були випадки поширення націоналістичних ідей та утворення підпільних націоналістичних груп. Останні боролися проти спроб партійного керівництва ліквідувати УГКЦ. У с. Кальварія Дрогобицької обл. священик Й. Маринович створив націоналістичну групу в кількості 10 осіб. Один із учасників групи стверджував, що Й. Маринович викладав присутнім ідею створення української національної держави, проводив антирадянську агітацію, приймав участь у створенні дивізії "СС-Галичина" [10, с. 303–304].

Націоналістична група була створена у с. Галичина Городоцького р-ну Львівської обл. священиком В. Демчуком. Священик був рішуче проти Радянської влади. Він закликав місцеве населення боротися про-

ти “совітів”, поширював чутки, що з приходом Червоної армії українці загинуть [10, с. 414–416]. У вересні 1944 р. у с. Лісниці Львівської обл. було виявлено організацію націоналістів. Її членом був місцевий священник І. Ольянович. Він же надавав матеріальну допомогу боївці УПА, котра існувала у лісі неподалік села [10, с. 410]. Вказаний священник переховував у себе вдома члена районного проводу ОУН Іваницького. З доповідної записки начальника УНКДБ Львівської обл. Вороніна народному комісару держбезпеки УРСР Савченку та начальнику 2-го Управління НКДБ УРСР Медведєву (лютий 1945 р.) дізнаємося, що більшості греко-католицьких парафій велася активна націоналістична пропаганда серед населення [10, с. 315].

Відомі випадки, коли греко-католицьке духовенство вело активну націоналістичну пропаганду, організовувало хорові гуртки, проводило молебні за самостійну Україну. Так, у лютому 1945 р. в с. Новочин Богородчанського р-ну Станіславської обл. відбулася панахида по убитим воїнам УПА. Деякі священники були ініціаторами спорудження братських могил. У ряді сіл греко-католицьке духовенство використовувало церкви для зберігання зброї, яка належала УПА, переховування солдатів [10, с. 520].

Начальник УНКДБ по Тернопільській обл. Малінін вказував, що на території області священники Г. Бонах, Ю. Юльян, М. Крушильницький, М. Чмаль вели антирадянську роботу та виховували місцеве населення а націоналістичному дусі [10, с. 813]. Систематично виступав у церкві і на зборах з проповідями антирадянського та націоналістичного змісту священник с. Малі Ходачки Великобірківського р-ну Тернопільської обл. М. Осадца. У них він критикував радянську владу, ВКП (б), вихваляв німецькі війська. В одній із проповідей зазначав, що “... більшовики жорстокі. Вони вішають і розстрілюють наших людей, вивозять людей до Сибіру, якщо вони прийдуть сюди, то нічого не буде... В радянській Конституції відбулися зміни, і ... тепер не розстрілюють, а вішають, причому всіх без розбору...” [11, с. 53]. Та й сам священник на допиті вказував, що “... я не міг примиритися з фактом приєднання західних областей до Радянської України...” [11, с. 53].

Вказані факти свідчать, що греко-католицькі священники користувалися великим авторитетом серед місцевого населення, у більшості випадків схвально ставилися до націоналістичного руху, укривали від органів НКВС українських націоналістів і часто самі приймали участь в підпіллі ОУН.

Загалом, як свідчить доповідна записка наркома держбезпеки УРСР С. Савченка секретарю ЦК КП(б) У М. Хрущову про заходи з ліквідації УГКЦ, станом на 20 червня 1945 р. у Львівській, Станіславській, Дро-

гобицькій, Тернопільській обл. за антирадянську і націоналістичну діяльність заарештовано 107 осіб з числа греко-католицького духовенства та оунівців, що співробітничали з греко-католиками [10, с. 843].

Відомі факти співробітництва греко-католиків із підпіллям ОУН та УПА. Начальник УНКДБ Львівської обл. Воронін встановив, що у Львівській богословській академії навчалися особи, які переховувалися від репресій органів Радянської влади за співпрацю з УПА та активну антирадянську діяльність [10, с. 376].

Частими були випадки підтримки духовенством підпільників ОУН та УПА. У с. Сугрів Ходорівського р-ну на дзвіниці церкви, парохом якої був. о. В. Левицький знайшли захисток три партизани-бандерівці, затримані за доносом місцевих комсомольців [9]. В селі Купновичі Рудківського р-ну о. М. Греділь переховував вдома повстанського командира Н. Кочмара, а в храмі мав склад зброї, в якому нараховувалось 6 карабінів, 18 гранат, 300 патронів та багато документів [9]. Парох с. Арламівська Воля Судово-Вишнянського р-ну Львівської обл. о. І. Білик регулярно підтримував зв'язки з повстанським командиром “Сяном” та керівником групи СБ “Оленем”. В селі Стопчатів Яблунівського р-ну місцевий парох та диякон обладнали в куполі церкви схрон для місцевої підпільної боївки на чолі з “Грубим”.

Українські націоналісти також переховувалися в Унівській лаврі. Вона відігравала важливу роль у маршрутах зв'язкових ОУН [9]. Відомо також, що в цьому монастирі нелегально видавалася націоналістична література [9].

Греко-католицькі черниці також утримували конспіративні квартири. Одна з них була організована у 1944–1946 рр. у Львові черницею О. Вітер [9].

Частими бували випадки, коли священики закликали юнаків, котрі відправлялися на фронт у складі “СС-Галичина” боротися проти Радянської влади [10, с. 418]. У 1944 р. священик УГКЦ І. Розумний погрожував репресіями осіб, котрі відмовлялися іти добровольцями в німецьку армію”.

Широкий резонанс в суспільстві викликало Звернення ОУН до українців – греко-католиків із закликами не піддаватися на перехід до російського православ'я. У цьому зверненні більшовиків було названо безбожниками, душогубами. Православна церква визначалася як “енкаведійська” [11, с. 63]. У зверненні бачимо різко негативне ставлення українських націоналістів до радянської влади, російського православ'я. На думку оунівців, більшовики намагалися підірвати довір'я до своїх священиків, захитати в самих основах віру в єдиного Бога, в церкву, та “насилати на українські галицькі села тисячі московських зайдів, православних батюшків-советів, які будучи з уряду і переконання агента-



ми НКДБ, допомагатимуть більшовицькій окупаційній владі боротися з народним визвольним рухом...” [11, с. 62]. “Енкаведистські” батюшки, на думку оунівців, допомагатимуть більшовиками організувати “панщизняні” колгоспи, виховувати “яничарські” комсомоли і “ширити їдкий чад москвофільства в мові, звичаях, піснях, в школі і в церкві” [11, с. 62–63].

Подібні погляди сприяли формуванню у віруючих не сприйняття радянської влади, православ’я, і не могли додати авторитету нової влади. Відозва сприяла поширенню у суспільстві націоналістичних поглядів, заклала духовенство проявити національну та політичну зрілість, силу, мужність і твердість характеру.

Відомі факти співпраці ОУН і греко-католицького духовенства у справі протидії впровадженню православ’я. Наприклад, 19 листопада 1945 р. в Побузькому р-ні Дрогобицької обл. була виявлена інструкція надрайонним провідникам ОУН, де була дана вказівка бойкотувати усіх священників, які перейшли до православ’я. Інструкція була популярною серед віруючих. Оунівці часто закликали священників чинити опір возз’єднанню УГКЦ з РПЦ [11, с. 454–455]. Подібні факти фіксувалися по усіх районах Львівської, Станіславської, Тернопільської, Дрогобицької областей.

На території Галичини випускалася та розповсюджувалася антирадянська та націоналістична література. У Станіславській обл. розповсюджувалися пастирські листи священників Г. Хомишина, у яких містилися “провокаційні вимисли проти ВКП(б) і Радянської влади [10, с. 260]. У Львівській обл. священник П. Кулицький отримував від Українського Центрального Комітету націоналістичну літературу та розвіщував її в с. Ферліївка Краснянського р-ну Львівської обл. Ним був вивішений плакат над будівлею церкви: “Хай живе Бандера! Слава Бандері!”. Священик відмовився відправляти службу в честь убитих радянських активістів – жителів села, був ініціатором спорудження пам’ятника у честь українців, що загинули у боротьбі з самостійну Україну [10, с. 414–415].

На початку 1946 р. у Станіславській обл. було виявлено антирадянську літературу у черниці А. Млинарської [11, с. 477].

Важливу роль у протидії віруючих ліквідації УГКЦ відігравали греко-католицькі навчальні заклади. Слід зауважити, що в них активно поширювалися націоналістичні та антирадянські ідеї. Наприклад, у монастирі студитів (Львів) була організована школа з підготовки священників, де навчалася багато членів ОУН та УПА [10, с. 437]. Активно приймали участь у роботі підпілля ОУН із числа ченців Жовківського монастиря (м. Жовква Львівської обл.). Священик архієпархії УГКЦ Котів зауважував, що ченці Жовківського монастиря укривали актив-

них бандерівців, сприяли їх втечі. Монастир мав свою друкарню, видавав журнал “Місіонарія”, у якому поміщав статті антирадянського та націоналістичного характеру і у великій кількості розповсюджував їх на території західних областей України [10, с. 438].

Священики активно брали участь у патріотичному вихованні дітей, молоді. У церкві редемптористів (Львів) була організована школа для дітей 4 – 7 класів із вивчення релігії. Діти регулярно мали заняття двічі на тиждень, о 16 годині, тобто по закінченні занять у школі. Після богослужіння та пояснення дітям значення Закону Божого священики організовували співання націоналістичних пісень. Аналогічні випадки були зафіксовані і в районах Львівської обл. [10, с. 441–442].

У зв’язку із створенням 28 травня 1945 р. Ініціативної групи з возз’єднання УГКЦ з РПЦ деякі священики висловлювали невдоволення поширенням на території Галичини православ’я. Священик с. Унятичі Дрообицького р-ну Дрогобицької обл. Т. Номирович заявляв, що “... греко-католицька церква є українською церквою, а у зверненні Ініціативної групи сказано, щоб ми приєдналися до РПЦ. Це значить, що ми не будемо українськими священиками...” [11, с. 9]. Документи НКДБ свідчать про несприйняття православ’я серед частини греко-католицького духовенства. Так, священики К. Шептицький, С. Рудь, М. Галянт, С. Васильєв, В. Фіголь та ін. (м. Львів) намагалися вести організовану боротьбу проти православної церкви [11, с. 57 – 58]. Причому В. Фіголь у середині 1945 р. створив підпільну групу для організованої боротьби проти православ’я. Священик закликав віруючих бути вірними греко-католицькій церкві, в у приватних бесідах заявляв про те, що ніколи не перейде до православ’я і тих, хто “возз’єднався, вважав зрадниками українського народу [11, с. 58 – 59]. Не бажав переходити до православ’я і священик м. Чорткова Тернопільської обл. Шкредко, священики м. Бучач Тернопільської обл. Гуроль і Проців [11, с. 70]. А колишній канцлер митрополичої капітули Галянт заявляв, що “... нехай мене заарештують, а до православ’я я не перейду. Кріпіться і не переходьте у православ’я...” [11, с. 71]. Такої думки була значна частина населення західних областей України. Люди не сприймали і діяльності Ініціативної групи. Так, селянка Станіславської обл. П. Бігун сказала: “... Краще б я не дожила до такого часу. Костельник на старості літ здурів (так у тексті. – Авт.) . Буду молитися Богу і просити, щоб він зняв із його душі сліпоту...” [11, с. 76]. За ініціативою К. Шептицького, на початку липня 1945 р. указані особи склали лист на ім’я заступника голови уряду РНК СРСР В. Молотова, у якому рішуче заявили про свою непримиренну позицію стосовно Ініціативної групи. Вони зазначали: “Наша церква залишилася у дуже складному становищі. Це становище

ускладнилося ще більше внаслідок того, що виникла Ініціативна група...” [11, с. 118]. Священики засуджували діяльність групи, вважаючи її шкідливою, а ініціативи Г. Костельника як виключно нецерковні.

Негативно ставилися до переходу у православ’я і ченці. Так, черниця ордену василіан Будзинська (Львів) говорила, що “... греко-католицька віра правдива і я від неї ніколи не відступлю, хай навіть мене катують..., тому що православна віра походить від Москви і керують нею більшовики...” [11, с. 104]. Ченці-василіани проводили серед духовенства відповідну агітаційну роботу проти возз’єднання із православ’ям [11, с. 169]. У Дрогобичі при василіанському монастирі було організовано своєрідний центр боротьби з Ініціативною групою з возз’єднання. Ченці також проводили агітаційну роботу серед греко-католицького духовенства та віруючих [11, с. 542–543].

З фактів, наведених у статті видно, що ставлення греко-католиків до політики радянської влади щодо ліквідації УГКЦ у 1944–1946 рр. у більшості випадків було негативним. Факти ж позитивного ставлення греко-католиків до православ’я можна пояснити тим, що органи НКДБ змусили священиків “возз’єднатися” із РПЦ, тим самим тлумачачи це як “добровільний перехід до православ’я”.

Протидія греко-католиків ліквідації УГКЦ мало наступні форми:

- Антирадянська діяльність віруючих. Вона включала в себе поширення різноманітних критичних висловлювань про політику радянської влади, перешкоджання представникам влади утілювати в життя плани партійно-державного керівництва щодо “розчинення” УГКЦ у православ’ї;

- Створення підпільних націоналістичних груп. З ними активно співпрацювало духовенство. Факти, наведені у статті, говорять про широку підтримку греко-католицьким духовенством підпілля ОУН та УПА;

- виховання дітей та молоді у дусі патріотизму, поваги до релігії, несприйняття радянської влади;

- поширення націоналістичної та антирадянської літератури;

- несприйняття більшістю віруючих православ’я та активні спроби останніх перешкодити діяльності Ініціативної групи.

Документи НКДБ свідчать про негативне ставлення греко-католиків до радянської влади після її другого приходу у 1944 р. Це зокрема пояснюється тим, що перший досвід взаємин радянської влади та УГКЦ протягом 1939 – 1941 рр. вирішальним чином вплинув на ставлення священикослужителів і віруючих УГКЦ до подій, пов’язаних із долею Галичини і всієї України. Політика “перших совітів” стосовно релігії насторожувала віруючих. Про відсутність довіри священнослужителів

до радянської влади свідчить оперативне “вивчення” та проробка священників уже з осені 1944 р. У краї не набула поширення і марксистсько-ленінська ідеологія. Водночас населення Галичини відрізнялося релігійністю, а тому владі було важко насадити у суспільстві регіону радянський спосіб мислення та контрольоване органами держбезпеки російське православ’я.

Перспективами подальших досліджень у цьому напрямку є встановлення обставин співпраці греко-католицького духовенства з підпіллям ОУН та УПА, боротьби віруючих проти насадження Ініціативною групою православ’я.

### **Список використаних джерел і літератури:**

1. Баран, В. Історія України 1945–1953 / В. Баран. – Львів : Інститут українознавства ім. І. Крип’якевича НАН України, 2005. – 184 с.
2. Білас, І. Репресивно-каральна система в Україні: збірник документів та матеріалів. 1917–1953 рр. Суспільно-політичний та історико-правовий аналіз: в 2-х кн. – Кн. 2. / І. Білас. – К. : Либідь, Військо України, 1994. – 784 с.
3. Білас, Я. І. Митрополит Андрей Шептицький і проблеми національно-визвольного руху українців: Дис... канд. іст. наук / Я. Білас; Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України (Відділення релігієзнавства). – Київ, 2003.
4. Біскуп, А. В. Проповідники ворожнечі / А. Біскуп. – Львів, 1986. – 71 с.
5. Волинець, О. О. Функціонування Української Греко-Католицької Церкви в контексті державно-церковних відносин: Дис... канд. філософ. наук: / О. Волинець; Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України. – Київ, 2003.
6. Даниленко, С. Т. Дорогою ганьби і зради / С. Даниленко. – Київ, 1970. – 340 с.
7. Добрецова, В. Націоналізм і релігія на службі антикомунізму / В. Добрецова. – Львів : Вища школа, 1976. – 204 с.
8. Духовенство УГКЦ і збройне націоналістичне підпілля в умовах радянської окупації (1944–1946) [Електронний документ]. – Режим доступу : // <http://www.banderivets.org.ua/index.php?page=pages/zmstd0/201004/article08>
9. Замлинський, В. Чорні патріоти / В. Замлинський. – Львів : Каменярь, 1964. – 123 с.
10. Ліквідація УГКЦ (1939–1946): Док-ти радянських органів державної безпеки/ За ред. С. Кокіна, В. Сергійчука. – Т. 1. – Київ : ПП Сергійчук М. І., 2006. – 920 с.
11. Ліквідація УГКЦ (1939–1946): Док-ти радянських органів державної безпеки / за ред. С. Кокіна, В. Сергійчука. – Т. 2. – Київ : ПП Сергійчук М. І., 2006. – 804 с.
12. Марчук, В. УГКЦ в 1945–1987 рр. / В. Марчук // Україна: культура

спадщина, національна свідомість, духовність. – Вип. 7. – 2000. – С. 550–562.

13. Пащенко, В. Греко-католики в Україні / В. Пащенко. – Полтава : “АСМІ”, 2002. – 640 с.

14. Правда про унію: док. і мат. / редкол. : Д. А. Яремчик (голова) та ін.; упоряд. : Ю. Ю. Сливка (керівник колективу) та ін. – 3-тє вид., доп. – Львів, 1981.

15. Сергійчик, В. Нескорена церква: подвижництво греко-католиків у боротьбі за віру і державу / В. Сергійчук – К. : [б. в.], 2001. – 432 с.

16. Сердюк, Н. С. Репресії органів державної безпеки щодо Української Греко-Католицької церкви в 1944–1949 рр [Текст]: Автореф. дис... канд. іст. наук. – К. : КНУ ім. Т. Шевченка, 2006. – 20 с

17. Сливка, Ю. Союз хреста і капіталу / Ю. Сливка. – Львів, 1970.

18. Уткін, О. Антинародна сутність уніатства / О. Уткін. – К. : Вища школа, 1983. – 80 с.

19. Чередниченко, В. П. Анатомія зради / В. Чередниченко. – К. : Політ-видав України, 1978. – 334 с.

20. Ярош, Б. Тоталітарний режим на західноукраїнських землях в 30–50-х рр. ХХ ст. (історико-політологічний аспект) / Б. Ярош. – Луцьк : Надстир'я, 1995. – 176 с.

21. Wociurkiw, B. The Ukrainian Greek-Catholic Church and the Soviet State (1939-1950) / B. Wociurkiw. – Edmonton : Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, 1996. – 310 p.

УДК 930.2 : 239

**В. О. Бондарчук,**

аспірант Національного університету “Острозька академія”

## ДОСЛІДНИЦЬКІ СТУДІЇ “АПОКРИСИСА” ХРИСТОФОРА ФІЛАЛЕТА

Цю статтю присвячено аналізу літератури, що містить дослідження “Апокрисиса” Христофора Філалета. Автор проводить ієрархічне сортування дослідницької літератури, наводить коротку характеристику кожної з праць. Також він знаходить спільні аспекти досліджень, яких торкалися вчені у своїх працях.

**Ключові слова:** Христофор Філалет, “Апокрисис”, полемічна література, історіографія.

### **Исследовательские студии “Апокрисиса” Христофор Филалет**

Данная статья посвящена анализу литературы, которая содержит исследования о “Апокрисисе” Христофора Филалета. Автор проводит иерархическую сортировку исследовательской литературы, наводит короткую характеристику каждого из трудов. Также он находит общие аспекты исследований, которых касались ученые в своих трудах.

**Ключевые слова:** Христофор Филалет, “Апокрисис”, полемичная литература, историография.

### **Research studies “Apokrisis” Christopher Filaleta**

This article is sanctified to the analysis of literature that contains researches about “Apokrysis” of Christopher. An author conducts the hierarchical sorting of research literature, points short description of each of labours. Also he finds the general aspects of researches that were touched by scientists in the labours.

**Keywords:** Christopher Philalet, “Apokrysis”, polemic literature, historiography.

Попри наявність праць у предметі дослідження котрих прямо чи опосередковано фігурував полемічний твір “Апокрисис” [1; 2; 3; 4; 5; 7; 12; 13; 19; 20], а також таких де він згадується контекстно [6; 9; 10; 11; 14; 16; 17; 18; 22; 23], до наших днів не було опубліковано матеріалу у якому всі можливі наукові дослідження “Апокрисиса” піддавалися характеристиці та систематизації. Відсутність такої публікації має прямий зв’язок з створенням труднощів під час сучасних досліджень “Апо-

крисиса” та іншої полемічної літератури. Існує вірогідність виникнення проблем під час визначення науковцями актуальних питань пов’язаних з “Апокрисисом”. Потрібно більше зусиль для визначення ступеня вичерпності того чи іншого питання, пов’язаного з твором.

Актуальність статті зумовлена необхідністю дати оцінку стану дослідженості одного з найбільш інформативних джерел [4, с. 174] до історії міжрелігійних стосунків на стику XVI та XVII ст. – “Апокрисиса” Христофора Фіلالета. Нині існує нагальна потреба зробити систематизацію історії вивчення твору, котрий ніколи не оминали увагою вчені – у наші дні накопичився достатній для цього пласт наукових праць про нього (див. список використ. літератури – В. Б.).

Підсилює проблематичність питання відсутність апокрисисознавчого огляду не тільки у наші дні, а й те, що таких не було зроблено під час попередніх вивчень “Апокрисиса”, у XIX та XX ст. Вчені котрі у своїх працях вивчають “Апокрисис” присвячують небагато уваги доробку своїх попередників. Увага дослідників до даного аспекту зводиться до подачі списку досліджень, що передували їхній праці без характеристики чи (та) систематизації [19, с. 9], іноді науковці не вважали за потрібне вказувати на праці своїх попередників [2; 13]. Крім більш повного представлення робіт присвячених “Апокрисису” у даній статті здійснено спробу зробити їхню історіографічну систематизацію.

Метою статті є дати коротку характеристику та систематизувати наукові дослідження полемічного твору Христофора Фіلالета “Апокрисис” (1597, 1598 pp.) [1]. Матеріал дослідження не претендує на абсолютну чи відносно абсолютну вичерпність, однак містить розгляд та аналіз найбільш відомих в науковому середовищі творів у яких є системні чи одинарні наукові факти, що стосуються “Апокрисиса”.

Систематизація описаних у статті наукових праць здійснюється за “принципом конуса” запропонованого істориком Наталею Яковенко. Суть принципу полягає у розсортуванні літератури на три умовні “ієрархічні рівні” історіографії. До вищого рівня відносяться авторитетні, підсумкові праці, у середній потрапляють праці, що містять вузлові згустки досліджуваної проблеми, нижчий рівень є літературою з конкретними або фрагментарними даними пов’язаними з проблемою, подані без поняттєвого аналізу [20, с. 317]. Його застосування дозволяє дати чітку оцінку ступеню внеску у вивчення “Апокрисиса” здійсненого в тій чи іншій праці. Автору статті відомо про існування інших методів систематизації літератури (хронологічний, територіальний, мовний), однак метод “ієрархічного розсортування”, на його думку, дозволяє коректніше виконати поставлену мету, ніж інші вищезгадані.

Перейдемо до розгляду праць та їхньої систематизації. Наступний



твір з високою вірогідністю можна віднести до вищого “ієрархічного рівня” історіографії. Таким є твір Миколи Скабалановича<sup>1</sup> “Об Апокрисисе Христофора Филалета” [13]. Він складається з семи розділів та додатків. Текст можна поділити на три частини: перші два розділи розповідають про сам “Апокрисис” – особливості його видання, метод, стиль, вплив на твір особистості автора та П. Скарги [13, с. 1–55]; друга частина (III глава) описує наслідки полеміки, що виникла в результаті видання “Апокрисису” [13, с. 55–70]; третя частина (з IV по VII главу включно [13, с. 70–147], а отже більша половина книги) присвячена висвітленню поглядів Христофора Філалета на ті чи інші богословські питання – на церкву загалом, на католицьку церкву зокрема, на роль світських людей у богословському процесі, описує богословські уявлення Христофора Філалета та його погляди на унію. Ця частина твору також базується на інформації віднайденій М. Скабалановичем у “Апокрисисі”, однак за стилістикою подана не як конкретна, висловлена в творі, а загальножиттєва думка Христофора Філалета. Причина цього, ймовірно, криється у його сильних авторських та життєвих позиціях щодо богословських та філософських питань. Адже як зазначено у виданні під редакцією Л. Є. Махновця “більшість теологічних і частина історичних аргументів Філалета повторює уже відоме з попередніх творів полемічної літератури і те, що буде використовуватися в майбутньому (ті самі “артикули” різниць між православ’ям і католицизмом)” [6, с. 254–255]. Отже багато матеріалу викладеного Христофором Філалетом публікувалося раніше у різних джерелах, не становило для громадськості новини, однак та авторська позиція і манера у якій цей матеріал був ним поданий, виводили його на якісно новий рівень, змушували звучати по новому. Тому й М. Скабаланович репроектував матеріали просто викладені Філалетом у книзі на захист православ’я як його особисті думки та позиції. Опосередкованим доказом цьому є, наприклад, назви IV, V та VI розділів “Об Апокрисисе Христофора Филалета” кожна з яких починається фразою “Взгляд автора Апокрисиса на...” [13, “Оглавление”].

Другою науковою роботою, що заслуговує на місце у вищій частині “історіографічної ієрархії” “Апокрисиса” є перша в радянському літературознавстві [19, с. 2] монографія Порфирія Яременка<sup>2</sup> “Український

<sup>1</sup> Скабаланович Микола (1848–1918) – церковний історик. Доктор богослів’я, екстраординарний (з 1884 р.) та ординарний професор С.-Петербурзької духовної академії. Праці: “Об Апокрисисе Христофора Филалета” (1873), “Византійское государство и Церковь в XI веке, от смерти Василия II Болгароборца до воцарения Алексея I Комнина” (1884), “Разделение Церквей при патриархе Михаиле Керуллари” (1885).

<sup>2</sup> Яременко Порфирий (1910–1989) – літературознавець. Доктор філологічних наук (з 1967 р.), професор Дрогобицького педагогічного інституту. Пра-

письменник-полеміст Христофор Філалет і його “Апокрисис” [19]. Інформативною є її назва – “Український письменник-полеміст Христофор Філалет і його “Апокрисис” [19]. Як і попередники вчений вже у назві твору робить акцент саме на постаті Христофора Філалета, відразу називаючи його українським письменником. Майже четверту частину всього тексту монографії автор присвячує з’ясуванню особливостей біографії автора “Апокрисиса” [19, с. 10–25, 64–72, 97–101]. Сам “Апокрисис” вчений відносить до української літератури, а не польської як попередні дослідники твору [19, с. 23–24]. Основний текст монографії за структурою відповідає змісту “Апокрисиса” – Порфирій Яременко детально описує та характеризує кожну його частину та главу [19, с. 25–64]. Подальша інформація знову характеризує особу Христофора Філалета: описано церковну літературу з якою він був знайомий та використав у “Апокрисисі” [19, с. 64–65], викладено думки вчених щодо його конфесійності [19, с. 64–72]. Потім вчений проводить текстологічний аналіз твору, зокрема розглядає використання в його тексті фольклору [19, с. 90–97] та особливості перекладу видання [19, с. 97–101]. У кінці монографії П. Яременко подає критичний відгук на твір-відповідь “Апокрисиса” – “Антиризис” Іпатія Потія та коротко зазначає про подальшу дискусію між католицьким та православними вченими базовану на відповідно критиці і захисті ними твору Христофора Філалета [19, с. 102–107, 108].

Заслуговує уваги порівняння характеристики “Апокрисиса” Порфирієм Яременком з характеристикою М. Скабалановича наведеною вище. Риторика П. Яременка є більш емоційнішою, демонструє його явну прихильність до однієї з сторін [19, с. 71]. М. Скабаланович у своїх характеристиках більш стриманіший [13, с. 11]. Загалом їхні описи змісту “Апокрисиса” не мають суттєвих відмінностей, окрім характеристик четвертої частини твору. Якщо П. Яременко подає її як апологію православної церкви та наведення прикладів насильства Ватикану над православними [19, с. 27], то Микола Скабаланович характеризує її більше як захист православної церкви Філалетом від окремих обвинувачень католиків, що були зроблені, як відразу після унії, так і мали місце ще задовго до неї [13, с. 52].

Наступний твір [12] можна віднести до другого “ієрархічного рівня” історіографії. Викладене в ньому дослідження має той же об’єкт, що й попередні, однак науковий предмет праці носить більш вузький характер. Він присвячений тільки окремим науковим проблемам, що стосуються “Апокрисиса”. Це стаття “Філософського-гуманістичні ідеї ці: “Пересторога” – український антиуніатський памфлет початку XVII віку” (1963), “Український письменник-полеміст Христофор Філалет і його “Апокрисис” (1964), “Іван Вишенський” (1984), “Мелетій Смотрицький” (1986).

в антикатолицькому творі “Апокрисис” написана Андрієм-Ярославом Пашуком [12], що розглядає полемічний твір у контексті ідей світського характеру висловлених у ньому. А.-Я. Пашук<sup>1</sup> наводить висловлювання Христофора Філалета з “Апокрисиса”, що не мають стосунку до унії чи полемічної боротьби [12, с. 110, 111]. Окремо він розглядає третій розділ про непогрішимість влади Папи римського [12, с. 111–112]. Дана частина статті випадає з її загальної канви, проте якщо враховувати, що “Апокрисис” в радянські часи був в першу чергу твором “антикатолицьким” [12], а вже потім “полемічним і православним”, то її наявність стає зрозумілою.

Праці описані далі подають інформацію більш загального, фрагментарного характеру, “Апокрисис” згадується лише контекстно, тому дану літературу можна віднести до нижчого рівня історіографії.

“Dwa wielkie swiatla” (три томи видання) Ігнатія Стебельського<sup>2</sup> (Stebelski Ignacy) – видані у 1782 р. [21; 22]. У другому томі видання Ігнатій Стебельський описавши утиски уніатів матеріального характеру з боку князя В.-К. Острозького переходить до опису критики уніатів у літературних творах. Першим критиком він називає Кшиштофа (Христофора) Бронського котрий під псевдонімом Філалета Ортодокса у 1597 р. видав “Апокрисис”. Книгу він написав за завданням князя Острозького. Від нього він отримав за це містечко Вільськ та декілька сіл “azeby tylko przeciw jedności sw. imieniem Rusi pisal”, тобто “аби тільки проти єдності під святим іменем Русі писав” [22, с. 114–115].

Описує “Апокрисис” Михайло Коялович<sup>3</sup> у першому томі “Литовської церковної унії” (1859 р.) [7]. Автор зазначає, що під фразою у повній назві “Апокрисиса” – “Апокрисис албо отповедь на книжки...” розуміється відповідь на глави одного твору, а не декількох окремих праць [7, с. 179–180]. Погоджується дослідник з гіпотезою про про-

<sup>1</sup> Пашук Андрій-Ярослав (1927) – філософ, педагог. Заслужений діяч науки і техніки України (з 1999 р.), доктор філософських наук, почесний професор Львівського університету. Праці: “Нариси з історії філософії середніх віків. Академічний курс” (2007), “Філософський світогляд Івана Франка” (2007) та ін.

<sup>2</sup> Стебельський Ігнатій (Stebelski Ignacy) (1748 (?) – 1805) – український історик церкви. Родом з Волині, базиліанин. Автор трьохтомного зібрання про історію католицької церкви в Україні та Білорусії, базованого на основі архівів базиліанських монастирів: 1 т. – “Dwa wielkie swiatla...”; 2 т. – “Chronologia, albo porządne...”; 3 т. – “Przydatek do Ohronologii...”.

<sup>3</sup> Коялович Михайло (1828–1891) – історик, політичний публіцист та видавець. Представник “західноросійської” історичної школи. Доктор богослів'я та ординатний професор С.-Петербурзької духовної академії (з 1873 р.), заслужений ординатний професор (з 1881 р.). Праці: “Литовская церковная уния. В 2-ох томах” (1859–1862), “Грюнвальдская битва 1410 г.” (1885), “Лекции о западнорусских братствах” (1862).

тестантське віросповідання автора зробленою його попередниками на основі аналізу змісту третьої частини твору судження якої визнається “неправославним” [7, с. 181]. Думку вченого Крашевського про авторство над книгою М. Смотрицького пан Михайло відкидає, також згадуючи гіпотезу про Христофора Бронського [77, с. 180].

С. Голуб’єв<sup>1</sup> вивчаючи “Апокрисис” у статті “Библиографические замечания о некоторых старопечатных церковно-славянских книгах, преимущественно конца XVI и XVII ст.” [2] найбільш актуальними у його дослідженні називає питання щодо авторства над твором, зокрема віросповідання людини під псевдонімом Христофор Філалет – православне чи протестантське. Також він актуалізує проблему місця видання російського тиражу “Апокрисиса” [2, с. 138]. В ході викладення матеріалу часто звертається до інформації з книги М. Скабалановича “Об Апокрисисе” [13] видрукованій в тому ж (1876) році опонуючи чи підтримуючи її.

Орест Левицький<sup>2</sup> у дисертації “Внутреннее состояние западно-русской церкви в польско-литовском государстве в конце XVI в. и уния” [8] вказує, що з особливою сміливістю Христофор Філалет у “Апокрисисі” захищає право мирян на участь у справах віри. Він посилаючись на Святе письмо та практику вселенської церкви доводить право світських не лише на суд над духовенством, а й право обговорювати догмати віри та голосу у церковному суді [8, с. 100].

Костянтин Харлампович<sup>3</sup> у статті “Острожская православная школа: Историко-критический очерк” подає опис відомих йому діячів Острозької академії. В їх перелік він включає Христофора Філалета, однак, зазначаючи, що його відношення до Острозької академії є невідомим [16, с. 383]. К. Харлампович відносив Філалета до неправославних посла-

<sup>1</sup> Голубев Степан (1848–1920) – церковний історик. Доктор церковної історії (з 1899 р.), заслужений ординатний професор Київської духовної академії, ординатний професор Київського університету Св. Володимира (з 1900 р.), член-кореспондент Російської академії наук (з 1908 р.). Автор робіт по історії української та західноруської церкви.

<sup>2</sup> Левицький Орест (1848–1922) – український історик, етнограф, письменник. Академік ВУАН (з 1918 р.), президент ВУАН (1919–1922). Праці: “Очерк внутренней истории Малороссии во второй половине XVII века” (1874–1875), “Внутреннее состояние западно-русской церкви в польско-литовском государстве в конце XVI в. и уния” (1884), “Очерки народной жизни в Малороссии XVII ст.” (1901).

<sup>3</sup> Харлампович Костянтин (1870–1932) – історик, краєзнавець. Доктор церковної історії (з 1914 р.), член-кореспондент Російської АН (з 1916 р.), академік Української АН (1919–1928). Праці: “Острожская православная школа: Историко-критический очерк” (1897), “Западнорусские православные школы 16 и начала 17 вв.” (1898), “Малороссийские влияния на великорусскую церковную жизнь” (1914).

ючись на аргументи висловлені в “Антиризиси” Іпатієм Потієм [1616, с. 382–383]. “Апокрисис” Харлампович характеризує, як книгу, що представляє “верх учености и исторической обстоятельности и основательности” [16, с. 383]. Водночас, Харлампович наводить уривок з передмови Т. Земки до службника 1629 р. де той зазначає, що православна церква не приймала соборно книги Філалета через його еретичні погляди і як підручник у братських школах вона не використовувалася [1715, с. 459].

П. Лук’янович<sup>1\*\*</sup> подає окремі біографічні дані про Христофора Філалета. Сам “Апокрисис” він не характеризує [9, с. 767–781; 10, с. 813–825; 11, с. 885–907]. Христофор Філалет, на його думку, написав “прекраснейшее сочинение в защиту православия” лише через особисту повагу до кн. Острозького та за отриманні маєтності. Тому є сумнів в його постійній користі чи хоча б нешкідливості для православ’я [10, с. 824].

Потрібно зазначити, що п’ятьма роками раніше (1876) М. Скабаланович поставив під сумнів довготривалість знайомства кн. В.-К. Острозького з Філалетом та наявність у нього маєтностей подарованих князем [13, с. 5–6].

Гумілевский Дмитро<sup>2\*</sup> (Архієпископ Філарет) [4] у огляді російської духовної літератури позитивно характеризує зміст та джерельну базу “Апокрисиса”. Він допускає неточності в описі біографії Христофора Філалета та визначенні авторства “Оборони Собору Берестейського” [4, с. 174–175].

Місце для згадки про “Апокрисис” знаходиться навіть у праці російського історика Сергія Соловйова<sup>3</sup> “История Росии в царствование Алексея Михайловича” [14], котрий описуючи “Апокрисис” акцентує увагу на його другій частині, де Філалет полемізує стосовно права світських людей на участь у церковному процесі [14, с. 58–60].

<sup>1</sup> Лук’янович Петро (1885 чи 1886–1917) – історик-краснавець, співробітник “Волинських епархіальних відомостей” у 1880-х роках. Кандидат богослів’я. Автор історико-краснавичих нарисів, опублікованих у “Волинских епархиальных ведомостях”. Автор праці: “К вопросу об Острожской школе” (1881).

<sup>2</sup> Гумілевський Дмитро (1805–1866) – церковний історик, богослов, патролог, біблеїст. Професор (з 1832 р.), а з 1835 р. – ректор Московської духовної академії доктор богослів’я (з 1860 р.), член Товариства історії і древностей російських (з 1847 р.). Місцешанований святий Чернігівської епархії (з 2009 р.). Праці: “История Русской Церкви” (1847–1848), “Обзор русской духовной литературы” (1859–1861), “Православное догматическое богословие” (1864).

<sup>3</sup> Соловйов Сергій (1820–1879) – історик, таємний радник. Доктор історичних наук (з 1847 р.), професор Московського університету (з 1848 р.), ординарний академік Імператорської Санкт-Петербурзької Академії Наук (з 1872 р.). Праці: “История Росии” (1851–1879), “Курс новой истории” (1869–1873), “Публичные чтения о Петре Великом” (1872).

Михайло Грушевський<sup>1\*\*\*</sup> у своїй “Історії української літератури” [3] не приділяє окремої уваги “Апокрисису”. Через те, що Христофора Фіلالета зачисляли до поляків сам “Апокрисис” також відносили до польської літератури [19, с. 23]. В зв’язку з цим М. Грушевський нічого не писав про “Апокрисис”. Однак, багато згадок про “Апокрисис” у Грушевського зустрічаємо під час характеристики ним “Апології” Мелетія Смотрицького та опозиційних їй творів – “Антидоту” Андрія Мужиловського та “Антапології” Геласія Діпліца [3, с. 58, 68].

Дмитро Чижевський<sup>2\*</sup>, представник української діаспорної науки, стисло згадує про “Апокрисис” у “Історії української літератури: від початків до доби реалізму” [18]. Надається лише загальна інформація про “Апокрисис” з акцентацією уваги на використанні православними послуг та літератури протестантів [18, с. 232].

Сергій Єфремов<sup>3\*\*</sup> у “Історії українського письменства” [5] коротко описує зміст “Апокрисиса”. Також він звертає увагу на ідеї автора видання, щодо посилення світського елементу в церковній системі та вказує, що більшість критики опонентів було спрямовано проти особи Христофора Фіلالета, а не його твору [5, с. 123].

У “Історії української літератури” (відп. ред. Махновець Л. Є.) [6] подається коротка характеристика “Апокрисиса” та висловлено окремі критичні зауваги щодо твору. Вказується, що більшість інформації висловленої в полемічному творі є не новою, тодішній соціальний гніт селянства виражений досить приглушено [6, с. 254–255, 256]. Декілька речень присвячено літературно-філологічній характеристиці тексту твору [6, с. 257–258].

<sup>1</sup> Грушевський Михайло (1866–1934) – професор історії та історик української літератури, соціолог, політичний діяч і публіцист. Голова Наукового товариства імені Шевченка (з 1897 р.), Академік ВУАН (з 1923 р.), академік АН СРСР (з 1929 р.). Автор робіт по історії України (“Історія України-Руси” (1898–1936), “Нарис історії українського народу” (1904)), історії української літератури (“Історія української літератури” (1923–1927) та соціології (Із починів українського соціалістичного руху. М. Драгоманов і Женевський соціалістичний гурток).

<sup>2</sup> Чижевський Дмитро (1894–1977) – культуролог, філософ, літературознавець. Дійсний член Слов’янського інституту у Празі, професор Гарвардського університету (1949–1956), керівник Інституту славістики Гейдельберзького університету (з 1956 р.). Праці: “Логіка” (1924), “Нариси з історії філософії на Україні” (1931), “A History of Ukrainian Literature” (1975).

<sup>3</sup> Єфремов (Охріменко) Сергій (1876–1939) – історик літератури, літературний критик, державний діяч. Справжнє прізвище – Охріменко. Академік УАН (з 1919 р.), віце-президент ВУАН (з 1922 р.). Праці: “Марко Вовчок” (1907), “Історія українського письменства” (1911), “Тарас Шевченко” (1914), “Іван Франко” (1926), “Панас Мирний” (1928).



Роблячи висновок можемо зазначити, що у даній статті описуються та систематизуються наукові дослідження “Апокрисиса” Христофора Фіلالета. Вищеописані дослідження діляться на три умовні “ієрархічні рівні”. Основним критерієм поділу є масштабність розгляду і характеристики наукового предмету праці при збереженні сталого її об’єкту – змістового наповнення “Апокрисису”. До вищого рівня можна віднести авторитетні підсумкові праці: роботу Миколи Скаллановича “Об Апокрисисе Христофора Филалета” видану 1876 р. [13] та монографію Порфирія Яременка “Український письменник-полеміст Христофор Фіلالет і його “Апокрисис” надруковану 1964 р. [19]. Середній рівень складає стаття А.-Я. Пашука “Філософського-гуманістичні ідеї в антикатолицькому творі “Апокрисис” [12]. В ній розглядаються вузлові згустки проблем пов’язані з даним твором. До нижчого рівня потрапили розвідки про конкретні сюжети, що стосуються “Апокрисиса, праці де згадки про нього мають фрагментарний характер. Це праці синтетичного та конкретно-тематичного характеру по історії та історії української і церковної літератури, створені під керівництвом або написані такими вченими як Степан Голуб’єв, Михайло Грушевський, Дмитро Гумілевський, Сергій Єфремов, Михайло Коялович, Орест Левицький, Петро Лук’янович, Сергій Соловійов, Костянтин Харлампович, Дмитро Чижевський та Ігнатій Стебельський.

Характерною особливістю вивчення “Апокрисису” є те, що твір виступає предметом дослідження у різних наукових дисциплінах гуманітарного профілю. Дослідження праці проводиться з використанням таких дисциплін як історія, релігієзнавство, літературознавство та філософія.

Найширший діапазон використаних для вивчення твору наукових дисциплін є у авторитетних, підсумкових працях синтетичного характеру. В них “Апокрисис розглядається одночасно у декількох змістових аспектах, вивчаються найважливіші його особливості. У “Об Апокрисисе Христофора Филалета” [13] є дослідження історичного (глави I та VII) [13, с. 1–30, 147–189] та релігієзнавчого (глави II, III, IV, V, VI) [13, с. 30–147] характеру. Автор монографії “Український письменник-полеміст Христофор Фіلالет і його “Апокрисис” Порфирій Яременко окрім зазначених вище додає також літературознавче дослідження [19, с. 72–97].

У дослідженнях, які містять відомості фрагментарного характеру (нижній, третій рівень історіографічної ієрархії) автори роблять інформаційні акценти на двох аспектах змісту “Апокрисиса”. Першою є акцентація дослідниками уваги на активному відстоюванні Філалетом права світських людей на участь у церковних справах [5, с. 123; 8, с. 100; 12, с. 112–113; 14, с. 58–60; 19, с. 27–28]. Другим моментом на яко-



му традиційно зупиняють увагу дослідники є викладена в “Апокрисисі” позиція Христофора Філалета щодо окремих догматично-канонічних особливостей правил православної церкви. Такі дослідники як С. Голубев [2, с. 146–147], М. Грушевський [3, с. 37–38, 68], К. Харлампович [17, с. 362–363], М. Коялович [7, с. 181] та Ігнатій Стебельський [22, с. 114–115] розглядали дані погляди з критичної точки зору.

Аналіз літератури, що досліджує “Апокрисис” Христофора Філалета демонструє недостатність вивчення даного твору, відсутність великого числа видань спеціалізованого та монографічного характеру по цій темі. Тому його подальше дослідження залишається актуальним та перспективним.

### **Список використаних джерел та літератури:**

1. “Апокрисис”. Сочинение Христофора Филалета // Русская историческая библиотека / Изд. Археографической комиссией. – СПб, 1882. – Т. 7. – Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Кн. 2. – С. 1003–1820.
2. Голубев С. Библиографические замечания о некоторых старопечатных церковно-славянских книгах, преимущественно конца XVI и XVII ст. / С. Голубев // Труды Киевской духовной академии. – Т. 1. – Киев : Тип. С. Т. Еремеева, 1876. – 655 с.
3. Грушевський М. С. Історія української літератури: у 6 т. / М. С. Грушевський. – Т. 6., кн. 2. – К. : Либідь, 1996. – 277 с.
4. Гумилевский Д. Г. Обзор русской духовной литературы. Книги первая и вторая (862–1863) / Д. Г. Гумилевский, архиепископ Филарет. – Издание третье, с поправками и дополнениями автора. – СПб : Издательство книгопродавца И. Л. Тузова, 1884. – 511 с.
5. Єфремов С. О. Історія українського письменства / С. О. Єфремов. – К., Феміна, 1995. – 686 с.
6. Історія української літератури / відп. ред. Махновець Л. Є. – Т. 1. – К., 1967. – 539 с.
7. Коялович М. Литовская церковная уния / М. Коялович. – Т. 1. – СПб, 1859. – 443 с.
8. Левицкій О. Внутреннее состояние западно-русской церкви в польско-литовском государстве в конце XVI в. и уния (Из предисловий к VI т. 1-й части “Архива Юго-западной России”) / О. Левицкій. – К. : Типографія Г. Т. Корчак-Новицкаго, 1884. – 295 с.
9. Лукьянович П. К вопросу об Острожской школе XVI века / П. Лукьянович // Волынские епархиальные ведомости. – 1881. – часть неоф. – № 23. – С. 767–781.
10. Лукьянович П. К вопросу об Острожской школе XVI века / П. Лукьянович // Волынские епархиальные ведомости. – 1881. – часть неоф. – № 25. – С. 813–825.

11. Лукьянович П. К вопросу об Острожской школе XVI века / П. Лукьянович // Вольские епархиальные ведомости. – 1881. – часть неоф. – № 27. – С. 885–907.
12. Пашук А.-Я. І. Філософсько-гуманістичні ідеї в антикатолицькому творі “Апокрисис” / А.-Я. І. Пашук // Філософська думка. – К., 1979. – № 5.
13. Скабаланович Н. Об Апокрис Христофора Филалета / Н. Скабаланович. – СПб : Типография К. В. Трубникова, 1873. – 225 с.
14. Соловьев С. История России в царствование Алексея Михайловича / С. Соловьев. – Т. 1. – М., 1888. – 392 с.
15. Харлампович К. Западно-русские православные школы XVI и начала XVII века / К. Харлампович. – Казань, 1898. – 587 с.
16. Харлампович К. Острожская православная школа: Историко-критический очерк // Киевская старина. – 1897. – июнь.
17. Харлампович К. Острожская православная школа: Историко-критический очерк / К. Харлампович // Киевская старина. – 1897. – май.
18. Чижевський Д. Історія української літератури від початків до доби реалізму / Д. Чижевський. – Нью-Йорк : Українська вільна академія наук у США, 1956. – 511 с.
19. Яременко П. К. Український письменник-полеміст Христофор Філалет і його “Апокрисис” / П. К. Яременко. – Львів : Вид-во Львівського у-ту, 1964. – 109 с.
20. Яковенко Н. Вступ до історії / Н. Яковенко. – К. : Критика, 2007. – 376 с.
21. Stebelski Ignacy Dwa wielkie swiatla. – Т. 1. – Lwow, 1866. – 190 s.
22. Stebelski Ignacy Dwa wielkie swiatla. – Т. 2. – Lwow, 1867. – 352 s.

УДК 282 (477. 43) “17/19”

**О. А. Буравський,***кандидат історичних наук, доцент кафедри всесвітньої історії Житомирського державного університету імені Івана Франка*

## **ПОЛІТИКА РОСІЙСЬКОГО САМОДЕРЖАВСТВА ЩОДО ЗЕМЛЕВОЛОДІННЯ РИМО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ НА ПРАВОБЕРЕЖНІЙ УКРАЇНІ НАПРИКІНЦІ XVIII – ПЕРШІЙ ТРЕТИНИ XIX СТ.**

*У статті на основі архівних документів проаналізовано особливості політики російського самодержавства щодо землеволодіння Римо-католицької церкви на Правобережній Україні наприкінці XVIII – першій третині XIX ст.*

**Ключові слова:** *Римо-католицька церква, Правобережна Україна, землеволодіння, російське самодержавство.*

**Политика российского самодержавия относительно землевладения Римско-католической церкви на Правобережной Украине в конце XVIII – первой трети XIX в.**

*В статье на основе архивных документов проанализированы особенности политики российского самодержавия относительно землевладения Римско-католической церкви на Правобережной Украине в конце XVIII – первой трети XIX в.*

**Ключевые слова:** *Римско-католическая церковь, Правобережная Украина, землевладение, российское самодержавие.*

**The policy of Russian Autocracy in relation to landownership of Roman Catholicism on the Right-Bank Ukraine at the end of the XVIII – the first third of the XIX th century**

*In the article on the basis of archive documents highlights the policy of Russian autocracy in relation to landownership of Roman Catholicism on the Right-Bank Ukraine at the end of the XVIII – to first third of the XIX th century.*

**Keywords:** *Roman Catholicism, the Right-Bank Ukraine, landownership, the Russian autocracy.*

Важливим питанням сучасної історії України є роль і місце різних конфесій у соціально-економічному житті регіонів. У цьому контексті науковий інтерес має проблема взаємовідносин російської влади з Римо-католицькою церквою на Правобережній Україні наприкінці XVIII – першій третині XIX ст.

Економічна політика царизму щодо Римо-католицької церкви на Правобережній Україні наприкінці XVIII – першій третині XIX ст. привертає увагу сучасних істориків. В українській історіографії ця проблема знайшла наукове висвітлення в дослідженнях О. П. Крижанівського [1], А. Л. Зінченка [2], В. О. Левицького [3] та ін.

У статті зроблено спробу простежити політику російського самодержавства щодо землеволодіння Римо-католицької церкви на Правобережній Україні наприкінці XVIII – першій третині XIX ст. на основі введених до наукового обігу документів Російського державного історичного архіву (Ф. 1286), Центрального державного історичного архіву України в м. Києві (Ф. 491), Державного архіву Житомирської області (Ф. 178), Державного архіву Київської області (Ф. 2) та Державного архіву Хмельницької області (Ф. 115, Ф. 685).

Наприкінці XVIII ст. у зв'язку з включенням Правобережної України до складу Російської імперії Римо-католицька церква (РКЦ) опинилася в нових історичних умовах, які характеризувалися контролем російського самодержавства, поліційно-чиновницький апарат якого захищав інтереси православного духовенства. Земельні володіння РКЦ значно скоротилися. Її статус визначався умовами компромісу, запропонованого владою. Римо-католицьке духовенство зберігало за собою маєтки, але вони розглядалися як державні, передані в користування з обмеженням прав розпоряджатися ними та набувати нові.

У квітні 1793 р. на Правобережній Україні створено православну єпархію, а у квітні наступного року православ'я проголошено державною релігією. Процес переходу церков і парафій у православ'я в 1795 р. набув масового характеру [4, с. 168–169].

Указом імператриці Катерини II від 6 березня 1795 р. Кам'янецька римо-католицька дієцезія була скасована. Маєтки Кам'янецького римо-католицького єпископа Красинського, який у 1793 р. відмовився приєднати на вірність російського престолу, Катерина II подарувала племінницям князя Потьомкіна графиням Браницькій і Сковронській “на вічні часи” – містечко Черче та 17 сіл із 3736 селянами чол. статі. 18 серпня 1795 р. графу Аркадію Моркову було віддано “у вічне й потомственне володіння, з усіма землями й угіддями” староство Летичівське, у Кам'янецькому повіті 10 сіл, у яких проживало 1548 селян чол. статі. В Ушицькому повіті було подаровано Дійсному таємному раднику С. Стрепілову 7 сіл, у яких проживало 2204 селян чол. статі, генерал-майору В. Тереманеву – 13 сіл із 1541 селянином чол. статі [5, с. 108].

Продовженням заходів російської адміністрації в обмеженні землеволодіння римо-католицького кліру на Правобережній Україні стали конфіскації Рашнівського костюлу в слободі Каштанівка Балтського по-

віту на Поділлі. До господарства було приписано 155 душ селян. Вони утримували 12 волів, 17 овець, 4 пасіки, платили чиншу 232 польських злотих, сторожових – 262 злотих, виконували панщину в обсязі 78 днів тяглових, 286 днів сінокосячих, 28 днів молотьби та 70 днів жнив. Костьол здавав в оренду корчму й два вітряки, з яких одержував щорічно 1400 злотих прибутку. Крім того, він надавав земельну ділянку в оренду ще 162 державним селянам Каштанівки, які сплачували йому разом 2634 злотих за рік. Приводом для конфіскації маєтку слугували порушення у фінансовій звітності – приховування дійсних прибутків, отримуваних костьолом. Збитки зазнав і Ольгопільський костьол, у якого було забрано владою землю при селі Чечельник. Також до державної казни відійшли 124 кріпаки [3, с. 55–56].

3 травня 1795 р. з’явився імператорський указ, у якому визначалися правила секвестру маєтків польських поміщиків, що брали участь у повстанні 1794 р. Ці правила поширювалися і на “поезуїтські” маєтки. На Правобережній Україні, зокрема й на Поділлі, вони продавалися приватним особам із торгів. Указом від 1 серпня 1797 р. імператор Павло I зобов’язав відсотки з поезуїтських маєтків направляти на утримання училищ і шкіл. Дані про поезуїтські маєтки в Подільській губернії, подані А. А. Криськовим [5, с. 110], узагальнено в таблиці 1.

*Таблиця 1*  
*Поезуїтські маєтки в Подільській губернії*

Повіт	Кількість селян чол. статі	Кількість “економічної” землі (у десятинах)
Брацлавський	441	1128, 6
Вінницький	39	111, 1
Кам’янецький	693	2834, 4
Могильовський	98	67, 1
Ушицький	993	4713
Ямпільський	309	1251, 1
<b>Всього:</b>	<b>2573</b>	<b>10105, 3</b>

Зберігаючи маєтки за тим духовенством, яке склало присягу (і цим засвідчило свою політичну лояльність імперії), самодержавство одночасно перекривало шляхи для зростання землеволодіння РКЦ. Заповіти маєтків на монастирі та церкви дозволялися з такою умовою: “хто захоче в монастирі й церкви зробити внесок, нехай дає грішми” [6, с. 537]. Проте римо-католицьким єпископам та іншим високопосадовим ієрар-

хам дворянського походження дозволялося набувати населені маєтки, на яких поширювалося право володіння [7, с. 1023]. Отже, зазначені вище законодавчі акти передбачали компроміс російського самодержавства з польським дворянством і римо-католицьким духовенством.

Політика російського самодержавства щодо землеволодіння РКЦ на Правобережній Україні в період правління імператора Павла I носила характер певних поступок. Статус маєтків римо-католицького духовенства в західних губерніях Російської імперії відображав “Регламент для церков і монастирів католицького віровизнання в Російській імперії”, виданий 3 листопада 1798 р., згідно з яким “села, фільварки, землі, ліси, городи, сінокоси, озера й інші угіддя заборонено монастирям продавати, дарувати і вимінювати, і від них відбирати без особливого монаршого дозволу”. Однак на Правобережній Україні місцеві чиновники намагалися з користю для себе використати земельні угіддя римо-католицьких монастирів, фактично привласнюючи їх. 12 березня 1808 р. волинський губернатор надіслав клопотання міністрові внутрішніх справ, у якому зазначав, що монахи кляштора бернардинів у м. Житомирі не отримували вигоди від землі, бо лише незначна її частина засівалася, а решта була пустою [8, арк. 1]. Він просив дозволу передати цю землю під будівництво. 20 квітня 1808 р. митрополит Римо-католицької церкви в Росії С. Сестренцевич надіслав заяву міністру внутрішніх справ, у якій вказував, що Регламентом визначено: земельні угіддя заборонено відбирати в монастирів без особливого монаршого дозволу. Проте вже 12 серпня 1808 р. згідно з указом імператора Римо-католицька духовна колегія в Санкт-Петербурзі постановила передати під будівництво землю, яка не оброблялася і не приносила ніякої користі монастирю. Власників будинків зобов’язували постачати в монастир лише на літургію віск, сало та вино [8, арк. 9–10]. Отже, централізація системи церковного управління в регіоні забезпечувала формування своєї рідної російської моделі Римо-католицької церкви [9, с. 94].

У першій третині XIX ст. римо-католицьке духовенство, зважаючи на ліберальну політику імператора Олександра I, почало домагатися від уряду повернення конфіскованих земельних володінь.

Царським указом від 4 грудня 1802 р. кам’янецько-городецьким францисканам було повернуто всі їхні володіння. Шаргородські францискани, монастир яких у 1795 р. за рішенням кам’янецького земського суду було перетворено в православний і віддано під управління подільського архієрея, подали апеляцію до сенату й виграли справу [10, с. 219].

Римо-католицьким монастирям (1805 р.) , а пізніше й білому духовенству (1819 р.) було дозволено купувати незаселені землі або орендувати їх у поміщиків. Почало відновлюватися землеволодіння єписко-

пату [9, с. 95]. Наприклад, Кам’янець-Подільському єпископу графу Р. Сераковському указом імператора Олександра I від 15 грудня 1801 р. за вірну службу подаровано у вічне володіння в Балтському повіті 2972 дес. 495 кв. сажнів землі (село Перейми з його орними землями, сінокосами, лісами й іншими угіддями) [11, арк. 1, 24].

Луцько-житомирському єпископу Цецишевському 31 травня 1824 р. було повернуто у Васильківському повіті Київської губернії маєток – Фастівський ключ (містечко Фастів, 19 селищ, 6756 кріпосних селян обох статей (3353 чол. і 3403 жін.) . У 1831 р. цей маєток перейшов у володіння до наступника – Пивницького [12, арк. 38 зв., 39, 499]. Варто зазначити, що єпископат одержував значні прибутки від цього маєтку (за 1842 р. доходи становили 20721 крб. сріблом) [12, арк. 156]. Значний відсоток прибутків надходив також від здачі в оренду ставків, млинів, корчм тощо [12, арк. 175–205].

Загалом у перші десятиліття після поділів Речі Посполитої ідея секуляризації церковних земель на Правобережній Україні так і не була переведена в площину реальних практичних результатів. Єпископат, церковні парафії та монастирі зберегли за собою земельні наділи, право на володіння селянами й використання їхньої праці [9, с. 96].

Російський уряд не бажав проводити остаточної секуляризації земель правобережної церкви тому, що не хотів загострювати конфлікт із шляхтою, яка перебувала в тісному політичному союзі з римо-католицьким духовенством. Самодержавство бажало мати духовенство за надійного союзника в новоприєднаних землях. Тому до середини 20-х рр. XIX ст. російські можновладці повернули римо-католицькому духовенству чимало раніше відібраних маєтків.

Зберігаючи інтереси церкви, чиновники від влади не забороняли шляхті будувати нові костьолови, чим і скористалося римо-католицьке духовенство. Наприклад, Римо-католицька церква на Поділлі в першій третині XIX ст. зуміла спорудити за допомогою подільської шляхти близько 30 нових костьолів [13, с. 65].

Так, у 1811 р. подільський шляхтич побудував у своєму родовому містечку Ямполі костьол, відписав ксьондзу 24 морги сіножати та чверть моргу під церковну пасіку, дав 60 вуликів бджіл, призначив 400 злотих щорічної допомоги, 800 злотих одноразової матеріальної допомоги і 100 злотих для церковної прислуги [1, с. 83]. У 1821 р. переважно на кошти поміщика Жуковського був споруджений кам’яний римо-католицький приходський костьол у м. Проскурові. У Гайсинському повіті в 1828 р. князем Адамом Чарторийським був заснований Гранівський кам’яний римо-католицький костьол [14, арк. 60, 125].

Городецький монастир сестер милосердя отримав 2700 крб. сріблом



від поміщиці Юзефи Уруської з Лучицького маєтку в Могильовському повіті Подільської губернії. За заповітом поміщика Мошинського від 17 травня 1817 р. із Бершадського маєтку в Ольгопільському повіті було передано 900 крб. [15, арк. 118–118 зв.].

Вінницькому домініканському монастирю до його закриття (1832 р.) від Стрижевського маєтку графа М. Грохольського надійшло 3450 крб. сріблом. Щорічно граф сплачував вінницьким домініканцям 50 крб. сріблом (30 крб. складали ануати і 20 крб. віддавалися на потреби шпиталю для бідних) [16, арк. 35–36].

Зростання землеволодіння РКЦ на Правобережній Україні в першій третині XIX ст. можна простежити на прикладі Кам'янецької католицької єпископії. Так, у 1809 р. кам'янецьку кафедру очолив Франц Мацкевич. Він порушив питання про повернення єпископських маєтків. Указом Олександра I від 2 січня 1820 р. Мацкевичу було подаровано Мукарівське староство для утримання єпископів і задоволення єпархіальних потреб [15, арк. 56–56 зв., 111–111 зв.]. Дієцезія, як зазначав М. Симашкевич, щорічно одержувала прибуток із цього володіння 6 тисяч крб. сріблом і додаткові доплати з казни в сумі 3, 8 тис. крб. сріблом [17, с. 410]. Проте в духовному заповіті єпископ указував, що, увійшовши 13 березня 1830 р. у володіння староством, він отримував незначну кількість збіжжя, а тому витрачав на закупівлю хліба 1, 5 тис. крб. сріблом у рік [15, арк. 111–111 зв.].

Із відомостей про ануати, які належали римо-католицьким костьолам дізнаємося, що в Ямпільському повіті Дзиговецький приходський римо-католицький костюл отримав 14 серпня 1804 р. ерекцію від поміщика В. Єрошинського в сумі 120 крб. Ануати костюлу з містечка Дзиковки, селищ Феліціановки і Русанівки складали 100 корців різного хліба, 2 кабани, 18 гарнців масла, 30 колодок бджіл, 84 гарнці сиру тощо. Для опалення костюлу селяни щотижня доставляли 2 фури дров [18, арк. 34].

Варто зазначити, що на Правобережжі в першій третині XIX ст. почав слабнути політичний союз римо-католицького духовенства з шляхтою. В умовах розвитку товарного виробництва церква стала небажаним економічним конкурентом дворян. Якщо у XVIII ст. шляхта в умовах наростання антифеодальної та національно-визвольної боротьби не могла обійтися без підтримки з боку римо-католицького духовенства й тому мусила йти на поступки церкві, то в першій третині XIX ст. на сторожі її соціально-економічного панування вже став поліційно-бюрократичний апарат Російської імперії. Шляхта почала ігнорувати сплату церковної десятини й відсотків із фундушів. Наприклад, зернову десятину відмовився давати летичівським домініканцям граф Морков [1, с. 92–93]. 10

травня 1827 р. київський військовий губернатор повідомляв, що Могильовська римо-католицька духовна консисторія надіслала запит до Римо-католицької духовної колегії, у якому зазначалося, що поміщики Звенигородського повіту Хойновський, Годлевський і Рошишевський декілька років не сплачували відсотків із фундушевих сум Звенигородській римо-католицькій церкві, й просила забезпечити з них відповідне стягнення [19, арк. 1].

У цей період стосунки між шляхтою і римо-католицьким духовенством на Правобережній Україні погіршилися настільки, що шляхта почала вимагати передачу їй в орендне володіння церковних земель [20, с. 103]. Все це зрештою й створило сприятливий соціальний ґрунт для секуляризації церковного володіння в регіоні.

Підсумовуючи викладене, потрібно зазначити, що наприкінці XVIII – першій третині XIX ст. спроби російського уряду щодо секвестру церковних маєтків на Правобережній Україні ще не набули широкого розмаху у зв’язку з прагненням російського самодержавства мати підтримку в особі духовенства. Церковне землеволодіння Римо-католицької церкви навіть зростало. Уряд дозволяв шляхті й католицькому кліру будувати нові костьоли, купувати землю. Олександр I повернув РКЦ чимало секвестрованих маєтків, значною мірою відродивши її колишнє землеволодіння. Загалом для даного періоду помітна тенденція до утвердження на Правобережжі Російської православної церкви, яка в майбутньому повинна була стати надійною опорою царизму для забезпечення умов його панування в регіоні.

### **Список використаних джерел та літератури:**

1. Крижанівський, О. П. Церква у соціально-економічному розвитку Правобережної України (XVIII – перша половина XIX ст.) / О. П. Крижанівський. – К. : Вища школа, 1991. – 127 с.
2. Зінченко, А. Л. Церковне землеволодіння в політиці царизму на Правобережній Україні наприкінці XVIII – першій половині XIX століття / А. Л. Зінченко. – К. : ОП “Білоцерківська друкарня”, 1994. – 180 с.
3. Левицький, В. О. Церковне землеволодіння на Правобережній Україні кінця XVIII – першої половини XIX століття : дис.... канд. іст. наук: 07. 00. 01 / Левицький Віталій Орестович. – Тернопіль, 2006. – 228 с.
4. Смолій, В. А. Воз’єднання Правобережної України з Росією / В. А. Смолій. – К. : Наук. думка, 1978. – 191 с.
5. Криськов, А. А. Державна земельна власність в Подільській губернії (1793–1820-ті рр.) / А. А. Криськов // Рамієтник Kijowski. – К. : [б. в.], 2004. – Т. 7. – Polacy na Podolu. – С. 106–118.
6. Полное собрание законов Российской империи: (Собр. 1-е): В 45 т. – СПб., 1830. – Т. 22. – № 16333 “О несовершении крайностей в Могилевском

и Полоцком наместничествах на передачу недвижимых имений монастырям, церквям и духовным людям”. – 26. 02. 1786. – 1168 с.

7. Полное собрание законов Российской империи: (Собр. 1-е): В 45 т. – СПб., 1830. – Т. 22. – № 16616 “О позволении епископам, каноникам преобретать недвижимые имения”. – 25. 04. 1788. – 1168 с.

8. Російський державний історичний архів (РДІА), ф. 1286, оп. 1, спр. 304.

9. Історія релігії в Україні: у 10-ти т. – Т. 4. Католицизм // За ред. П. Яроцького – К. : Світ знань, 2001. – 598 с.

10. Крижанівський, О. П., Плохій С. М. Історія церкви та релігійної думки в Україні: навч. посібник. : У 3 кн. / О. П. Крижанівський, С. М. Плохій. – Кн. 3. Кінець XVI – середина XIX століття. – К. : Либідь, 1994. – 336 с.

11. Державний архів Хмельницької області (Держархів Хмельницької обл.), ф. 115, оп. 1, спр. 436.

12. Центральний державний історичний архів України, м. Київ (ЦДІАК України), ф. 491, оп. 45, спр. 30.

13. Зваричук, Е. О. Римо-Католицька церква на Поділлі кінця XVIII – початку XX ст. : економічний, суспільний та культурний аспекти: дис... канд. іст. наук: 07. 00. 01 / Зваричук Едуард Олександрович. – Кам’янець-Подільський, 2005. – 229 с.

14. Державний архів Житомирської області (Держархів Житомирської обл.), ф. 178, оп. 13, спр. 547.

15. Держархів Хмельницької обл., ф. 685, оп. 2, спр. 11.

16. Держархів Хмельницької обл., ф. 685, оп. 2, спр. 160.

17. Симашкевич, М. Римское католичество и его иерархия в Подолии / М. Симашкевич. – Каменец-Подольский : [б. в.], 1872. – 528 с.

18. Держархів Хмельницької обл., ф. 685, оп. 2, спр. 21.

19. Державний архів Київської області (Держархів Київської обл.), ф. 2, оп. 1, спр. 2612.

20. Зинченко, А. Л. Реформа государственной деревни и секуляризация церковного землевладения в Западных губерниях Российской империи / А. Л. Зинченко // Исторические записки. – М. : Наука, 1985. – № 112. – С. 98–125.

УДК 283/289(477)

**Л. Ф. Веремейчик,**

здобувач кафедри релігієзнавства Національного університету “Острозька академія”

## ШЛЯХИ ВИРІШЕННЯ ПРОТЕСТАНТСЬКИМИ КОНФЕСІЯМИ ПРОБЛЕМ СОЦІАЛЬНОГО СИРІТСТВА В УМОВАХ ТРАНСФОРМАЦІЇ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

*У статті розглянуті шляхи вирішення протестантськими конфесіями проблем соціального сирітства в умовах трансформації українського суспільства. Показано основні форми і методи співпраці благодійних громадських організацій протестантських громад і держави.*

**Ключові слова:** соціальне сирітство, благодійність, демократичне суспільство, фостерні сім'ї, волонтерство, опікунство, дитячі будинки сімейного типу.

### ***Пути решения протестантскими конфессиями проблем социального сиротства в условиях трансформации украинского общества***

*В статье рассмотрены пути решения протестантскими конфессиями проблем социального сиротства в условиях трансформации украинского общества. Показаны основные формы и методы сотрудничества благотворительных организаций протестантских общин и государства.*

**Ключевые слова:** социальное сиротство, благотворительность, демократическое общество, приемные семьи, волонтерство, опекуны, детские дома семейного типа.

### ***Ways Protestant denominations problems of child abandonment in terms of transformation of Ukrainian society***

*The article deals with ways to address Protestant denominations problems of child abandonment in terms of transformation of Ukrainian society. Displaying basic forms and methods of cooperation charitable NGOs Protestant communities and the state.*

**Keywords:** social orphanage, charity, democratic society, foster family, volunteering, guardianship, family-type homes.

Здобуття Україною незалежності гостро поставило проблему взаємин церкви і держави в духовній, соціальній, культурній сферах та

можливості використання важелів їхнього впливу на формування світогляду людини та самоусвідомлення. В Україні спостерігається стрімке збільшення кількості дітей сиріт та дітей позбавлених батьківського піклування, що відбувається на фоні зменшення загальної чисельності дитячого населення. Серед основних причин, таких як асоціальна поведінка батьків, поширення алкоголізму та наркоманії, з'явилися і нові, характерні для трансформаційних процесів у суспільстві, а саме: безробіття, економічна нестабільність, зростання злочинності, бідність та ін.

Зважаючи на актуальність та багатовекторність проблеми, у царині її осмислення та дослідження працювали і працюють чимало вітчизняних науковців: Н. Белікова, В. Єленський, А. Ліханов, Н. Міщенко, О. Панич, А. Нечасва, Ю. Решетніков, О. Саган, С. Сьомін, О. Уткін, М. Черенков, Ю. Черноморець та ін.

Помітною тенденцією останніх років в Україні є відокремлення сім'ї від батьківства, що проявляється у значному збільшенні неповних сімей. Це призводить до поширення сирітства в Україні, що має особливо загрозливий характер для такої його складової, як соціальне сирітство.

Метою нашої наукової розвідки стало розкриття шляхів вирішення протестантськими конфесіями проблем соціального сирітства в умовах трансформації українського суспільства.

За офіційною статистикою сьогодні в Україні загальна кількість дітей-сиріт та дітей, позбавлених батьківського піклування складає 103 тис. (включаючи дітей, які перебувають під опікою, в прийомних сім'ях та дитячих будинках сімейного типу), 275 державних дитячих виховних закладів (53 школи-інтернату, 115 дитячих будинків, 48 будинків маляти, 56 будинків-інтернатів). Близько 30 тис. дітей-сиріт перебувають у державних дитячих виховних установах (31 % до 7 років, 89 % від 7 до 18 років). Слід зазначити, що це число лише приблизно відображає реалії життя, оскільки кількість безпритульних дітей, дітей-жебраків, дітей, що перебувають у диспансерах і не входить до цих статистичних даних [5].

Станом на 1 липня 2010 р. функціонувало 505 дитячих будинків сімейного типу, в яких виховувалася 3361 дитини; 3061 прийомна сім'я, в якій виховувалося 5217 прийомних дітей. Разом в таких сім'ях виховувалося 8578 дітей-сиріт та дітей, позбавлених батьківського піклування (8,5 % від загальної кількості дітей-сиріт та дітей, позбавлених батьківського піклування). Слід відзначити, що кількість дітей у прийомних сім'ях та дитячих будинках сімейного типу щороку зростає [3].

Становище дітей, які виховуються в інтернатних закладах України нині дуже складне. Значна частина будинків дитини, дитячих будинків та шкіл-інтернатів має слабку матеріально-технічну базу, потребує ремонту як жилих, так і службових приміщень. Забезпечення вихованців

інтернатних закладів одягом і взуттям становить 60–70 %. Матеріальні потреби дітей адміністрація дитячих закладів змушена вирішувати за рахунок спонсорських коштів, отримати які непросто. Незважаючи на значимість проблеми соціального захисту дітей-сиріт, спеціального законодавства у цій сфері не було розроблено. На даний момент державна політика щодо дітей-сиріт та дітей без піклування регулюється Сімейним кодексом України, ЗУ “Про охорону дитинства” та 14 підзаконними актами. Основними законами, що регулюють питання соціального захисту дітей-сиріт і дітей, які залишились без піклування батьків є Конвенція ООН про права дитини, Конституція України, Кодекс про шлюб та сім’ю, Закони України “Про освіту”, “Про державну допомогу сім’ям з дітьми” та ін. Станом на 2008 р. президент України Віктор Ющенко підписав Указ “Про проведення в Україні Року підтримки національного усиновлення та інших форм сімейного виховання дітей-сиріт та дітей, позбавлених батьківського піклування”. В травні 2011 р. Верховна Рада України прийняла Закон про внесення змін до Сімейного кодексу щодо усиновлення. Проте не вирішеними залишаються законодавче закріплення механізмів захисту прав прийомних дітей та батьків-вихователів, постановка вихованців прийомної сім’ї на квартирний облік, розробка інструктивних листів щодо конкретизації норм, закріплених у Положенні про прийому сім’ю [8].

Церква, яка об’єднує віруючу спільноту, не може лишатися байдужою до проблем, пов’язаних із соціальним сирітством. Йдеться, передусім, не просто про розширення сфери опіки протестантських конфесій, а про принципово новий рівень соціального служіння. Це не тільки опікування нужденних, культурно-просвітницька діяльність, моральне вдосконалення суспільства. З огляду на це, сприяння діяльності релігійних, громадських організацій в реалізації ними програм соціального служіння висувається в ряд найважливіших пріоритетів державної політики [4, с. 171].

Чи не найпрогресивнішим кроком на шляху поліпшення координації соціальної і гуманітарно-благодійницької діяльності конфесій та їх співробітництва у цьому напрямі з державою стало розроблення Всеукраїнською радою церков і релігійних організацій спільно з Держкомрегії України Програми розвитку милосердницької та добродійної програми “В ім’я Христа” [6]. Нею, зокрема, передбачаються такі напрями: координація дій державних органів, громадських і релігійних організацій, направлених на формування в суспільстві світогляду солідарності поколінь, почуття відповідальності батьків за долю дітей, підвищення престижу сім’ї, розширення при клінічних лікарнях медико-соціальних відділень для лікування дітей-сиріт, одиноких матерів, членів багатодіт-

них родин, малозабезпечених верств населення, відкриття під опікою релігійних організацій таборів відпочинку для дітей із багатодітних сімей, дітей-сиріт і дітей, постраждалих від аварії на ЧАЕС, налагодження зв'язків з одновірцями за кордоном з метою поширення руху добродійної та милосердницької діяльності в Україні.

Значну роботу з дітьми-сиротами та дітьми вулиці проводять протестанти різних конфесій при тісній співпраці з державними органами опіки в різних куточках України. Сім'ї, що утримують прийомних дітей при фінансовій підтримці держави називаються фостерними, прийомними, чи патронажними. В Україні перші такі сім'ї з'явилися у 2000 р., з них 80 % сімей – протестантські.

Президент Київського благодійного фонду “Ліга прийомних сімей” Володимир Кононенко характеризує основні завдання роботи благодійного фонду: “Ми налагоджуємо контакти з тими людьми, які є ключовими в реалізації наших довгострокових завдань, проводимо зустрічі із суспільно-політичними лідерами, щоб заручатися підтримкою. Зараз створюємо центр, що буде займатися інформаційною кампанією, тому що держава не зацікавлена в цьому. У деяких областях є фонди, що працюють по розвитку прийомних родин, з якими налагоджені партнерські стосунки” [7, с. 4].

У передмісті Києва, у селищі Петрівське, знаходиться Міжнародна благодійна фундація “Отчий дім”, яка є прикладом того як протестантські благодійні установи можуть ефективно працювати в Україні і бути взірцем у виконанні Божої заповіді – піклування про сиріт та вдів. Це також приклад плідної співпраці недержавної благодійної установи з відповідними державними органами по роботі з дітьми і керівництвом України. Саме співробітникам “Отчого дому” належать законодавчі ініціативи, які привели до суттєвих змін у законодавстві, що стосується діяльності центрів соціальної опіки дитини. На даний час цей досвід втілюється в життя у багатьох регіонах України.

З метою служіння дітям, позбавленим батьківського піклування в дитячих будинках, інтернатах, та училищах в 2004р. була організована Міжнародна місія “Agape”. Місією були розроблені програми біблійних уроків: “Сонечко” для дітей дошкільного віку, “Уроки життя” для дітей шкільного віку, “Про головне” для підлітків. З часу існування місія “Agape” підготувала 172 служителів, які трудяться в Миколаївській, Херсонській, Сумській, Запоріжській, Київській, Полтавській, Хмельницькій, Рівненській, а також в декількох дитячих будинках Росії. Вчителі щорічно проводять біблійні уроки в 38 інтернатах, а це біля 6000 дітей-сиріт, позбавлених батьківської опіки. В програмі навчання вікова психологія та дефектологія, педагогіка та дидактика, стилі викладання,



історія церкви та біблійна антропологія, курси “Зцілення розбитого серця”, “Уроки самостійності для молоді”, “Підліткове служіння”, “Мистецтво спілкування” та ін.

У листопаді 2010 р. у Києві відбулась конференція, присвячена офіційному старту всеукраїнського руху задля захисту дітей-сиріт. Альянс ставив завдання охопити всіх дітей-сиріт справжньою християнською турботою, дати можливість кожній дитині зростати в люблячій сім’ї і попередити сирітство в Україні. В роботі конференції прийняли участь 519 учасників зі 23 регіонів України, гості із Росії, Білорусі, Вірменії, Швейцарії, США та Великобританії. Керівники понад 90 благодійних та громадських організацій, єпископи, пастори та служителі церков, державні службовці та батьки-усиновителі розробили стратегію ефективної допомоги дітям-сиротам та дітям, що залишилися без батьківської опіки.

Віра та бачення ініціаторів руху “Україна без сиріт” підкріплена конкретними результатами організацій, які ввійшли в Альянс. Вже зараз стоять черги на усиновлення дітей дошкільного віку, кількість бездоглядних дітей зменшилась у десятки разів, а тисячі сиріт потрапили до родин.

Конференція стала можливою завдяки зусиллям багатьох людей. Серед них організації, які стали ініціаторами створення Альянсу “Україна без сиріт”: “Отчий дім”, “Служба порятунку дітей”, “Агапе”, “Одна надія”, “Еммануїл”, “Республіка Пілігрим”, “Ти будеш знайдений”, “Мій дім”, “Коаліція для дітей груп ризику”, а також міжнародні партнери Альянсу: Christian Vision, Compassion International, Orphans Promise, Commission for Children at Risk, A Home for Every Orphan, “Cooperative Baptist Fellowship” [9].

В квітні 2011 р. в м. Ірпінь відбувся робочий саміт “Україна без сиріт – усиновлення”, основною метою якого було вироблення загальної стратегії розвитку усиновлення в країні і налагодження співпраці регіональних координаторів. Організаторами саміту стали проекти національного усиновлення “Ти будеш знайдений”, “Дар усиновлення” Асоціації “Еммануїл”, громадська організація “Міжнародний центр лідерства та розвитку” за участі благодійного фонду “Мій дім” та громадської організації “Наша спадщина”. У саміті взяли участь 54 делегати з 15 областей України, представники державних структур. Серед найбільш актуальних питань – розміщення в сім’ї дітей старшого віку та дітей з особливими потребами, важкими захворюваннями та порушення розвитку, а також питання практичної і компетентної допомоги прийомним сім’ям і усиновителям.

Наприкінці травня 2011 р. в м. Херсон на базі Таврійського християнського інституту відбувся робочий саміт “Україна без сиріт – служіння в

інтернатах”, завданням якого було розробити спільну стратегію ефективної роботи з дітьми в інтернатах і дитячих закладах та організувати взаємодію координаторів в кожній області України. Організаторами в рамках Альянсу “Україна без сиріт” стали місія “Agape”, благодійний фонд “Майбутнє дітям України”, проєкт “Одна Надія”, міжнародний благодійний фонд “У колі друзів”. У саміті взяли участь 46 учасників із 17 областей України, які представляли 25 організацій і церков, а також 2 учасники з Білорусі. У програмі саміту розглядалися питання: визначення ситуації по роботі з дітьми в інтернатах та дитячих закладах у різних регіонах України; розробка ефективних напрямків роботи з дітьми-сиротами в інтернатах, дитячих будинках та інших системних установах; постінтернатна адаптація підлітків та молоді до соціально-побутових аспектів життя; створення мережі обміну інформації між регіональними координаторами; формування спільної бази даних організацій, благодійних фондів, місій, соціально-суспільних організацій у сфері сирітства [1].

В червні 2011 р. в Україні проходила акція – велотур “Україна без сиріт”, в якому взяли участь усиновлені діти, діти з прийомних сімей, їхні батьки, а також діти з інтернатів. Організаторами акції стали Альянс “Україна без сиріт”, благодійні фонди “Пілігрим” та “Майбутнє дітям України”. Мета акції – привернути увагу громадськості до проблем дітей-сиріт в Україні та запропонувати ефективні шляхи їх вирішення.

Команди велотуру “Схід” та “Захід” брали участь у круглих столах та прес-конференціях, проводили концерти та дитячі програми, брали участь у церковних служіннях, вручали мерам міст офіційні листи-звернення від Альянсу “Україна без сиріт” до влади, в яких пропонувались шляхи вирішення проблем сирітства в Україні. “Тільки об’єднавши свої зусилля, підтримавши національне усиновлення та реформувавши інтернатну систему, ми зможемо домогтися того, щоб у нашій країні не залишилося жодної дитини без сім’ї”, – стверджує президент Альянсу Руслан Малюта [2].

За підтримки закордонних місій та у тісній співпраці з Всеукраїнським християнським сирітським фондом “Струмок” були створені дитячі будинки сімейного типу в м. Рівне. Дитячий будинок сімейного типу утворили декілька родин із Першої рівненської церкви ЄХБ: Зарічнюків, Новосадів, Лебедів, Нестеруків, Куцель. Під опікою Ольги Збирун функціонує більше 15 років притулок для випускників інтернатів “Вулик”, де проживає 25 підлітків.

Однією з форм служіння для дітей-сиріт є соціальні реабілітаційні центри. На сьогодні дитячий християнський соціально-реабілітаційний центр “Дитяча надія” (м. Рівне) є єдиним у своєму роді, де дитина, потрапляючи в центр, проходить комплексну соціальну реабілітацію: на-

дання необхідної медичної допомоги, навчання екстерном по спеціально розроблених програмах, виховання в традиціях християнської етики і моралі та ін.

Рівненська обласна спілка батьків-вихователів дитячих будинків сімейного типу та опікунів по захисту прав та інтересів дітей-сиріт та дітей, позбавлених батьківського піклування “Промінь надії” була створена з ініціативи церков ЄХБ м. Рівне з метою об’єднання сімей, які виховують прийомних дітей. Серед основних напрямків діяльності спілки: популяризація сімейних форм виховання дітей-сиріт та дітей позбавлених батьківського піклування, правовий захист сімей, які виховують прийомних дітей, проведення різних форм навчання для батьків-вихователів по різнобічній тематиці, організація спільного відпочинку батьків та дітей в сімейних таборах та ін. Спілка плідно співпрацює із службою у справах дітей та молоді при облдержадміністрації, консультативно-дорадчими органами, профільними міністерствами.

Отже, аналізуючи шляхи вирішення протестантськими конфесіями проблем соціального сирітства в умовах трансформації українського суспільства, варто зазначити, що створення альтернативних форм опіки над дітьми-сиротами, дітьми вулиці та дітьми батьки яких позбавлені батьківських прав є актуальним для громад протестантів. Однією з проблем, з якою стикаються ініціатори програм – відсутність законодавчої бази, яка б визначала права та обов’язки недержавних організацій, що працюють з соціальними сиротами, спричиняє натягнуті стосунки з владними структурами, створює перепони в рішенні різних питань. З розвитком економіки і правових відносин суспільство на користь дитини і сім’ї також вимагає більш продуманого використання інших альтернативних форм опіки, сприяючих повному розвитку потенціалу кожної дитини, таких, як патронатне виховання і опікунство. Зроблено лише перший крок – створено прецедент щодо можливості і необхідності запровадження таких форм влаштування дітей-сиріт в Україні.

Прогнози щодо того, скільки часу потрібно, аби прийомна сім’я посіла таке ж місце у сприйнятті наших громадян, як усиновлення чи опіка – передчасні. Значна роль протестантських громад допомагає у практичній роботі з виховання підростаючого покоління.

В суспільстві відбувається поступова трансформація державної системи опіки та піклування дітьми, що залишилися без догляду батьків, апробуються нові форми і методи підтримки кризових та прийомних родин. Поява нових моделей соціальної роботи протестантських конфесій викликана необхідністю викорінення системи стаціонарного догляду за дітьми, намаганнями покласти край стражданням, духовному зубожінню та втраті людського потенціалу.

**Список використаних джерел та літератури:**

1. Божий дар усиновлення [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [www.prochurch.info](http://www.prochurch.info)
2. Велотур “Україна без сиріт” // Вісник Альянсу. – 2011 – № 2. – С. 2–3.
3. Головний пріоритет діяльності Державного департаменту з усиновлення та захисту прав дитини [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.kmu.gov.ua/sport/control/uk/publish>
4. Гречко Е. Есть ли будущее у церкви? Форум 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе. Итоги, проблемы, перспективы евангельских церквей. Материалы к дискуссиям / ред. -сост. М. Черенков. – К. : Дух і літера, 2011 – С. 171.
5. Дитинство – яке воно? Громадська організація “Комітет захисту прав людини на життя” [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zahistprav.org.ua/>
6. Духовное возрождение: социальные проекты – мотивация церковью к развитию социального служения [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://asr.ru>
7. Матеріали Християнської міжконфесійної зустрічі “Будьте ж милосердні, як і Отець ваш милосердний”. – К. : [б. в.], 1998. – С. 18–21.
8. Постанова Кабінету Міністрів України від 26 квітня 2002 р. № 565 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon1.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=565-2002-%EF>
9. Час змінити статистику! Саміт із роботи в інтернатах “Україна без сиріт” [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.ukrainabezsyrit.org/ua/events/a-summit-is-from-work-inboarding-schools>

УДК 282(477. 7) “1920-1930” (093)(045)

**В. П. Ганзуленко,**  
здобувач кафедри історії України Запорізького національного університету

## **ДЖЕРЕЛА ДО ВИВЧЕННЯ ІСТОРІЇ РИМО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ НА ПІВДНІ УКРАЇНИ В 20-30-Х РР. ХХ СТ.**

*У запропонованій статті автором проведено аналіз джерельної бази з історії Римо-католицької церкви на Півдні України в 20-30-х рр. ХХ ст.*

**Ключові слова:** Римо-католицька церква, Південь України, джерельна база дослідження.

**Источники к изучению истории Римо-католической церкви на Юге Украины в 20-30-х гг. ХХ в.**

*В предложенной статье автором проведен анализ источниковой базы по истории Римо-католической церкви на Юге Украины в 20-30-х гг. ХХ в.*

**Ключевые слова:** Римо-католическая церковь, Юг Украины, источниковая база исследования

**Sources for studying history of Catholic Church in the South Ukraine in the 20-30s of the XX century.**

*In the represented article the author has conducted the analysis sources base for the history of Roman-Catholic Church in the South Ukraine in the 20-30s of the XX century.*

**Keywords:** Roman-Catholic Church, the South of Ukraine, sources base.

В історичній науці останніх десятиліть питання історії релігійних течій та церков в Україні залишаються одними з ключових. Вітчизняні науковці отримали можливість неупереджено поглянути на раніше заборолені питання релігійного життя українського народу, насамперед 20–30-х рр. ХХ ст., коли в наслідок насадження державного атеїзму радянська влада намагалася витіснити релігію із суспільного життя.

Набула актуальності та стала відкритою для широкого загалу і проблема діяльності Римо-католицької церкви (РКЦ) в 1920–1930-х рр. Їй присвячена значна кількість дослідницьких робіт, як вітчизняних так і закордонних авторів.

Науковцями ретельно вивчалися питання становлення та поширення римо-католицизму в Україні, досліджувалися взаємовідносини РКЦ та державних структур, особливості формування етноконфесійних громад (німецької, польської, чеської, литовської та інших) у складі Католицької церкви [6; 8; 10; 11; 12].

Однак, недостатньо вивченими залишаються питання дослідження джерельної бази з історії Католицької церкви, особливо на території Південної України – регіону зі значними етнонаціональними та конфесійними особливостями.

Мета даної статті – окреслити репрезентативні можливості джерел з історії Римо-католицької Півдня України 20–30-х рр. ХХ ст.

Джерельну базу вивчення та висвітлення зазначеної проблеми становить широкий масив різних за походженням і функціональним призначенням опублікованих та неопублікованих джерел, що є традиційними для історичних досліджень. Це, в першу чергу, матеріали центральних та обласних архівів України, зокрема Центрального державного архіву вищих органів влади та управління України (ЦДАВО України), Центрального державного архіву громадських об'єднань України (ЦДАГО України), Державного архіву Херсонської області, Державного архіву Запорізької області, Державного архіву Миколаївської області, Державного архіву Одеської області, а також Державного архіву Саратовської області Російської Федерації (ДАСО).

Залучені архівні джерела – це, головним чином, законодавчі й актово-діловодні документи державних та місцевих органів влади і управління, релігійних об'єднань тощо. Ці документи зосереджені у фондах Центрального державного архіву вищих органів влади та управління України (ЦДАВО України): “Всеукраїнський Центральний Виконавчий комітет” (Ф. 1), “Рада народних комісарів УСРР” (Ф. 2), “Народний комісаріат внутрішніх справ УСРР” (Ф. 5), “Народний комісаріат юстиції УРСР” (Ф. 8).

Документи зібрані у фонді “Всеукраїнського Центрального Виконавчого комітету” (ЦДАВО України, ф. 1) включають протоколи засідань, постанови; аналітичні статті та звіти про соціально-політичне становище в регіонах України після утвердження радянської влади; листування й циркулярне супроводження з приводу роз'яснення правових питань, пов'язаних з відокремленням церкви від держави; звіти про діяльність місцевих органів радянської влади; звернення представників релігійних громад із скаргами та проханнями щодо обмеження або порушення їх прав.

Цінним джерелом з історії римо-католицьких громад в Україні є матеріали листування ВУЦВК з адміністративними відділами окружних виконавчих комітетів щодо обліку, реєстрації релігійних громад, віру-

ючих, закриття храмів та молитовних будинків, скарг віруючих на дії місцевих органів влади тощо. Зазначені архівні документи дозволяють відтворити картину державно-церковних відносин в країні, простежити процес взаємодії центральних та місцевих органів влади в ході реалізації антирелігійної політики, з’ясувати ставлення радянської влади до РКЦ та її віруючих порівняно з іншими конфесіями.

Правове становище служителів культу, прояви обмеження політичних, громадянських та соціальних прав цієї категорії населення було з’ясовано завдяки матеріалам фонду “Ради народних комісарів УСРР” (ЦДАВО України, ф. 2).

Найбільш фактографічно цінними є справи фонду “Народного комісаріату внутрішніх справ УСРР” (ЦДАВО України, ф. 5) за 1923–1930 рр. У фонді зберігаються актові документи, що характеризують перебіг антицерковної політики середини та другої половини 20-х рр. Змістовними за своїм інформаційним потенціалом є матеріали про роботу ліквідаційного відділу (з 1924 р. – відділу культів при НКВС) та його вертикалі на місцях, звітні відомості про релігійний та антирелігійний рухи, чисельність і склад духовенства та віруючих.

Непересічне значення мають документи фонду “Народного комісаріату юстиції УСРР” (ЦДАВО України, ф. 8), які містять інформаційні матеріали щодо змін організаційної будови РКЦ в 20–30 рр. ХХ ст. та реакцію на них державних структур. Вони репрезентують роль держави у ході масового закриття церков, розкривають зовнішньополітичні важелі, що впливали на антикатолицьку кампанію в досліджуваній період.

Суттєвим доповненням групи державних документальних джерел виступають матеріали місцевих органів влади та управління, зосереджені в обласних архівах України. Зокрема, матеріали державних архівів Херсонської (Ф. 2 “Херсонський окружний виконавчий комітет Ради робітничих, селянських та червоноармійських депутатів”, Ф. 455 “Адміністративний відділ окружного виконавчого комітету Ради робітничих, селянських та червоноармійських депутатів Херсонського округу”, Ф. 1887 “Херсонський відділ виконавчого комітету повітових рад робітничих, селянських та червоноармійських депутатів”), Одеської (Ф. 99 “Одеський губернський виконавчий комітет Ради робітничих, селянських та червоноармійських депутатів”, Ф. 3865 “Одеський окружний відділ виконавчого комітету Ради робітничих, селянських та червоноармійських депутатів”), Миколаївської (Ф. 118 “Адміністративний відділ Миколаївського окружного виконавчого комітету Ради робітничих, селянських і червоноармійських депутатів”, Ф. 161 “Миколаївський окружний виконавчий комітет Ради робітничих, селянських та червоноармійських депутатів”, Ф. 2266 “Виконавчий комітет Миколаївської



окружної Ради робітничих, селянських та червоноармійських депутатів. Адміністративний відділ”), Запорізької (Ф. 316 “Адміністративний відділ Запорізького окружного виконавчого комітету Ради робітничих, селянських та червоноармійських депутатів”, Ф. 1212 “Люксембурзький районний виконавчий комітет Ради робітничих, селянських та червоноармійських депутатів”, Ф. 3756 “Мелітопольське Окрстатбюро при окружному виконавчому комітеті Ради робітничих, селянських та червоноармійських депутатів”, Ф. 5747 “Фонд припинених справ”) областей.

Для розкриття проблеми вагоме значення мають церковні джерела, що визначають соціально-політичне становище РКЦ, інституційний статус церковних структур, правове становище релігійних громад. Репрезентативними є установчі та статутні документи, протоколи зібрань, звітна документація парафій, ділове листування духовних осіб тощо.

Наведені документи дозволяють відтворити структурну організацію церкви, проаналізувати взаємодію між її центральними та місцевими структурними ланками, з’ясувати найбільш значимі питання розвитку та життєдіяльності католицьких парафій, простежити механізми обмеження релігійних прав римо-католицьких громад та реакцію на них віруючих; дослідити соціальну діяльність Католицької церкви.

Важливою складовою цієї групи джерел є списки членів громад, звіти про діяльність парафій, фінансові звіти, протоколи зібрань, листування та звернення до місцевих органів влади, пояснювальні записки, розписки та інші документи, що розкривають особливості функціонування Римо-католицької церкви в 20–30-х рр. ХХ ст. та зберігаються в архівних фондах зазначених вище ВУЦВК, Ради народних комісарів УСРР, Народного комісаріату внутрішніх справ УСРР, Народного комісаріату юстиції УРСР, а також фондах адмінвідділів регіональних виконавчих комітетів.

Зауважимо, що в умовах масового закриття храмів та припинення діяльності релігійних установ наприкінці 20-х – у 30-ті рр. було втрачено переважну більшість церковних архівів; частина церковних архівних матеріалів була втрачена за часів Великої вітчизняної війни.

Унікальні за інформаційною насиченістю і разом з тим практично не опрацьовані дослідниками матеріали з історії діяльності Католицької церкви на Півдні Україні зберігаються в фондах Державного архіву Саратовської області (Ф. 1166 “Могильовська духовна консисторія”, Ф. 1267 “Херсонська духовна консисторія”, Ф. 365 “Тираспольська духовна консисторія”).

Документи цих фондів дозволяють вивчити правове, організаційне та матеріальне становище Католицької церкви на Півдні України в дореволюційні часі; відтворити її ієрархічну будову, з’ясувати загальну чисельність

храмів, молитовних будинків, парафій, духовенства та віруючих; дослідити економічний, соціальний, культурно-просвітницький аспекти діяльності церкви в регіоні. Цінність цих матеріалів полягає в тому, що вони допомагають усвідомити наслідки антирелігійної політики радянської влади, осягнути масштаби людських, матеріальних та духовних втрат, яких зазнала Римо-католицька церква під репресивним тиском тоталітаризму.

Високі інформаційні можливості демонструють джерела громадського походження, зокрема документи Комуністичної партії зосереджені в фондах Центрального державного архіву громадських об'єднань України (ЦДАГО України) та державних обласних архівах. Ці джерела є визначальними для розуміння масштабу, характеру та глибини втручання партійної інституції в церковні процеси України 20–30-х рр. ХХ ст.

Так матеріали фонду “Центрального комітету КПУ” (ЦДАГО України, ф. 1) характеризують зміст, форми і методи конфесійної політики комуністичної партії, доводячи наявність послідовної та динамічної антицерковної лінії вищої влади. Разом з тим, вони наживо демонструють внутрішні протиріччя релігійної політики, зміни її важелів у залежності від зовнішньополітичної ситуації в досліджуваній період.

Заслужують на увагу тези, директиви, огляди, доповіді місцевих партійних органів про становище релігійних організацій та антицерковну пропаганду серед етнічних груп, матеріали щодо діяльності адміністративних органів УСРР з проведення релігійної політики на місцях.

Таємне листування окружних парткомів дозволяє реконструювати напрямки роботи державних і партійних органів щодо антирелігійної пропаганди, запровадження форм ідеологічного диктату в соціальному, культурно-просвітницькому, господарському житті населення Південної України та, особливо, розкрити методи економічного терору і політичних репресій проти духовенства та віруючих РКЦ.

Значно розширюють уявлення про хід реалізації антирелігійної політики та методи поступового витіснення Католицької церкви з суспільного життя населення Півдня України матеріали колишніх партійних архівів, зокрема: Ф. П. 3 “Одеський губернський комітет КП(б)У”, Ф. П. 7 “Одеський окружний комітет КП(б)У” Державного архіву Одеської області, Ф. П. 1 “Миколаївський окружний комітет КП(б)У” Державного архіву Миколаївської області.

Враховуючи характер вище названих джерел, маємо зауважити, що вони є досить суб'єктивними, мають ідеологічне забарвлення та вимагають критичного ставлення.

Розглянемо більш детально допоміжні за видовою ознакою групи архівних джерел (законодавчі, актові та діловодні, статистичні джерела, судово-слідчі справи).

Комплекс законодавчих джерел включає документи державних та церковних органів влади (декрети, закони, постанови). Вони демонструють еволюцію державно-церковних відносин досліджуваного періоду. Так церковні джерела висвітлюють особливості трансформацій церковно-територіальної та організаційно-структурної будови Римо-католицької церкви; розкривають механізми управління церковними структурами в умовах наступу держави на позиції церкви; висвітлюють процедуру призначення духовних осіб, характеризують їх правове та матеріальне становище.

Законодавчі акти та матеріали центральних органів влади (ВУЦВК, РНК УСРР) розкривають механізми впровадження антирелігійної державної політики, характеризують головні напрямки її проведення, терміни та етапи впровадження; містять інформацію про реалізацію антирелігійної політики у межах всієї України, що дає змогу порівнювати її результати на Півдні та в інших регіонах країни.

Найбільш інформативною групою джерел є справочинна документація. Діловодні акти місцевих органів влади (постанови, рішення, накази губернських, окружних, районних, обласних виконавчих комітетів) на регіональному рівні регламентували діяльність релігійних організацій.

Кожна релігійна громада ставала об'єктом пильної уваги владних структур та зобов'язувалася звітувати про свою діяльність. Саме аналіз анкет релігійних громад, звітів та протоколів зібрань, кошторисів, списків парафіян, заяв та скарг громад до адмінвідділів дозволяє дослідити соціально-демографічний склад духовенства та пастви Римо-католицької церкви Півдня України, з'ясувати роль священників у житті парафій, рівень поваги населення до католицького духовенства.

Статути релігійних громад ілюструють правове становище католицького духовенства та пастви в південному регіоні України. Реєстраційні картки священнослужителів дозволяють простежити життєвий шлях католицьких священників, їх соціальне та майнове становище, рівень освіти тощо.

Документи церковного походження включають також рапорти парафіяльних священників, донесення та звіти єпископів і духовних правліль, листування духовних осіб, які містять відомості про стан Тираспольської дієцезії в 20–30-х рр. ХХ ст., чисельність храмів та духовенства, їх матеріальне забезпечення.

Справочинна документація місцевих партійних організацій містить звіти про хід антирелігійних заходів в південних округах України, розкриває силу фізичного тиску влади на священників. Залучені матеріали дозволяють з'ясувати роль священнослужителів у формуванні громадської думки, ставлення духовенства до радянської влади та соціально-економічних кампаній.

Статистичні джерела з досліджуваної проблематики представлено відомостями і таблицями, складеними церковною та світською владою, що містять інформацію про кількість релігійних громад, церковних споруд, духовних осіб та віруючих РКЦ. Крім того названі документи дають можливість простежити динаміку чисельності релігійних громад в досліджуваній період, висвітлити майновий та соціальний склад їх членів.

Важливими джерелами для вивчення кількісного складу католицьких громад в Південній Україні є матеріали губернських та окружних статистичних бюро, які додають уявлення про конфесійну ситуацію в округах [3; 5]. Місцеві комісії у справах національних меншин також періодично проводили дослідження етноконфесійного складу населення своїх регіонів [4].

Джерельну базу дослідження розширюють використані архівно-слідчі справи репресованих священнослужителів та віруючих РКЦ. Проаналізовані рапорти про обшуки, ордери на арешт, анкети арештованих, протоколи допитів, звинувачувальні вироки та виписки про їх виконання містять цінні відомості про долі римо-католицьких священиків та пересічних вірян, що постраждали під натиском репресивної машини.

Архівно-слідчі справи дозволяють дослідити національний склад, соціальне походження, професійну належність, вік, освітній рівень заарештованих, що є важливим для з'ясування соціального складу РКЦ в досліджуваній період.

Найбільш цінними є судові справи 30-х рр., сфабриковані за злочини проти колгоспного ладу, отримання іноземної допомоги під час голоду 1932–1933 рр., шпигунство на користь іноземних держав та антирадянську агітацію, оскільки їх матеріали розкривають справжні причини репресій проти духовенства та віруючих Римо-католицької церкви.

Суттєвою особливістю неопублікованих джерел, залучених у дослідженні, є їх розпорошеність і фрагментарність. Документи окремого архівного зібрання не мають достатньо можливостей для реконструкції цілісного процесу функціонування Римо-католицької церкви на Півдні України в досліджуваній період, що породжує необхідність розширення джерелознавчої бази за рахунок опублікованих джерел.

Серед опублікованих джерел в першу чергу виділяємо офіційно-нормативну документацію. До цієї групи матеріалів належать декрети, положення, постанови, вміщені в Збірнику законів та розпоряджень робітничо-селянського уряду УСРР, зокрема Декрет про відокремлення церкви від держави від 22 січня 1919 р., Конституції УСРР та УРСР (1919 р., 1929 р., 1937 р.), Постанова РНК “Про порядок дозволу праці служителям релігійного культу” від 7 березня 1921 р. та інші.

Вище названі документи розкривають правове становище духовенства, порядок позбавлення католицьких священників виборчих прав, характер правових утисків щодо духовенства та віруючих; відтворюють шляхи реалізації поступової, “юридично оформленої” елімінації РКЦ із суспільного життя.

Важливим доповненням цієї групи джерел є збірки документів радянсько-ватиканських відносин, опубліковані Міністерством закордонних справ СРСР у різний час, що дозволяють простежити перебіг державно-церковних відносин 1917–1939 рр., спроби Апостольського престолу відновити свою юрисдикцію на території Радянського Союзу.

В 2003 р. за редакцією співробітниці Інституту політичних і етнонаціональних досліджень НАН України Н. Рубльової було підготовлено спецвипуск журналу “З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ”, присвячений становищу Римо-католицької церкви в Радянській Україні 1919–1937 рр. У виданні вперше публікувалися документи та матеріали Державного архіву Служби безпеки України, що розкривають механізми боротьби владних структур з РКЦ. Значну увагу надано висвітленню трагічної долі багатьох священнослужителів і вірян, що зазнали переслідувань за свою приналежність до Католицької церкви та стали головними обвинуваченими низки “антикостольних” кримінальних справ і судових процесів.

Цінним фактографічним джерелом, що розкриває трагічну завісу процесу знищення Римо-католицької церкви в СРСР, є укладений за редакцією о. Б. Чаплицького та І. Осипової збірник біографій репресованих католицьких священників і віруючих “Книга Памяти. Мартиролог Католической церкви в СССР” [7].

Важливою часткою дисертаційного дослідження є джерела особистого походження. Названі джерела представлені працями церковних діячів, автобіографіями та анкетами священників, щоденниками, спогадами, особистим листуванням очевидців подій 20–30-х рр. ХХ ст., серед яких можемо назвати адміністратора РКЦ в СРСР, єпископа П. -Е. Невьо, єпископів Тираспольської дієцезії А. Церра, Й. Кесслера, священників Х. Зиська, Ф. Пфлуга, Ф. Куна та ін.

Зауважимо, що переважна більшість джерел цієї групи майже неопрацьована та утруднена для вивчення. Серед опублікованих джерел варто відмітити праці Тираспольського єпископа Й. Кесслера “Geschichte der Diözese Tiraspol” та “Reiseerlebnisse”, видані в еміграції 1930 р. [1]. Й. Кесслер розглянув історію Тираспольської дієцезії (юрисдикція якої поширювалася на територію Південної України), звертаючи увагу на провідну роль держави в процесі штучного усунення РКЦ із контексту суспільного життя. Цінними є спогади автора про причини та складний шлях його вимушеної еміграції.

Вагомим доробком дослідження стали наративні джерела. Так особливе значення мають селянські спогади, в яких висвітлені питання ставлення пересічних громадян до церкви та священників, подій у церковному житті, спогади про знищення католицьких храмів, репресії проти духовенства та віруючих, й особливо становище РКЦ та її парафій в умовах голодоморів 1921–1922 рр. і 1932–1933 рр.

Однак, незважаючи на беззаперечну цінність наративних джерел, вони відіграють лише допоміжну роль у реконструкції трагічних для РКЦ історичних процесів 20–30-х рр. ХХ ст.

Окрему групу опублікованих джерел складають статистичні матеріали. Перш за все це матеріали переписів населення [2], праці окремих статистів [9], які містять інформацію про конфесійний склад населення Південної України, дозволяють простежити динаміку чисельності римо-католиків в регіоні, порівняти середній кількісний показник членів парафій у містах та сільській місцевості, а також з іншими регіонами України.

Складовою часткою джерельної бази є періодична преса. За видовою ознакою виділяємо церковну та світську, вітчизняну та зарубіжну пресу.

На жаль, маємо констатувати, що Півдні України друк періодичних видань католицької церкви майже повністю було припинено ще на початку Першої світової війни. Це пояснювалось тим, що більшість католицької пастви та духовенства регіону склали німці, а отже релігійні видання були переважно німецькомовними – забороненими через політичні переслідування.

Вивчення матеріалів світської радянської преси 20–30-х рр. ХХ ст. дає змогу не стільки здобути фактичні дані про становище РКЦ на Півдні України, як насамперед оцінити силу ідеологічного і психологічного тиску на свідомість масового читача, здійснюваного цією частиною комуністичного пропагандистського апарату з метою примусової атеїзації населення, дискредитації римо-католицького духовенства і самої церкви.

Впродовж 1920–1930-х рр. систематично вміщували публікації антикатолицького змісту газети ЦК КП(б)У – “Більшовик” (Харків) та “Комуніст” (Київ), журнал “Антипропаганда” (Харків). Аналогічну пропагандивну кампанію постійно вела газета найвищого органу влади УСРР – “Вісті ВУЦВК”. Спеціальні атеїстичні видання журнали “Безвірник”, “Антирелігіозник”, газети “Безбожник” крім матеріалів відверто антирелігійного змісту, публікувати також статті теоретиків наукового атеїзму та “вчених-релігієзнавців”, зокрема О. Ярославського, Б. Кандідова, Я. Ковальчука та інших, спрямовані проти РКЦ.

Погромні виступи проти Римо-католицької церкви публікувалися і

на шпальтах окружних партійних, радянських та псевдогромадських видань, як наприклад “Красное Запорожье”, “Червоний Миколаїв”, “Чорноморська комуна” (Одеса) та інших.

Зарубіжна преса досліджуваного періоду, що сприяє дослідженню проблематики представлена переважно польськими та емігрантськими польськомовними періодичними виданнями відверто католицького спрямування. Серед подібних видань можемо назвати газети “Oriens” та “Gazeta Kościelna”. На їх шпальтах публікувалися матеріали щодо становища РКЦ в СРСР, висвітлювалися долі репресованих католицьких священників, містилися повідомлення про парафіяльне життя віруючих тощо.

Однак, використовуючи будь-які документи та матеріали періодичних видань 20–30-х рр. ХХ ст., необхідно враховувати надмірну заідеологізованість цієї преси та керуватися принципами джерелознавчої критики. В цілому, преса різних ідеологічних спрямувань дозволяє більш детально відтворити соціально-політичну атмосферу функціонування РКЦ на Півдні України, простежити загальні та специфічні тенденції змін у церковному житті.

Таким чином, проведений аналіз засвідчує, що дослідження історії Римо-католицької церкви Півдня України 20–30-х рр. ХХ ст. ґрунтується на об’єктивній та різноманітній джерельній базі, яка включає основні групи джерелознавчої інформації. Комплексне використання зазначеного кола джерел може слугувати репрезентативною основою дослідження та є достатнім для вирішення ключових аспектів проблеми.

### **Список використаних джерел та літератури:**

1. Kessler J. A. Geschichte der Diözese Tiraspol. – Dickinson. N. Dakota, 1930; Kessler J. A. Reiseerlebnisse. – Dickinson. N. Dakota, 1930.
2. Всесоюзная перепись населения 1926 г. – Т. XIII. – М. : ЦСУ СССР, 1929. – VII, 464 с.; Население Одесской губернии по данным переписи 1920 года // Серия I. Демография. – Том I, вып. 7. – Харьков, 1922. – 25 с.; Національний склад сільського населення України. Попередні підсумки все-союзного перепису населення 1926 р. – Т. I. Демографія. – Вип. 1. – Харків : Видання ЦСУ УСРР, 1927. – 225 с.
3. Держархів Запорізької обл., ф. 3756, оп. 1, спр. 6, 534 арк.
4. Держархів Миколаївської обл., ф. 161, оп. 1, спр. 1161, 226 арк.
5. Держархів Одеської обл., ф. 99, оп. 1, спр. 215, 114 арк.
6. Єременко, Т. І. Польська національна меншина в Україні в 20–30-ті рр. ХХ ст. / Т. І. Єременко. – Київ : Ін-т історії НАН України, 1994. – 74 с.
7. Книга Памяти. Мартиролог Католической церкви в СССР / авт. -сост. о. Б. Чаплицкий, И. Осипова. – М. : Серебряные нити, 2000. – 832 с.
8. Лиценбергер, О. А. Римско-католическая церковь в России: история и



правовое положение / Ольга Андреевна Лиценбергер. – Саратов : Поволжская Академия гос-нной службы, 2001. – 384 с.

9. Национальный состав Советской Украины / Сост. Н. А. Черлунчакевич. – Бахмут-Харьков : Держвидав України, 1925. – 110 с.; Національні меншості на Україні (реєстр селищ). – Харків : Держвидав України, 1925. – 65 с.; Хоменко А. Національний склад людності України. – Х. : Держвидав “Господарство України”, 1931. – 143 с.

10. Плесская-Зебольд, Э. Г. Одесские немцы. 1803–1920 гг. / Э. Г. Плеская-Зебольд. – Одесса : Изд-во “ТЭС”, 1999. – С. 341.

11. Рубльова, Н. С. Політика радянської влади щодо Римо-католицької церкви в Україні, 20–30-ті роки ХХ ст. : дис... канд. іст. наук: 07. 00. 01 / Інститут історії України НАН України. – К., 1999.

12. Стронський, Г. Приречена на мовчання: РКЦ на Україні в 20–30-ті рр. / Г. Стронський // Людина і світ. – 1994. – № 3–4. – С. 17–20.

УДК 710 (477. 84)

**Л. М. Квич,**  
аспірант Інституту мистецтв Прикарпатського національного університету ім. Василя Стефаника

## З ІСТОРІЇ МАРІЙСЬКОГО ДУХОВНОГО ЦЕНТРУ ЗАРВАНИЦЯ

*У статті на основі аналізу архівних документів і публікацій розкрито історичне минуле Зарваниці XIII–XIX ст. Досліджено історію заснування, піднесення та перетворення її у паломницький центр. Основну увагу звернено на походження чудотворної ікони, а також на появу архітектурних пам'яток, що сформували на території центру своєрідний ансамбль.*

**Ключові слова:** історія, культ, ікона, розвиток, фундатори.

### *Из истории Марийского духовного центра Зарваница*

*В статье на основе анализа архивных документов и публикаций раскрыто историческое прошлое Зарваницы XIII – XIX вв. Исследована история создания, подъема и превращения ее в паломнический центр. Основное внимание обращено на происхождение чудотворной иконы, а также на появление архитектурных памятников, которые сформировали на территории центра своеобразный ансамбль.*

**Ключевые слова:** история, культ, икона, развитие, основатели.

### *From the history of Maria's spiritual center in Zarvanytsya*

*On the basis of archival documents and publications article reveals historical past of Zarvanytsya of 13-19 centuries. The history of its foundation, raising and reorganization into pilgrim center has been studied. Emphasis is upon the origin of wonderworking icon as well as upon the appearance of architectural memorials that have formed a peculiar ensemble on the territory of the center.*

**Keywords:** history, worship, icon, development, founders.

Українські паломницькі центри є одним з визначних духовно-культурних явищ Європи. Саме у в них середовищі започаткувалися вітчизняна історія як наука, давня українська література, образотворче мистецтво, медицина. У процесі національної розбудови і осмислення історії національної культури важливого значення набуває вивчення місця і ролі українських монастирів, паломницьких центрів у духовно-культурній традиції нашого народу. Досвід їхнього функціонування упродовж

тривалого часу як способу гармонізації стосунків людини з Богом, її співвідношення зі світом природи і світом культури є особливо актуальним в сучасному суспільстві.

Одним із таких осередків у Галичині є Марійський духовний центр Зарваниця на Тернопільщині, що, поряд з іншими святими місцями, є невід’ємною складовою духовно-мистецького життя краю та його історії.

Мета пропонованої статті полягає в тому, щоб на підставі опублікованих та новознайдених матеріалів розкрити історію Марійського Санктуаріуму в Зарваниці від найдавніших часів до сьогодення, відтворивши в загальних рисах його розвиток. Значна увага приділятиметься, поряд із історичними публікаціями, усним переказам та фольклорним джерелам, в яких зафіксовані згадки про обставини виникнення села та появу в ньому чудотворної ікони.

Важливим є визначення періодів найбільшої активності функціонування духовного центру та залежності їх від релігійних, політичних та соціально-економічних обставин в Галичині; виявлення ареалу впливів Санктуаріуму. Надзвичайну наукову актуальність має питання діяльності на західноподільських теренах греко-католиків під час двох світових воєн та в роки переслідування УГКЦ (1946–1989 рр.) . Вважаємо за доцільне детально висвітлити історію будівництва архітектурних об’єктів сакрального значення.

Попри виняткове значення чудотворної ікони Зарваницької Божої Матері в релігійному житті Галичини XIX–XX ст., спеціального наукового дослідження про неї немає, хоча для цього існувала значна джерельна база. Так, у зарваницькому храмі зберігався великий архів, втрачений у кінці 40-х рр. XX ст. Відповідні матеріали були й у львівській греко-католицькій консисторії. Існує низка популярних публікацій XIX–XX ст. про чудотворну ікону та про тутешнє поселення.

Перша опублікована коротка згадка про Зарваницю та її ікону міститься в популярній роботі з географії Галичини Іполита Ступницького, датованій 1849 р. [3, с. 6–17].

У 1864 р. зарваницький парох отець Порфирій Мандичевський підготував польськомовну книжечку “Опис Зарваниці, церкви і розміщених в ній чудотворних образів” [13, с. 11–12], яка з невідомих причин не була надрукована і залишилася незнаною дослідникам. Праця містить низку унікальних матеріалів. Особлива її цінність полягає в тому, що написав її священик; тут є статистичні відомості про характер прощ, кількість паломників, специфічний порядок місцевого богослужіння.

Першою публікацією про історію села та чудотворні ікони Ісуса Христа і Божої Матері стала стаття місцевого священика Антонія Ко-

пертинського з 1893 р. [4, с. 7–18]. Через три роки побачила світ перевидання цієї статті у вигляді окремої брошури.

У публікації А. Копертинського йдеться про таке: “Переказ народний повідає, що в дуже давних віках прийшли ту монахи серби і за рікою на горі в лісі в околиці Білого Каменя поселились і недалеко над жерелом збудували деревляну церковцю в честь Найсвятійшої Трійці і от сербов оселя тая названа Сербаниця, пізніше в Зарваницю перемінилась” [4, с. 7–18].

Основні факти, наведені у згаданих працях, переповідалися у різних публікаціях [11, с. 175–178], в краєзнавчій книзі про Підгаєччину Міхала Недзведського та у відомій роботі про чудотворні Образи на території Речі Посполитої Алойзи Фрідріха [10, с. 319–324].

У 1901 р. галицький літературознавець Василь Щурат записав у Зарваниці місцеві легенди про київського монаха, галицького князя, напад турків, знищення місцевого замку та про окремі чуда [9, с. 7–8]. На жаль, оригінальні тексти легенд він не опублікував, лише на підставі деяких із них написав короткі вірші, факти з яких них також переповідалися у популярних виданнях.

Вірші В. Щурата були не тільки короткі за обсягом, але й позбавлені конкретизації, поставши насамперед як поетичний твір. Наводимо текст одного з них: “Проснувся чернець. Глядить – поляна над річкою. А річка зрана під ясним сонцем аж палиться. Зирк на траву – щось в ній блищить. Іде – криничку бачить чисту, а над криничкою Пречисту з малим Дитяточком. А місце, де крізь сон зарвала край риз святих слаба десниця, нехай назветься – Зарваниця” [9, с. 7–8].

У шематизмі Львівської архієпископії за 1902 р. була подана помилкова інформація про документи, в яких начебто згадується Зарваниця вже в XIII ст. Безпідставність такого твердження через декілька років довів В. Щурат, проте воно і надалі фігурує в літературі.

Після відвідин Зарваниці в 1902 р. Галицький митрополит Кир Андрій Шептицький планував видати брошуру під назвою “Пам’ятка з Зарваниці”. Віднайдено лише нариси її початкових сторінок. Того ж року конкретну дату принесення ікони сербським монахом до Зарваниці (1367 р.) та час зведення першої церкви (1400 р.) подав у своїй маріологічній бібліографії отець Вацлав Новаковський [12, с. 775–776].

Багато нових відомостей історії села, місцеві легенди, перекази про появу чудотворних ікон Ісуса Христа та Богородиці навів священик з-під Рогатина отець Андрій Мельник у книзі, що двічі побачила світ у 1925 та 1926 рр. Правдоподібно, він використав недруковані матеріали на той час вже покійного зарваницького пароха Петра Білинського, бо згадує їх без посилань у своїй книзі. Тут А. Мельник безпідставно

стверджує, що “на основі городських і земських записок Зарваниця вже існувала в XII ст. в княжому періоді” [7, с. 31].

У праці Андрія Мельника (1925 р.) тексти усних переказів подані найповніше, причому відчувається безпосередній вплив поезії В. Щурата.

У 1932 р. на прохання єпископа Никити Будки до Зарваниці приїхав д-р. о. Ігнатій Цегельський, автор опублікованої в тому ж році книги “Дещо про церкви та чудотворну ікону Матері Божої в Кам’яниці-Струмиловій”. Він мав на меті “переглянути всі зарваницькі документи, старі метрики, церковні книги, де від найдавніших часів було багато записок, та написати історію Зарваниці” [5, с. 77].

У галицькій періодиці з кінця XIX ст. до 1939 р. публікувалися загальні відомості про Зарваницю і про тодішні проці до неї. Підгасцький парох отець Іван Княгиницький організував випуск спеціального щорічного видання для прочан під назвою “Зарваниця” (виходило протягом 1933–1939 рр.). У ньому, зокрема, публікувалися офіційно підтверджені випадки чудесних оздоровлень, які відбувалися при образі Непорочної Діви Марії. Надзвичайно цінні відомості про духовну Зарваницю в 1927–1944 рр. містять спогади дружини тамтешнього пароха Василя Головінського Марії Кузьмович-Головінської, що побачили світ у Торонто в 1971 р. [6, с. 12].

Найбільше документальних свідчень про релігійне життя Зарваниці протягом сорока років концентрувалося в матеріалах спеціального відділу Комітету держбезпеки, який займався питаннями релігії та церков. На жаль, доступ до цих архівосховищ закритий. За неофіційними відомостями, на початку 1990-их років їх перевезли до Російської Федерації. Підпільний період історії Зарваниці, тобто часи переслідування УГКЦ, а також окремі паломництва до джерела ввів до наукового обігу Ярослав Стоцький [8].

Перша опублікована згадка про Зарваницю походить з 1849 р., автором якої є згаданий вже І. Ступницький. У всіх варіантах переказів фігурує монах (хоча засвідчується різне його походження: українець, волошин, серб, грек), з яким пов’язана поява в цій місцевості чудотворної ікони. На підтвердження існування тут монастирської обителі отець Андрій Копертинський (1892 р.) наводить власні аргументи [4, с. 1].

Власниками села була графська родина Мйончинських, що походила з етнічних польських земель. Пйотр Мйончинський, який зазнав особливих ласк від чудотворного образу Ісуса Христа, став найбільшим меценатом зарваницького храму, що був збудований для духовних потреб українських греко-католиків. Вочевидь, за його активної участі греко-католицький митрополит Атаназій Шептицький офіційно в середині XVIII ст. визнав образ Розп’яття чудотворним. Власниками Зарваниці були згодом його внук Ігнатій та правнук Матей (до 1832 р.) [7, с. 37].

Протягом 1836–1864 рр. селом володів Томаш Охоцький, у 1865–1883 рр. Зеферин Охоцький, до 1892 р. – його спадкоємці а, у 1893–1910 рр. – Роман Охоцький. Декілька років село перебувало у власності єврея Фелікса Вайсгласа, у якого цей маєток 1913 р. перекупив за 1 млн. корон митрополит Андрей Шептицький. У власності греко-католицької митрополії село перебувало до жовтня 1939 р., тобто до часу націоналізації його радянською владою.

У давні часи Зарваниця особливо не вирізнялася від інших поселень Західного Поділля. Щоправда, в XVI ст. вона стала містечком і певний час була третім за кількістю мешканців поселенням Теробовельської волості (після Теробовлі та Підгаєць). У 1564 р. тут зафіксовано 58 господарств та 13 таких, у яких були лише городи, обійстя священика. До початку XVII ст., тут був замок, який проіснував до 70-х рр. XIX ст. Як і костел, він датується 1637 р. [7, с. 37].

Восени 1648 р. Зарваниця була знищена татарськими загонами. У 1650 р. представник громади Василь Губка з с. Зарваниці засвідчив перед урядовцями маєтності шляхетного Овадовського, що там знищено 47 обійсть.

Народні перекази не містять достовірних відомостей про час і обставини появи чи створення цієї богородичної ікони. Детально відзначивши визнання чудотворності образу Ісуса Христа в 1742 р., церковний візитатор М. Шадурський згадав про вітвар Богородиці “з образом Найсвятішої Диви Марії, який, як говорять, відомий своїми ласками” [16, с. 72–73].

Чудотворність ікони підтверджують описані тоді ж її прикраси і воти, хоч і не такі чисельні та цінні, як при образі Ісуса Христа.

Цікаві іконографічні відомості про ікону Пречистої Диви Марії містить замітка отця П. Мандичевського 1864 р. [14, с. 14]. На його думку, стиль ікони свідчить про походження з XII ст. чи XIII ст., як і невиразний на зворотній стороні напис. Слід пояснити наступну фразу з його публікації “зроблений на липовій дошці, на якій лише обличчя і руки Матері Божої та Збавителя мальовані фарбами”. На перший погляд, тут йдеться про розповсюджений в іконописі XVIII–XIX ст., насамперед російському, тип ікони з шатою, в якій малювалося лише обличчя та руки (для них в ризах були зроблені відповідні за конфігурацією отвори). Однак в оригінальній зарваницькій ризи, яка походить із XVII ст., відсутні отвори для рук, тобто о. П. Мандичевський описував ікону, не знімаючи шати, під яким, як це видно вже з сучасних натурних досліджень, зберігся живописний шар.

Відсутні будь-які дані про перемалювання чи реставрацію чудотворної ікони аж до XX ст., до часу, коли відомий український художник Пе-

тро Холодний вирізав живопис по контуру і переніс його на нову дошку. Про це відомо зі спогадів сучасників та написів на звороті та торці дошки.

Ікона Зарваницької Божої Матері належить до іконографічного типу Богородиці, який має назву “Одигітрія” і є найпоширенішим в Україні типом зображення Пресвятої Діви [1, с. 7].

До наукової реставрації пам’ятки, насамперед до вивчення та дослідження первісного живопису, важко щось стверджувати про всі особливості її іконографії. Однак, варто вже тепер вказати на унікальну для давнього українського іконолярства рису: розкриті перед грудьми долоні правиць Богородиці та Ісуса Христа.

Граф М. П. Мйончинський сприяв офіційному проголошенню образу чудотворним. На його кошти було збудовано й облаштовано всередині відповідний для чудотворного образу Свято-Троїцький храм, можливо, каплицю над джерелом.

Розвиток Санктуаріуму залежав від освітнього та проповідницького рівня, організаційного хисту його фундаторів відповідного впливу серед церковної ієрархії місцевих священників. Витоки Санктуаріуму безпосередньо пов’язані з особою першого відомого нам з документів тамтешнього пароха отця Теодора Білінського. Призначення сюди він отримав в 1711 р. а у 1723 р. о. Теодорові став допомагати його син отець Ілля Білінський, який після смерті батька виступає як самостійний парох [15, с. 12–20]. За його урядування останнього закінчено будівництво нової мурованої Свято-Троїцької церкви, яка згодом була “живописцем Андреем Солецким Р. Б. 1784 приукрашена” [4, с. 14].

Церковна значимість Зарваниці поступово зростала, тут було створено однойменний деканат, а отець Андрій Липницький отримав почесний титул. Великий вплив прочан сприяв запровадженню з 1756 р. щоденного богослужіння. Це спонукало до збільшення кількості священників, які допомагали настоятелям храму.

За висловом Галицького єпископа Льва Шептицького, наприкінці XVIII ст. Зарваниця була дуже популярною серед населення Поділля, всієї України і навіть Валахії. Про впливовий ареал Санктуаріуму свідчать воти при чудотворних образах, які засвідчують конкретні випадки оздоровлення. За списками 1772–1778 рр. дорогоцінні воти надали до церкви фундатор храму М. П. Мйончинський, перемишльський єпископ Шумлянський, графи Потоцькі, українські та польські шляхтичі, міщани, селяни з галицького Поділля, Покуття, Волині, Молдови; галицькі та молдовські вірмени. [7, с. 60–68]

Не збереглися достовірні відомості про час і обставини будівництва в Зарваниці першого храму. Відомо лише, що в 1564 р. церква вже існувала. Вочевидь, вона згоріла під час військових дій в околиці Зарваниці



в другій половині XVII ст. Адаже на початку 30-х рр. XVIII ст. храмом слугувала будівля, що нагадувала звичайну селянську хату.

У 1738 р. поставлено дерев'яну церкву на честь святого Іоана Хрестителя [15, с. 12]. Упродовж 1747–1753 рр. зводилася з каменю Свято-Троїцька церква, один із високоякісних зразків галицького будівництва в стилі бароко. Вона була збудована на пожертвування власника села графа Міхала Пйотра Мйончинського, який також оплатив виконаний у бароковому стилі інтер'єр храму.

Завершення робіт в інтер'єрі фіксує візитація 1759 р. За її даними, весь дах будівлі був під гонтом, окрім куполу, перекритого білою бляхою. Підлогу в храмі встелили теребовлянськими плитами та цеглою. Навколо храму розташовувався цвинтар, оточений квадратним муром. На кладовищі стояла дубова дзвіниця, покрита гонтом, що мала п'ять дзвонів, а ще один висів у куполі храму.

При самому вході до церкви, ліворуч під аркадою, за дерев'яними ґратами розташовувався вітвар з іконою Покрови Богородиці. Напроти нього, також за ґратами – вітвар св. апостолів Петра і Павла. Трохи далі від них був встановлений вітвар з іконою святого Юрія, написаний “альфреско”.

Вхід до двох церковних нав-каплиць перегороджували дерев'яні ґрати; стіни в них були оббиті вовняними та шовковими тканинами. В південній каплиці стояв невеликий вітвар із чудотворним образом Розп'ятого Ісуса Христа. На ньому була тернова корона з діамантами, золоті та срібні ланцюжки, золоті монети. Біля нього – шість великих срібних дзеркал гданської роботи, багато срібних вотів.

Північна каплиця мала також невеликий вітвар, з “відомою своїми ласками” іконою Богородиці, її прикраси були значно скромнішими, тут переважали корали та перли [15, с. 12]. Крім того, на стінах висіли намальовані на полотні та на дошках образи та ікони.

У 1759 р. завершили виготовлення дерев'яної високомайстерної проповідальниці, фондованої канівським старостою Миколаєм Потоцьким. На ній скульптор помістив фігури Ісуса Христа на земній кулі та чотирьох євангелістів.

Для надання храмовим святом у Святотроїцькій церкві особливої урочистості, тут проводилися гарматні стрільби та запрошувалися музики. Для цього служили “потужна залізна гармата на лафеті і 4 маленьких бронзових, 2 котли для барабанення, 2 труби” [17, с. 75].

Згодом, у 1784 р., храм розмалював художник Андрій Солецький На склепінні та стінах він зобразив сцени з життя Ісуса Христа, над головним вітварем – композицію, що представляла тріумф християнства над поганством. Інтер'єр храму в 1859 р. відновив Антоній Карчмарський.

У 1864 р. храм був обведений кам'яним муром, з південного боку при ньому розташовувалися дві малі відкриті каплиці. У них під час великого згромадження людей в церкві відправлялась літургія для всіх інших прочан. У такому вигляді ансамбль Свято-Троїцької церкви в основному зберігся до 30-х рр. ХХ ст.

Другою сакральною спорудою у Зарваниці була розташована на значній відстані від церкви надджерельна каплиця. Оскільки вона не збереглася до наших часів і не стала об'єктом досліджень мистецтвознавців, доцільно навести тут віднайдені її історичні описи, невідомі дослідникам. Тим більше, що за своїми архітектурно-мистецькими рисами вона була унікальною для українського церковного будівництва ХVІІІ ст. Її зовнішній вигляд напередодні руйнування зберегла гравюра К. Вольського 1893 р.

Перед цим, в 1892 р. розміщений в каплиці образ Богородиці замінили на копію чудотворної Зарваницької ікони, яку виконав художник Юліан Панькевич. У 1893 р. на місці цієї каплиці була зведена нова, яка простояла до 1960 р. [4, с. 5].

Важливу роль відіграв приїзд у Зарваницю митрополита Галицького, Кир Андрея Шептицького у 1906 р. Тоді за його ініціативою було відновлено деканат.

На початку Першої світової війни священники залишилися у Зарваниці. Оскільки вони не евакуювалися при наближенні фронту, то радянська влада не мала змоги закрити зарваницький храм, як це було зроблено на інших галицьких парафіях. Все храмове майно було сховане у викопану яму [17, с. 49].

У тих нелегких історичних умовах отець Гайовський встиг зробити найголовніше – врятувати ікону Зарваницької Матері Божої, дещо знищену при переходованні, але відреставровану відомим українським художником Петром Холодним у 1922 р.

У 1930 р. митрополит Андрей Шептицький направив до Зарваниці Кир Никиту Бутку. Він провів найнеобхідніші відновлювальні роботи. Водночас його перебування в Зарваниці сприяло подальшому зростанню та впливу серед християнських центрів Галичини.

На початку Другої світової війни село зайняла червона армія, однак зарваницький парох не залишив села. Під час нападу радянські сапери замінували храм Пресвятої Трійці, але не встигли підірвати.

Великої шкоди функціонуванню Зарваниці завдала Перша світова війна. В 1916 р. було спалено частину села і монастир, який через 6 років знову постав біля дерев'яної монастирської церкви. У його відбудові матеріально допоміг митрополит Андрей Шептицький. Монастир мав свій водяний млин і пекарню, опікувався бідними людьми. Це місце часто відвідував майбутній патріарх УГКЦ Йосиф Сліпий.

У 1944 р. було спалено дерев'яну монастирську церкву, через два роки знищено монастир, а в 1960 р. – каплицю й чудодійне джерело обгородили колючим дротом, а у відпустові дні виставляли міліцейські заслони, однак прочани все-таки йшли сюди на підпільні богослужіння, що відбувалися в лісах та хатах.

В березні 1946 р. у Львові відбувся псевдособор, на якому проголошили ліквідацію Греко-католицької церкви, а значну частину її майна було передано Російській православної церкві. Релігійні громади та духовенство насильно примушували зрікатися своєї церкви, а храми перетворювали у зерносховища [2, с. 113–147].

Надзвичайною подією в житті підпільної церкви стало святкування 1000-ліття Хрещення України, проведене в Зарваниці 17 липня 1988 р.

Після 45-ти років переслідування 20 листопада 1989 р. була опублікована заява Ради у справах релігії при Раді Міністрів УРСР, у якій визначалася право греко-католиків на діяльність їх Церкви. Таким чином, виникла правова основа для повернення храму законним власникам.

Разом з бароковим Свято-Троїцьким храмом, навколо чудотворного джерела виник величний архітектурно-релігійний комплекс. До нього входять Собор Зарваницької Матері Божої з Свято-Троїцькою підземною церквою та двома каплицями. Зведені також дзвіниця, Хресна Дорога, три каплиці, скульптурна композиція “Зарваницька Богородиця”, купіль святої Анни, комплекс Свято-Троїцької обителі монахів Студитського Уставу з церквою Різдва Богородиці, низка допоміжних будівель.

У роки незалежності України Зарваниця стала головним всеукраїнським відпустовим центром УГКЦ. Щороку ікону вшановують декілька сотень тисяч українських та іноземних богомольців; у ювілейному 2000 році їх було понад два мільйони. Санктуаріум є важливим екуменічним осередком, куди прибувають на відпусту римо-католики та православні. Велика заслуга в розбудові Санктуаріуму належить греко-католицьким ієрархам митр. Атаназію Шептицькому, митрополитові Андрееві Шептицькому, єпископу Никиті Будці. Все це було довершено на пожертвування вітчизняних та діаспорних благочинців, завдяки щирій праці багатьох майстрів із всієї України. Протягом останнього п'ятнадцятиліття у Зарваниці постав один із найкращих в Україні сакральних комплексів.

Витоки чудотворного місця Зарваниця на основі легенд та усних переказів сягають XIII ст. На жаль, не вдалося віднайти достовірних історично-архівних джерел, які можуть підтвердити або спростувати наведені факти. До наших днів про сакральний простір Зарваниці збереглися історичні джерела XVIII ст. та історичні опрацювання XIX ст., які передовсім базуються на усних переказах.

Простеживши історичний генезис с. Зарваниця, доходимо висновку,

що на сучасні історики не дійшли спільної думки щодо етимології назви цього поселення. Пізні історичні видання XIX ст. на основі невідомих нам джерел свідчать про існування поселення у XIV ст., хоча є певні припущення його започаткування вже у XII–XIII ст. На жаль, давня історія Зарваниці прикрита завісою часу. Можливо, частково її привідкриють нові археологічні розкопки, про які вже в 90-х рр. XX ст. мріяв свіглої пам’яті краєзнавець Ігор Герета.

У середині XIX ст. історія відзначає особливий період становлення Марійського духовного центру в Зарваниці. Цей період має декілька етапів, які варто розглянути в окремому дослідженні.

### **Список використаних джерел та літератури:**

1. Александрович, В. Дорогобузька ікона Богородиці Одигітрії і культура княжої доби / В. Александрович. – Львів : [б. в.], 1995.
2. Боцюрків, Б. Українська Греко-Католицька Церква в катакомбах (1946–1989) / Б. Боцюрків // Ковчег. – Львів. – 1993. – № 1. – С. 113–147.
3. Квич, П. -Д. Паломницька Святиня Матері Божої в Зарваниці (Україна). Богословський погляд / П. -Д. Квич. – Тернопіль : Збруч, 2010.
4. Копертинський, А. Зарваниця / А. Копертинський. – Перемишль : [б. в.], 1896. – Ч. 7. – С. 7–18.
5. Кузьмович-Головінська, М. Зарваниця. Листки споминів / М. Кузьмович-Головінська. – Тернопіль : Джура, 2003.
6. Кузьмович-Головінська, М. Листи споминів / М. Кузьмович-Головінська. – Торонто : [б. в.], 1971.
7. Мельник, А. Зарваниця / А. Мельник. – Рогатин : [б. в.], 1926.
8. Стоцький, Я. Українська Греко-Католицька Церква і релігійне життя Тернопільщини 1945–1989 / Я. Стоцький – Тернопіль: [б. в.], 2003.
9. Щурат, В. Марійський культ на українських землях давньої польської держави / В. Щурат. – Львів: [б. в.], 1910.
10. Fridrich, A.. Historie cudownych Obrazow Najswietszej Maryi Panny w Polsce. – Krakow, 1904. – Т. 2. – С. 319–324.
11. Niedzwiedzki, M.. Powiat podhajecki pod wzgledem geograficznym, statystycznym i historycznym. – Stanislawow, 1896. – С. 175–178.
12. Wacław z Sulgostow [Nowakowski]. O cudownych obrazach w Polsce Przenajswietszej Matki Bozey. Wiadomosci historyczne, bibliograaficzne I ikonograficzne. – Krakow, 1902. – С. 775–776
13. ЛНБ, ф. АСП, спр. 1027, арк. 11–12.
14. ЛНБ, ф. АСП, спр. 1027, арк. 14.
15. ЛНБ, ф. АСП, спр. 1027, арк. 12 зв., 20 зв.
16. НМЛ, ркл 20, арк. 72, 73 зв.
17. НМЛ, ркл 20, арк. 75 зв., 77, 78 зв.
18. ЦДІАУ Львів, ф. 408, оп. 1, спр. 115, арк. 49 зв.

УДК 271(477)

**П. М. Кулаковський,***доктор історичних наук, завідувач кафедри країнознавства Національного університету "Острозька академія"*

## **ОСТРОЗЬКІ ХРАМИ ЯК МІСЦЯ ПОХОВАННЯ КНЯЗІВ І ШЛЯХТИ У ПЕРШІЙ ПОЛОВИНІ XVII СТ.**

*У статті аналізується роль острозьких православних і католицьких храмів як місць поховань для князів Острозьких і їх служилої шляхти. Простежується тенденція зміни релігійної ментальності шляхти у зв'язку з конкуренцією між православ'ям і католицизмом.*

**Ключові слова:** храм, поховання, пожертва, християнство, Острог, православні, католики.

***Острожские храмы как места погребения князей и шляхты в первой половине XVII в.***

*В статье анализируется роль Острожских православных и католических храмов как мест погребения для князей Острожских и их служилых шляхтичей. Исследуется тенденция смены религиозной ментальности шляхты в связи с конкуренцией между православием и католицизмом.*

**Ключевые слова:** храм, погребение, дарение, христианство, Острог, православные, католики.

***Temples of Ostrog as places of burial of princes and gentry in the first half of XVII c.***

*In the article the role of orthodox and catholic temples of Ostrog is analysed as places of burial for the princes of Ostrogski and their gentries. The tendency of changing of religious mentality of gentry is probed in connection with a competition between Orthodoxy and Catholics.*

**Keywords:** temple, burial, giving, Christianity, Ostrog, Orthodoxy, Catholics.

Християнською традицією середньовіччя та ранньомодерного часу було поховання в межах сакральних споруд – церков, костелів, монастирів. Шляхта вважала, що, заповідаючи релігійним установам кошти, інколи досить значні, нерухоме й рухоме майно та обумовлюючи своє поховання у цих храмах, вона гарантує собі достойне потойбічне життя. З огляду на це зводилися родинні поховальні храми, представники шляхетської еліти клопотали про своє поховання у відомих релігійних

центрах, наприклад Києво-Печерському монастирі, чи регіональних релігійних центрах. Подібна тенденція була характерна і для простолюдинів – міщан і селян. Рідко хто з них мав можливість “купити” собі місце в храмі, тим більше під вітарем, що було особливо престижним для шляхетського загалу. Натомість при багатьох храмах існували цвинтарі, де ховалися їх прихожани “другого ешелону”.

Метою цієї статті є встановлення основних тенденцій, характерних для процесу вибору місця поховання князями Острозькими і їх окремими служебниками чи людьми, тісно з ними пов’язаними.

Проблема в такому формулюванні вирішується вперше, однак окремі її аспекти розглядалися в статтях Н. Яковенко, М. Довбищенка, І. Тесленка, Т. Вихованця та ін.

Острог першої половини XVII ст. був багатий на християнські сакральні споруди. У місті нараховувалося щонайменше 8 православних церков. Центральне місце належало Богоявленській (замковій) церкві. Неподалік на пригородку розташовувалося ще дві церкви – Миколаївська і Глібоборисівська. В межах окольного замку знаходилися Пречистенська (Успенська) церква. У власне місті, але також неподалік замку функціонували ще дві церкви – Параскево-П’ятницька і Святотроїцька. У Новому місті, що являло собою практично окремий населений пункт, зафіксовано в досліджуваній період 2 церкви – Воскресенська і Онуфріївська. Місто й замок внаслідок поділу 1603 р. між синами князя Василя Костянтина Острозького Янушем і Олександром розділилися на дві частини. За умовами поділу всі церкви мали перебувати в спільному користуванні обох власників [1, арк 14 зв.; 17, с. 160-204]. Частина Януша після його смерті у 1620 р. увійшла до складу ординації, володіли якою князі Заславські. Частина Олександра спочатку стала власністю його синів – Адама Костянтина і Януша Павла, а після їх смерті в 1618 і 1619 рр. – їх сестри Анни Алоїзи Острозької.

У 1636 р. після “Острозької трагедії” Анна-Алоїза опечатала православні храми, що знаходилися на її частині, зокрема Богоявленську, Воскресенську і Онуфріївську. Острозький ординат кн. Владислав Домінік Заславський очевидно розцінив це як порушення умов поділу 1603 р. і вдався до самостійних заходів щодо переведення православних церков в Острозі на унію. За свідченням автора Острозького літописця лише три священники не погодилися на прийняття унії – отець Іоанн Бережанський, настоятель Богоявленської церкви, отець Марко – Воскресенської, отець Кирил – Онуфріївської, але мусили залишити свої церкви. Велику надію православні міщани покладали на отця Стефана Смотрицького, настоятеля Пречистенської церкви, але він першим з острозьких священників перейшов на унію [6, с. 139]. Дискусійним залиша-

ється питання, чи були до цієї акції в Острозі уніатські церкви. У 1629 р. митрополит Йосиф Рутський у своїй реляції до Риму про візитацію Волині згадував церкву в Острозі, яка нещодавно була передана уніатам [20, с. 713]. Як здається, першою церквою, що була передана уніатам в Острозі, стала Миколаївська. На користь цього свідчить підтвердження привілеїв цій церкві одним з протекторів унії на Волині князем Олександром Заславським, батьком другого острозького ордината (тоді ще малолітнього) Владислава Домініка, на землю Чепель та вільний помол зерна для миколаївського священика в острозькому замковому млині. Тарас Вихованець слушно підмітив, що автор Острозького літописця не згадує під 1636 р. цю церкву, оскільки вона могла бути вже уніатською [16, с. 26-34]. Таким чином, загальне число православних і уніатських церков протягом досліджуваного періоду не перевищувало восьми. На середину XVII ст. Святроїцька церква, правдоподібно, була перероблена під латинську каплицю, а Глібобориська зникла. На 1654 р. перестала бути діючою Богоявленська церква, що зазнала значних пошкоджень. Якихось заходів щодо її відновлення не здійснювалося [10, с. 139; 17, с. 160-204].

Крім православних церков, згодом переведених на унію, в Острозі діяли і католицькі храми. Найстаріший з них фарний костел розташовувався на пригородку. З переходом частини Острога у володіння ревної католички Анни Алоїзи Острозької фарний костел вступив у період свого розквіту. Зміцнилася його матеріальна база, зросло число прихожан. Плани А. А. Острозької в царині окатоличення Острога й його округи значно перевищували можливості фарного костелу. В 1624 р. княгиня започаткувала фундацію єзуїтського конвенту. Першим етапом фундації було будівництво костелу св. Ігнатія Лойоли та св. Франциска Ксаверія. На вимогу княгині під цим костелом були зведені до 1630 р. поховальні крипти або “долішний” костел св. Станіслава [22, с. 141; 26, с. 130; 31, с. 307; 17, с. 160–204]. Костел згодом зазнав перебудови, яка до середини XVII ст. так і не була завершена. Будівництво було завершено лише 1719 р., а сам костюл розпочав діяти у 1736 р. [18, с. 245–246]. У середині 1640-х рр. у зв’язку з фундацією при єзуїтському конвенті колегіуму нобіліум для шляхти з’явилася каплиця для задоволення їх духовних потреб. Вона була зведена на місці Святроїцької церкви або ж будівлю останньої перебудували для потреб шляхетської молоді [28, с. 199–200)].

Таким чином, в Острозі до середини XVII ст. налічувалося 11 християнських храмів. Правдоподібно, не всі з них були престижними в очах шляхти як місце поховання. Серед православних особливе значення мала Богоявленська церква, серед католиків – фарний костел і костел



св. Ігнатія Лойоли та св. Франциска Ксаверія, точніше “долішній” костел св. Станіслава, спеціально призначений для поховання.

Богоявленська церква була збудована як родинна усипальниця князів Острозьких. Однак в очах останніх довгий час більш престижне значення в подібній функції мав Печерський монастир у Києві. За спостереженнями Н. Яковенко, в середовищі волинських князівських родин взагалі до 1570–1580-х рр. тенденція поховання в цьому монастирі, в Успенському соборі під опікою “Пречистої” – храмової ікони цього собору, означала прилучення до давньої князівської традиції поховання в Києві – “найстаршого у всій землі граду”. В середині ж XVI ст. відбувається стрімке піднесення авторитету волинських “головних” княжат. Як наслідок, “перенесення родових усипальниць у центри власних володінь чи в патроновані родиною “отчизні” монастирі робило нові місця поховань “інституційними” – такими, де сам акт похорону легітимував та укорінював високу позицію роду [27, с. 788–789]. До цього перелому в князівській свідомості документально зафіксоване лише одне поховання Острозьких в Богоявленській церкві. Як свідчить передмова до Дерманського пом’яника, князь Василь Федорович Острозький “був положон в церкви соборной Острозской” [9, с. 108; 27, с. 800]. Цей факт підтверджується і літописом церкви с. Хорів, складеним десь в середині XIX ст., який фіксує у цій церкві багато речей з Богоявленської церкви. Зокрема, у вівтарі цієї церкви, під престолом, була встановлена на помості кам’яна плита, яка, за переказом, складала надгробний камінь кн. Василю Острозькому [23, с. 141]. Проте наступні представники роду Острозьких вважали це поховання “неправильним”. Кн. Костянтин Іванович Острозький, проводячи реконструкцію Богоявленської церкви, завершену 1521 р., ініціював перенесення праху свого діда туди, де на його думку, воно мало спочивати – до Успенського собору Києво-Печерського монастиря [25, с. 28]. Всі наступні після Василя чоловічі представники роду – Іван, Михайло, Костянтин, Ілля – заповідали себе поховати в Успенському соборі, що було й виконано.

З цією традицією порвала княжна Гальшка Іллівна Острозька, яка у своєму заповіті наказала поховати себе або в замковій церкві, тобто Богоявленській, або в римському костелі, тобто фарному [8, с. 110-111]. Н. Яковенко, посилаючись на острозьку легенду [див. 14, с. 15, 50] вважає, що Гальшку поховали, все-таки, в Богоявленській церкві [27, с. 800]. Протилежну думку, щоправда нічим непідтверджену, висловила польська дослідниця життя Гальшки Острозької Сильвія Загорська. На її думку, Гальшка була похована в Києво-Печерському соборі [34, с. 85]. Згодом вона скорегувала своє судження, схилиючись до того, що Гальшку поховали в Острозькому фарному костелі, а не виключено, що і в

соборній церкві [33, s. 168–169]. Про якісь сліди її поховання в замковій церкві пізніше не згадується.

Наступним представником князівського роду, що був похований у Богоявленській церкві, був Олександр, син Василя-Костянтина Острозького. Острозький літопис повідомляє: “Року 1603. Декамврія 2 князь Александер Острозький ярославський в Красном умер, а похован у Острозі в церкві замковой богоявления [6, с. 130]. В 1636 р. Анна Алоїза за порадою і з допомогою єзуїтів задумала здійснити перепоховання батька з наміром вивести його тіло до Ярослава. Цинкову труну відкрили, перемили кісті, єзуїти перехрестили тіло, віднесли до свого кляштору, а звідти відправили до Ярослава [6, с. 138]. Н. Яковенко вважає, що єзуїти перепоховали лише якусь частку останків князя, бо надгробок покійному фіксував ще інвентар Острога 1690 р. [27, с. 801]. Даний інвентар дійсно фіксує в церкві “пустій” знаходиться „nagrobek kscia Aleksandra Ostrogskiego marmurowy, dobrze z osobą jego spoczywającą, wyrobiony. Który mało co naruszony, potrzeba by, aby go prętko z cerkwi wyniesiono, bo sklepienie walące się wniwecz go pokruszy [11, с. 144]. Видиме протиріччя вирішується достатньо просто – укладачі інвентаря бачили лише надгробок, який залишився в церкві; натомість не могли знати, чи є в ньому труна, хоч її наявність зафіксували; натомість вона вже більше 20 років, як знаходилася в Ярославі, в єзуїтському колегіумі, пожертви якому здійснював свого часу О. Острозький [26, с. 110].

27 квітня 1608 р. в замковій церкві був похований князь Василь Костянтин Острозький. Знаходження гробів Василя Костянтина і Олександра Острозьких підтверджує протестація, внесена до луцьких городських книг 18 вересня 1619 р. від імені краківського каштеляна Януша Острозького на слуг нещодавно померлого Януша Павла Острозького, які двічі незаконно вдиралися до замкової церкви з метою пошуку різних документів. Нападники “примусивши кгвалтовне священника ключы от церкви великое мурованое замковое острозское (віддати), где тела светое памяти княжати его мл Константого, киевского, и Александра, волынского, воеводовъ, княжат их млсти Острозских лежат” [2, арк. 307–308 зв.]. Попри існуючі плани щодо перенесення тіла київського воеводи то до Києво-Печерського монастиря, то до Ярославського єзуїтського колегіуму, воно залишилося в Острозі [30, с. 232]. Ще навіть в середині ХІХ ст. надпис на надгробку Василя-Костянтина можна було прочитати, хоч його текст вже ледь проглядався [32, с. 14].

У замковій церкві 1621 р. поховали Григорія Павловича, духівником якого був отець Дем’ян (Наливайко?). На похорон і сорокауст Григорій записав 80 злотих і особисті речі, виділив по 20 злотих отцю Дем’яну, співакам, на руський шпиталь і 10 злотих тесівському священику [20,

с. 574]. Заповідач був сином луцького войського і острозького старости Михайла Павловича гербу “Одровонж”. Григорій разом з братами Прокопом і Дем’яном тримали під Острогом на службі села Скнинь, Котівку, Довжок, Клепачі, Капустин. Мали власний двір, який опинився після поділу 1603 р. на частині Я. Острозького. Оскільки Павловичі мали вислугу на частині Олександра, то двір мав бути знесений. Очевидно, за заслуги перед київським воєводою і, можливо, за його інтервенції це не було виконано. У 1619 р. Григорій вже був одноосібним власником двору, оскільки брати померли. Двір Павловича граничив з мурами фарного костелу, що унеможливило розширення костельного цвинтаря. Тому острозький плебан Войцех Вітковський купив цей двір вже після смерті Григорія у його племінників за 100 злотих [13, с. 45; 24, с. 217–218]. Цікаво, що старший брат Григорія Прокіп заповів у 1607 р. поховати себе в родинній церкві Павловичів у маєтності Тесів Володимирського повіту [20, с. 575]. Чи не вплинув на Григорія той факт, що у Богоявленській церкві вже спочивав його патрон – князь Василь-Костянтин Острозький і він хотів був поряд з ним і в потойбічному світі?

Метрику відомих нам поховань в Острозькому фарному костелі відкриває син Василя-Костянтина Острозького – Костянтин, що помер 1588 р. У 1583 р. Костянтин перейшов з православ’я на католицизм [29, с. 125], тому був похований в костелі [27, с. 801]. Склалося так, що Костянтин залишився єдиним представником князівського роду, що знайшов спочинок у фарному костелі.

В Острозькому костелі заповів поховати себе у 1603 р. Михайло Свяцький. Заповідач жертвував на костел 16 кіп литовських грошів [20, с. 593]. Похований мав бути не лише ревним католиком, але й чільним діячем острозької католицької громади. Лише така особа могла підтримати матеріально й ідейно (фактом свого поховання) інституцію, що в роки жорсткого поунійного протистояння перебула в сильному занепаді.

У цьому ж костелі був похований померлий 14 серпня 1616 р. Войцех Бежановський, настоятель фарного костелу, особа шляхетського походження. Поховали його на найпрестижнішому місці – у склепі під Великим вівтарем костельного. У 1582 р. Войцех у Кракові пристав на пропозицію князя В. К. Острозького переїхати до Острога, щоб очолити місцеву римсько-католицьку парафію. Календарна реформа та Брестська церковна унія загострили й без того непрості стосунки ксьондза з православними мешканцями Острога. Багато важила для священика підтримка слуг-католиків В.-К. Острозького і самого князя. В. Бежановський активно займався культурно-освітньою роботою, про що свідчать книги, що входили до його бібліотеки, в тому числі авторства Іоанна Хрисостома, С. Сарніцького, Я. Гербурта, Б. Гербеста [15, с. 142–147].

Про те, що в Острозькому фарному костелі похований Валентин Косаковський повідомляє у своєму заповіті, складеному 14 травня 1637 р., його дружина Анна Жоравська [4, арк. 158–160]. В. Косаковський був слугою кн. Януша Павла Острозького [24, с. 211], в “Острозькому князівстві” тримав села Головлі й Хотичин, що знаходилися в Острозькій волості за Горинню. Вони також постраждали від татарського нападу восени 1618 р. : навіть через два роки у селах для обробки полів все ще не вистачало робочих рук [7, с. 187–189]. Також Валентин від свого патрона отримав с. Дубровицю у Берездівській волості [24, с. 211]. В. Косаковський мав в Острозі двір і два будинки. Помер у 1621 р. Його поховали, як зазначається в Хроніці Острозького фарного костелу, під костельним вівтарем. На костел Валентин дав 20 флоринів [12, s. 194].

На думку І. Тесленка, при Острозькому фарному костелі був похований Матвій Єрлич-Колимський. Матвій був давнім служебником кн. Василя-Костянтина. Все життя залишався неодруженим, незадовго до смерті перейшов на католицизм. Мав будинок в Острозі на частині, що відійшла до кн. О. Острозького. Помер 14 вересня 1622 р. і був похований в присутності дочок кн. О. Острозького [24, с. 208–209].

В Острозькому костелі або деінде за католицьким обрядом хотів, щоб його поховали Миколай Воронич. На костел він у тестаменті заповів 100 злотих, на шпиталь при костелі ще 25 злотих [20, с. 508]. Миколай походив з волинського шляхетського роду гербу “Павенжа”. В околишньому замку Острога купив двір. За поділом 1603 р. його двір опинився на частині О. Острозького. У заповіті Миколай іменує себе особою “худого шляхетського достатку”, однак таке самовизначення не перешкодило йому в 1620 р. позичити на рік Григорію Павловичу значну суму – 5 тис. злотих. Помер Воронич бездітним або наприкінці 1622, або на початку 1623 р. Своє майно він заповів київському чашнику Філону Стрибило та рідним братам Федору й Філону Вороничам [24, с. 206–207].

Хто насправді мав “худий шляхетський достаток”, так це Криштоф Зенович, який у 1623 р. заповів поховати себе в Острозькому костелі. На костел він жертвував найцінніше – свого коня [20, с. 534].

Щедру пожертву на фарний костел – 500 злотих – заповів бл. 1631 р. Шимон Ясинський, який наказував поховати себе в обдарованому храмі. Ще 200 злотих Шимон заповідав францисканському монастирю в Межиричі [20, с. 616].

Надалі для слуг спадкоємців знаменитого князівського роду парадигма престижності місця поховання змінюється. Острозький фарний костел втрачає своє провідне місце, хоч залишається одним з храмів, на який записуються щедрі пожертви з боку заповідачів. Для слуг кн. Анни Алоїзи Острозької першочергового значення набуває “долішній” храм

св. Станіслава, розташований під єзуїтським костелом св. Ігнатія Лойоли і св. Франциска Ксаверія. Слуги другого острозького ордината кн. Владислава Домініка Заславського вибирають на користь храмів, розташованих поза Острогом – насамперед костелу Межирицького францисканського конвенту та Дубенським бернардинському і фарному костелам. Для прикладу, Миколай Новицький, представник роду, що служили кн. Василю Костянтину і Янушу Острозьким, а потім кн. Заславським, заповів 1 вересня 1635 р. поховати себе в Межирицькому францисканському костелі, записавши йому 2 тис. злотих і свій двір в Острозі на Загороді на капелу св. Антонія [3, арк. 1260–1263]. Інший слуга острозьких ординатів Марцін Рамулт, родич острозького пробоцга Миколая Рамулта, заповів 21 квітня 1639 р. поховати себе у Дубенському бернардинському костелі, записавши по 200 злотих на вітварі в Дубенському бернардинському костелі та острозькому фарному костелі, а також 100 злотих на вітвар у Дубенському фарному костелі [5, арк. 596–600зв.]. Ці факти опосередковано підкреслюють завершення процесу перетворення Острога зі “столичного” міста ординації в ординарне не лише в адміністративному значенні (що відбулося значно раніше), але в ідеологічному.

Фактично ідеологічне обличчя Острога у 1630–1640-х рр. формує кн. А. А. Острозька та протеговані нею єзуїти. Вийшовши в листопаді 1620 р. заміж за литовського гетьмана Яна Кароля Ходкевича, Анна Алоїза менше ніж за рік залишилася вдовою, перед якою постало питання, де поховати тіло померлого чоловіка. Роздуми та суперечки з родиною померлого тривали понад рік і, зрештою, у листопаді 1622 р. тіло Я. К. Ходкевича поховали в Острозькому фарному костелі. Тут тіло литовського гетьмана спочивало до 1627 р., коли була зведена перша будівля єзуїтського костелу, де останки Я. К. Ходкевича перепоховали. У 1648 р., тікаючи від козаків, Анна Алоїза забрала з собою тіло свого чоловіка й вивезла спочатку до Замостя, а згодом до Кракова, де воно було поховане у костелі Матія й Матвія. Повернулося тіло до Острозького єзуїтського конвенту лише в 1722 р. [19, с. 220–229].

Сама остання представниця роду Острозьких склала заповіт в 1651 р. Щедро обдарувавши острозьких єзуїтів – сумарно більше ніж 120 тис. злотих, тоді, як на фарний костел лише 2 тис., Анна Алоїза заповіла поховати себе в Острозі, в костелі єзуїтів, але після завершення “непевного часу” [20, с. 572–573]. Як наслідок, після смерті в 1654 р. спочатку княжну поховали в єзуїтському костелі св. Яна в Ярославі, згодом перенесли до Краківського костелу св. Матія і Матвія. Повернення в Острог і виконання заповідальної волі довело чекати до 1722 р. [21, с. 37–38]. Там тіла княжни і Я. К. Ходкевича знаходилися ще у 1815 р. [19, с. 228–229].

Оточення острозької княжни також бажало зв'язати своє духовне майбутнє з єзуїтами. Дружина Валентина Косаковського Анна Жоравська у своєму заповіті, складеному 14 травня 1637 р., заповіла поховати себе в костелі отців єзуїтів в Острозі. Анна в своєму заповіті жертвувала на цей костел 1 тис. злотих. Тут заповідачка перерахувала місця, де були поховані її найближчі родичі: її чоловік Валентин – у фарному костелі, батько – Луцькому домініканському костелі, мати – в Олицькому костелі. Для виконання останньої волі Анна призначила опікунами А. А. Острозьку, якій останній час служила, ректора Острозького єзуїтського колегіуму Премислава Рудницького, острозького пробоша Миколая Рамулта і свого брата Войцеха Жоравського [4, арк. 158–160].

З Анною Алоїзою мав тісні зв'язки і Ян Гжибовський. У своєму заповіті, складеному в 1639 р., Ян жертвував, крім всього іншого, 1,5 тис. злотих трьом кармелітським костелам, яким саме – мала визначити княжна Острозька. Заповідач наказував поховати його в острозькому костелі єзуїтів, жертвуючи їм 7 тис. злотих на вівтар і ще до похорону – 300 червоних злотих, 17 гривен срібла та коштовну шаблю. 500 злотих мало перепастися й фарному костелі та 600 злотих трьом острозьким шпиталям [20, с. 510].

Цей далеко неповний перелік похованих в острозьких християнських храмах князів і шляхтичів свідчить про значне сакральне значення Острога. Творення цього значення пов'язане як з активним храмобудівництвом, ініційованим князями Острозькими в XIV – XVII ст., так і з поліконфесійним складом населення міста, що породжувало своєрідну конкуренцію серед релігійних громад щодо підвищення значення своїх релігійних центрів. Слід зазначити, що серед католиків традиція значних пожертв і поховання в “своїх” храмах була більш усталеною і потужною. До цього додалася пропагована священиками, ченцями ідея окатоличення округи, що в переселенців з Польської Корони чи в місцевих шляхтичів-конвертитів стала невід'ємною частиною їх усвідомлення християнського вчення. Якщо ще врахувати деякі відмінні риси західно-християнської догми стосунків людини і Бога, то сумарно католицькі храми могли сподіватися навіть на пожертви православних шляхтичів; тоді як зворотні приклади траплялися вкрай рідко. У поширенні ідеї поховання в храмах важливу роль відіграли католицькі ордени. Домініканці, францисканці, єзуїти, пізніше кармеліти й капуцини сприяли творенню релігійних осередків не лише як інституцій посередництва між людиною і Богом, а й як центрів освіти, культури, виховання, формування справедливого відношення до сиріт, вдів, обездолених тощо. В таких умовах православ'я скорочувало свою соціальну базу і насамперед серед шляхти, що, в свою чергу, болісно відбивалося на його матеріальній базі.



Разом з цим, і в князівському середовищі розвивається дисперсійний рух, який характеризується відмовою від традиції поховання в родових усипальних храмах чи в престижних для православ'я монастирях і пошуком їх заміни шляхом фундації й підтримки монументальних проєктів будівництва розкішних католицьких конвентів.

### Список використаних джерел і літератури:

1. Львівська наукова бібліотека НАН України ім. В. Стефаніка. – Відділ рукописів. – Ф. Радзимицьких. – 181/VI, 4. – Ч. 1 а.
2. Центральний державний історичний архів України у м. Києві (далі – ЦДАК). – Ф. 25: Луцький гродський суд. – Оп. 1. – Спр. 114.
3. ЦДАК. – Ф. 25: Луцький гродський суд. – Оп. 1. – Спр. 196.
4. ЦДАК. – Ф. 25: Луцький гродський суд. – Оп. 1. – Спр. 206.
5. ЦДАК. – Ф. 25: Луцький гродський суд. – Оп. 1. – Спр. 219.
6. Бевзо О. А. Львівський літопис і Острозький літописець. Джерелознавче дослідження / О. А. Бевзо. – К. : Наукова думка, 1971. – 200 с.
7. Володіння князів острозьких на Східній Волині (за інвентарем 1620 року) / [Упор. І. Ворончук]. – К.; Старокостянтинів: Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського, 2001. – 406 с.
8. Заповіт княжни Гальшки Острозької 1579 р., березня 16 / [Підгот. Л. Демченко] // Острозька давнина. Дослідження і матеріали / [Відп. ред. І. Мицько]. – Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 1995. – С. 110-111
9. Памятники, изданные Временной комиссией для разбора древних актов. – К. : Университетская типография, 1859. – Т. 4. – XV+27+133+252+464+119 с.
10. Ревізія частини Острозького замку 1654 р. / [Підг. М. Ковальський] // Острозька давнина: дослідження і матеріали / [Відп. ред. І. Мицько]. – Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 1995. – Т. I. – С. 139-140.
11. Ревізія частини замку та міста Острога (фрагмент) 1690 р. / Підгот. М. Боянівська. // Острозька давнина: дослідження і матеріали / [Відп. ред. І. Мицько]. – Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 1995. – Т. I. – С. 143-145.
12. Akta kościoła farnego ostrogskiego od 1622 r. / [Wyd. J. Hoffman] // Rocznik Wołyński. – Równe: Wołyński Zarząd Nauczycielstwa Polskiego, 1934. – Т. III. – S. 192-214.
13. Kupienie dworu pp. Pawłowiców, który był bardzo ucisnął kościół [публікація фрагменту Хроніки Острозького фарного костелу] / [Відчит Т. Вихованець] // Воляння з Волині: Релігійно-суспільне видання римсько-католицької Луцької дієцезії. – Острог, 2005. – Ч. 1 (62). – С. 45
14. Андрухов П. Волинь в легендах і переказах / П. Андрухов. – Остріг: РВП “Вісник”, 1995. – 60 с.
15. Вихованець Т. Войцех Бежановський (друга половина XVI ст. – 1616)



/ Т. Вихованець // Острозькі просвітники XVI–XX ст. – Острог: Університет “Острозька академія”, 2000. – С. 142–147.

16. Вихованець Т. Миколаївська церква в Острозі: аспекти історії / Т. Вихованець // Острозький краєзнавчий збірник – Випуск 2. – Острог: Вид-во Національного університету “Острозька академія”, 2007. – С. 26–34.

17. Вихованець Т. Острозькі храми XVI – середини XVII ст. / Т. Вихованець // Наукові записки. Серія “Історичні науки”. – Острог: Вид-во Національного університету “Острозька академія”, 2008. – Вип. 13. – С. 160–204.

18. Вихованець Т. Острозький єзуїтський колегіум: планувально-архітектурний аспект / Т. Вихованець // Наукові записки. Серія “Історичні науки”. – Острог Вид-во Національного університету “Острозька академія”, 2004. – Вип. 4. – С. 240–249.

19. Вихованець Т. Ян-Кароль та Анна-Алоїза Ходкевичі: останні дні життя та обставини поховання / Т. Вихованець // Минуле і сучасне Волині та Полісся. Волинське Полісся та Маневиччина в європейській та українській історії. Науковий збірник. – Вип. 38. – Луцьк: Управління культури й туризму Волинської обласної адміністрації, 2011. – С. 220–229.

20. Довбищенко М. В. Волинська шляхта у релігійних рухах кінця XVI – половини XVII ст. / М. В. Довбищенко. – К. : ПП. Сергійчук М. М., 2008. – 884 с.

21. Левицкий О. Анна-Алоиза, княжна Острожская / О. Левицкий // Киевская Старина. – 1883. – Т. XI. – С. 1–45.

22. Ричков П. Початковий етап проектування та будівництва єзуїтського монастиря в Острозі / П. Ричков // Матеріали IV науково-краєзнавчої конференції “Остріг на порозі 900-річчя”. – Острог: Районна друкарня, 1993. – С. 140–142.

23. Тесленко І. Острожчина у фондах Волинського церковно-археологічного товариства / І. Тесленко // Наукові записки. Т. 9. Спеціальний випуск. – К. : Вид-во Університету “Кієво-Могилянська академія”, 1999. – Ч. 1. – С. 135–143.

24. Тесленко І. Шляхетська нерухома власність у “нижньому” Острозькому замку (пригородку) наприкінці XVI – на початку XVII ст. / І. Тесленко // Студії і матеріали з історії Волині / [Ред. В. Собчук]. – Кременець: Астон, 2009. – С. 192–225.

25. Ульяновський В. Відоме і невідоме з біографії та діяльності князя К. І. Острозького / В. Ульяновський // Острозька давнина: дослідження і матеріали / [Відп. ред. І. Мицько]. – Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 1995. – Т. I. – С. 24–31.

26. Шевченко Т. Єзуїтське шкільництво на українських землях останньої чверти XVI – середини XVII ст. / Т. Шевченко. – Львів: Свічадо, 2005. – 338 с.

27. Яковенко Н. “Погреб тілу моєму вибираю с предки моєми”: місця поховань волинських князів у XV – середині XVII століть / Н. Яковенко //

Actes testantibus. Ювілейний збірник на пошану Леонтія Войновича / [Відп. ред. М. Литвин] (Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. Збірник наукових праць. Вип. 20). – Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип’якевича НАН України, 2011. – С. 784–808.

28. Kardaszewicz S. Dzieje dawniejsze miasta Ostroga: Materiały do historii Wołynia / S. Kardaszewicz. – Warszawa; Kraków: Gebethner i Wolf, 1913. – 278 s.

29. Kempa T. Dzieje rodu Ostrogskich / T. Kempa. – Toruń: Adam Marszałek, 2002. – 194 s.

30. Kempa T. Konstanty Wasyl Ostrogski (Ok. 1524/1525 – 1608) wojewoda kijowski i marszałek ziemi Wołyńskiej / T. Kempa. – Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika, 1997. – 290 s.

31. Paszenda J. Budowle jezuickie w Polsce XVI – XVIII w. / J. Paszenda. – Kraków: WAM, 2000. – Т. II. – 440 s.

32. Stecki T. Miasto Równe Kartka z kroniki Wołynia / T. Stecki. – Warszawa: Drukiem Władysława Dębskiego, 1880. – 47+IX s.

33. Zagórska S. Aktualizacja legendy. Życie, posag i problem Halszki z Ostroga. Rozprawa doktorska / S. Zagórska. – Poznań, 2010. – 308 s.

34. Zagórska S. Halszka z Ostroga. Między faktami a mitami / S. Zagórska. – Warszawa: Wydawnictwo DIG, 2006. – 128 s.

УДК 239

**Андрій Олійник,**  
доктор богослов'я, викладач кафедри Українського католицького університету (Львів)

## ПРІОРИТЕТ ПРОПОВІДНИЦТВА У ДІЯЛЬНОСТІ СВЯТОГО ІВАНА ЗОЛОТОУСТОГО

*У статті проаналізовано багатогранну діяльність відомого релігійного і суспільного діяча кінця IV – поч. V ст. св. Івана Золотоустого з перспективи його гомілетичної активності. Доведено, що цей представник “золотої доби” проповідництва був новатором у богословській науці, зокрема в біблійній екзегетиці, апологетиці та соціальній церковній доктрині, започаткувавши новий розвиток практичного богослов'я у ранній Церкві.*

**Ключові слова:** проповідництво, гомілія, риторика, амвон, практичне богослов'я.

### **Приоритет проповедничества в деятельности святого Иоанна Златоуста**

*В статье проанализировано многообразную деятельность известного религиозного и общественного деятеля конца IV – нач. V в. св. Иоанна Златоуста с перспективы его гомилетического служения. Доказано, что этот представитель “золотой эпохи” проповедничества был автором новшеств в богословской науке, в частности библейской экзегетики, апологетики и социального церковного учения, начиная новое развитие практического богословия в ранней Церкви.*

**Ключевые слова:** проповедничество, гомилия, риторика, амвон, практическое богословие.

### **The priority of preaching in the activity of st. John Chrysostom**

*In the article has been analyzed the activity of the famous religious and social figure of the early Christian ages (IV-V) St. John Chrysostom by the side of his homiletical activity. The conclusion is that St. John being present in the “gold ages” of preaching was an innovator in biblical exegesis, apologetic and social teaching of the Church. He was the pioneer of the development of the practical theology in the Church.*

**Keywords:** preaching, homily, rhetoric, pulpit, practical theology.

Святого Івана Золотоустого (349–407) досі вважають взірцем для проповідників християнського Сходу, як водночас і Західної Церкви.

Шістнадцять століть його гомілетична спадщина надихала богословів до практичного застосування постулатів християнської віри на церковній кафедрі – у проповіді. Нові дослідження та переосмислення творів цього золотоустого майстра слова постали перед сучасниками нещодавно, коли 2007 р. відзначали ювілей 1600-ліття від дня його мученицької смерті. Іван Золотоустий як проповідник, який діяв в Антіохії у Сирії (386–398), а згодом як єпископ у столичному місті Константинополі (398–404), – найпромовистіший представник епохи “золотої доби” візантійського проповідництва IV–V століть і з-посеред інших Отців ранньої Церкви залишив після себе чи не найбільше гомілій та промов, які і сьогодні є об’єктом інспіративного пошуку та поглиблення не лише для богословів Православної і Католицької Церков, але й також для значної більшості протестантських деномінацій [1, с. 68].

Іван Золотоустий не був оригінальним у філософському сприйнятті й оцінюванні дійсності. Не відзначався він також спектакулярністю в догматичній проблематиці. Натомість, за способом мислення античного світу, його суспільну діяльність можна впевнено оцінити як ораторську, адже методика його впливу на суспільство загалом та на окремих осіб тісно пов’язана з риторичними виступами й авторитетними промовами. З іншого боку, якщо поглянути на його активність з християнського погляду, то Іван Золотоустий, безперечно, є незрівняним проповідником високих моральних і метафізичних цінностей, який за допомогою церковного амвону став авторитетним вчителем Церкви і реформатором тодішньої візантійської церковної спільноти [2, с. 266–267]. Святий Іван не писав вузькотеоретичних богословських трактатів, як це чинила переважна більшість йому сучасних Отців Церкви, опираючись на елліністичну філософію, що, фактично, структурувала формальну компоненту їхнього богослов’я. Спадщиною Золотоустого, яка дійшла до наших днів, є лише кілька трактатів з практичного богослов’я, листи і багато проповідей, які записувалися стенографічно. Адже усе своє вміння і талант св. Іван присвятив проповідуванню живого слова, неначе духовно “годючи” зібраний у храмі Божий народ [3, с. 105]. З огляду на багатство змісту його промов, оригінальної та цікавої формальної компоненти виступів цього Отця Церкви, він заслужено одразу і назавжди отримав прізвисько “золотоустий”, а його проповіді у всі часи вважалися зразком церковного красномовства через свою чіткість, ясність, моральну вартість, а також чималий вміст глибокої духовної мудрості та життєвого досвіду [4, с. 14].

Святий Іван Золотоустий посів чільне місце в історії християнства через грандіозний внесок у розвиток богословської гомілетичної доктрини, передусім через опрацювання власного методу біблійної інтерпретації та втілення її в церковне проповідництво. Його піклування про

моральний авторитет Церкви у суспільстві, педагогічно-душпастирська активність, як також ораторська діяльність чи заангажованість у процесі церковної адміністрації відкривають широкий та багатосторонній підхід до особистості цього святиителя як богослова-мислителя, біблійного екзегета, єпископа, душпастиря, педагога чи промовця, а навіть юриста [5]. Тому сучасні науковці широко працюють над розкриттям його непересічної особистості, адже вона, без сумніву, стала плацдармом і сприяла розвитку ранньохристиянського богослов'я, церковної історії, джерелознавства та інших галузей науки. Якщо однак ближче приглянутись до діяльності І. Золотоустого загалом, то неможливо не зауважити того, що особливим місцем, у якому народжується і формується вся ця багатогранна його діяльність, є церковний амвон. Можна сказати навіть більше – служіння проповідницьким словом визначає напрям його життя, адже саме за це вміння вищі церковні достойники обрали його на єпископську катедру. З іншого боку, його сміливе проповідування слова правди стало основною причиною його дворазового відкликання з виконання функцій місцевого церковного ієрарха, а також спричиняється до вигнання за межі Імперії та мученицької смерті на чужині. Драматизм долі св. Івана є беззаперечним наслідком того, що він мужньо та непохитно проголосив слова християнського профетизму, далекого від двозначності та компромісу з фальшивими вартостями [6, с. 140–141].

Зразки проповідей Золотоустого – часто джерело ідейних диспутів для сучасних істориків та патрологів. Це підтверджує низка запитань, які стосуються поглядів св. Івана: чи справді був він представником релігійно-патріотичного антисемітизму? [3, с. 105]. Чи критичне дослідження його сімейної педагогіки, що акумулюється у підпорядкованій чоловікові ролі жінки в сімейному колі та її другорядного місця у суспільстві дає підстави назвати його сексистом, як це виразно наважуються зробити деякі дослідники, перебуваючи під впливом постулатів феміністичного руху? [7, 8]. А, можливо, беручи за основу проповіді Івана Золотоустого, що відверто закликають дотримуватись суспільної рівності серед різних верств населення, слушно буде окреслити цього церковного діяча як непоборимого основоположника теорії та практики соціалізму? [9, с. 81]. Ці та інші контрверсійні запитання та дилеми наукових шукачів, здебільшого, постають на підставі прочитаних текстів проповідей св. Івана. Такий ажіотаж навколо його літературної спадщини є беззаперечним доказом того, що не тільки колись, а й сьогодні, вся світоглядна система Івана Золотоустого, що міститься у його проповідях, стає предметом серйозних наукових досліджень і цікавих дискусій серед учених.

У IV ст. християнська проповідь, що ґрунтувалась на біблійних основах та екзегетичних дослідженнях, сягнула вершини свого роз-

витуку. Проте у цьому часі з’являється водночас і криза догматичних формулювань та богословської одностайності в поглядах. Причиною цього було блискавичне поширення на християнському Сході еретичних поглядів і рухів, таких як аріанство, маніхейство, духоборство, аполінаризм та ін. [10, с. 19–27]. Святий Іван Золотоустий як проповідник діяв на останньому етапі популярного серед людей різновиду аріанства, що поширювалось передусім в Антіохії під назвою аномейства. Прихильники цього псевдовчення заперечували божественне походження природи Христа і аргументували слова нібито неподібності Ісуса до Отця, наголошуючи на низці його людських характеристик [11, с. 59–60]. Як учений-богослов, І. Золотоустий бореться з цією ересю тільки і виключно з амвону, адже у його проповідях є вагомі аргументи, що змушують слухачів критично поставитись до фальшивих поглядів. Проповіді також спричиняються до належного формування чіткого і правильного богословського світогляду в аудиторії. Можна сказати, що Золотоустий діє згідно з власною т. зв. душпастирською логікою, що полягає виключно на застосуванні словесних диспутів та аргументацій, замість тодішнього поширеного способу “анафемізації” всіх інакомислячих та підписання їм суворого вердикту. Саме тому кожен свою проповідь, що стосується критики еретичного вчення закінчує позитивним закликком до еретиків до зміни їхнього мислення та повернення до єдності з Церквою [11, с. 61–62].

Подібно Іван Золотоустий у своїх промовах критично оцінює погляди ересі гностиків, маніхейців, юдаїстичну релігію, як також поганські вірування [12, с. 586–587]. У цьому ракурсі він постає перед нами як богослов-мислитель, який у проповіді захищав ортодоксійне вчення, застосовуючи у ній діалог з аудиторією, щоб цим самим довести помилковість еретичних вчень, дбаючи про належний і правильний духовний рівень своїх слухачів та чистоту православної віри, яку вони визнають своїм життям. На підставі цього можна ствердити, що мета проповідництва Івана Золотоустого – не вести догматично-полемічні диспути з амвону, щоб їх виграти, а започаткувати своєрідний “сеанс” логотерапії – процесу поступового звільнення слухачів від помилкових вірувань і еретичного вчення. І справді, словесну боротьбу з амвону відомий проповідник веде іронічно та відважно, але водночас з любов’ю та конструктивізмом, передбачаючи, що своїм нетолерантним висловлюванням може викликати агресію у вірних стосовно окремих представників еретичних поглядів і таким чином їм радше нашкодити [13, с. 407].

Проповідницьку формацію Іван Золотоустий розпочав ще замолоду, коли жив самотником в пустелі. Згодом він розвивав свої гомілетичні здібності перебуваючи в дияконському сані, маючи обов’язок піклуватись

про убогих та потребуючих людей Антіохії. Його активна заангажованість у соціально-харитативне служіння дала змогу комплексно та глибинно зрозуміти проблеми слухачів, їхнє життєве становище, як і також набути педагогічного та душпастирського досвіду. Саме цей досвід був неабиякою нагодою до заохочення слухачів втілити реальні християнські ідеали на практиці, прокладаючи шлях до їхньої реалізації у щоденному житті. Особливо це виявляється в акцентуванні на потребі суспільної справедливості та рівності. Однак метою проповідницької діяльності Золотоустого була внутрішня зміна слухачів, а не реформування загальної рівня суспільних відносин. Саме тому його промови містять передусім конкретні приклади поведінки окремих людей, особливо політиків та прокладних людей. Іван Золотоустий був переконаний, що однією з головних цілей душпастирського служіння є віднова морального життя слухачів, тому закликав кожного зокрема найперше започаткувати зміну у власному житті, щоб, таким чином, дати добрий приклад для інших [14, с. 90–91].

Як вибраний єпископ Константинополя Іван Золотоустий багато уваги присвятив численним паломникам, які прибували до міста, міській бідноті, сиротам та вдовам, був духовним батьком для багатьох вірних, з якими часто зустрічався і до яких писав листи і послання. Однак все ця суспільна зайнятість не змінила його поглядів на пріоритет проповідництва – він і далі був твердо переконаний, що найуспішнішим місцем для вдалого душпастирювання є церковний амвон [15, с. 136]. Ефективність його палких промов та їх безпосередній вплив на поведінку слухачів вказує факт їх публічного обговорення, адже вірні, захоплені формою та змістом слів, активно передавали основні думки неприсутнім у храмі або жваво дискутували над щойно поставленими перед ними завданнями у проповіді. Отже, проповідування Золотоустого мотивувало учасників богослужінь до поглиблення їхнього духовного та морального життя [16, с. 39].

Проповідництво І. Золотоустого виразно характеризується біблійною спрямованістю, тому досі його вважають блискучим інтерпретатором Св. Письма [17, с. 251]. Типовою ознакою у дослідженні Біблії є спостереження, що вся екзегетична праця св. Івана є вмілим інструментом для приготування і виголошення його проповідей. Можна сказати, що його спосіб інтерпретації – передусім гомілетичного спрямування, і саме він вважається прагматичним застосування біблійних аксіом в особистому житті кожного християнина зокрема. Саме завдяки цьому практичному підходу до герменевтики, Золотоустий здобув славу першопрохідця у біблійних лабіринтах [18, с. 319], адже завдяки його авторитетному вченню в Церкві почали застосовувати історично-граматичний метод, замість поширеного тоді способу алегоричної інтерпретації



[19, с. 65–66]. Біблія для Золотоустого – це самобутня та комплексна священна книга, залишаючись вповні автономним та вичерпним засобом для тих, хто хоче поглиблювати власне духовне життя, надійний моральний авторитет та основа догматичного вчення Церкви. Ця книга, дана людям від Бога як життєвий дороговказ, адже через неї Бог промовляє до кожного, хто залишається відкритим на Його слово. Тому у проповідях Золотоустого часто з’являється заклик до вірних читати цю Вічну Книгу. Періодичний контакт з нею св. Іван часто словесно зображає як приймання визначених і надійних ліків важкохворою людиною [20, с. 298–299]. Саме тому близьке молитовне спілкування зі Святим Письмом Іван Золотоустий вважає успішним подоланням грішних небезпек, які чигають на людину, а незнання біблійних сюжетів, слів та описів є причиною численних їх помилок у житті. Через це вони так легко підлягають еретичному вченню, а у житті їх часто зустрічають негаразди та даремні клопоти [21, с. 79–81].

Згідно з вченням Івана Золотоустого ознайомлення з Біблією – прямо пропорційне до особистого знайомства зі самим Ісусом Христом. Тому св. Іван часто займається екзегезою у христоцентричній перспективі, залишаючи немовби збоку пояснення первісного значення натхненного тексту. Його коментарі до книг Святого Письма спрямовані на те, щоб передусім внести ясність до біблійного послання та втілити основні його вказівки в щоденному житті завдяки прямому застосуванню його моральних норм і принципів. Тому екзегеза в Івана Золотоустого не має багатозначних векторів, натомість спосіб її представлення у проповідях характеризується типовою для антиохійської школи ознакою: чіткий та нескладний стиль, без зайвого алегоризування, проте густо насичений типологічними поясненнями [17, с. 255–256]. Пояснюючи Святе Писання своїм слухачам, Золотоустий часто вживав відому для них особисто-моральну та загальносуспільну тематику, вказуючи на їхній тісний зв’язок з поодинокими фрагментами натхнених книг. Такий спосіб біблійної екзегези спричиняв те, що античні сторінки ставали живими та актуальними для аудиторії Івана Золотоустого.

Святий проповідник був обережним з надмірним застосуванням риторики у проповіді, хоча сам здобув високі студії з ораторського мистецтва під керівництвом видатного софіста та публічного промовця Ліванія (314–393) [3, с. 112]. Адже в ті часи суспільні оратори дотримувались загального правила, що гласило вищість форми над змістом та поглинанням першим другого. Означало це не що інше, як домінування вишуканої елоквенції у промові над її логічною конструкцією, а навіть над слухністю та ідейністю вміщених у ній слів. Золотоустий часто гостро критикував такі прийоми в тогочасному ораторському мистецтві, категорично

відкидаючи “пишну балаканину” і надаючи перевагу “вивченню святих речей”, адже для нього як християнина красиве те, що правдиве і має внутрішню духовну цінність (пор. 1 Пт 3:3. 1 Тм 2:9) [3, с. 20–21].

Іван Золотоустий досконало опанував ораторське мистецтво. Тому силу його промов, простоту стилю, красу мови і досконалість жестів недаремно порівнювали до риторичного таланту і вмінь легендарного Демосфена (384–322 до Р. Х.) [22, с. 278]. Однак справжня велич і досягнення Івана Золотоустого це не лише вміле застосування риторики як такої у церковних виступах, але поміщення її на службі проповідництва. Святий Іван ставить на перше місце діяльну “Божу благодать”, а лише згодом береться за композицію тексту і формування речень у творенні гомілій. Тому риторика для нього – лише інструментальний засіб, який здатний допомогти донести до людей євангельські істини [5, с. 55].

У контексті бачення риторики як науки, підпорядкованої вимогам і законам Євангелія у процесі гомілетичної комунікації стає зрозумілим, чому проповідництво Золотоустого характеризується простотою мови, без зайвих мистецьких “трюків” та красномовних зворотів. Святий Іван, будучи свідомим того, що у своїх промовах звертається передусім до простих людей, а не до вчених любителів ораторського мистецтва, старається насамперед зворушити духовний світ людини та збудити в ньому потребу навернення. Тому вищість правди над законами риторики, борцем за яку постає перед нами Іван Золотоустий, схиляє до певної реформи процесу богослужіння: проповідує він не з єпископського трону, як це переважно чинили місцеві ієрархи, а з амвону, який міститься ближче до мирян у храмі, даючи цим жестом зрозуміти, що керується найперше любов’ю до своїх слухачів. Ця методика святого Івана дає підстави зробити висновки, що християнський проповідник не може бути звичайним оратором – важливо, щоб риторичні навички були у ньому стисло пов’язані з виявами душпастирської опіки, християнської любові та зичливості. Тому лише така концепція проповідництва може бути справді успішною [23, с. 22].

Іван Золотоустий дуже любив проповідувати. Протягом довгих років виголошував гомілії два, три, а навіть чотири рази щотижня. За свідченнями його сучасників, слова св. Івана були настільки оживляючими, неначе джерельні річки, які текли з гір і озеляняли довкілля [3, с. 106]. Та навіть він сам зізнався, що тоді, коли поставав перед аудиторією у храмі, відчував надходження нових сил, а втома та знеохота кудись зникали від улюбленого заняття проповідництвом. З цієї причини цінні проповіді Івана Золотоустого дійшли до сучасного читача майже в повній версії обсягом понад 17 томів у Грецькій Патрології за редакцією Жака-Поля Міня [23, с. 22]. Дослідження цих античних текстів схиляє

до висновку, що ніщо так не приносило задоволення святому Іванові Золотоустому і ніщо так його не захоплювало, як ділення зі слухачем словами християнської проповіді.

### Список використаної літератури:

1. Panuś K. *Historia kaznodziejstwa*. – Kraków, 2007.
2. Флоровский Г. *Восточные Отцы IV века*. – Москва, 2005.
3. Wilken L. R. *John Chrysostom and the Jews*. – London, 1983.
4. Neill S. *Chrysostom and His Message*. – Crestwood, 1963.
5. Дорошенко Ю. Адвокатська практика святого // *Меч Духовний*. – 2008. – № 1. – С. 55–59.
6. Malingrey M-A. *Chrześcijańska literatura grecka*. – Tarnów, 1995.
7. Leyerle B. *John Chrysostom on the Gaze* // *Journal of Early Christian Studies*. – 1993. – № 2. – С. 159–174.
8. Schroeder C. *The Mystery of Love. Paradigms of Marital Authority and Submission in the Writings of St John Chrysostom* // *St Vladimir’s Theological Quarterly*. – 2000. – № 2. – С. 143–168.
9. Avila C. *Ownership: Early Christian Teaching*. – London, 1983.
10. Gawryś Z. (ред.). *Herezje chrześcijańskie. Dawne i współczesne*. – Warszawa, 2008.
11. Михайлов П. Святитель Иоанн Златоуст как участник арианских споров // *Альфа и Омега*. – 2007. – № 1. – С. 59–67.
12. Попов И. Святый Иоанн Златоуст и его враги // *Богословский вестник*. – 1907. – № 11 – 12. – С. 569–607, 798–855.
13. Spiazzi R. *Verbum salutis, storia e teologia della predicazione*. – Roma, 1963.
14. Дронов М. Святитель Иоанн Златоуст, архиепископ Константинопольский // *Альфа и Омега*. – 1995. – № 4. – С. 81–96.
15. Kelly N. J. *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, Bydgoszcz, 2001.
16. Mayer W., Allen P. *John Chrysostom*. – London–New York City, 2000.
17. Мейендорф И. *Введение в святоотеческое богословие*. – Москва, 2001.
18. Baur C. *John Chrysostom and His Time*. – Westminster, 1959.
19. McCormick S.A. *John Chrysostom’s Homily #50 As an Example of the Antiochene Exegetical Tradition* // *The Patristic and Byzantine Review*. – 1993. – № 1–3. – С. 65–80.
20. Флоровский Г. *Восточные Отцы IV века*. – Москва, 2005.
21. Казенина Е. Святитель Иоанн Златоуст в истории библейской экзегетики // *Альфа и Омега*. – 2001. – № 3. – С. 64–80.
22. Hill R. *St. John Chrysostom: Preacher on the Old Testament* // *The Greek Orthodox Theological Review*. – 2001. – № 3–4. – С. 267–286.
23. Pelikan J. *The Preaching of Chrysostom*. – Philadelphia, 1983.
24. Christo G. *The Church’s Identity*. – Rollingsford, 2006.

УДК 281. 96:244 "15/16"

**Г. В. Охріменко,**  
викладач кафедри документознавства та інформаційної діяльності Національного університету "Острозька академія"

## **ОСНОВНИ ТЕМАТИЧНІ БЛОКИ ВІДОБРАЖЕННЯ КРИЗОВИХ ЯВИЩ КИЇВСЬКОЇ МИТРОПОЛІЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ В УКРАЇНСЬКО- БІЛОРУСЬКІЙ ПОЛЕМІЧНІЙ ЛІТЕРАТУРІ КІНЦЯ XVI – ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ XVII СТ.**

У статті подається характеристика тематичним блокам в українсько-білоруській полемічній літературі кінця XVI – першої половини XVII ст., що репрезентують кризові явища Київської митрополії Православної церкви. До найважливіших тем автор статті відносить порушення внутрішньоцерковної дисципліни та інституційну кризу в Київській митрополії, недостатній інтелектуально-освітній та моральний рівень православного духовенства.

**Ключові слова:** Київська митрополія Православної церкви, українсько-білоруська полемічна література, інституційна криза.

**Основные тематические блоки отображения кризисных явлений Киевской митрополии Православной церкви в украинско-белорусской полемической литературе конца XVI – первой половины XVII в.**

В статье дается характеристика тематическим блокам в украинско-белорусской полемической литературе конца XVI – первой половины XVII века, которые представляют кризисные явления Киевской митрополии Православной церкви. К важнейшим темам автор статьи относит нарушение внутренней церковной дисциплины и институциональный кризис в Киевской митрополии, недостаточный интеллектуально-образовательный и нравственный уровень православного духовенства.

**Ключевые слова:** Киевская митрополія Православної церкви, украинско-белорусская полемическая литература, институциональный кризис.

**Basic thematic blocks of reflection of the crisis phenomena of the Orthodox Church in the Kyivan metropolia in Ukrainian-Belarusian polemic literature of end of XVI – the first half of XVII century**

In the article the author considers the thematic blocks in the Ukrainian-Belarusian polemic literature of the end of the XVI and the

*beginning of the XVII century, which represent the crisis of the Orthodox Church in the Kyivan metropolia. The accent is made on such important themes as breach of internal Church discipline, the institutional crisis in Kyivan metropolia, the lack of intellectual, educational and moral levels of the Orthodox's clergy.*

**Keywords:** *the Orthodox Church in the Kyivan metropolia, the Ukrainian-Belarusian polemic literature, the institutional crisis.*

Українсько-білоруська полемічна література кінця XVII – першої половини XVII ст. залишається складним та актуальним об’єктом дослідження для історичних, філологічних, філософських студій завдяки різним предметним сферам вираження: стилістичним характеристикам текстових масивів; запозиченням ідей протестантської культури, з одночасною акцентацією на грецько-візантійській культурі; паралельним існуванням рукописної та видрукованої традиції подання інформації. Деякі сучасні українські дослідники полемічних творів порівнюють їх з історичними літописами, які виразно віддзеркалюють інтелектуальний, культурно-правовий рівень суспільства та розвиток його інституцій на зламі XVI і XVII століть [10, с. 5; 8, с. 209].

В період перебування українських земель в складі Речі Посполитої церква була невід’ємним атрибутом державності, її постійним інститутом. Полемічна література стає важливим історичним джерелом відображення стану Православної церкви як інституції на теренах Речі Посполитої, яка переживала кризу у власному розвитку та характеризував неспроможність існування Київської митрополії загалом. Питання корумпованості у системі відносин “державна-церква” завдяки патрональному праву “подавання хлібів духовних та столиць духовних”, малоосвіченості православної церковної верхівки, порушення прав вільного вибору віросповідання обговорювались православними та католицькими полемістів кінця XVI – першої половини XVII ст.

Такими чином метою даного наукового дослідження є розгляд основних тематичних блоків відображення кризових явищ Київської митрополії Православної церкви в українсько-білоруській полемічній літературі кінця XVI – першої половини XVII ст.

Важливий внесок у дослідження тематичного наповнення полемічних творів кінця XVI – першої половини XVII ст. здійснили представники Київської духовної академії в кінці XIX ст., зокрема В. Завитневич [3], С. Нестеровський [5], М. Смольський [6] та І. Стрельбицький [7]. Серед сучасних науковців, які займаються розвідками з запропонованої проблематики, варто відзначити дослідження В. Земи [4], Н. Поплавської [10], А. Пашука [9], С. Савченка [11], В. Ульяновського [13] та І. Шевченка [14].

Для висвітлення мети дослідження необхідним є вирішення таких завдань: 1) розкрити значення українсько-білоруської полемічної літератури кінця XVI – першої половини XVII ст. для історичного релігієзнавства; 2) розглянути типологію основних тем в релігійній полеміці, на основі концепцій українських дослідників сучасності та минулих; 3) виокремити із загальної тематики полемічної літератури основні питання, які відображають кризові явища Київської митрополії Православної церкви.

Традиційне трактування полемічної літератури, запропоноване ще в 60–70-х рр. XX ст., визначає її як літературно-публіцистичну творчість церковно-релігійного і суспільно-політичного змісту кінця XVI – початку XVII ст., що виникла на західноукраїнських та білоруських землях в умовах віросповідної боротьби між католиками, уніатами і православними [2, с. 2156].

Сучасна українська історіографія розглядає українсько-білоруське полемічне письменство (послання, листи, трактати, памфлети, діалоги, монологи-інвективи) вже як синкретизм богословсько-догматичного, документального, історичного, політичного матеріалу, що виник в результаті неприйняття православними ієрархами догматичних настанов протестантської та римо-католицької церков на території Речі Посполитої в XVI–XVII ст. Окрім того, полемічна література розглядається як цінний джерельний матеріал до історії богослужінь української церкви, адже містить значний пласт обрядово-літургійних питань [1, с. 180].

Змістове наповнення полемічних творів апологетів та опонентів доцільності існування Київської митрополії Православної церкви кінця XVI – першої половини XVII ст. українськими дослідниками характеризується досить неоднозначно. Про “примітивність” полемічних творів кінця XVI ст. зазначає М. Сумцов, який зазначав, що православні письменники-полемісти відмовлялися від прямої боротьби з латино-уніатськими письменниками і обмежилися лише простими виправданнями кризового стану православної церкви [12, с. 8]. Також полемізування було найкращим способом доведення певної позиції, адже тексти писалися з захопленням, часто без будь-яких морально-етичних обмежень на зразок сучасних законів про відповідальність за наклеп [14, с. 49]. Та на думку українського історика В. Земи, дослідника полемічних збірок XVI–XVII ст., не варто обмежуватись виключно стилем презентації позиції автора, адже трактати православних полемістів того часу були спробою регенерації культурного капіталу православного слов’янства, пристосуванням його до змін у церковному житті [4, с. 46]. Завдяки цьому полемічна література містить низку тем, які потребують лінгвістичного аналізу, детального вивчення на історичну достовірність та ідейне наповнення.

Перші спроби здійснити ґрунтовний науковий аналіз тематично-змістового наповнення полемічних творів прагнули видатні історики та громадські діячі другої половини ХІХ – початку ХХ ст. Зокрема, цікавим є дослідження російського історика В. Завитневича “Про значення західно-руської богословсько-полемічної літератури кінця ХVІ – початку ХVІІ ст...” (Київ, 1884), в якому автор визначив постійні та тимчасові теми в латино-уніатських полемічних трактатах протягом всієї міжконфесійної боротьби [3, с. 234–235]. Постійним елементом в полеміці була суперечка щодо вчень та обрядів між Східною (православною) та Західною (католицькою) церквами. Особливе місце в переліку постійних тем належало питанню про примат папи Римського. Полемісти також звертали увагу і на змінні питання: 1) з самого початку латино-уніатські полемісти, ініціатори полемічного руху, на перше місце ставили “сумний стан західно-руської церкви” і заради цих тимчасових труднощів потрібне підпорядкування папі Римському; 2) після формального затвердження Берестеської унії в 1596 р., основна увага була приділена утворенню уніатської церкви як нової української церкви; 3) надалі проунійні полемісти для активного захоплення православного кліру вирішили про аргументувати історичні причини Берестейського собору, і перш за все звернули увагу на Ферраро-Флорентійський собор, але 4) коли православні оголосили собор “розбійничим”, і результати його визнали недійсними, латино-уніатські полемісти зробили ще одне зусилля: зробили центром полеміки давню історію руської церкви і тим самим прагнули довести, що руська церква отримала свій початок не з Константинополя, а з Риму (зв’язок між католицькою та православною церквами ніколи не переривався, а Флорентійська та Берестейська унії були лише нагадуванням про це).

Серед сучасних дослідників українсько-білоруської полеміки кінця ХVІ – першої половини ХVІІ ст. значний внесок до характеристики її тематичної спрямованості здійснив С. Савченко, який на основі монографічного дослідження І. Шевченка “Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку ХVІІІ століття” (Торонто, 1996; Львів, 2001) виокремив три основні тематичні блоки [11, с. 161; 14]:

1. Історія церковного права. Перший блок питань охоплює чотири події: 1) хрещення Київської Русі: якою мірою вважати його православним або римо-католицьким; 2) розподіл Церков 1054 р.; 3) питання верифікації наслідків Ферраро-Флорентійського собору (1438–1439 рр.) ; 4) історія Берестейського собору 1596 р. та спроби заперечити чи захистити його.

2. Богословсько-докринальна проблематика, що передбачає розгляд питань примату папи Римського, догматичного вчення про *filioque* (сходжен-



ня Святого Духа від Отця і від Сина), вживання прісного хліба для причастя, визнання чистилища та целібату серед православного духовенства.

3. Місцеві мотиви або віньетки, в яких відображаються ментальність та важке соціальне становище православного духовенства.

Досить вдалу типологізацію тематичної картини полемічної літератури здійснив А. Пашук, зосередивши свою увагу на таких питаннях: 1) догматичні суперечки та дискусія про обряди; 2) еклезіологічні характеристики церкви та роль римського апостольського престолу у взаємодносинах з православними митрополитами; 3) майнові права та свободи православних ієрархів; 5) питання об'єднання церков (єкуменічна складова) [9, с. 90–91].

Запропоновані теми в цілому склали одну цілісну систему, адже в ході здійснення запропонованих історичних подій приймалися рішення щодо богословсько-докринальної проблематики, а ментальність чи стан суспільства розглядався виключно як причини виникнення чи наслідки впливу цих історичних подій. Окрім того, дана загальна структура взаємопов'язаних тем полемічних творів дозволяє продемонструвати проблемні моменти, які характеризують кризовий стан Київської митрополії Православної церкви кінця XVI – першої половини XVII ст.

Та все ж для релігієзнавчого аналізу важливим залишаються дослідження представників Київської духовної академії – одного з найважливіших наукових центрів кінця XIX ст.

І. Стрельбицький, один з випускників Київської духовної академії та автор дослідження “Уніатські собори (1596–1839)” (Київ, 1884), стверджував, що православні полемісти розмірковували не тільки про догматичні переваги православ'я та недоліки унії, але і про права у релігійних справах короля, ієрархів та народу: “... писати про унію увійшло у певну моду, до такої міри, що навіть офіційні папери перетворювались на богословські трактати. Чим більше православні та уніатські автори переслідували свої полемічні цілі, тим яскравіше висловлювали переконання і характеристики своєї партії, і часто надавали гласності негативним рисам своїх супротивників” [7, с. 118–119].

Основні причини реформування церковного життя в Київській митрополії, на думку дослідника, приховувались в “повномасштабному у вищій церковній ієрархії захопленні життям магнатства, шляхти; в насиллі і розбраті церковної дисципліни більшістю представниками західно-руської церкви” [7, с. 2–3]. Тому тематичними блоками в українсько-білоруській полемічній літературі стали: 1) боротьба з популяризацією протестантських поглядів у литовсько-польському середовищі; 2) бажання римського престолу підпорядкувати православну церкву; 3) пропагування введення єдиного нового григоріанського календаря для ре-

глантування церковно-релігійних свят в Православній церкві Речі Посполитої після 1582 р.

На думку іншого представника Київської духовної академії, С. Нестеровського, полемічні трактати мали різний характер: одні мали статті виключно полемічного характеру і мали безпосередньою метою – “викриття та присоромлення латинян”; інші матеріали мали лише енциклопедичний, морально-аскетичний та частково історичний характер [5, с. 33–34].

Дослідник визначає два основних питання, які були предметом для обговорення православними полемістами кінця XVI ст.: 1) питання про час і причини відділення Римської церкви від вселенської; 2) питання про “блуди” (відхилення) латинян, за які вони були відлучені від вселенської церкви і заслуговували справедливого несхвалення зі сторони православних [5, с. 102–103].

До характеристики стану уніатської та православної церков в після-берестейський період звертається ще один випускник Київської духовної академії, М. Смольський. У дисертаційному дослідженні “Ставлення папського престолу до уніатської та православної церкви в Західній Русі – за папи Урбана VIII (1623–1644 pp.)” (Київ, 1895), на основі творчості полемістів Мелетія Смотрицького та Йосифа Рутського, зазначає, що основною темою проуніатських полемістів і після прийняття унії залишалася несприятлива моральна ситуація та неосвіченість серед православного та уніатського духовенства. Так, Мелетій Смотрицький у “Пртестації” (“*Protestatio przeciwko soborowi*”) (1628), а також у “Паранезисі” (“*Paraenesis abo Napomnienie do narodu Rusniego*”) (1628) зазначав про лицемірство заступників православ’я і доказує, що ті, які вважають себе вартовими чистоти грецької віри, псують віру ересями Лютера і Кальвіна [6, с. 100–101]. В той же час уніатський митрополит та полеміст Йосиф Рутський звинувачував підпорядкованих йому уніатських єпископів в байдужості до питань захисту релігії. На основі цього М. Смольський робить висновок про те, що як православне, так і уніатське духовенство в епоху післяунійну не відповідало своєму призначенню: страждаючи від свого безправного становища в суспільстві, воно ще більше страждало від повної неосвіченості. “Морок неосвіченості” логічно породжував моральну розбещеність, адже у священнослужителі приймали більшою мірою людей безпорадних, напівграмотних та бездарних. Тому природно, що релігійно-моральні інтереси такими людьми не враховувалися, і інститут священнослужителя ними сприймався виключно як ремесло, яке надає матеріальну винагороду [6, с. 260–261].

На підтвердженні цих поглядів наполягають і сучасні українські вчені, зокрема В. Ульяновський. Концепція дослідника ґрунтується на висновку, що друга половина XVI століття є “темною” епохою в істо-

рії православної церкви, адже характеризується рабською залежністю церкви від світської влади, приниженням та поневоленням православної церкви польською державою [13, с. 28].

Таким чином основними тематичними блоками, які характеризували кризові явища в православній церкві на теренах Речі Посполитої на сторінках українсько-білоруської полемічної літератури можна вважати:

1. Порушення внутрішньої церковної дисципліни та децентралізація влади в Київській митрополії як вияв інституціональної кризи;

2. Недостатній інтелектуально-освітній рівень православного духовенства Київської митрополії;

3. Негативізація образу священнослужителів Київської митрополії через представлення прикладів аморальної поведінки православним духовенством.

Отже, можна стверджувати, що полемічна література кінця XVI – першої половини XVII ст. є аналогічною до альманахів сучасності групою документальних масивів історичної інформації, яка висвітлювала тези та антитези тогочасної церковної та світської еліти щодо подій, які відбувалися на українсько-білоруських теренах Київської митрополії Речі Посполитої. Звертаючись до подій, які стали причиною написання полемічних текстів, українські дослідники сучасності та минувшини зазначають, що кризові явища в Православній церкві визначали не стільки конкуруючі традиції, оскільки обопільні упередження східної і західної гілок християнства, низку непорозумінь, джерелом яких стала перш за все політична історія XV–XVI ст. До важливих тем відображення кризового стану Київської митрополії православні та латино-уніатські полемісти кінця XVI – першої половини XVII ст. відносять питання підпорядкування Православної церкви римському апостольському престолу внаслідок децентралізації влади в митрополії, низький інтелектуально-освітній рівень православного та уніатського духовенства, а також негативізація морального образу священнослужителя.

### **Список використаних джерел та літератури:**

1. Бабич, С. Література полемічна українсько-білоруська [Текст] / С. Бабич // Острозька академія XVI–XVII століття: енцикл. вид. / гол. ред. кол. проф. І. Д. Пасічник. – Острог, 2008. – С. 180–183.

2. Енциклопедія Українознавства [Текст] = Encyclopedia of Ukraine: слов. ч. / гол. ред. проф. В. Кубійович. – Париж; Нью-Йорк : Наукове товариство ім. Т. Шевченка, 1970. – Т. 6. – С. 2005–2400.

3. Завитневич, В. З. О значені западно-русской богословско-полемической литературы конца XVI и начала XVII и мсть, занимаемомъ въ ней, палінодіей Захаріи Копыстенскаго [Текст] / В. З. Завитневич. – Христианское чтение. – 1884. – № 1–2. – С. 225–238.

4. Зема, В. Є. Полеміко-догматичні збірки XVI – початку XVII ст. [Текст] / В. Є. Зема // Український історичний журнал: наук. журн. / гол. ред. В. Смолій. – 2001. – № 5. – С. 43–74.
5. Інститут рукописів НБУ ім. В. І. Вернадського. Дис. 1121. Южноруський противокатолицький збірник 1596 года вь связи съ другими подобными збірниками [Рукопис]. Студента четвертого курса Кієвской Духовной академії Сергія Нестеровскаго. – 30 марта 1888. – Кієв. – 149 с. (83 лист).
6. Інститут рукописів НБУ ім. В. І. Вернадського. Дис. 1410. Отношеніе папського престола вь уніатской и православной церкви вь Западной Росіи – при папѣ Урбанѣ VIII (1623-1644 гг.) [Рукопис]. Студента 4 го курсу Кієвской Духовной академії Николая Смольскаго. – 1 мая 1895. – Кієв. – 354 с. (179 лист).
7. Інститут рукописів НБУ ім. В. І. Вернадського. Фонд № 304. Од. зб. 972. Стрельбицкий, Иван. Уніатскіе соборы (1596-1839) [Рукопис] / И. Стрельбицкий. – 12 марта 1884. – Кієв. – 381 с. (207 лист). – Припренія: С. 382-392.
8. Маслов, С. І. Культурно-національне відродження на Україні в кінці XVI і першій половині XVII ст. [Текст] / С. І. Маслов // Матеріали до вивчення історії української літератури : редкол. : акад. О. І. Білецький, проф. П. М. Попов, доц. Н. Й. Жук та ін. – К. : Вид-во “Радянська школа”, 1959. – Т. 1. Давня українська література. Доба феодалізму до кінця XVIII ст. – С. 198–212.
9. Пашук, А. Українська церква і незалежність України [Текст] : моногр. / А. Пашук; рец. : М. Кашуба, М. Братасюк, І. Захара. – Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2003. – 364 с.
10. Поплавська, Н. М. Полемісти. Риторика. Переконування (Українська полемічно-публіцистична проза кінця XVI – початку XVII ст.) [Текст]: монограф. / Н. М. Поплавська; рец. : д-р філол. наук, чл. -кор. М. М. Сулима, д-р філол. наук, проф. В. І. Шкляр, д-р філол. наук проф. Б. С. Криса. – Тернопіль : ТНПУ, 2007. – 379 с.
11. Савченко, С. В. Полемічна література XVI-XVII ст. в українській історіографії [Текст] / С. В. Савченко // Український історичний журнал / гол. ред. В. А. Смолій. – 2007. – № 5. – С. 158–174.
12. Сумцов, Н. О. Характеристика южнорусской литературы семнадцатаго вѣка. [Текст] / Н. О. Сумцов. – Кієв : Изданіе редакціи “Кієвской старины”, 1885. – 18 с.
13. Ульяновський, В. І. Історія церкви та релігійної думки в Україні [Текст] : у 3 кн. / В. І. Ульяновський. – К. : Либідь, 1994. – Кн. 2. Середина XV – кінець XVII ст. – 256 с.
14. Шевченко, Ігор. Релігійна полемічна література в українсько-білоруських землях у XVI-XVII ст. [Електронний ресурс] / І. Шевченко // Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII століття. – Режим доступу : [www. URL:http://litopys.org.ua/ishevch/ishev12.htm](http://litopys.org.ua/ishevch/ishev12.htm). – Вперше опубліковано у Journal of Ukrainian Studies 17 (№ 1-2 (літо-зима 1992). – С. 45–58. – Заголовок з екрану.

УДК 282(477. 4)

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

## УНІАТСЬКА ЦЕРКВА В СУСПІЛЬНОМУ ЖИТТІ ПРАВОБЕРЕЖНОЇ УКРАЇНИ КІНЦЯ XVIII – ПЕРШОЇ ТРЕТИНИ XIX СТ.

*У статті проаналізовано політику російського самодержавства по відношенню до Уніатської церкви на теренах Правобережної України в умовах інкорпорації регіону до Російської імперії, охарактеризовано мотиви і методи дії російського царату.*

**Ключові слова:** Уніатська церква, Російська імперія, духовництво, ліквідація.

**Униатская церковь в общественной жизни Правобережной Украины конца XVIII – первой трети XIX в.**

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

**Ключевые слова:** Униатская церковь, Российская империя, духовенство, ликвидация.

**The Uniate Church in public life of Right-Bank Ukraine at the end of the XVIII – the first third of the nineteenth century**

*The article analyzes the policy of Russian autocracy against the Uniate Church on the territory of the Right-Bank Ukraine in incorporation the region into the Russian Empire, described the motives and methods of action of the Russian tsars.*

**Key words:** Uniate Church, the Russian Empire, the clergy, elimination.

Значне місце в сучасній історичній науці України посідає проблема становища та особливостей функціонування різних церковних громад в тому числі і Греко-католицької церкви, яка прагнула зайняти свою суспільну нішу на теренах Правобережної України в нових політичних реаліях кінця XVIII – першої третини XIX ст. Тому мета пропонованого дослідження полягає у аналізі громадсько-політичної позиції духовенства Греко-католицької церкви в контексті церковної політики самодер-

жавства та визначення ролі уніатської церкви у польському національному русі.

Питання ролі церкви в суспільному житті України стало предметом дослідження з другої половини 90-х років ХХ ст., коли з’явилися праці О. Шевченко, Г. Надтоки. Особливе місце тут також посідають посібник “Історія релігії в Україні” та трьохтомник “Історія релігії в Україні”, на сторінках яких розглянуто конфесійну ситуацію, яка вплинула на формування суспільної позиції духовенства регіону. Вагомим доробком в українській історіографії з визначеної наукової проблеми є праці Н. Стоколос [7; 8], Ю. Хитровської [10; 11], Т. Тхоржевської [9] та ін., в яких розкриваються окремі сторони життя Греко-католицької церкви, державно-церковна політика російського самодержавства тощо.

Другий (1793 р.) та третій (1795 р.) поділи Речі Посполитої російське самодержавство прагнуло використати як можливість ліквідації поліконфесійності приєднаних територій і цим забезпечити духовно-релігійну єдність Правобережної України з Російською імперією. Тому завдання російських урядових кіл полягало в тому, щоб послабити католицькі впливи на Правобережжі та вилучити греко-католиків з під духовної влади римської курії [10, с. 9]. У Гродненському договорі 1793 р. цариця Катерина II ще намагалась приховати свої справжні наміри щодо “католиків двох обрядів” стверджуючи, що їм будуть гарантовані привілеї, маєтки, церкви і ніколи не порушуватимуться їх права. Однак у тому ж році вона наказала створити “Місійне товариство” на чолі з Мінським єпископом Віктором Садковським, на яке покладалось завдання розпочати процес об’єднання “уніатів з Православною церквою” [8, с. 97]. Водночас маніфестом від 30 жовтня 1794 р. Катерина II офіційно надавала право священикам римської курії на необмежене публічне віросповідання і законне володіння своїм майном. Проте Катерина II прагнула діяти так, щоб не допустити посилення впливу апостольської столиці на шойно приєднаних до Росії територіях. Вже у 1795 р. В. Садковський доповідав цариці, що до православ’я перейшло 1010090 осіб з 1700 церквами та 1032 священиками. Як стверджують дослідники, “Місійна акція” переходу уніатів до православ’я привела до втрати Уніатською церквою 9 тисяч парафій, 145 монастирів та понад 8 млн. віруючих. Було ліквідовано всі уніатські єпархії, за винятком Полоцької [8, с. 97–98].

Якщо на Київщині, де унія не мала глибокого економічного та соціального підґрунтя, процес переходу уніатів до православ’я не був тривалим, то на Поділлі та Волині цей процес був повільнішим та тривалішим.

За роки правління Павла I (1796–1801 рр.) ставлення російської влади до римо-католицької та греко-католицької церков стало дещо толе-

рантнішим. Так у 1798 р. на новоприєднаних до Російської імперії землях було відновлено шість римо-католицьких та дві уніатські єпархії – у Луцьку та Бересті. Місцем перебування луцького уніатського єпископа став Почаїв, берестейського – Жировиця. До уніатської церкви повернули ряд монастирів, які були забрані в 90-х рр. Якщо, згідно подання Луцького єпископа, у 1798 р. на Волині існував 21 монастир (на Поділлі – 16, Київщині – 6), то у 1821 р. їх було вже 26. Однак змінилось їх підпорядкування – управління тепер належало єпископам, а не ігуменам або протоігуменам. У двох уніатських єпархіях на початку XIX ст. було 1388 парафій, 1398 тисяч віруючих, 94 василіанські монастирі [8, с. 98].

Перехід певної частини уніатів до православ'я проходив без особливих ускладнень. Причиною цього була небезпека для уніатів бути покатоличеними, чому противились більшість духовенства та парафіян, надія селян-уніатів на покращення свого соціально-економічного становища в разі переходу у православ'я, сліпа віра простих уніатських священнослужителів та мирян у “благі” наміри церковної політики російського уряду

Таким чином, кінець XVIII ст. характеризувався, з одного боку, деякою лояльністю російської влади до уніатів, що проявлялось у дозволах відкривати нові церкви та монастирі, а з іншого, – закривали їх при кожній зручній нагоді. Такі дії влади та православної церкви можна пояснити тим, що уніатство як релігійна течія стояло на заваді русифікації та утворенню “єдиного російського народу” на теренах Правобережної України.

Олександр I (1801–1825 рр.) , попри загальну лояльність до церков, які підпорядковувались Апостольській Столиці, ще більше контролював всі сфери діяльності священників. З цією метою 13 листопада 1801 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. Колегія складалася лише із представників католицької церкви. Її головою було призначено Ст. Сестренцевича, який перетягнув до римо-католиків 200 тис. уніатів. Із протестом проти таких зухвалих дій Ст. Сестренцевича до імператора звернувся Полоцький уніатський єпископ І. Лісовський. Реакція Олександра I на протест була позитивною – до Колегії ввели чотирьох членів-уніатів [1, с. 5].

В імператорському указі від 12 липня 1804 р. наголошувалось, що відповідно до указу від 13 листопада 1801 р. уніатські єпархії повинні перебувати під управлінням римо-католицької духовної колегії, а уніатського духовенства не повинно бути у її складі. Проте, враховуючи не-



зручності в місцевому управлінні, уніатські справи і скарги, Олександр розпорядився ввести до числа членів Римо-католицької духовної колегії представників уніатського духовенства: одного єпископа і трьох засідателів від уніатських єпархій. А на підставі імператорського указу від 16 липня 1805 р. урядовий сенат розпорядився поділити Колегію на два департаменти: перший – римо-католицький, другий – уніатський [1, с. 6].

Уніатська церква мала єдиного єпископа – Іраклія Лісовського, архієпископа Полоцького, який невпинно боровся з польськими впливами. Після смерті митрополита Ростоцького у 1806 р., Олександр I сам призначив його уніатським митрополитом. Однак папа не визнав І. Лісовського митрополитом. У 1809 р. було визначено чотири нові єпископії: Віленську, Полоцьку, Луцьку й Берестейську, але папа також не визнав їх. Після смерті митрополита Лісовського, Олександр I призначив митрополитом Григорія Кохановича (1809–1814 рр.), якого теж не визнано в Римі, можливо тому, що перешкоджали стосункам воєнні дії – війна з Наполеоном. Через три роки після смерті Кохановича Олександр I призначив митрополитом Йоасафа Булгака (1817–1838 рр.), якого визнав папа. Олександр I обсадив усі єпископські кафедри Уніатської Церкви. Таким чином були: 1 митрополит, 4 єпископи, церковна колегія з 5-ти членів, 4 констисторії при єпископах по 5 членів у кожній, 3 семінарії, 1476 парафіяльних церков, 1985 світських священників, 47 монастирів, з яких 10 жіночих, та 1427560 осіб віруючих [4, с. 540].

Не дивлячись на певні поступки з боку російської влади Греко-католицька церква Правобережної України все ж більше схилялась до католицького Заходу, ніж до православної Росії, зважаючи на підступність та непередбачуваність дій російського уряду та відчуваючи потенційну загрозу для свого існування. Однак, коли у 1827 р. членом Петербурзької “уніатської колегії” став Йосип Семашко, офіційна позиція уніатської церкви змінилася. Всі керівні пости в уніатській митрополії він передав своїм наближеним, розправившись з тими священниками, котрі намагались протистояти русифікаторським діям Семашка та його найближчого оточення. Нові провідники греко-католицької церкви навіть запровадили в уніатських духовних училищах Правобережжя та Білорусії викладання російською мовою, використовувалось синодальне Святе Письмо та московський служебник [10, с. 11]. А в 1827 р., ніби то вирівнюючи становище уніатів, імператор Микола (1825–1855 рр.) видав іменний указ приймати в василіанські монастирі тільки уніатів, які добре знають сло’янську мову і чин греко-східного богослужіння.

Про становище Уніатської церкви Й. Семашко в листопаді 1827 р. склав доповідну записку, в якій виклав усю історію унії і всі вчинки Риму та єзуїтів, якими вони “знищують” уніатську церкву, а разом з

тим вказав і шляхи, якими можна врятувати від латинізації 1500 уніатських парафій. Йшлося про заснування самостійної Греко-уніатської колегії, незалежної від Католицької. Записка Семашка послужила вихідним пунктом для видання указу Миколи I від 28 квітня 1828 р. про заснування особливої Уніатської колегії, яка зобов'язана була подбати про очищення Уніатської церкви від латинських обрядів і відновленні її цнотливості на засадах грамот 1595 р. А Йосипу Семашку була оголошена царська подяку [4, с. 545].

Енергійний протест папи з Ватикану на адресу російського уряду прийшов відразу, як тільки уніати звернулися за сприянням у Рим, оскільки василіанський орден з цього часу позбавлявся дарованих йому папою прав і привілеїв. На папський протест була послана відповідь, складена Й. Семашко за дорученням імператора Миколи I, в якому вказувалося, що втручання папи в уніатські справи не має підстав, оскільки перетворення Уніатської Церкви і скорочення зайвих василіанських монастирів є справа чисто внутрішньо російська. За наполяганням Й. Семашка була скасована посада прокуратора, що проживав в Римі, але здійснював офіційний зв'язок василіанського ордену з Апостольською Столицею. І як тільки була утворена особлива Уніатська колегія, за вказівкою імператора Йосипа Семашка призначили помічником голови [5].

Готуючи уніатів до возз'єднання з Православною церквою, Йосип Семашко переклав твір Московського митрополита Філарета "Розмови між допитливим і впевненим про православ'я Греко-Російської Східної Церкви" на українську мову. Розіслана по уніатських парафіях, ця книжка мала переконати уніатів у справі їх возз'єднання з Східною Церквою. У 1829 р. Й. Семашка призначають вікарним єпископом і головою консисторії греко-уніатської Білоруської єпархії з правом присутності на колегії в Петербурзі. Хіротонія відбулася 8 серпня, він був іменований єпископом Мстиславським [5].

Бажаючи справу загального возз'єднання наблизити до якнайшвидшої розв'язки, єпископ Йосип і раніше подавав проект підпорядкування Унійної колегії Святішому Синоду. До 1831 р. питання про возз'єднання уніатів зустрічало глухий опір певних кіл Петербурга і серйозно не піднімалося. Вся робота по захисту Уніатської церкви, головним чином, йшла тільки в напрямку, щоб забезпечити її від підпорядкування Риму. У цьому повстанні українці-католики, клір та шляхта брали невелику участь, але поляки у своїй зовнішній політиці дуже вміло пов'язали свої політичні прагнення з релігійними.

Повстання 1831 р. показало російському урядові, яку велику політичну небезпеку являв для Росії польський національний рух. Участь католицького та уніатського духовенства в польському антиросійському

русі була обумовлена громадянським патріотизмом, який передбачав відродження незалежної Речі Посполитої, а також тими політичними та конфесійними протистояннями, які виникли після входження Правобережної України до складу Російської імперії. Активна підтримка повстання римо-католицьким та, меншою мірою, уніатським духовенством ще більше їх роз’єднало з православним духовенством та мирянами. І це пришвидшило прагнення російського самодержавства ліквідувати відмінності в церковному устрої, які ще зберігалися між Правобережжям та Великоросією. Приборкавши повстання, Микола І ліквідував Конституційну хартію 1815 р., а також окреме польське військо, польські університети – у Варшаві та Вільні, ліцей у Крем’яниці, польські школи, 200 католицьких монастирів [4, с. 548]. Небезпеку відчував також російський уряд від унії. Головний удар спрямовувався проти василіан. Вважалося, що в разі підкорення цього оплоту уніатства Уніатська церква перестане існувати. Після польського повстання 1830-1831 рр. василіанський орден був звинувачений у антиросійських та анти православних діях. Значна частина василіанських монастирів за участь у повстанні на боці поляків була закрита або передана православним. Всі монастирі повинні були очиститись від “латинського василіанського духу”. Виховання молодих василіан мала контролювати Греко-уніатська колегія. За її розпорядженням кількість монастирів зменшувалась з 83 до 23 [8, с. 100]. У 1831 р. православним був переданий Почаївський монастир разом із друкарнею, що понад сто років був уніатським. Дванадцятьох ченців Почаївського монастиря, яких влада звинувачувала у державній зраді утримували у Київській в’язниці-фортеці. Ліквідовано було василіанський монастир і в Овручі. Разом з тим закрили всі василіанські школи в Київській, Волинській та Подільській губерніях [8, с. 101]. Усього протягом 5-ти років ліквідовано 60 василіанських монастирів. Почалася підготовка до ліквідації Уніатської церкви. 1832 р. видано наказ, згідно з яким дітей від змішаних шлюбів подавали як православних. Заборонено спільні богослужіння уніатів з римо-католиками. Закрито всі католицькі богословські школи і кандидати на священників мали вчитися у московських школах. Скасовано католицькі свята Йоасафата, Божого Тіла, заборонено вживати богослужбові книги, крім надрукованих у Москві. Священників призначав губернатор. На підставі заяви одного лише парафіянина про бажання мати православного священника – парафію передавали православним. 4 лютого 1834 в місті Полоцьку відбувся з’їзд уніатських єпископів, який постановив ввести у всіх уніатських церквах богослужбові книги православного видання і влаштувати такі ж іконостаси, як у православних храмах [4, с. 549].

Справу ліквідації Уніатської церкви довершили три відступники: член Луцької уніатської консисторії, Йосип Семашко, адміністратор Білоруської Полоцької дієцезії, Василь Лужинський та єпископ Берестейський Антін Зубко. В дусі офіційного російського патріотизму, з повним ігноруванням та перекручуванням дійсних подій, вони склали заяву російському урядові про перехід на православ'я. Основна думка заяви була така: Уніатську церкву силою відірвано від "Росії"; тепер – "стара спадщина Руси знову вернулася під владу Росії". У заяві була сфальсифікована правда, бо унію 1596 р. введено тоді, коли Україна не мала нічого спільного з Росією (Москвою). Заяву підписали 21 священник від імені 2500000 уніатів. Митрополит Й. Булгак відмовився підписати заяву. У лютому 1838 р. зі смертю уніатського митрополита Йосафата Булгака, який не бажав воз'єднання за свого життя, головою Греко-уніатської колегії був призначений Й. Семашко [5]. В Уніатській церкві залишилися тільки єпископи, віддані владі Йосипу і справі православ'я. 1 грудня 1838 р. преосвященний Йосип представив обер-прокурору Святішого Синоду Протасову записку про необхідність невідкладного приєднання уніатів до православ'я, радячи залишити на час уніатам і їх духовенству деякі звичаї, які не стосуються догматів і таїнств. Записка Йосипа була розглянута і підтримана митрополитами Московським і Київським. 1839 року проголошено "Синодальний акт воз'єднання з православ'ям" уніатів із православними, яким ліквідовано унію в межах Російської імперії [2, с. 38].

Соборний Акт 12 лютого 1839 р. в місті Полоцьку від імені Уніатської церкви про її воз'єднання з православ'ям склали всі уніатські єпископи і найзнатніше духовенство. Він був представлений на розгляд Святішого Синоду і схвалений: "Єпископів, священство і духовні пастви так іменувалася донині Греко-уніатської церква по священних правилах і прикладах святих отців прийняти у повне і досконале спілкування Святої Православної Східної Церкви Всеросійської" [5].

25 березня 1839 р. на доповіді Святішого Синоду у справі воз'єднання Микола I власноручно написав: "Дякую Богові і приймаю" [5]. Сам Йосип 30 березня був возведений у сан архієпископа і прийняв присягу, а уніатів в цей час приєдналося до православ'я близько двох мільйонів осіб.

Таким чином, нав'язування царським урядом греко-католицькому та римо-католицькому духовенству імперського шаблону та проведення великодержавного курсу наприкінці XVIII – в першій третині XIX ст. було спрямоване на ліквідацію "латинства" та на уніфікацію церкви в Україні з Російською православною церквою, її русифікацію.

**Список використаних джерел та літератури:**

1. Буравський, О. Римо-католицька церква в контексті міжконфесійних відносин на Правобережній Україні наприкінці XVIII – на початку XIX століття [Електронний ресурс] / О. Буравський. – Режим доступу : [http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc\\_Gum/Gileya/2011\\_47/Gileya47/11\\_doc.pdf](http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Gileya/2011_47/Gileya47/11_doc.pdf)
2. Голій, Р. Вплив церковно-державних відносин на розвиток василіанських навчальних закладів у Волинській губернії наприкінці XVIII – у першій третині XIX ст. / Р. Голій // Історичні студії. – 2010. – С. 36–40.
3. Крижанівський, О., Плохій, С. Історія церкви та релігійної думки в Україні: У 3-х кн. / О. Крижанівський, С. Плохій. – Кн. 3 : Кінець XVI – середина XIX століття. – К. : Либідь, 1994. – 335 с.
4. Полонська-Василенко, Н. Історія України. – Т. 2: Від середини XVII століття до 1923 року / Н. Полонська-Василенко. – Київ, Либідь, 1992. – 608 с.
5. Симоненко, И. Иосиф Семашко “Отторженные насилием воссоединены любовью” [Електронний ресурс] / И. Симоненко. – Режим доступу : <http://odnagodyna.com.ua/articles/4/1870.html>
6. Скус, О. Греко-католицька церква в умовах інкорпорації Правобережної України Російським царизмом / О. Скус // Південний архів. Історичні науки. Збірник наукових праць. – 2009. – Вип. 31–32. – С. 182–194.
7. Стоколос, Н. Конфесійно-етнічні трансформації в Україні (XIX – перша половина XX ст.) : Дис. ... доктора іст. наук : 09. 00. 11 / Н. Стоколос. – Київ, 2003. – 473 с.
8. Стоколос, Н. Уніатська церква у контексті конфесійних трансформацій на Правобережній Україні під владою Російської імперії / Н. Стоколос // Український історичний журнал. – 2002. – № 4. – С. 94–109.
9. Тхоржевська, Т. Конфесійна політика російського царату щодо Католицької церкви на Правобережній Україні наприкінці XVIII – на початку XIX ст. [Електронний ресурс] / Т. Тхоржевська. – Режим доступу : [http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc\\_Gum/iiv/2006\\_8/059-064.pdf](http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/iiv/2006_8/059-064.pdf)
10. Хитровська, Ю. Громадянсько-політична позиція духовенства Правобережної України наприкінці XVIII – в середині XIX ст. (в контексті церковної політики самодержавства). Автореф. дис.... канд. іст. наук: 09. 00. 11 / Ю. В. Хитровська; Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2001. – 19 с.
11. Хитровська, Ю. Російське самодержавство та офіційна політична позиція Римо-католицького та Греко-католицького духовенства Правобережної України наприкінці XVIII – у середині XIX ст. [Електронний ресурс] / Ю. Хитровська. – Режим доступу : [http://www.rusnauka.com/12.APSN\\_2007/Istoria/20632.doc.htm](http://www.rusnauka.com/12.APSN_2007/Istoria/20632.doc.htm)

УДК 332 (437. 1/2)

**М. М. Палінчак,**  
кандидат історичних наук, доцент, декан факультету міжнародних відносин Ужгородського національного університету

## РЕЛІГІЙНА ОСВІТА В ШКОЛАХ: ВІТЧИЗНЯНА ТА ЗАРУБІЖНА ПРАКТИКА

*У статті розглядається питання практики України та країн Євросоюзу щодо церковно-державних відносин в галузі релігійної освіти. Стверджується думка стосовно доречності зважати на західно- і центральноєвропейську практику становлення і розвитку взаємин між державою і релігійними об'єднаннями.*

*Висловлюються пропозиції щодо врахування досвіду певних країн Європи при виробленні сучасної моделі державно-конфесійних відносин в Україні.*

**Ключові слова:** державно-церковні відносини, релігійні організації, свобода думки, совісті, віросповідання, релігійна освіта і виховання.

### **Религиозное образование в школах: отечественная и зарубежная практика**

*В статье рассматривается вопрос практики Украины и стран Евросоюза относительно церковно-государственных отношений в отрасли религиозного образования. Утверждается мысль относительно уместности учитывать западную и центральноевропейскую практику становления и развития взаимоотношений между государством и религиозными объединениями.*

*Высказываются предложения относительно учета опыта определенных стран Европы при выработке современной модели государственно-конфессиональных отношений в Украине.*

**Ключевые слова:** государственно-церковные отношения, религиозные организации, свобода мысли, совести, вероисповедание, религиозное образование и воспитание.

### **Religious education in schools: home and foreign practice**

*The article studies the practice of the state-church relations in the field of religious education in Ukraine and the countries of the European Union. It suggests the idea of relevance of the West and East-European practice of the establishment and development of the relations between the state and religious communities.*

*The article puts forward proposals to take into consideration the experience of certain countries of Europe in the elaboration of the contemporary model of the state-church relations in Ukraine.*

**Keywords:** *state-church relations, religious organizations, freedom of thought, conscience, religious freedom, religious education.*

Проблеми державно-церковних відносин в сучасній Україні були й залишаються в центрі підвищеної уваги як науковців, так і органів державної влади, громадських і релігійних організацій. Вони мають високий рівень суспільної актуалізації. Їх осмислення в практичному, а також і теоретичному сенсі є, на нашу думку, важливим і необхідним. Це де термінується тими трансформаційними процесами, що відбулися і/або відбуваються в Україні, кількісними та якісними змінами в релігійному середовищі, зростанням ролі релігійного фактора, а в цьому зв'язку – і потребою серйозних корекцій системи державно-конфесійних відносин, правових засад забезпечення свободи релігії, свободи діяльності релігійних організацій.

Огляд публікацій з пропонованої теми показує, що вивчення проблеми релігійної свободи і релігійних прав належить до сфери зацікавленості багатьох суміжних галузей гуманітарних знань. Філософські, політологічні і релігієзнавчі особливості досліджуваної проблеми висвітлювались у роботах В. Бондаренка, В. Єленського [3], В. Климова, О. Сагана, О. Самійленка, М. Штокала та ін.

Проблемам функціонування і розвитку суспільно-релігійних відносин, розв'язання яких визначає стратегію гуманітарної політики і демократичних реформ в Україні, присвячене велике дослідження С. Здіорука [4]. Узагальнені новітні дані з досліджуваної проблеми містить десятитомне видання “Історія релігії в Україні” провідних вітчизняних учених А. Колодного (голова редколегії), В. Кременя, П. Яроцького та інших [7].

Проте обрана нами проблема і досі залишається малодослідженою, в багатьох публікаціях вона згадується лише побіжно. Між тим у побудові сучасних церковно-державних відносин, віруючими та невіруючими громадянами актуальною є наявність, з одного боку, форм оптимальної взаємодії світської та релігійної освіти й виховання, з іншого – припустимих меж впливу релігійного виховання на освітній процес, здійснюваний у світських навчальних закладах.

Автор ставить за мету проаналізувати зміст та практику державно-церковних відносин в галузі шкільництва в Україні та країнах Західної і Центральної Європи і на підставі вивчення і узагальнення зарубіжного досвіду сформулювати рекомендації щодо удосконалення взаємодії світської та релігійної освіти й виховання.



Одним із дієвих індикаторів демократизації суспільно-релігійних та державно-церковних відносин Рада Європи вважає відповідність національних законодавств Конвенції про захист прав людини та основних свобод (1950). Цей документ доволі динамічно розвивається, розширюючи коло людських прав і свобод у додаткових протоколах, які також мають бути враховані державами-членами РЄ у своїй законотворчій діяльності. При цьому важливою є вимога Ради Європи щодо чіткості й однозначності формулювань нормативно-правових актів.

Вітчизняному законодавству щодо свободи совісті і віросповідання цієї чіткості та однозначності якраз не вистачає. Бракує йому й логічної виваженості. Уже неодноразово науковцями та правовими експертами наголошувалося, що Закон України “Про свободу совісті та релігійні організації”, попри усі плюси, застарів і не дає відповіді на актуальні питання поточного моменту. У 2005 р. співдоповідачки Комітету ПАРЄ з питань виконання обов’язків і зобов’язань державами-членами РЄ Ханне Северинсен та Ренате Вольвенд, критично проаналізувавши документ, зауважили: 1) законом обмежено форми, у яких можуть створюватись релігійні організації; 2) встановлено обмеження на мінімальну кількість засновників, які можуть зареєструвати статус релігійної організації у кількості 10 осіб (водночас для інших громадських організацій вимагається 3 особи); 3) релігійним організаціям заборонено створювати місцеві відділення без статусу юридичної особи (філії та представництва); 4) релігійні об’єднання не можуть набувати статусу юридичної особи; 5) дискримінація іноземців та осіб без громадянства; 6) брак прозорості в питанні, які організації мають реєструвати обласні державні адміністрації, а які – державний орган у справах релігій; 7) наявність у законі низки нечітких положень, які залишають широкий вибір виконавчим органам [2].

За час, що минув, Україна фактично не зробила суттєвих кроків у напрямку задоволення висунутих претензій. Резонансна подія – підготовка у 2006 р. проекту нової редакції Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації” – завершилася лише широким публічним обговоренням документу без подальшого проходження через парламент.

Особливої актуальності набувають нині проблеми, пов’язані з реалізацією права на релігійну освіту в Україні. Згідно з Конституцією України, законом про свободу совісті та релігійні організації та законом Про освіту, в Україні “школа відокремлена від церкви”. У Конституції (ч. 3 ст. 35) лаконічно стверджено: “Церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави, а школа – від церкви”. У ст. 53 Конституції, в якій проголошується право кожного на освіту, у ч. 5 виокремлено права національних меншин у сфері навчання, натомість не згадано окремо

релігійних чи світоглядних інтересів громадян. Стислість конституційних норм залишає простір для їх тлумачення та конкретизації з урахуванням міжнародних норм та досвіду, а також традицій і потреб українського суспільства [5].

Не тільки релігійні організації, але й деякі громадські та правозахисні організації (наприклад, Харківська правозахисна група, Українська Асоціація релігійних свобод) публічно висловили у 2005 р. переконання, що відсутність права виховувати дітей в релігійному дусі взагалі, та в конфесійних релігійних школах зокрема, є порушенням релігійних прав батьків. Більше того, цими ж організаціями було зроблено конкретні кроки, щоб привернути увагу громадськості та зрушити з місця вирішення проблеми [6].

Підвищена увага громадськості до релігійної освіти і, зокрема, до питання включення релігії у програму загальноосвітніх державних шкіл є зрозумілою, бо сфера освіти – це один із каналів відтворення, збереження культури народів, міжнаціонального та міжконфесійного миру в суспільстві. Зовсім недавно в постсоціалістичних країнах пануючою ідеєю виховання та освіти був атеїзм, як ідеологія та форма культури.

Як зауважують дослідники, в Україні масштабність дискусій навколо даної проблеми зумовлена декількома чинниками: По-перше, українське суспільство в посткомуністичний період не уникло негативних явищ, пов'язаних з девальвацією індивідуальної, родинної та суспільної моралі, що базується на загальнолюдських цінностях. Такі моральні цінності, як справедливість, взаємоповага, чесність, солідарність, порядність, гідність часто поступаються місцем антигуманній за своєю суттю масовій культурі. За таких умов релігійні інституції прагнуть виступити в якості кореляторів ситуації, посиляючись на те, що саме вони є носіями духовності, до якої готові долучити українців через систему освіти.

По-друге, церкви і деномінації упродовж усієї історії їхнього існування завжди займалися педагогічною діяльністю. Свято-Успенські Києво-Печерська і Почаївська Лаври, Видубицький монастир, Львівське та Київське православні братства (від моменту заснування) вирізнялися не тільки своєю релігійною діяльністю, але й були значимими культурними, освітніми осередками, носіями інтелектуального потенціалу. За їхньої ініціативи засновувалися і функціонували відомі у всій тогочасній Європі школи, колегії, академії (Острозька Академія, Києво-Могилянська Академія). Спираючись на історичну традицію, релігійні організації і на початку III-го тисячоліття бажають розгорнути повномасштабну освітньо-виховну роботу [12, с. 73].

По-третє, європейський вибір України ставить перед нею цілий ряд конкретних вимог. Одна з них – утвердження принципу світоглядного

плюралізму. Фактично йдеться про реалізацію на практиці вимог відкритого суспільства. У демократичному суспільстві конфесії подібно до інших суб'єктів громадянського суспільства мають право долучатися до розбудови освітньої системи з метою виховання духовно зрілого покоління [5].

З прикрістю доводиться констатувати, що політиці української держави на ниві взаємодії духовної і світської освіти не вистачає гнучкості, притаманної західним демократичними суспільствам, адже традиції провідних цивілізованих країн засвідчують, що викладання основ християнського світогляду в системі світської освіти цілком можливе. Так, у конституціях деяких європейських країн, які декларують нейтральність держави у справах релігії, принцип відокремлення освітніх закладів від релігійних організацій доповнений виразними гарантіями батьківських прав на виховання та навчання дитини відповідно до власних переконань, наприклад: ст. 48 та п. 2 ст. 53 Конституції Польщі, ст. 42 Конституції Ірландії.

Як правило, принцип нейтральності держави в її ставленні до релігії ніде в Західній Європі не означає байдужості до релігійних цінностей. І, скажімо, принцип нейтральності для публічних шкіл зовсім не означає, що такі школи мусять бути цілковито секулярними та/або повністю вилучати навчання релігії із своїх програм. Це видно на прикладі таких країн, як Бельгія, де впроваджено принцип нейтральності, або Іспанії, де принцип нейтральності освіти при одночасній повазі до релігійних і моральних цінностей вважається фундаментальним підґрунтям усієї системи освіти.

Хоч першою в європейській історії країною, в якій школа відокремлена від церкви стала Франція, але сьогодні і тут священики мають доступ до школи. В 1959 р. був прийнятий закон, який дозволяє відкривати конфесійні школи [11, с. 35].

Прикладом детального регулювання взаємовідносин церкви та школи є ФРН. Хоч в державних школах цієї країни релігія є обов'язковим предметом, в частині правового регулювання організації факультативного навчання німецький досвід може бути використаний і в Україні [8, с. 49].

Глибшого аналізу в межах досліджуваної проблеми потребує законодавчий досвід постсоціалістичних країн Центральної Європи.

Право на свободу совісті і віросповідання виступає в сучасних конституціях центральноєвропейських країн, прийнятих здебільшого 1991 р., у нерозривному зв'язку зі свободою думки або переконань. Таке тлумачення є чимось новим для цих держав. На відміну від минулого політичного періоду, коли свобода совісті і віросповідання визначалась

в їхніх конституціях занадто стисло, нині наявний доволі розширений опис цього права.

Ґрунтуючись на міжнародних документах з питань свободи совісті, віросповідання і діяльності релігійних об'єднань, конституції, закони та інші нормативні акти постсоціалістичних держав зазначають, що право на свободу думки та переконань має виражатися в свободі на: а) вибір і прийняття релігії або інших переконань, а також їхнє публічне вираження; б) утворення релігійних об'єднань і набуття ними прав юридичної особи; в) відправлення релігійних обрядів індивідуально або спільно з іншими особами, приватно або публічно, а також створення з цією метою сакральних об'єктів; г) утворення і діяльність релігійно-гуманітарних і добродійних організацій; д) виробництво і поширення необхідної для задоволення потреб віруючих літератури і предметів культу; е) самостійне ведення церквами і релігійними громадами своїх справ, тобто без втручання держави; є) релігійне або нерелігійне виховання дітей; ж) отримання добродійної фінансової допомоги від юридичних та фізичних осіб; з) підготовку священнослужителів і керівників релігійних громад; і) налагодження і підтримання зв'язків з одновірцями і представниками інших релігійних напрямів у країнах проживання і на міжнародному рівні.

Саме в дусі цих вимог, найповніше сформульованих в “Декларації про ліквідацію всіх форм нетерпимості і дискримінації на основі релігії або переконань” Генеральної Асамблеї ООН від 25 листопада 1981 р., побудовано конституції і законодавства про свободу совісті в Угорщині, Польщі, Румунії, Словаччині, Словенії, Хорватії і Чехії [9, с. 175].

**Угорщина.** Конституційно-правове регулювання відносин між державою та церквою в Угорщині включає в себе: загальне регулювання діяльності релігійних організацій; закріплення принципу невтручання у внутрішні справи церкви до тих пір, поки діяльність церкви не суперечить діючому законодавству та не порушує прав людини. У школах дозволено викладання релігії, держава виділяє на це гроші [10, с. 446].

**Словенія.** Стаття 41 Конституції Словенії гарантує свободу совісті, віросповідання та інших переконань, а також право батьків у відповідності зі своїми переконаннями забезпечувати релігійне і моральне виховання дітей [9, с. 179].

**Румунія.** Більш виразно право на релігійну освіту громадян зафіксовано в окремій статті конституції Румунії: “Держава забезпечує свободу релігійної освіти згідно зі специфічними вимогами кожного культу. В державних школах релігійна освіта організовується і гарантується законом” (ст. 32. 7) [9, с. 179].

Заслуговує на освіту та вивчення у сфері шкільництва досвід нашої

сусідки **Словаччини**, країни, де церква не відокремлена від держави. Церква у словацькому суспільстві завжди активно впливала на всі сфери суспільного та навіть і політичного життя. Сильний вплив церкви мав місце в роки першої Чехословацької республіки. Саме позиції католицької церкви Словаччини не дали можливість першому президенту Чехословацької республіки Т. Г. Масарику закріпити на конституційному рівні принцип відокремлення церкви від держави. В період 1939 – 1944 рр. саме релігійні лідери стали на чолі словацької державності. В роки соціалізму церква зазнала чималих утисків та знущань [13]. Дещо покращилася ситуація після подій 1968 року.

Особливу групу правових норм, виданих Чехословачиною після 1990 р. є норми, які стосуються сфери церковного шкільництва. Визначальною правовою нормою, яка регулює діяльність церкви в галузі суспільного життя, була спільна постанова Міністерства шкільництва, молоді і спорту Словацької республіки і Міністерства охорони здоров'я Словацької республіки с. 536/1990 Zb. про заснування і діяльність церковних шкіл [14]. Ця постанова унормувала не тільки питання заснування церковних шкіл, дії при їх заснуванні і закритті, але і питання навчального процесу, прийому учнів, проходження і закінчення навчання і працівників церковних шкіл. Про те, що прийняття даної постанови було позитивно оцінено церковними колами, засвідчує стаття “Створення нових церковних шкіл для словаків”, у якій сказано, що “довгоочікувана можливість створення церковних шкіл у Словаччині стало реальністю” [15].

У Словаччині в 1990 – 1991 навчальному році діяло 6 церковних шкіл. Чотири з них відносились до Міністерства шкільництва, молоді і спорту, а дві (медичного спрямування) до Міністерства охорони здоров'я. Досвід, пов'язаний із створенням церковних шкіл, був використаний і при заснуванні церковних шкіл у 1991 – 1992 навчальному році [16].

Шкільних питань стосувалася і постанова Федерального міністерства праці і соціального захисту с. 571/1990 Zb. про заробітну оплату вчителів закону Божого [17].

Закон Народної Ради Словацької Республіки (NR SR) с. 279/1993 Z. z. про шкільні установи розширив поле діяльності церкви і релігійних організацій в сфері педагогічної роботи. Змістом цього закону стала новела, згідно якої засновниками шкільних установ можуть бути крім фізичних та юридичних осіб і церкви та релігійні організації. Церковні шкільні навчальні заклади засновуються по узгодженню з Міністерством освіти і науки СР при наявності статуту та інших необхідних документів. На їх діяльність державою може бути виділена дотація з

держбюджету, наприклад для створення умов для навчання дітей інвалідів, дітей з недостатнім розумовим розвитком, дітей з малозабезпечених сімей та дітей з іншомовного середовища [18].

Державою було видано і декілька нових правових приписів, що регулюють діяльність церкви і релігійних організацій у роботі з молоддю (Постанова Міністерства освіти і науки СР с. 196/1994 Z. z. про будинки молоді), центрів дозвілля виховально-освітніх установ для дітей і молоді з річною діяльністю (Постанова Міністерства освіти і науки СР с. 291/1994 Z. z. про центри дозвілля) і шкільних гуртків за інтересами (Постанова Міністерства освіти і науки Словацької Республіки с. 291/1994 Z. z. про шкільні гуртки за інтересами). У сфері педагогічної діяльності на завершення можна привести закон про систему початкових та середніх шкіл с. 350/1994 Z. z. (шкільний закон), який визначає характер і типи церковних шкіл так: “Церковні школи або школи релігійних організацій є церковними початковими школами, церковними спеціальними школами і церковними училищами” [19].

Таким чином, аналіз правових норм, що регулюють державно-церковні відносини, дає можливість стверджувати, що в Словацькій Республіці зроблено чимало для забезпечення свободи совісті та віросповідання. Відносини держави та релігійних організацій базуються на взаємному співробітництві та довірі, що позитивно сприяє розвитку як окремих церков, так і держави. Згідно Конституції Словацької Республіки церква не відокремлена від держави, що обумовлює надзвичайно сильний вплив церкви на сферу освіти та суспільно-політичне життя країни.

У вирішенні проблеми релігійної освіти у світській школі показовим для нашої країни є також досвід **Польщі**. Адже Польща, незважаючи на комуністичне минуле та примусову атеїзацію, залишається сьогодні країною з потужно представленою релігійною традицією, що, безумовно, позначається на взаєминах держави і церкви в освітній сфері. Згідно з Законом “Про систему освіти” 1991 р. (Dziennik ustaw 1991 nr 95 poz. 425) та розпорядження Міністра освіти у справах умов і форм навчання релігії у публічних школах від 14 квітня 1992 р. (Dziennik ustaw 1992 nr 36 poz. 155) усі, релігійні організації, що визнані законом, мають право проводити в школі навчання релігії в обсязі 2 години на тиждень, якщо у класі є принаймні 7 учнів, які сповідують цю релігію. Релігійні організації та держава спільно провадять контроль за викладанням релігії. У разі, якщо батьки проти вивчення релігії у школі, то діти вибирають між трьома додатковими гуманітарними предметами, по одному з яких вони атестуються.

Останнім часом переглядається зміст курсу релігійної освіти за рахунок відмови від традиційного законодавчого підходу і введення фі-

лософської, індивідуально орієнтованої проблематики, котра спонукає осмислювати різноманітні життєві ситуації крізь призму віри.

Нетотожність моделей взаємодії школи і релігії в європейських країнах не перешкоджає пошуку балансу та рівноваги між світською і духовною системою освіти. До цього спонукає процес подальшої розбудови об'єднаної Європи і той факт, що країни Старого Світу стоять перед одними і тими ж викликами: релігійна неосвіченість учнів, трудність формування громадської свідомості в культурно неоднорідних суспільствах, суперечності шкільного виховання мусульманських дітей у душі толерантності тощо.

Відомо, що Польща увійшла до Євросоюзу, а отже, її законодавство узгоджено з міжнародними нормами, в т. ч. і питання християнської освіти. Тому і Україна приклад може брати саме з Польщі. Адже там навіть мови нема про якесь порушення Конституції у зв'язку з введенням релігії у систему освіти! [12, с. 74].

Слід наголосити на важливому факті: принцип світської держави не означає обов'язкового верховенства атеїзму і відвертої антиклерикальної спрямованості освіти. Як ми щойно переконалися, освітні системи Західної Європи, окремих посткомуністичних країн характеризуються запровадженням релігійної освіти у вигляді самостійних дисциплін у навчальних закладах всіх форм власності та гарантують учням право вільного вибору.

На нашу думку, держава не може і не вправі відмовити значній частині населення нашої країни в релігійній освіті. Відмові одним громадянам у релігійній освіті на підставі небажання інших громадян порушує права перших. Українській церкві слід законодавчо гарантувати більш вільне і публічне виконання своєї місії, в т. ч. і в стінах загальноосвітніх шкіл.

Не можна не погодитися з думкою дослідника О. Самойленка [12, с. 77], що для прискорення процесу задекларованої урядом взаємодії світської та релігійної освіти й виховання, у світських навчальних закладах потрібно наступне:

1. Вивчити можливість створення в системі національної освіти дошкільних та загальноосвітніх закладів за релігійною ознакою (подібно до існуючих в Україні освітніх закладів етнічних меншин).
2. Нормативно врегулювати право органів місцевої влади укладати угоди з релігійними організаціями щодо співпраці в освітній сфері.
3. Зорієнтувати державні школи на викладання релігійознавчих дисциплін або ж їм альтернативних – філософсько-етичних.
4. Об'єднати та координувати зусилля педагогів, богословів і релігійознавців в галузі науково-методичної і дослідницької роботи.



5. Сприяти підвищенню кваліфікації вчителів, які займаються релігійним вихованням у школі шляхом організації семінарів, лекцій, видання методичних посібників.

Слушною є також пропозиція відомого українського релігієзнавця Віктора Єленського, який пропонує відкривати церковні школи, тим більше що заборони на такі школи в українському законодавстві відсутні [3, с. 370].

Всі ці конкретні кроки сприятимуть подальшому вдосконаленню державно-церковних відносин, подоланню релігійної неосвіченості частини юнаків і дівчат і, врешті-решт призведуть до підвищення релігійно-морального рівня богобоязливого і побожного українського народу. Як твердить визначний педагог Григорій Ващенко, “гаслом, під яким має провадитися виховання української молоді, є: Служба Богові й Батьківщині” [1, с. 147].

Напрями подальших досліджень лежать у площині наукового обґрунтування української моделі державно-церковних відносин, що базуватиметься на притаманному для київського християнства гуманізмі, високому рівні релігійної свободи і забезпеченні релігійних прав.

### **Список використаних джерел та літератури:**

1. Ващенко Г. Виховний ідеал / Г. Ващенко. – Полтава, 1994. – 191 с.
2. Друзенко Г. Між традицією та свободою / Г. Друзенко [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://www.risu.org.ua/ukr/religion and society/analysis/article\\_10725/](http://www.risu.org.ua/ukr/religion%20and%20society/analysis/article_10725/)
3. Єленський В. Релігійна свобода: українська реальність і світовий досвід / В. Єленський // Релігійна свобода і права людини: Правничі аспекти: У 2-х т. – Львів: Свічадо, 2001. – Т. 2. – 376 с.
4. Здіорук С. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні ХХІ століття [Монографія] / С. Здіорук. – К.: Знання України, 2005. – 552 с.
5. Здіорук С. Розмежування і взаємодія духовної та світської систем освіти в спекулятивному суспільстві: вітчизняна та європейська практика / С. Здіорук, В. Токмак [Електронний доступ]. – Режим доступу: <http://www.niss.gov.ua>
6. Інтерв'ю з Петром Гануличем, генеральним секретарем Української асоціації релігійної свободи [Електронний доступ]. – Режим доступу: <http://www.risu.org.ua/ukr>
7. Історія релігії в Україні: у 10 т. / [За ред. П. Яроцького]. – К., 2001. – Т. 4: Католицизм. – 598 с.
8. Костикова М. Н. Государственно-церковные отношения в сфере образования на примере законодательства земли северный Рейн-Вестфалия / М. Н. Костикова. – М.; Владивосток: Изд-во ДВГУ, 2000. – 54 с.

9. Мировой опыт государственно-церковных отношений: Уч. пособ. 2-е изд. – М., 1999. – С. 154-190.
10. Палінчак М. М. Трансформація державно-церковних відносин в Угорській Республіці / М. М. Палінчак // Acta Hungarica, XIX – XX-ий рік видання. – Ужгород, 2002. – С. 441-446.
11. Палінчак М. М. Церковне право. Навчально-методичний посібник / М. М. Палінчак. – Ужгород, 2000. – С. 35.
12. Самойленко О. А. Релігійна освіта і виховання в системі світської освіти: проблема взаємодії / О. А. Самойленко // Українська полоністика. – К., 2009. – Вип. 6: Історико-філософські дослідження – С. 71-77.
13. Kaplan, K. : Štát a cirkev v Československu 1948-1953 Brno, 1993. Vnuk, F. : Akcia “K” a “R”. Zásady komunistického režimu proti reholiam v r. 1950-56 Bratislava, 1995, Vnuk, F. : Pokus o schizmu a iné proticirkevné opatrenia v rokoch 1949-1950, Bratislava, 1996, Pešek J. : “Katolícká akcia” na Slovensku roku 1949. Historický časopis, 44, 1996, č. 3, s. 444-470.
14. Vuhlasky Ministerstva školstva, mladeze a sportu Slovenskej republiky a Ministerstva zdravotnízstva Slovenskej republiky c. 536/1990 Zb. o zriadovaní a činnosti cirkevných škôl.
15. Katolicke noviny, 141, 1990, c. 39, S. 3.
16. Katolicke noviny, 106, 1991, c. 39, S. 7.
17. Vuhlasky Ministerstva školstva, mladeze a sportu Slovenskej republiky a Ministerstva zdravotnízstva Slovenskej republiky c. 571/1990 Zb.
18. Nemeц M. Pravne postavenie a činnosť cirkvi v Slovenskej republike / M. Nemeц // Revue cirkevného práva 1996 c. 3 s. 162.
19. Zakon c. 350/1994 Z. z. o sustave základných a stredných škôl.

УДК 930+235. 3(477)

**М. Петрович,**  
старший викладач Українського католицького університету

## **ОБРАЗ СВЯТОСТІ КИЇВСЬКОЇ ЦЕРКВИ В ПРАЦЯХ ПЕРШИХ УНІЙНИХ ІСТОРИКІВ: НА ПРИКЛАДІ SPECIMEN ECCLESIAE RUTHENICAE ІГНАТІЯ КУЛЬЧИНСЬКОГО ЧСВВ**

У статті аналізується твір василіанського історика Ігнатія Кульчинського, який представляє історію Київської митрополії як помісної церкви крізь призму її святих – від початків до сучасних унійних митрополитів. Доказом християнської зрілості Київської церкви є її численні святи різних століть, її сопричастя з Римською церквою, а також устави князів, які регулювали суспільне життя згідно з християнськими ідеалами.

**Ключові слова:** святи Київської церкви, Київська унійна митрополія, василіанська церковна історіографія, княжі устави.

**Образ святости Киевской церкви в трудах первых униатских историков: на примере Specimen Ecclesiae Ruthenicae василианина Игнатия Кульчинского**

В статье анализируется сочинение василианского историка Игнатия Кульчинского, который рассматривает историю Киевской митрополии как поместной церкви сквозь призму ее святых – от древнейших времен до современных автору униатских митрополитов. Доказательством христианской зрелости Киевской церкви являются ее многочисленные святые разных эпох, ее сопричастие с Римской церковью, а также княжеские устави, которые регулировали общественную жизнь согласно христианским идеалам.

**Ключевые слова:** святые Киевской церкви, Киевская униатская митрополія, василианская церковная історіографія, княжеские устави.

**Image of Sanctity of the Kyivan Church in the Works of the First Uniate Historians: An Example of Ignatij Kulchynsky**

The article analyzes the work of the Basilian historian Ignatius Kulczynski, who presents the history of the Kyivan metropolitanate as a local Church, through the prism of its saints – from the beginnings to the contemporary metropolitans. The proof of Christian maturity of the Kyivan Church are her numerous saints of various epochs, her ecclesial

*communion with Rome, as well as the legislation of civil authorities (princes of Rus') which regulated social life according to Christian ideals.*

**Keywords:** Kyivan saints, Kyivan Uniate Church, Basilian Church historiography, Rus' nomocanonical legislation.

Цікавим та оригінальним прикладом мислення про Київську церкву<sup>1</sup> (Ecclesia Ruthenica) в унійних колах XVIII ст. є василіянин Ігнатій Кульчинський. Його вклад у формування концепції Київської церкви стосується одного з фундаментальних духовних аспектів церкви, а саме її святих. У своїй історії Київської церкви він пропонує навіть через півтора століття після Берестейської унії розглядати руських святих як спільну спадщину на той час уже поділеної Київської митрополії, а отже – як чинник, що сприяє її об'єднанню, а не як аргумент на користь розділення.

Ігнатій Кульчинський (1694–1747 рр.) здобув шестирічну богословську освіту в Колегії поширення віри (*Propaganda Fidei*) в Римі. Викладав філософію та богослов'я в Полоцьку, брав участь у Замойському Синоді 1720 р. В 1729–1735 рр. був генеральним прокуратором Василіянського чину в Римі, і в той час опублікував італійською мовою деякі твори, зокрема, про Жировицьку Богородицю й про святого Йосафата. Найважливішим його твором була агіографічна історія Руської церкви під назвою *Specimen Ecclesiae Ruthenicae* (1733) і додаток – *Appendix* – до неї (1734). Цей твір тричі передруковувався: у 1759 р. василіянами в Почаєві; у 1859 р. в Парижі (старанням єзуїта Йоана Мартинова, який вказав на деякі історичні неточності, але хвалив автора як агіографа), нарешті, в 1970 р. в Англії вийшов репринт паризького видання [8]. Крім того Кульчинському належить посмертна агіографічна публікація про життя святих монахів – *Василіянський місяцеслов* (Вільно, 1771) [9, с. XV–XVII].

### ***Specimen* Ігнатія Кульчинського**

Праця Кульчинського має два головні виміри: апологетичний і агіографічний. Титул книги – “Образ Руської Церкви, завжди з'єднаної зі Святим Римським Апостольським Престолом, від початку прийняття віри і й до наших днів в особі її глав, тобто первоєрархів Русі” – говорить насамперед про апологетичну ціль твору. Він має бути “доказом” (перше значення *Specimen*) того, що Руська церква (тобто Київська митрополія), прийняла від греків правильну віру ще тоді, коли вони були

---

<sup>1</sup> У статті автор говорить про Київську митрополію як про повноцінну еклезиальну одиницю (не як про одну з митрополій Візантійської або й Римської Церкви) і тому вживає термін “Церква” (Ecclesia). “Ruthenica” – звична латинська назва для означення Русі загалом, а особливо її південної (Київської) частини.

в єдності з Римом. Кульчинський підтверджує свій аргумент тим, що всі чотири етапи християнізації Русі (за апостола Андрія, за Кирила й Методія, за княгині Ольги й за князя Володимира) відбулися перед церковною схизмою 1054 р. Цю свою віру Руська церква зберегла до початку XVI ст., а Берестейська унія стала відновленням недавно втраченої єдності з Римом.

Автор не претендує на оригінальність поглядів і покликається на тогочасних визначних католицьких істориків із слов'ян: Яна Кулешу, Яна Квятковича, Адальберта Кояловича й Миколая Ціховського, на яких покликалися також перші болландисти Готфрід Геншен (Godfriedus Henschenius, SJ) і Даніель Папebroхій (Daniel Papebrochius, SJ), що в II пол. XVII ст. почали в своїй монументальній серії *Acta sanctorum* [3] публікувати життя руських святих<sup>1</sup>. Така оцінка ортодоксальності початків християнства на Русі була свідомим корективом поширеного перед тим погляду (його поділяв, наприклад, впливовий єзуїт Антоній Поссевіно [13]), згідно з яким Русь від самого початку прийняла від греків еретичну віру, а отже з самого початку була в схизмі з Римом.

Хоч апологетична тема наголошена в самій назві, її можна вважати похідною. У вступі до першого тому Кульчинський виразно покликається на заклик болландистів, який повторювався в багатьох томах *Acta Sanctorum*, щоб руські історики подали достовірні відомості про своїх святих [12, с. III]. Свого часу василіанський протоархимандрит о. Полікарп Огілевич дав коротку й негативну відповідь на питання стосовно руських святих: “оскільки руські католики [тобто уніяти] в Литві не мали засобів друкувати власні книги, вони використовували схизматичні синаксарі, але були уважні, щоб не поминати святих, яких не було у грецькому місяцеслові [тобто слов'янських], щоб не поминати схизматиків замість святих” [12, с. III]. Кульчинський у своєму творі хоче докладно відповісти на заклик болландистів і розгорнути повний агіографічний “образ” (друге значення латинського *Specimen*) Руської церкви.

### **Структура твору**

Такому агіографічному пріоритетові відповідає й план праці: з трьох розділів першого тому перший – це серія описів, різних щодо обсягу й поданих за календарним порядком; усього в цьому розділі 56 поминань (63 святи), яких автор називає (за Папebroхієм) “sancti Ruthenis prorgii” (святи, властиві русинам, тобто Руській церкві). Фактично, все це поминання, яких немає в грецькому календарі. Кульчинський повідомляє читача, що за головне джерело для цього списку були дві львівські

---

<sup>1</sup> Автором першого життя руського святого в *Acta Sanctorum* був саме Готфрід Геншен [6].

літургійні книги: *Антологіон* 1643 р.<sup>1</sup> і *Часослов*, або *Устав* 1679 р.<sup>2</sup> Обидві ці книги були надруковані Ставропігійським братством в часі, коли Львівська єпархія (і братство) ще не приєдналися були до Унії. Це пояснює великий контраст у числі святих між списком Кульчинського і іншими унійними списками того часу (напр., *Службеник* митр. Жоховського 1692 р. подає тільки Йосафата Полоцького). Джерелами для агіографічно-біографічного матеріалу про цих святих були головню синаксари з *Антологіону*, але Кульчинський також черпав з *Печерського Патерика* і навіть з *Acta Sanctorum* болландистів. Кульчинський не використовував 12-томні *Життя святих* Димитрія Туптала, митрополита Ростовського. Можливо, на той час цей твір був недоступний Кульчинському в Римі. В кількох випадках, коли автор не мав біографічних даних про якогось святого, він подавав принаймні переклад тропаря й кондака з літургійних книг або обмежувався простою згадкою.

У другому розділі, також агіографічного змісту, Кульчинський коментує головний твір Папebroхія про слов'янських святих в *Acta Sanctorum*, а саме *Ephemerides* тобто “Календарі греків та московитів”, особливо ті частини, де видатний болландист грубо помилявся у багатьох своїх здогадах про руських святих чи то через незнання мови, чи то через брак інформації.<sup>3</sup> З тону Кульчинського зрозуміло, що його наміром було не дискредитувати твір Папebroхія, а поправити його й доповнити з тим, щоб додати переконливості тим прихильним твердженням про Руську церкву та її святих, які подає Папebroхій.

Третій розділ – список 54-х “Архієпископів Київських та Митропо-

<sup>1</sup> Львівське Успенське братство надрукувало п'ять видань Антологіону: 1632, 1638, 1643, 1651 і 1694 рр. Слов'янські святці останніх чотирьох видань фактично ідентичні. Це представляє сильне свідчення ідентичності й одності поняття про слов'янських святих у західних єпархіях Київської православної митрополії. З другого боку в Євангеліях і Апостолах, і навіть службениках того ж братства, слов'янські святі менш численні. Тільки святці часослова (напр., 1642 р.), також містять численних слов'янських святих, хоч не завжди ті самі, що в антологіонах.

<sup>2</sup> Каталог стародруків України Я. Запасака й Я. Ісаевича не подає такого Львівського видання. Під 1679 роком є два часослови (Київ і Новгород-Сіверський) і два “часослови з календарем” (Київ та Унів). Найближче подібне видання є Устав молитвенний з 1670 року, якого мені не вдалось перевірити, оскільки три відомі примірники є в Росії й Швеції [1, с. 94, 84 (каталожні номери 573, 576, 574, 575, 474)].

<sup>3</sup> “Мені смішно стало, – пише Кульчинський. – коли я читав найменування Gambriatus, яке Папebroхій приписав [апостолові Юді Тадеєві]: на іконі я читаю Юда, Господа брат” [8, с. 84]. При нагоді інформує читача, що русини, “коли пишуть грецьку букву Г (G), читають її як латинське Н; грецьке В – як латинське V, а ТН (theta) – як FT (Timoftey)”.

литів Всієї Русі” (від першого – Михаїла – до сучасного Атанасія Шептицького), про яких автор подає короткі історичні відомості. Можна уважати, що весь цей список митрополитів служить апологетичним доказом єдності Київської єпархії з Римом, а отже й легітимності її святих. В кінці автор подає церковно-юрисдикційну інформацію про дев’ять єпископств, які на той час становили Київську митрополію<sup>1</sup>.

Хоч список стосується київських митрополитів (а тому після поділу митрополії 1458 р. автор продовжує тільки київську митрополічну лінію), Кульчинський вкраплює в нього відомості й про московських первоєрархів<sup>2</sup>. Наприклад, розповідаючи про митр. Рутського, він згадує, що саме йому слід дякувати за приєднання до унії московського патріарха грека Ігнатія, який помер у Вільні як святий. За Кульчинським, коли московські війська зайняли Вільно в 1655 р., вони забрали нетлінні (*integra, candida et tractabilia*) останки митрополита Рутського і патріарха Ігнатія в Московію [8, с. 131]. Так само й говорячи про митр. Гавриїла Коленду, Кульчинський згадує про московського патріарха Никона, який, зневаживши зображення св. Йосафата, захворів, а коли по-

---

<sup>1</sup> “1. Митрополит займає перше місце; його архієпархія простягається від границь Підляшшя аж до Білої Русі, включає цілу Литву, в якій разом із латинянами живуть багато русинів; усі вони уняти крім жителів Вільна, Мінська і деяких міст, у яких схизматики мають свої церкви. Однак Престол Київський займає антимитрополит-схизматик, і тільки в частині київського платинату, який належить до польського королівства, наш Примаєс має деякі унійні церкви. Колись митрополит також очолював Галицьку єпархію, але останнім часом її посідає єпископ Львівський. 2. Архієпископ полоцький втішається першою почесною після Примаєса, але не без спору про першенство із Прототронієм і Екзархом Русі. Пастирська юрисдикція архіпастиря Полоцького, що є також єпископом Вітебським, Мстиславським, Оршанським і Могилівським, простягається майже на всю Білу Русь і на Полоцький, Вітебський і Мстиславський палатинати, включаючи й Оршанські та Могилівські околиці. Але Могилівську єпархію віднедавна обіймає єпископ-схизматик. 3. Єпископ Володимирський і Брестський, він же Прототроній Київської митрополії, тобто перший помічник митрополічного престолу, єпархія якого включає частини палатинатів Волинського, Берестейського і Підляського” [8, с.139]. “4. Єпископ Луцький та Острозький і Екзарх Русі, єпархія якого включає більшу частину Волині. 5. Єпископ Львівський, Галицький та Кам’янецький, єпархія якого відзначається серед інших великою кількістю парафіяльних храмів та монастирів і охоплює Червону Русь та Поділля. 6. Архієпископ Смоленський, престол якого зайнятий віднедавна схизматиками, оскільки місто Смоленськ із всією провінцією є під правлінням московитів”.

<sup>2</sup> Єпископ Холмський та Белзький, який простягає свою юрисдикцію на Холмську землю, Белзький платинат і частину Підляшся. 8. Єпископ Перемиський, пастирській опіці якого підлягають городи Перемишль, Самбір, Сянок, Ярославль та численні інші міста Покуття. 9. Єпископ Пінський та Турівський, який виконує свою юрисдикцію над Поліссям” [8, с.140].



просив св. Йосафата про молитву, був зцілений, і зазначає, що це чудо, засвідчене під присягою двома свідками, було внесене в офіційний перелік чудес св. Йосафата [8, с. 134]. Після свого зцілення патріарх Никон “внутрішньо визнав святу Унію” і, коли московські єпископи хотіли його засудити, апелював до папи [8, с. 134–135].

Описуючи поділ Київської митрополії 1458 р., Кульчинський підкреслює, що митрополити київські (“в Нижній Русі”) є спадкоємцями первісного київського архієпископства. Сам поділ митрополії Пієм II пояснюється як відповідь папи на апеляцію митр. Григорія Цамблака, викликану тим, що “антимитрополит” у Москві почав захоплювати землі Київського архієпископства. Отож папа “лишив верхню Русь, тобто Московію, Йоні, сину погибелі [за висловом папи], а нижню, тобто підлеглу Польському королівству, приписав Григорієві й його наступникам – київським митрополитам” [8, с. 123].

Другий том твору, надрукований у 1734 р. як *Додаток (Appendix)* до попереднього, подає різний літургійний, історичний та канонічний матеріал, що разом представляє образ Русі як народу з багатою та зрілою християнською культурою. Тут подані в латинському перекладі повні літургійні служби св. Володимирові й свв. Борисові та Глібові (з *Антологіону* 1643), а також синаксарі ап. Андрея і св. мучениці Параскевії Іконійської. Подані також церковні устави Володимира Великого, Ярослава Мудрого, московського князя Василя Дмитровича й уривки з постанов синодів – Київського (за митр. Кирила III), Новгородського (про засудження й скинення митр. Фотія 1415 р.) та Кобринського 1626 р. (за митр. Йосифа IV Веляміна Рутського), підтвердженого в 1629 р. папою Урбаном VIII.

Крім того, Кульчинський подає сучасний агіографічний матеріал про св. Йосафата: проповідь студента Грецької колегії в Римі Томи Ксенісепула перед римською Колегією єзуїтів (12 вересня 1624 р.) , а також листування між руською єрархією, Римом (папою Урбаном VII та Конгрегацією Пропаганди) і Варшавою (королем Сигізмундом III) про мученицьку смерть й процес прославлення архієп. Йосафата (10 листів з 1623–1624 рр.) .

### **Світська й церковна історія**

Об’ємна частина *Додатку* – це анотовані списки “Великих князів руських, тобто московських” [8, с. 261–297] та “Митрополитів всієї Русі” [8, с. 299–304]. Список великих князів Кульчицький подає як коментар-відповідь на список руських князів, поданий у недавно публікованому творі *Echo fidei* домініканця Бернарда Рібери [5], який спирався на твори “петербурзького професора Гроція”. “Розглянувши ці списки, – пише Кульчинський, – і зауваживши, що їм бракує деяких поправок

і пояснень, я подумав, що зроблю гарну прислугу читачеві, якщо до цього мого Додатку до *Specimen Eccl. Ruthenicae* додам, немовби почепивши дорогоцінні перли, невелике дослідження” [8, с. 260]. Вражає, що на відміну від загального киевоцентричного погляду на церковну історію, характерного для праці Кульчинського, цей огляд світської історії виразно москвоцентричний і позначений багатьма історичними неточностями. Причиною такої розбіжності може бути те, що огляд світської історії є насамперед коментарем на працю Рібери. Тільки зіставлення “Додатку” з цією працею дасть змогу визначити, на кому лежить відповідальність за згадані історичні неточності.

Кульчинський починає світську історію русичів від найдавніших часів, використавши свідчення різних давніх істориків про сарматів, яких він ідентифікує із скитами. Пізнішу назву “слов’яни” він виводить від “слава” (*gloria*), пояснюючи, що слов’яни відзначалися великою військовою потугою. Назву “московити” (*Moscheni* або *Mosci*) Кульчинський вважає чи не найдавнішою, ідентифікуючи її із старозавітним Мосохом (Мешехом), сином Яфета (пор. Бт. 10: 2 і 1 Хрон. 1: 5), нащадки якого помандрували через Каппадокію та Вірменію і оселилися за Карпатами й над Чорним Морем [8, с. 262]. За Кульчинським, про цю старовинну назву нагадує назва заснованого Мосоховими нащадками міста й тамтешньої ріки – Москва. Відповідно, коли Кульчинський говорить про Юрія Долгорукого, він не погоджується із твердженням Рібери про те, що саме Долгорукий збудував город Москву: “Думаю, що він [не збудував, а] тільки відновив і поширив: бо місцеві автори вважають, що Москва існувала від незапам’ятного часу” [8, с. 277]. У зв’язку з цим Йоан Мартинов у паризькому виданні зауважує, що Рібера мав рацію: Москва була заснована 1147 року [8, с. 312].

Московському князю Данилові, третьому синові Олександра Невського, “якого русичі з Києва, Чернігова й Галича запрошували на владарювання”, Кульчинський приписує листування з папою Олександром III і прийняття від нього корони в Києві 1254 р. [8, с. 282]. Цього Мартинов не спростовує.

В огляді правління володимирських та московських князів не видно політичного антагонізму ні з перспективи київської, ні з литовської: говорячи про Андрія Боголюбського (ім’я якого він тлумачить як “любитель Бога”), Кульчинський не згадує про знищення ним Києва в 1169 р., а зазначає тільки, що той присвоїв собі титул “Великий князь Руський” і що на подяку за Божу допомогу в перемозі над поганами постановив 1 серпня велично відзначати свято Винесення Чесного Хреста [8, с. 278].

Говорячи про Василя Івановича, який присвоїв собі титул царя Московського і всієї Русі, Кульчинський зауважує, що правильно було б пере-

кладати слово “цар” не як “кесар” (*Caesar*), а як “король” (*Rex*), обґрунтовуючи це твердження євангельським текстом: “Не маємо царя, тільки кесаря” (Ів. 19:15) [8, с. 287]. Говорячи про Івана Грозного, він не забуває підкреслити, що той просив посередництва папи Григорія XIII для укладення перемир’я з польським королем Стефаном Баторієм [8, с. 287].

У розповіді про Олексія Михайловича є згадка про Україну: заручившись допомогою Хмельницького та козаків, цар відібрав у поляків Україну й Білорусь, а відтак вимагав вигнати з Польщі всіх уніятів. Здобувши Литву, цар вигнав з Вільна унійного митрополита [8, с. 293–294].

Про Олексієвого сина Федора Кульчинський каже, що є підозра, що його отруїли, і що той був дуже схильний до унії з Римом [8, с. 294]. Говорячи про Петра I, автор наголошує на його державних та культурних здобутках, зазначаючи, втім, що “ніхто не без плями”, і зауважуючи, що Петро I “у церковних справах хотів мати найвищу владу” [8, с. 296].

Остання частина другого тому праці Кульчинського – це додаткові “Анотації до Митрополитів всієї Русі”. Тут Кульчинський також вносить короткі корективи у хронологію Рібери (який іде вслід за Гроцієм). Свій список він – як сам зазначає – основує на хронології митрополитів, публікованій у “Печерському Патерику” Сильвестра Косова, який, у свою чергу, каже, що виписав її “з автентичних диптихів Київської Церкви” [8, с. 299]. Щодо київського митрополита св. Петра автор уточнює, що до Москви той переніс не митрополичий престол, а тільки свою резиденцію [8, с. 300].

Більше уточнень автор подає щодо митр. Фотія: Кульчинський згоден, що після свого засудження Фотій подався до Москви й там “правив якоюсь Церквою” до смерті, але не згоден, що Фотій був митрополитом Московським, “бо вся Московія з її єпископами були в послузі митрополитові Київському аж до [митрополита] Ісидора” [8, с. 300–301]. Відкинення московитами того ж таки митр. Ісидора Кульчинський називає початком схизми в Московській церкві й твердить, що до цього московитів намовив противник Флорентійської унії Марко Ефеський. Він також детально оповідає про митр. Йону, за якого була утворена окрема Московська митрополія і якого суворо засуджував папа Пій II у 1458 р.

Якщо в династичних списках руських князів та володарів і оглядах їх політичної діяльності спостерігається, як уже зауважено, чітка москвоцентрична лінія, то в митрополичих списках Кульчинський виразніше обстоює прерогативи Києва – правда, не в територіальному значенні, а як престолу, що зберігав і обороняв свою єдність з Римом. Московська ж митрополія, відкинувши проголошену київським митрополитом Флорентійську унію, запечатала свій вибір відділенням від київської митрополії. Кульчинський закінчує третю частину першого тому побажанням:

“Щоб до Нижньої Русі приєдналася [її] розлогіша й відоміша частина, тобто Верхня Русь (*Utinam Russiae inferiori sua pars amplior et notabilior; Russia nempe superior, uniatur*), щоб було одно стадо і один верховний пастир, Римський архієрей” [8, с. 141].

### **Агіографічний образ Руської церкви**

Агіографічний образ Руської церкви, що його малює Ігнатій Кульчицький, різноманітний і врівноважений. Найбільша група святих Київської церкви – це 19 монахів Києво-Печерської *Лаври*: крім Антонія й Теодосія, тут є Агапит-лікар, Аліпій-іконописець, Атанасій-затворник, Варлаам, ігумен Святодимитрівського монастиря, Дам’ян і Матей, Еразм-чорноризець, Євстратій, Євтимій Суздальський, Іван Многостраждальний, Лаврентій, Мойсей Угорець, Микола Святоша, Никон, Прохор, Спиридон, Теодор і Василь.

Інші святі, пряма пов’язані з *Києвом*, це митрополити Петро, Алексій, Кипріян та Йона<sup>1</sup>, князі Борис і Гліб, Ольга й Володимир. Приналежні до *Київської митрополії* (у її межах після 1458 р.) також і святі чернігівські (Михаїл і Теодор), литовські (Антоній, Іван та Євстатій), полоцькі (Євфросинія, Йосафат, Параскева) і смоленські (Авраам, Меркурій і Теодор із синами Давидом і Константином).

Є також руські святі з території, що після 1458 р. підлягала московській митрополії, але всі вони належали до *київської митрополії перед її поділом*: Варлаам Новгородський (Хутинський), Димитрій Прилуцький, Діонісій Суздальський, Микита-Стовпник Переяславський (Заліський), Савватій Соловецький, Сергій та Никон Радонезькі, Стефан Пермський і ростовські святі Ісає та Леонтій. Тільки двоє святих із списків Кульчинського – Ісидор Юродивий Ростовський (1474 р.) та Макарій Калазинський (1483 р.) – жили після поділу митрополії, але Кульчинський

<sup>1</sup> У Антологоні під 30 березня поміщено спомин (без служби) “Преставленіє іже во святих отца нашего Иони, митрополита Киевскаго, и всеа Россіи чудотворца”; правдоподібно, цей спомин – як велика частина руських споминів у Антологоні – був запозичений з Московського уставу 1610 р. Кульчинський у своєму головному переліку руських святих під 30 березня подає “Св. Йону Глезну, митрополита Русі” [8, с. 14], тобто ідентифікує його з пізнішим митр. Йоною (1489-1494) й не допускаючи, щоб це міг бути митр. Йона II (1503-1507), “схизматик” [8, с. 126] московського походження [8, с. 144], який намагався запровадити схизму в Київській митрополії [8, с. 126]. В цьому Кульчинський ішов за підказкою Папєброхія [11, с. 577] і, можливо, Яна Алоїзія Кулеші (Ioannes Aloysius Kulesza, Fides orthodoxa. — Вільно, 1704). Кульчинський і не припустив, що на ділі в цьому спомині йдеться саме про того митр. Йону (1448-1461), який, бувши поставлений князем на місце прогнанного митр. Ісидора, фактично утвердив автокефалію московської митрополії, хоча й до смерті носив титул “Київського”. На цю помилку Кульчинського вже вказав Й. Мартинов [8, с. 306 і 310], а пізніше й патр. Йосиф Сліпий [2, с. 82].

цього не знав, бо в використаних ним джерелах про них не було ніякої інформації, окрім спомину.

*Інші слав'янські святі* – болгарські Іларіон Могленський, Іван Рильський та Параскева Тарновська і сербські Арсеній, Сава й Симеон. До них треба додати також Кирила та Методія. Кульчинський не розділяє цих святих за походженням, а всіх їх називає “святі, властиві русинам”.

Такий образ святості показує, що Київська церква, мов та родюча нива, принесла впродовж віків рясний євангельський плід у вигляді своїх численних святих і що раділа плідності сусідніх слов'янських народів, шануючи їх святих. Крім того цей образ, намальований унійним церковним істориком, показує, що як унійна так і неунійна Київська церква можуть однаково вшановувати свою євангельську плідність і на цій спільній спадщині святих будувати шлях до подолання того поділу, що зайшов між ними.

### **Легітимність святих Ігнатія Кульчинського**

Ігнатій Кульчинський не пояснює і не аргументує свій вибір святих: він просто йде слідом за списками, поданими в двох його найголовніших джерелах (львівському *Антологіоні* та *Часослові*), додаючи трьох святих з Київського *Патерика* (Атанасія, Варлаама і Еразма) і п'ятьох з *Календаря* Папebroхія (Варлаама Новгородського, Димитрія Прилуцького, Меркурія Смоленського, Параскеву Полоцьку та (сумнівну) муч. Клеопатру). Фактично, згадані *Антологіон* і *Часослов* не належали до літургійних книг, виданих Унійною церквою, але вони були в довголітньому вжитку у Львівській, Перемиській та Луцькій єпархіях, коли ці єпархії приступали до унії. Як і при укладенні Берестейської унії, так і при прийнятті зазначених єпархій до унії і навіть пізніше, на Замойському синоді не вимагалось викреслювати з місяцесловів нікого із слов'янських святих. Єдиною агіографічною вимогою до єпархій, що приєднувалися до унії, було *включення* до місяцеслова дня спомину про св. Йосафата.

До часу публікації *Specimen*-а не було жодної офіційної заборони почитання згаданих святих. Щойно в “Обіжному листі” митр. Атанасія Шептицького з 1738 р. була вимога викреслити з місяцесловів тринадцятьох слов'янських святих. Кульчинський керувався принципом, який двісті літ по тому сформулює о. Кирило Королевський у зв'язку з Римською реформою греко-католицького місяцеслова в ХХ ст.: “Коли відділена Східна Церква входить до Католицької Церкви, вона приносить із собою всі свої обряди і все богослужіння, а отже й свій місяцеслов або літургійний календар. Виключається тільки те, що прямо або непрямо суперечить вірі” [7, с. 394]. З восьми святих, згаданих у *Антологіоні*, але відсутніх у Кульчинського, тільки митрополити Фотій та Йона мо-

гли бути вилучені з догматичних причин. Інші вилучення<sup>1</sup> могли бути помилками, яких Кульчинський іноді припускається при цитуванні *Антологіону*.

Намальований Кульчинським ідеальний агіографічний образ Київської церкви, в якому центральне місце займали 56 руських святих, різко контрастував із образами руської святості в унійних місяцесловах, у яких руські святи були майже цілком відсутні. Наприклад, у *Літургіконі* митр. Кипріяна Жоховського 1692 р. згаданий тільки св. Йосафат, а в *Антологіоні Почаївському* 1777 р. крім Йосафата згадано тільки 6 руських святих: Антоній та Теодосій Печерські, князі Борис, Гліб та Володимир і Никон Радонезький (!).

З іншого боку, варте уваги те, що пропозиції щодо усунення з святців руських святих, висунуті Полікарпом Филиповичем (7 святих) та митр. Атанасієм (13 святих), були досить помірковані, якщо зважити, що львівський *Антологіон* містив 36 руських святих.

Прихильні рекомендації, які Кульчинський отримав при від'їзді з Риму [10, с. 46–47; 58–64], і посади, які він згодом обіймав у Василянському чині (у 1736 р. його призначили архімандритом гродненського монастиря [10, с. 63]), показують, що *Specimen* не зустрівся із серйозними запереченнями. Однак це не означає, що публікація цього твору й його агіографічні ідеї лишилися непоміченими. Впливовий римський історик Йосиф Ассемані в 1750 р. зазначав, що Кульчинський поспішав опублікувати свій твір не через закінчення терміну свого перебування в Римі, а через те, що передбачав критику своїх поглядів на слов'янських святих або навіть і перешкоди в публікації своєї праці: “Кульчинський передбачав, що інші вчені підтримали б думку Поссевіно й Огілевича щодо новіших руських святих, радше ніж його думку та думку Папєброхія, і підозрював, що з цієї причини його твір могли б заборонити, або, принаймні, що багато хто з хору святих, чий житія він переклав латиною з руських книг, міг би бути викреслений, а тому поспішав опублікувати свій *Specimen*...” [4, с. 158]. Статус Кульчинського серед проводу Василянського чину і сам факт видання його праці в Римі з обширною посвятою папі є доказом того, що ще в той час серед проводу Унійної церкви була широка різноманітність поглядів на руських і слов'янських святих.

### Висновки

У центрі “Образу” Руської (Київської) церкви Ігнатій Кульчинський ставить численний хор святих, які хронологічно й географічно віддзеркалюють історію Київської церкви (митрополії) як відмінної від Мос-

<sup>1</sup> Кульчинський випускає з святців Георгія, новомученика болгарського (26 травня), Петра й Февронію, князів муромських (25 червня), болгарських мучеників (23 липня), і Василя та Максима, юродивих московських (2 і 13 серпня).

ковської, а також канонічно-законодавчу традицію цієї церкви як доказ того, що християнські ідеали реалізовувалися в цивільному житті на політичному рівні.

Кульчинський не видумує цей агіографічний образ, а черпає його з літургійних книг; той факт, що ці книги були надруковані поза унією, показує, що це (за винятком Йосафата Полоцького) спільна агіологічна спадщина унійної й неунійної Київської церкви.

Кульчинський не завагався представити цей образ незважаючи на те, що за 140 років, які минули з часу унії, жоден унійний місяцеслов не помістив тих святих, яких подає його *Specimen*. Передрук праці Кульчинського василіанами в Почаєві (1759 р.) та єзуїтом-болландистом у Парижі (1859 р.) без внесення яких-небудь коректив до поданого в ній агіографічного образу є доказом того, що його агіографічні погляди знаходили підтримку ще протягом довгого часу.

У цій статті представлений Ігнатієм Кульчинським агіографічний образ Київської церкви досліджено насамперед як документ свого часу. Щоб мати змогу визначити актуальність цього образу для наших часів, слід було б повніше дослідити богословську та історичну достовірність того матеріалу, який Кульчинський почерпнув у своїх джерелах і передав нам.

### Список використаних джерел та літератури:

1. Запаско, Я. Пам'ятки книжкового мистецтва. Каталог стародруків, виданих на Україні: в 3 т. / Яким Запаско, Ярослав Ісаєвич. – Львів, 1981–1984. – Т. 1. – 1981. – С. 94, 84 (каталожні номери 573, 576, 574, 575, 474).
2. Сліпий, Й. Історія Вселенської Церкви на Україні / патріарх Йосиф Сліпий // *Opera Omnia Josephi Patriarchae et Cardinali*, 18. – Рим, 1996. – Т. 4, ч. 1: Від Флорентійської до Берестейської Унії (1439–1596). – Рим, 1996.
3. *Acta Sanctorum quotquot toto orbe coluntur vel a catholicis scriptoris celebrantur [...] quae ex latinis et graecis, aliarumque gentium antiquis monumentis...* : в 61 т. – Antwerp–Brussels, 1643–1883 (Цитування в статті за паризьким виданням, 1863–1883).
4. *Assemani, J. S. Kalendaria Ecclesiae Slavicae, sive Graeco-Moschae / Joseph Simon Assemani. – Romae, 1750.*
5. *Bernardus, Ribera. Echo fidei: Ab Orientali Ecclesia Moskoviae personans, Romanam Vocem vix non ingeminans, Arctoae Hydrae Strepitus superans, Photiano licet vinclo balbutiens; Angelicae Theologiae Pharmaco convalescens; Ethorodoxia repurgata Ecclesiam adunans. Opus theologicum, primam Catechismi Romani partem subsecans, in II. classes divisos, Symboli articulos exponens, Hystoriam, & Chronologiam Sacro-Politicam Moskoviae Adjungens. – Tomus primus. Tomus secundus. – Viennae Austriae, 1733.*
6. *Henschenius, G. De S. Alexio, metropolita Kijoviensi in Russia / Godfried*



Henschenius // *Acta Sanctorum*, vol. 5, Februarii tomus 2. – Antwerp, 1658. – P. 639–641.

7. Korolevskij Cyril. Liturgical Publications of the Congregation for the Eastern Church // *Eastern Churches Quarterly*. – 1945. – № 3. – P. 87–96; 1946. – № 7. – P. 388–399.

8. Kulczynski Ignatius. *Specimen Ecclesiae Ruthenicae ab origine susceptae fidei ad nostra usque tempora in suis capitibus seu primatibus Russiae cum S. Sede Apostolica Romana semper unitae*. – Romae, 1733; Kulczynski Ignatius. *Appendix ad Specimen Ecclesiae Ruthenicae...* – Romae 1734. (Нове видання в одному томі: Paris: Lethielleux, 1859. Передрук: Westmead, Farnborough, Hants, England: Gregg, 1970. Цитування у статті за паризьким виданням.)

9. Martinov, J. Praefatio editoris. У вид. : Kulczynski I. *Specimen Ecclesiae Ruthenicae*. – Paris, 1859. – С. XV–XX.

10. *Monumenta Ucrainae Historica*: в 14 т. / упор. Андрей Шептицький та ін. – Romae, 1964–1977. – Т. 6.

11. Papebrochius, D. De S. Jona Thaumaturgo, metropolitae Kioviensi in Russia. Ex Triptycho et Synaxario Russorum / Daniel Papebrochius // *Acta Sanctorum*, т. 23, Junii tomus 3. – Antwerp, 1701. – С. 577.

12. Papebrochius, D. *Ephemerides Graecorum et Moscorum, horum figuratae, istorum metricae, Latine redditae et observationibus variis illustratae* / Daniel Papebrochius // *Acta Sanctorum*. Vol. 14, Maii tomus 1, i-lxxvi. – Antwerp, 1680.

13. Possevinus, A. *Rerum Moscoviticarum commentarius* / Antonius Possevinus. – Basilea, 1571.

УДК 248:13

**О. Підлужна,**

здобувач Інституту українознавства НАН України ім. І. Крип'якевича ст. викладач кафедри теорії, історії держави і права та філософії ПВНЗ “Міжнародний економіко-гуманітарний університет ім. акад. С. Дем'ячука”

## **БІБЛІЙНЕ ВЧЕННЯ ПРО СТРАЖДАННЯ В КОНТЕКСТІ ПРАЦІ “ТЕОЛОГІЯ СТРАЖДАННЯ БОГА” КАЗО КІТАМОРИ**

*Стаття присвячена осмисленню феномену страждання людини як творіння Божого та страждання Бога від Свого творіння. Автор аналізує витoki страждання згідно біблійного вчення, розглядає наслідки страждання в житті людини, обґрунтовує свої формулювання згідно біблійних текстів. Представлено осмислення страждання Ісуса Христа як Другого Адама у взаємозв'язку із примиренням людства із Богом та майбутньою місією Христа як Заступника згідно книги Об'явлення. Висловлено тезу стосовно безумовного збереження біблійної істини та християнського вчення про страждання в духовній освіті суспільства, що сприятиме національній безпеці країни.*

**Ключові слова:** страждання людини, страждання Бога, теологія страждання Бога, теологія надії.

### **Библейское учение о страдании в контексте труда “Теология страдания Бога” Казо Китамори**

*Данная статья посвящена осмыслению феномена страдания человека как творения Божьего и страдания Бога от Своего творения. Автор анализирует истоки страдания согласно библейскому учению, рассматривает последствия страдания в жизни человека, обосновывает свои формулировки согласно библейским текстам. Представлено осмысление страдания Иисуса Христа как Второго Адама во взаимосвязи с примирением человечества с Богом и будущей миссией Христа как Ходатателя согласно книге Откровения. Высказано тезис относительно безусловного сохранения библейской истины и христианского учения о страдании в духовном образовании общества, что будет способствовать национальной безопасности страны.*

**Ключевые слова:** страдания человека, страдание Бога, теология страдания Бога, теология надежды.

***Biblical teaching on suffering in the context of the book “Theology of the Pain of God” Kazoh Kitamori***

*This article focuses on understanding the phenomenon of human suffering as God’s creation and the suffering of God from His creation. The author analyzes the origins of suffering in accordance with biblical teaching, examines the consequences of suffering in human life and justifies his language according to Biblical texts. Presented by understanding the suffering of Jesus Christ as the Second Adam, in conjunction with the reconciliation of humanity with God and the future mission of Christ as a deputy in accordance with Revelation. Thesis expressed relative to the unconditional preservation of Biblical truth and Christian doctrine of suffering in the spiritual education of society, which will contribute to national security.*

**Keywords:** *human suffering, the suffering of God, the theology of the pain of God, the theology of hope.*

Страждання завжди сприймається як людський досвід: на відміну від тварини людина усвідомлює своє страждання; вона страждає і знає, що страждає. Питання про сенс страждання і його значення, наукові спроби пояснити цей феномен існують з тих часів, коли людина набула здатності розмірковувати. Чому людина страждає? Чому страждають невинні? Як сумістити існування Бога із реальністю страждання добра і зла?

Актуальність теми пов’язана із соціальним буттям самої людини. Релігійні, політичні, церковні діячі звертаються до теми страждання, використовуючи його як інструмент впливу на людську психіку заради досягнення поставлених ними завдань. Загалом, у сучасних культурних колах відчувається відчай у намаганнях пояснити і зрозуміти страждання; швидше, думку про стражденність людини намагаються притупити чи знівелювати шляхом технізації, віртуальності тощо. Постмодерністи стверджують, що ідея прогресу дискредитувала себе: якщо справедливою є думка, що прогрес полегшив багато людських страждань, тим не менш справедливою є думка про те, що він сприяв витворенню атомних бомб, нанотехнологій, породив абсурдні війни, тероризм, юридично узаконив вбивства (абортівання, евтаназія) тощо. Надії на якомога максимальніше позбавлення людства від почуття стражденності, донедавна покладені на всезагальну просвіту чи соціалістично-комуністичні ідеї, зникли; капіталізм формує у сучасника іманентну та гедоністичну ментальність, яку підточує черв нудьги та абсурду.

Тема страждання Бога в сучасній теологічній науці досліджена передусім в рамках богослов’я хреста (Дейл Р. В. “Викуплення” (1875); Денні Дж. “Смерть Христа” (1903); Гвіллебауд Г. “Чому саме хрест?” (1937); Тейлор В. “Ісус та Його жертва” (1937), “Викупительна жертва Христа в новозаповітніх вченнях” (1940), “Прощення та примирення”

(1944); Морріс Л. “Апостольська проповідь хреста” (1958), “Хрест у Новому заповіті” (1965), “Викуплення” (1983); Воллас Р. “Викупительна смерть Христа” (1981); Грін М. “Опустілий хрест Христа” (1984); Стотт Дж. “Хрест Христа” (1986); Барон Й. Хрест та християнство: Теологія Хреста для людини, Церкви та її єдності” (2007). Однак саме страждання Христа як людини і в той самий час як Бога вперше теологічно обгрунтував Казо Кітаморі.

З біблійної точки зору страждання з'явилося у світ внаслідок непослуху перших людей, від чого усе творіння Господне страждає від тернини й осоту, ворожнечі, терпіння болю, гріха, смерті, тління (Буття 3:14-19), а людське життя повне проблем: “Людина, що від жінки народжена, короткоденна та повна печалами: вона виходить, як квітка – й зів'яне, і втікає, мов тінь, – і не зостається...” (Йова 14:1-2); “Бо нещастя виходить не з пороху, а горе росте не з землі, – бо людина народжується на страждання, як іскри, щоб угору летіти...” (Йова 5:6-7). Біблійна лексика, яка відображає суть страждання, багаточисельна, щоб охопити її цілісно. У біблійних довідниках під стражданням в Біблії розуміється, в широкому сенсі слова, проблеми та негаразди передусім як національного масштабу (наприклад, єгипетське рабство (Вих. 1:11), так і вселюдські майбутні страждання, які змушені будуть пережити всі народи в кінці часів (Матв. 24:9-14; Марк. 13:19: “Будуть – бо ті дні такою “скорботою, що її не було з первопочину світу”, що його Бог створив, “аж досі”, і не буде”). У вужчому сенсі, Біблія говорить про страждання людини – творіння Божого та страждання Бога, Який страждає через Своє творіння.

У Біблії представлені різні погляди на людські страждання. З одного боку, страждання – це результат гріхопадіння перших людей, внаслідок чого усе людство впало жертвою власного вибору, зазнаючи постійно небезпеки через те, що встановлена при творенні світу гармонія між нею та силами природи була порушена. З другого боку, страждання кожної людини зосібна – це наслідок її морального вибору, або ж застосування Бога до Свого творива принципу справедливої віддачі. У Старому Заповіті принцип справедливої віддачі особливо чітко відображений в книзі Притчі та Псалмів. Так, у книзі Притчі мудрість і страх перед Яхве пов'язуються із довгим та процвітаючим життям; і навпаки, нечестиві та немудрі вмирають раніше виміряного Богом терміну. Подібно й псалми зіперті на думку, що Яхве благословляє праведних, які прагнуть бути слухняними Господу, і оберігає кожного, хто в тіні Його крил шукає захистку. Нечестиві ж будуть вигублені. У першому псалмі чоловік, що вдень і вночі роздумує над Законом Господнім, порівнюється із деревом, “над водним потоком посаджене, що родить свій плід своєчасно,

і що листя не в'яне його, – і все, що він чинить, – щаститься йому!” Нечестиві ж успадковують гіршу долю, бо вони “як полова, що вітер її розвіває!... дорога безбожних загине” (Пс. 1:1-6).

Спостереження за життям людей змушувало ще давніх людей задуматися над тим, що у багатьох грішників життя йде досить благословенне, а праведники згинаються і падають під тиском нещастя. “А я, – мало не послизнулися ноги мої, мало не посковзнулися стопи мої, бо лихим я завидував, убачивши спокій безбожних, – бо не мають страждання до смерти своєї, і здорове їхнє тіло, на людській роботі нема їх, і разом з іншими людьми не зазнають вони ударів. Тому-то пиха їхню шию оздоблює, зодягає їх шата насилля, вилазять їм очі від жиру, бажання їхнього серця збулися, сміються й злосливо говорять про утиск, говорять бундючно: свої уста до неба підносять, – а їхній язик по землі походить!...” (Пс. 72:2-9). Якщо звести погляд від біблійних часів і подивитися на сучасне сприйняття страждання, то, на нашу думку, щонайкраще екзистенційність людського болю висловив Петер Ліпперт: “Господи! Ти створив страждання. Є всезнаючі люди, які проникають у Твої великі таємниці та передвизначення і проникливо їх тлумачать. Вони все пояснюють і доводять мені, що так повинно бути, що краще, аніж сталося, бути й не могло. Але я не люблю їх, цих всезнайків. І більш всього не люблю тих, хто хоче оправдати усе, що Ти робиш. Я вважаю за краще щиро сказати Тобі, що не розумію Тебе, не розумію, для чого Ти створив страждання – стільки страждання, і якого страждання! Так, я падаю ниць перед Твоєю величчю, але не осмілююся підняти на Тебе очі. Мої очі повні сліз, і я не можу бачити Тебе” [3, с. 341–342].

Першою систематичною спробою відповіді на питання страждання праведної людини стала книга Йова [5]. Якщо читати книгу Іова з кута зору книги Буття, то зрозуміло, що книга Іова – зворотній процес світотворення. У книзі Іова людина – цілком зріле самодостатнє творіння, яке не з райського саду, а з пустелі вигнання піднімає голос свій до Бога. І в книзі Іова, і у книзі Буття з'являється сатана – персонаж досить нечастий у Біблії. В книзі Буття сатана спокушає людину, аби вона зірвала плід з дерева пізнання добра і зла. У книзі Іова сатана спокушає Бога, щоб Він випробував, як людина відгукнеться на зло, як праведник відгукнеться на незаслужену кару. Тактика у сатани зрозуміла: викликати підозру у людини до Бога (Бог милосердний, але чи щирий Він у Своїй любові, приховуючи таємницю, пізнавши яку людина може стати подібної Йому?), а у Бога до людини (Іов покірний Богу, праведник, але чи щира це любов до Бога, хіба ж задарма він любить Бога? Якщо відібрати благословення Господне, чи не прокляне та не осудить Іов Бога?). Бог довів Свою любов, віддавши Сина Свого Однородженого, аби при-

мирити людство з Собою; Іов сказав: “Чи ми ж будемо приймати від Бога добре, а злого не приймемо?” (Йов. 2:10). Саме в такому ключі М. Епштейн висловлює тезу про образне зростання добра і зла в дереві життя, оскільки і добро і зло рівно виходять з могутності Божої [12].

Відтак, християнське вчення феномен людського страждання напоює високим ціннісним рівнем, яке змушує людину вирости над собою, дозріти особистісно, набути вищого рівню досконалості. Страждання дає людині можливість проявити безліч потенційних здатностей, закладених Богом у людському естві – витривалості, терпіння, надії, жертвовності, любові: “... але й хвалимося в утисках, знаючи, що утиски приносять терпеливість, а терпеливість – досвід, а досвід – надію, а надія не засоромить” (Рим. 5:3-5); “Любити Його всім серцем, і всім розумом, (і всією душею), і з цілої сили”, і що “Любити свого ближнього, як самого себе”, – це важливіше за всі цілопалення й жертви” (Марка 12: 33). Без любові жодне страждання немає плоду: допомагати і любити з приємністю та прибутком для себе неважко; допомагати і любити, постійно жертвуючи чимось, – вища мета, бо ми суть того, що ми даємо іншому.

Образ страждаючого Бога прекрасно ілюструє свідоцтво замісницької, викупної Божої любові. Прикметно, що у жертвовній смерті Христа, у відповідях на питання “Чому Христос вмер?”, “Хто відповідальний за Його смерть?”, втрачено акцентування на терпінні того ж болю, того ж страждання Бога, які терплять і люди. Джон Пайпер, провідний теолог сучасності, піднімає проблему цього питання у своїй книзі “Бог і є Добра Новина”: “Дивовижно, наскільки рідко Бога розглядають як найдорогоцінніший скарб, про який звіщає Добра Новина. [...] Ми викривили Божу любов та радісну звістку про Христа, насолоджуючись не такими вже й важливими речами, наприклад, собою. [...] З часу гріхопадіння в Едемському саду і до останнього суду біля білого престолу люди будуть вважати Божу любов даром згори. Вони захоплюються цим даром, забуваючи про Того, Хто дарував”. [6, с. 9–10]. Далі автор пише: “На початку ХХІ століття, щоправда, у деяких християнських колах, усе більше уваги віруючі звертають на головний результат подвига Христа, звершеного на хресті” [6, с. 179]. У праці “Страждання Христа”, Дж. Пайпер досліджує п’ятдесят значень Господньої смерті. Це не п’ятдесят пунктів, які повинні означити хто й чому вбив Христа, але це спроба усвідомити цілі страждань Христових. Передусім, це добровільне прийняття на Себе Божого гніву; явлення народу Божої любові; зняти з людей звинувачення закону; оправдання людства; показати істинний приклад жертвовності; утвердити у вірі; звільнити від страху смерті тощо [7].

Страждання Христа як об’єкта теологічних досліджень зустрічаємо в працях Блаженного Августина, М. Лютера в Гейдельберзьких дис-

путах 1517 р.<sup>1</sup>, Ю. Мольтманна<sup>2</sup>, Казо Кітаморі, А. Плантинга “Бог, свобода, зло” [9] тощо. Цікавим для нашого дослідження є постать Казо Кітаморі, сучасного японського теолога, оскільки саме ознайомлення із творчістю М. Лютера змусило Кітаморі присвятити своє життя, свій розум теології Христа. Творчість Кітаморі ще при його житті стала темою кандидатських та докторських дисертацій японців<sup>3</sup>. Для слов’янського читача Казо Кітаморі, творчість якого, крім оригінальних текстів, поширена в англійському перекладі [13], маловідома.

Першим поштовхом для роздумів Кітаморі над розумінням болю Бога, Який страждає від рук Свого творива, а також від того, що людина цілеспрямовано знищує себе, відкинувши Його, стало споглядання знищеної, розбомбленої, страждаючої Японії 1946 року. Усі свої міркування Казо Кітаморі виклав у книзі “Теологія страждання Бога”, започаткувавши положення нової оригінальної теології. Допомогла йому в цьому японська концепція *tsurasa* (страждання), глибоко укорінена в японській свідомості: японець вимірює розум та внутрішній світ людини у відповідності із своїм розумінням *tsurasa* [10, с. 1202]; концепція страждання та болю досить близька японцям, у яких переважає традиційне буддистське вчення про страждання (*dukka*). Окрім того, спроба Казо Кітаморі контекстуалізувати Євангелію, поглянувши на неї через призму найжахливіших миттєвостей буття японців, стала першою із спроб такого роду в Азії і отримала широке поширення на Заході після 60-х років ХХ ст. Одна із них, підхоплена Ю. Мольтманном, – теологія надії, зіперта з поміж інших тенденцій на екзистенційну теологію, екуменізм, критику ліберального індивідуалізму.

<sup>1</sup> Мова йде про 19, 20, 21 та 22 тези із 95 тез проти індульгенцій: “19. Людина не заслуговує високого звання богослова, якщо вона вивчає невидиме Боже як цілком зрозуміле, присутнє в тому, що здійснилося (Рим. 1:20); 20. Людина заслуговує називатися богословом, якщо сприймає видиме та очевидне Боже у Його ділах через призму Христових страждань та хреста; 21. Богослов слави називає зло добром, а добро – злом. Богослов Хреста називає речі своїми іменами; 22. Мудрість, яка вбачає невидиме Боже у Його діяннях через призму людського сприйняття, – пихата, сліпа, жорстока”. Таким чином, М. Лютер вимагає передивитися увесь теологічний словник у світлі богослов’я Хреста [11]

<sup>2</sup> Ю. Мольтманн стверджує, що якщо середньовічне богослов’я можна назвати теологією любові, а богослов’я Реформації – теологією віри, то у сучасному світі головною має бути теологія надії. У 2000 р. за свою працю “Бог, що гряде: християнська есхатологія” отримав премію Громайера “За ідеї, що покращують світовий порядок”. Основний мотив його теології – взаємозв’язок надії та страждання, солідарність із пригнобленими.

<sup>3</sup> Асакава Тору “Казо Кітаморі: Теологія страждання Бога” (2003); Чуа Как Чжуан “Японські візії смерті Христа: дослідження в контексті теології” (2007); Хасімото Акіо “Теологія страждання Бога”: аналіз та оцінка Казо Кітаморі (1916 –) у середовищі японського протестантизму”.



За Кітаморі, сенс християнської Євангелії вичерпується стражданням; теологія страждання заключає в себе всю повноту Господнього вчення [10, с. 1201]. У Господніх стражданнях теолог виділяє умовно чотири складові. Перша – це любов Бога і прощення грішників, які заслужують гніву та кари, – і від цього Бог страждає ще більше, бо створені для слави Божої, люди добровільно обирають тягар справедливого осуду. Казо Кітаморі пише: “Коли любов Бога терпить і перемагає Його гнів, то це не що інше, як страждання Божі. Шукати пояснення гніву Божого необхідно в Його стражданні, перш ніж ми віднайдемо це у прихованому від нас Бога”. Друга складова – страждання (холод, голод, спрага, хвороби, знедоленість та муки на хресті (Іс. 53:2-3), які переживала Боголюдина, Ісус Христос. Фізичні муки розіп’ятого настільки викривили лице Христа, що у глядачів процесу страти викликали не жаль чи співчуття, а жах та презирство: “Радійте, співайте сумісно, о єрусалимські руїни, бо народа Свого Господь звеселив, – викупив Єрусалима! Господь обнажив на очах усіх народів святеє рамено Своє, – і спасіння від нашого Бога побачать усі кінці землі! [...] Ось стане розумне робити Мій Отрок, підійметься й буде підвищений, і височенним Він стане! Як багато хто Ним дивувались, – такий-то був змінений образ Його, що й не був людиною, а вигляд Його, що й не був сином людським!” (Іс. 52:9-10, 13-14). Страждання Христа як Сина Божого змусили страждати Бога-Отця, коли Він дозволив улюбленому Однородному Сину страждати і вмерти на хресті, що є третьою складовою розгляду Кітаморі страждання Божого. Четверта – найголовніша: через страждання Бога-Сина Бог-Отець стає іманентним історичній реальності людських страждань. Більш того, Христос ототожнює Себе із тими, хто терпить голод, холод, випробування мандрівками та ув’язненням: “Поправді кажу вам: що тільки вчинили ви одному з найменших братів Моїх цих, – те Мені ви вчинили” (Матв. 25:40).

Розуміння страждання людського болю через призму страждань Христа породжує переконання в тому, що усе, що відбувається з людиною, не належить царині випадку. Господь знав, що створить людину, знав і те, що пошкодує, що створив її. Пророки, що свідчили про живого Бога, стверджують, що страждання залежне від Господа: “Я, що світло формую та темність творю, чиню мир і недолю творю, Я – Господь, Який робить це все!” (Іс. 45:7); “Сам-один Я чавило топтав, і не було із народів зо Мною нікого! І Я топтав їх у гніві Своім, і чавив їх у люті Своій, – і бризкав їх сік на одержу Мою, і Я поплямив всі шати Свої... Бо день помсти – у серці Моїм, і надійшов рік Мого викуплення! Я дивись, але помічника не було, і дивувавсь, бо підпори Мені бракувало, та рамено Моє Мені допомогло, а Мій гнів – він підтримав Мене! І топтав Я

народи у гніві Своїм, і ламав їх у люті Своїй” (Іс. 63:3-6); “Чи в місті за-сурмлять у сурму, а народ не тремтітиме? Чи станеться в місті нещастя, що його Господь не допустив?” (Амоса 3:6).

Можливо, через матеріалізм та нарцисизм сучасне людство не бачить Бога як живу співприсутність, Ісуса Христа як співучасника в болях людських, Якому відомими були усі страждання людські, окрім гріха. Це дає Йому право бути Першосвящеником, Який заступатиметься перед лицем Судді праведного за кожну свою людину. “Так говорить Господь: Хай не хвалитись мудрий своєю премудрістю, і хай не хвалитись лицар своєю хоробрістю, багатий багатством своїм хай не хвалиться! Бо хто буде хвалитись, хай хвалиться тільки оцим: що він розуміє та знає Мене, що Я – то Господь, Який на землі чинить милість, правосуддя та правду, бо в цьому Моє уподобання, каже Господь!” (Єрем. 9:). Так, християнин – не стоїк, не може оспівувати страждання, передусім він – учень “Ісуса, Начальника й Виконавця віри, що замість радості, яка була перед Ним, перетерпів хреста, не звертавши уваги на сором, і сівши по правиці престолу Божого” (Рим. 12:2). Кінцеве судження християнина таке: людина безсила пояснити таємницю страждання; необхідно надіятися на Бога, Який вищий за будь який геній людський і кожному дає на благо, хоча ми й не можемо цього усвідомити. Відкриття Христа формує в християн надію на майбутнє життя: “Поправді, поправді кажу вам, що ви будете плакати та голосити, а світ буде радіти. Сумувати ви будете, але сум ваш обернеться в радість” (Ів. 16:20).

Безсилля людини перед лицем смерті змушує зрозуміти, що кожна окрема людина не є основою самій собі, не є вищою нормою цінностей тощо. Християнське вчення розповідає не тільки про смерть та воскресіння Ісуса Христа; не тільки про те, що завдяки Його воскресінню умилоствлений гнів Божий, прощаються гріхи та оправдуються грішники; Кров Його рятує нас від пекла і провадить у небеса. Але також і тому, що ці ж страждання приводять нас до слави Божої в особі Ісуса Христа: “Бо й Христос один раз постраждав був за наші гріхи, щоб привести нас до Бога, праведний за неправедних, хоч омертвлений тілом, але Духом оживлений” (1 Петр. 3:18).

Осмилення теми страждання в сучасному суспільстві не є випадковим, це його актуальність, незмінність, це його тягар і його відповідальність. І в той самий час – можливість очищення, взаємопорозуміння, взаємопрощення, росту над своїм тілесним его. Біблія вивщує страждання: страждання Ісуса Христа на хресті, “страдника, знайомого з хворобами” (Іс. 53:3) – найголовніша Добра Новина для сучасного зневіреного світу. Якщо ж християнське вчення про страждання як цінність звести ж, або підмінити ліберальними, нігілістичними, екзис-

тенційними умовиводами, – руйнується сама психічна сутність людини (в результаті людина озлоблюється супроти всього, шукає розради у деструктивних культурах, наркотиках, алкоголю, закінчує життя самогубством). Загалом такий стан суспільства відбивається й по національному інтересу України.

### **Список використаних джерел та літератури:**

1. Біблія. Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту із мови давньоєврейської й грецької на українську дослівно наново перекладена / Укр. біблійне тов-во; пер. І. Огієнка. – К., 2003. – 1375 с.

2. Большой библейский словарь / под ред. У. Элзулла, Ф. Камфорта. – СПб. : Библия для всех, 2005. – 1504 с.

3. Вальверде, К. Философская антропология / пер. с исп. Г. Вдовина. – М. : Христианская Россия, 2000. – 412 с.

4. Евангельский словарь библейского богословия / под ред. У. Элзулла. – СПб. : Библия для всех, 2000. – 1232 с.

5. Книга Иова / Еврейская мессианская община “Адон Йешуа” [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.adon-jeschua.de/russisch/smf3-ru.htm#anfang>

6. Пайпер, Дж. Бог и есть Благая Весть: Размышления о даре Божьей любви – Самом Боге. – Чернигов : Grace. Publishing International, 2007. – 189 с.

7. Пайпер, Дж. Страсти Христовы. – К. : Древо життя, 2005. – 136 с.

8. Симфония на Ветхий и Новый Завет / Издание Всесоюзного Совета евангельских христиан-баптистов. – 7-е изд. – М., н/ук. – 1500 с.

9. Стэкхауз, Д. Дж. Плод разумного выбора: Христианская вера – для каждого человека? // Христианство. – 2001. – № 31. – С. 32–35.

10. Теологический энциклопедический словарь / под ред. У. Элвелла. – М. : Духовное возрождение, 2003. – 1468 с.

11. Трумен, К. Богословие креста Мартина Лютера // Реформаторский взгляд [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.reformed.org.ua/2/436/Trueman>

12. Эпштейн, М. Философский комментарий. Теология книги Иова [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://quest4sanity.narod.ru/library/iov/index.html>

13. Kitamori, K. Theology of the Pain of God. – Richmond : John Knox Press, 1965. – 183 p. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://tj.sagepub.com/content/23/4/584>

УДК 271. 55

**П. Сабат,**

доктор богослов'я, викладач кафедри богослов'я Українського католицького університету

## **ІСТОРІЯ ПОХОДЖЕННЯ МОЛЕБНІВ З КАНОНАМИ ІЗ РУКОПИСНОГО КИЇВСЬКОГО ТРЕБНИКА XV – ПОЧ. XVI СТ. BORGIANO ILLIRICO 15 З ВАТИКАНСЬКОЇ БІБЛІОТЕКИ, ЇХ РЕЦЕПЦІЯ В КИЇВСЬКІЙ ТА МОСКОВСЬКІЙ ЦЕРКВІ**

*У статті досліджується походження молебнів з канонами із рукописного Київського Требника XV – поч. XVI ст. (рукопис Borgiaño Illirico 15 Апостольської Ватиканської бібліотеки), а також показано які з цих молебнів і в якому вигляді ввійшли до друкованих видань, що вживалися в московській та київській богослужбовій практиці у XVII ст. Обґрунтовано значення літургійних текстів як одного з важливих джерел для вивчення історії, мови та культури українського народу.*

**Ключові слова:** Київська церква, молебен з канонам, молитва, требник, московська практика, київська практика, мовна редакція, джерело.

**История происхождения молебнов с канонами из рукописного Киевского требника XV – поч. XVI в. Borgiaño illirico 15 из Ватиканской библиотеки, их рецепция в Киевской и Московской церкви**

*В статье рассмотрено происхождение молебней с канонами из рукописного Киевского требника XV – нач. XVI вв. (рукопись Borgiaño Illirico 15 Апостольской Ватиканской библиотеки), а также показано, какие из этих молебней и в каком виде вошли в печатные издания, употреблявшиеся в московской и киевской богослужбной практике в XVII веке. Продемонстрирована роль литургических текстов как одного из важных источников для изучения истории, языка и культуры украинского народа.*

**Ключевые слова:** Киевская церковь, молебен с канонами, молитва, требник, московская практика, киевская практика, языковая редакція, источник.

**History of origin of prayer services with canons from handwritten Kyiv Euchologion of XV – early XVI century Borgiaño Illirico 15 from Vatican Library, their reception in Kyiv and Moscow Church**

*The article discusses the genesis of molebens with canons from a manuscript Kyiv Great Euchologion Borgiano Illirico 15 of the Vatican Library (XV – early XVI c.) and shows which of the molebens – and in what form – were adopted in the liturgical books printed in Moscow and Kyiv in the XVII century. It also demonstrates the role of liturgical texts as an important source for studying history, language and culture of the Ukrainian people.*

**Keywords:** *Kyivan Church, moleben with canons, prayer, euchologion, Moscow liturgical practice, Kyiv liturgical practice, recessions, sources.*

Молебень – старослов'янське слово, що походить від дієслова “молити”, тобто наполегливо просити когось про щось [6, с. 6]. У богослужбовій практиці молебнем називають церковне богослуження, в якому віруючи просять Бога про ласку й милість у зв'язку з різними суспільними чи особистими потребами та обставинами. Своєю структурою молебень подібний до утрени і складається з таких частин: начало звичайне, псалми (один чи декілька), канон, молитви, ектенія та відпуст.

Молебень як різновид церковного богослуження вз'яв початок у Візантійській церкві. Саме з Візантії в переважній більшості випадків були запозичені тільки молитви, які в літургійній практиці Київської церкви оформилися в розлогі молебні з канонами. У Київській церкві XV–XVIII ст. молебні з канонами (молебні канони) були набагато довші від теперішніх скорочених молебнів без канону, які почали формуватися і вживатися в кінці XIX – на початку XX ст., особливо в Українській греко-католицькій церкві [21, р. 178]. Сьогодні молебнем (або параклисом) найчастіше називають саме таке скорочене богослуження [21, р. 178].

У рукописному Київському требнику з Ватиканської бібліотеки (Borg. III. 15), що був написаний (в першій своїй частині правдоподібно митрополитом Ісидором (Київським) чи кимось із його двору) в Київській церкві в XV – поч. XVI ст. на півночі [17, с. 196]; вважається одним із найважливіших та найоб'ємніших рукописів, що належать до пам'яток візантійсько-слов'янської писемної спадщини, що знаходяться сьогодні у Ватиканській апостольській бібліотеці (Borg. III.) і є багатим за змістом із надзвичайно різномірним та цінним богословським й історичним матеріалом Київської церкви [17] серед якого містяться молебні з канонами до Господа Ісуса Христа й Пречистої Матері, які знаходимо в параграфах 101–107 на аркушах 359 зв. – 395 [1]. О. М. Марусин у книзі про “Чини Святительських Служб у Київському Евхологоні початку XVI ст.” [17, с. 177–179] і о. В. Ваврик у статті “Цінний пам'ятник обрядовості Київської Митрополії XV–XVI ст” [5, с. 419–420] згадують про молебні з цього рукопису, але тільки побіжно, бо їх цікавила передусім історія виникнення самого Київського требника й походження

даного його списку. Молебні з канонами із цього требника відображають літургійну традицію і практику ще не розділеної Київської церкви часів митрополита Исидора (XV ст), а тому становлять особливу цінність. Отже, розгляньмо їх у порівнянні з московською та київською богослужбовими практиками, що виникли в XV ст. на ґрунті давньої київської традиції й набули усталеної форми після запровадження книгодрукування у XVI–XVII ст.

Щоб визначити, які з молебнів Київської церкви Исидорових часів увійшли до друкованих богослужбових книг, уживаних у Московській та Київській церкві в XVII ст., і яких змін вони при цьому зазнали, порівняймо тексти з *Borg. III. 15* з канонами московського “Потребника”, виданого в 1625 р. патріархом Філаретом Романовим, а також із канонами Евхологіона єпископа Аресенія Желиборського з 1645 р. і Евхологіона митрополита П. Могили з 1646 р. Філаретовий “Потребник” буде за приклад тогочасної московської практики, а два Евхологіони ілюструватимуть різноманіття київських богослужбових практик.

Під оглядом їх мети й призначення молебні з канонами із *Borg. III. 15* можна поділити на чотири групи:

*Група I. Для допомоги християнам в потребах тілесних та духовних.*

*Група II. Для захисту християнин від природних небезпек.*

*Група III. Для захисту християн у часи воєн.*

*Група IV. Для використання в інших життєвих обставинах.*

До першої групи належить лише один молебен: “Чинопослідування з канонам – як належить відправляти молебен за хворих”, що міститься в параграфі 101 на аркушах 359 зв. – 364. Насамперед треба підкреслити, що цей молебен не має відомих відповідників у грецькій традиції і, правдоподібно, був створений у Київській церкві [26, р. 52].

Структура цього молебня з канонам включає п’ять молитов:

У першій молитві священник звертається до Бога з проханням помилувати й визволити його від усіх гріхів, а далі просить, щоб Бог вислухав його молитву і врятував хворого, за якого моляться.

У другій молитві священник звертається до Господа як многомилостивого і милосердного, невидимого і безскверного, щоб Він очистив хворого від усякої скверні тіла і духа, від туману нечистих примар диявольських і всякої напасті, і сподобив його з чистою совістю причаститися Божих Таїн.

У третій молитві священник звертається до Господа як до благого, милосердного й чоловіколюбця, щоб Він уздоровив особу, за яку моляться, від усякої недуги й підняв її з постелі, обдарувавши милістю і щедротами. Священик також просить, щоб хворий дістав можливість служити Богові й хвалити разом з усіма святе й велике ім’я Його.

У четвертій молитві священник звертається до Господа як до Владики Вседержителя, лікаря душі й тіла, щоб Він зцілив хворого, піднявши його з ліжка, і відігнав від нього всяку хворобу.

У п'ятій молитві священник звертається до Господа як до Бога сильного, що милістю своєю створив усе суще на спасіння роду людського, і просить зцілити його від усякої хвороби тілесної та духовної, відпустити йому гріхи, підняти його з рову гріховного й увести в святу Церкву здорового душею й тілом, щоб він разом з усіма міг добрими ділами славити святе ім'я Христове.

Текст шостої молитви в рукописі відсутній, є лише назва: "Молитва за болящого". Очевидно, священники знали цю молитву напам'ять.

Третя, четверта і п'ята молитви даного молебня вживались у богослужіннях ще в XI столітті, щоправда, не в контексті молебня з канonom, а окремо [32, р. 708–712].

Досліджений нами список цього молебня має багато текстових подібностей до молебня, приписаного для такого самого випадку в Евхологоні Петра Могили 1646 р. видання, тобто відповідає київській, а не московській текстуальній редакції та літургійній практиці [27, р. 28–50].

До другої групи відносимо три молебні з канонами, що мають такі назви:

1. *Канон благальний і покаянний до Господа нашого Ісуса Христа, складений на випадок пошесті.*

2. *Молебний канон до Господа нашого Ісуса Христа і Його Пречистої Матері, що правиться у випадку посухи.*

3. *Молебний канон до Господа нашого Ісуса Христа і Його Пречистої Матері, що правиться у випадку безнастанних дощів.*

Перший молебен із цієї групи знаходиться в параграфі 102 на аркушах 364–371 зв. Він включає чотири молитви:

У першій молитві священнослужитель від імені народу складає покаяння за гріхи, якими люди образили Господа. Він визнає, що грішники заслуговують справедливого покарання кари, але взиває до милосердя Божого, обіцяє, що люди перестануть чинити безаконня, і благає помилувати людей та відвернути від них кару.

В другій молитві священник взиває до Бога, оплакуючи гірку долю людей, що гинуть від пошесті, і просить Господа, який шле кару за гріхи, але може й зняти її, врятувавши розкаяних грішників, щоб Він зглянувся на людську покору та каяття й не допустив до цілковитого знищення людинності.

У третій молитві священник звертається до Господа як джерела всякого добра і як Спасителя, що з великої любові до людей воплотився від Пресвятої Богородиці й жив поряд із ними заради їхнього спасення. Свя-



шеник просить, щоб Господь зглянувся на молитви стражденного люду й на плач осиротілих дітей і відвернув від них погибельну пошесть.

У четвертій молитві священник звертається до Пресвятої Богородиці, помічниці й заступниці християн, щоб вона випросила в Бога ласку для людей, які опинилися в скрутному становищі. Священик від імені вірних прохає в Богородиці захисту перед ворогами й оздоровлення від хвороб, благаючи не лише за народ, але й за правителів країни, тобто великого князя й удільних князів, а також за духовенство.

Свою структуру та текстуальною редакцією цей молебен з канонем (молебний канон) подібний до молебня, вміщеного в “Потребнику” патріарха Філарета з 1625 р. Інакше кажучи, даний молебен прийнявся в московській літургійній практиці, але відсутній у київській [27, р. 51–74].

У грецьких требниках починаючи з XVII ст. й дотепер на випадок пошесті приписується молебний канон, що структурно близький до описаного вище, проте містить деякі несуттєві текстуальні відмінності [7, р. 627–629; 9, с. 808; 12, р. 618–620; 13, р. 419–431]. Назагал грецькі требники приписують молебен з п’яти молитов [7, р. 629–636; 12, р. 629–635; 13, р. 422–431], дві з яких входять і до розглянутого молебня з Київського требника *Vorg.* III. 15.

Ще один молебен з другої групи – молебний канон до Господа Бога нашого і Його Пресвятої Матері на випадок посухи – знаходиться в параграфі 103 на аркушах 371 зв. – 376 зв. Він включає три молитви:

У першій молитві священник, визнаючи всемогутність Бога та Його владу над силами природи, просить від імені всіх людей, щоб Господь зглянувся на тих, хто через посуху опинився в тяжкій скруті, і відвернув небезпеку голоду й загибелі, пославши дощ.

У другій молитві священник, згадуючи події старозавітних часів та визнаючи, що Господь незмінний у своєму милосерді до людини, просить Його пробачити людські прогрішення й послати на землю дощ, бо ж через посуху потерпають не лише люди, але й тварини і все живе, що є на землі.

У третій молитві священник звертається до Господа, царя і Бога нашого, з різного роду проханнями, що стосуються захисту людей від природних катаклізмів, посухи та надмірних дощів. Слід зазначити, що дана молитва первісно належала до богослуження початку індікта (церковного року) [1, арк. 240].

Першу і другу молитви з цього молебня знаходимо в грецьких требниках вже в IX–XI ст. [3, р. 140–141; 7, р. 613–614; 15, р. 190–191], але без вказівок, коли і де їх відправляти. Третя молитва увійшла в досліджений нами требник з невідомого джерела [25, с. 316–318]. В друкованому вигляді вона зустрічається в стрятинському требнику 1606 р. [30, с. 445].

Розглянутий молебний канон із *Vorg.* III. 15 своєю структурою і текстуальною редакцією подібний до молебня із канonom, який приписує “Потребник” патріарха Філарета, проте між ними є й певні відмінності: наприклад, у “Потребнику” цей молебен завершується другою молитвою, а в Київському требнику з *Vorg.* III. 15 після другої молитви йде третя, а тоді відпуст [27, р. 75–91].

В евхологоні Петра Могили, який відображає київську літургійну практику XVII ст., в молебному каноні на випадок посухи знаходимо п’ять молитов, тоді як у московських требниках, виданих після реформи патріарха Нікона, у відповідному молебні – шість молитов, так само як і в грецьких требниках XVII–XXI ст. Слід зауважити, що в греків до цього молебня в деяких випадках додавалася й сьома молитва [7, р. 618–619; 12, р. 603–605; 13, р. 408–409].

Третій молебен з другої групи – молебний канон до Господа Бога нашого і Пресвятої Його Матері, відправляваний у часі затяжних дощів – знаходиться в параграфі 104 на аркушах 376 зв. – 380 рукопису *Vorg.* III. 15. Він включає дві молитви:

У першій молитві священник, визнаючи Божу владу над силами природи, просить від імені вірних змінити негоду на погідність, щоб не виникла загроза голоду для людей і тварин.

У другій молитві священник, згадавши описане в Старому Завіті чудо, яке Бог учинив на прохання свого пророка Іллі, теж просить змінити негоду на погідність.

Слід зазначити, що в грецьких требниках ми взагалі не знаходимо ані молебних канонів, ані окремих молитов на випадок затяжних дощів. Приміром, їх не фіксують у своїх працях такі дослідники церковних богослужінь, як Я. Гоар [7] чи А. Дмитрієвський [9]. Літургіст В. Прилуцький стверджує, що цей молебний канон був укладений у Київській церкві. Він підкреслює, що для його створення були використані в дещо модифікованому вигляді грецькі варіанти молитов із молебного канону на випадок посухи [25, с. 330].

Молебний канон проти затяжних дощів із Київського требника *Vorg.* III. 15 своєю структурою та текстуальною редакцією ідентичний молебню з канonom, приписаному на цей випадок у львівському требнику 1645 р. єпископа Арсенія Желиборського; такий варіант молебня більше характерний для київської, ніж для московської літургійної практики [27, р. 92–106].

До третьої групи відносимо лише один молебний канон під назвою: “Молебний канон до Господа Бога нашого і Пресвятої Його Матері, що правиться за князя і людей у випадку війни”. Даний молебен міститься в параграфі 105 на аркушах 380 зв. – 385 дослідженого рукопису. Він включає п’ять молитов:

У першій молитві священик звертається до Бога, який є джерело всякої влади й панування, щоб Він благословив правителів держави та її воїнство, не допустив війни і подарував народові мир та щастя.

У другій молитві священик звертається до Бога як до справедливого судді, щоб Він дав владі справедливості, а народові – послуху і покірності задля додержання закону та мирного співжиття в державі.

У третій молитві священик звертається до Бога з проханням про дари миру, правди, мужності, побожності й благочестя для князя та всієї влади, щоб вони мудро керували державою, дбаючи за народ і не переступаючи Божих заповідей. Священик також просить Господа оберегати державу від ворожих нападів.

У четвертій молитві священик від імені народу просить Бога вберегти державу від усобиць і допомогти всім людям мирно співіснувати, не переступаючи Божих заповідей.

У п'ятій молитві священик просить Бога благословити нововічного царя чи князя, щоб Він обдарував його всіма ласками, потрібними для мудрого й побожного управління державою.

Усі ці молитви, окрім третьої, досить давні й потрапили в слов'янські тексти із грецьких [3, р. 334–344; 7, р. 726–773; 15, р. 178–181]. На думку М. Арранца [2, р. 45–47; 4, р. 83–118] та В. Прилуцького [25, с. 318–320], ці молитви читалися під час коронування Візантійського імператора, а також тоді, коли патріарх зустрічав імператора перед дверима храму. Третя молитва виникла в літургійній практиці Київської церкви у XI ст., але в той час вона ще не використовувалася в складі молебного канону, оскільки його ще не існувало [32, р. 690–692].

Розглянутий вище молебний канон на випадок війни з погляду своєї структури й тексту значною мірою відповідає молебневі на ту саму потребу з евхологіону Петра Могили 1646 р., який відображає пізнішу порівняно з Київським требником *Ворг. III. 15* літургійну практику Київської церкви. Однак тут є одна цікава деталь: кінцівка розглянутого молебня з *Ворг. III. 15* містить молитву, яку знаходимо також і в “Потребнику” митрополита Філарета 1625 р., який відображає московську літургійну практику [27, р. 107–125]. Отже, на нашу думку, цей молебен із *Ворг. III. 15* ілюструє певний зв'язок київської і московської літургійних практик, що обидві беруть початок з єдиної київської традиції, джерелом і носієм якої була неподілена Київська церква.

До четвертої групи відносимо два молебні канони:

1. *Молебний канон до Пресвятої Богородиці, що правиться за всяке прощення.*

2. *Молебний канон до Пресвятої Богородиці, що правиться на всяку потребу.*

Перший з них знаходиться в параграфі 106 на аркушах 385–392. Він включає одну молитву, якою священник звертається до Пресвятої Богородиці, заступниці всіх людей і помічниці в різних потребах, щоб Вона заступилася за князя та народ, який прибігає під її покров, і відвернули від них хвороби й погибельні пошесті.

Цю молитву – в подібній текстуальній редакції, проте суттєво скорочену – знаходимо в акафісті до Богородиці [24, с. 348–349], а також у молебних канонах та без нього до Матері Божої [18, с. 443–446; 19, с. 132; 20, с. 385–386; 22, с. 86; 29, с. 470], які сьогодні є в ужитку Української греко-католицької церкви. У грецьких требниках такого тексту молебного канону немає [3; 7; 9; 15], але текстово схожий молебень є в “Потребнику” патріарха Філарета 1625 р.

Другий молебень із даної групи – молебний канон до Пресвятої Богородиці на всяку потребу – знаходиться в параграфі 107 на аркушах 392 зв. – 395. Він включає в себе молитву, взяту із молебного канону Одігтрії.

Даний молебень, наскільки можна судити з відомих науці джерел, не був запозичений із грецької літургійної традиції, а, правдоподібно, був самостійно створений у Київській Церкві в XIV–XV ст. Цьому молебному канону притаманні яскраво вираженні ознаки київської літургійної практики, як про це свідчить, зокрема, його подібність до відповідних молебнів із київських богослужбових видань пізнішого часу [22, с. 10–14].

Отже, рукописний Київський требник XV – поч. XVI ст. з Апостольської ватиканської бібліотеки (Vorgiani Ilirici № 15, арк. 359 зв. – 395) містить тексти молебних канонів, які мають низку характеристик, дуже важливих з погляду історичної науки:

– Тексти цих молебнів були написані, якщо не самим митрополитом Ісидором, то кимось із двору митрополита, а отже є важливими бо висвітлюють історично-літургійну добу правління даного митрополита Київською церквою.

– Як зразки найстарішої літургійної традиції Київської Русі ці молебні містять багатий матеріал для філологічних, палеографічних, літературознавчих, етнографічних, релігієзнавчих, та історичних досліджень.

Зв’язок між молебнями з канонами із Київського требника Vorg. III. 15 і пізнішими київськими та московськими друкованими виданнями видно з порівняльної таблиці.

Із поданої таблиці яскраво видно, що немає жодного тексту молебного канону, що був в рукописному Київському Требнику XV – поч. XVI ст. Vorg. III. 15, який би був ідентичний друкованим в “Потребнику” патріарха Філарета, але є чотири молебні подібні текстуально, окрім

того один є відмінний, а двох просто зовсім немає приписаних на даний випадок.

<b>Відповідність між текстами молебнів з канонами у Borg. III. 15 та в пізніших друкованих виданнях</b>			
<b>Молебні з канонами із рукописного Київського Требника XV – поч. XVI ст. Borg. III. 15, арк. 359 зв. – 395</b>	<b>Московська богослужбова практика</b>	<b>Київська богослужбова практика</b>	
	<b>“Потребник” патриарха Філарета, Москва 1625 р. [23]</b>	<b>Евхологій єп. Арсенія Желиборського, Львів 1645 р. [11]</b>	<b>Евхологій митр. Петра Могили, Київ 1646 р. [10]</b>
Чинопослідування з канонам – як належить відправляти молебен за хворих	немає	немає	подібний
Канон благальний і покаєний до Господа нашого Ісуса Христа, складений на випадок пошесті	подібний	відмінний	відмінний
Молебний канон до Господа нашого Ісуса Христа і Його Пречистої Матері, що правиться у випадку посухи	подібний	відмінний	відмінний
Молебний канон до Господа нашого Ісуса Христа і Його Пречистої Матері, що правиться у випадку безнастанних дощів	подібний	ідентичний	подібний
Молебний канон до Господа Бога нашого, що правиться за князя і людей у випадку війни	відмінний	відмінний	подібний
Молебний канон до Пресвятої Богородиці, що правиться за всяке прощення	подібний	немає	немає
Молебний канон до Пресвятої Богородиці, що правиться на всяку потребу	немає	немає	немає

Важливо підкреслити, що в київському друкованому виданні Евхологію єп. Арсенія Желиборського знаходимо ідентичний текст молебня працях Р. De Meestera [8], Н. Красносельцева [14], І. Мансветова [16], П. Сирку [28] та Філарета Гумілевського [31].

**Список використаних джерел та літератури**

1. Апостольська Ватиканська Бібліотека. – Fondo Borgiani Illirici. – N. 15: Требник Київський. – 478 арк.
2. Arranz, M. Les sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain (9) IV partie. // *Orientalia Christiana periodica*. – Roma, 1989. – N 55. – P. 45–47.
3. Arranz, M. L'Eucologio Constantinopolitano agli inizi del secolo XI. *Hagismatarion & Archieraticon con l'aggiunta del Liturgicon*. – Roma, 1996. – 436 p.
4. Arranz, M. Couronnement royal et autres promotions de cour. Les sacrements de l'institution de l'ancien Euchologe constantinopolitain. III–I. // *Orientalia Christiana periodica*. – Roma, 1990. – N 56. – P. 83–118.
5. Ваврик, В. Цінний пам'ятник обрядовості Київської Митрополії XV–XVI ст. // *Analecta Ordinis S. Basilii Magni*. – Romae, 1963. – Т. X. – С. 391–460.
6. Гриньох, С. Маріологія Марійського Богослужіння // *Ковчег*. – Стенфорд, 1946. – N 5. – С. 4–9.
7. Goar, J. *Euchologion sive Rituale Graecorum, complectens ritus ed ordines divinae liturgiae, officiorum, sacramentorum, consecrationum, benedictionum, funerum, orationum... juxta usum orientalis ecclesiae*. Editio 2a, – Venezia, 1730 (Graz). – 735 p.
8. De Meester, P. *Liturgia Bizantina. Studi di rito bizantino alla luce della Teologia, del Diritto Ecclesiastico, della Storia, dell'Arte e dell'Archeologia*. – Roma 1930. – 340 p.
9. Дмитриевський, А. Описание литургических рукописей хранящихся в библиотеках православного востока. Евхологии. – Київ, 1901. – Т. II. – 1058 с.
10. Евхологiон, або Требник Митрополита Петра Могили. – Рим, 1988. – 1643 с.
11. Евхологiон, си ест молитвослов, или требник. – Львів, 1645. – 756 с.
12. *Evkhologion to mega*. – Etiesin, 1811. – 934 p.
13. *Evkhologion to mega*. – Roma, 1873. – 896 p.
14. Красносельцев, Н. О некоторых службах і обрядах, ныне неупотребляющихся. Чин како подобает пяти молебен за болящаго // *Православный собеседник*. – Казань, 1889. – Ч. II. – С. 412–425.
15. *L'Eucologio Barberini gr. 336 (VIII sec.)*. – Roma, 2000. – 426 p.
16. Мансветов, И. Митрополит Киприан в его литургической деятельности. – Москва, 1882. – 202 с.
17. Марусин, М. Чини Святительських Служб в Київському Евхологiоні з початку XVI ст. – Рим, 1966. – 208 с.
18. *Молитвослов*. – Москва. 1908. – 787 с.
19. *Молитовник полонника*. – Рим, 1988. – 175 с.
20. *Молитвослов*. – Paris : YMCA-PRESS, 1969. – 786 с.
21. Nazuda, J. *Pratiche liturgiche e problematiche della Chiesa Cattolica Ucraina attuale in diaspora*. – Roma, 1991. – 385 p.

22. Параклис, Акафісти, Молебні. – Рим, 1982. – 132 с.
  23. Потребник. – Москва, 1625. – 1260 с.
  24. Православний молитвослов. – Київ, 1968. – 654 с.
  25. Прилуцкий, В. Частное богослужение в Русской Церкви в XVI и первой половине XVII в. – Киев, 1912. – 376 с.
  26. Sabat, P. L'Eucologio Kieviano della Biblioteca Apostolica Vaticana N. 15 del Fondo Borgio-Ilirico. Parte I (ff. 356-453), tesi di dottorato. – PIO – Roma, 2005. – V. I. – 440 p.
  27. Sabat, P. L'Eucologio Kieviano della Biblioteca Apostolica Vaticana N. 15 del Fondo Borgio-Ilirico. Parte I (ff. 356-453), tesi di dottorato. – PIO – Roma, 2005. – V. II. – 268 p.
  28. Сырку, П. К истории исправления книг в Болгарии в XIV в. – Санкт-Петербург, 1890. – Т. I (Литургические труды патриарха Евфимия Терновского). – 563 с.
  29. Требник. – Львів, 2001. – 486 с.
  30. Требник. – Стрятин, 1606. – 895 с.
  31. Филарет Гумилевский. Исторический обзор песнотворцев и песнопения греческой церкви. – Изд. 3-е. – СПб, 1902. – 435 с.
  32. Frček, J. Euchologium Sinaiticum. Texte slave avec sources grecques et traduction française // *Patrologia Orientalis*. – Paris, 1933. – P. 605–802. на випадок безнастанних дощів молебню Київського Требника XV – поч. XVI ст. Borg. III. 15. В цей же час в київських поданих вище (в таблиці) друкованих виданнях або зовсім немає, або є подібні чи відмінні тексти молебнів до молебнів Київського Требника XV – поч. XVI ст. Borg. III. 15.
- Втім, дане дослідження не претендує на цілковиту вичерпність. Докладніші відомості про молебні у візантійській традиції можна знайти в



УДК 281.9(477)

**П. О. Савчук,**  
професор кафедри всесвітньої історії Рівненського державного гуманітарного університету

## “СПРАВА” ОТЦЯ ДОРИМЕДОНТА

*У статті на основі архівно-слідчої справи розглядається доля репресованого священника з Волині, висвітлюється питання участі духовенства в українському націоналістичному русі періоду нацистської окупації та повоєнних років.*

**Ключові слова:** Волинь, духовенство, український націоналістичний рух, репресії.

### **“Дело” отца Доримедонта**

*В статье на материалах архивно-следственного дела рассматривается судьба репрессированного священника с Волини, отображается участие духовенства в украинском националистическом движении периода нацистской оккупации и послевоенных годов.*

**Ключевые слова:** Волинь, духовенство, украинское националистическое движение, репрессии.

### **“On the right” father dorimedonta**

*In the article on the basis of archival-inquisitional business the fate of subjected to repression priesthood is examined from Volyn, the question of participation of clergy is illuminated in Ukrainian nationalistic ways of period of Nazi occupation and post-war years.*

**Keywords:** Volyn, clergy, Ukrainian nationalistic motion, repressions.

Незважаючи на значні дослідження з історії ОУН та УПА, у вітчизняній науці залишаються ще не достатньо вивченими питання участі в українських національно-визвольних змаганнях пересічних людей, зокрема представників духовенства. Тому дана проблематика є актуальною. Важливість запропонованої теми посилюється також тим, що вона відображає тенденції західноєвропейської науки. В центрі уваги якої постає людина (особистість) з її світоглядно-ціннісними орієнтирами чи громадянського позицією. Завдання статті обумовлене необхідністю виявлення та збереження в суспільній пам'яті багатьох тисяч невідомих широкому загалу людей, репресованих тоталітарним комуністичним режимом.

В жовтня 1949 р. на підставі ст. 54-1 а і 54-11 Карного Кодексу УРСР була видана постанова щодо арешту настоятеля храму в селі Судобичі Вербського району на Рівненщині Доримедонта Григоровича Солов'я, який народився у 1922 р. в селі Залужжя у сім'ї служителя культу. Арешт санкціонував військовий прокурор МВС по Рівненській області підполковник Нелипа, а затвердив полковник Шевченко, начальник управління МДБ у Рівненській області [3, с. 28].

Всю операцію із затримання священника Доримедонта здійснив оперуповноважений Вербського районного відділення МДБ по Рівненській області старший лейтенант Нестеров. В обвинувачувальному акті зазначалося: “Соловей Доримедонт Григорович взимку 1944 р. був завербований ОУН. У організації ОУН встановив злочинний зв'язок з бандою “Ворона”, зустрічався, влаштовуючи випивки, де співали націоналістичні пісні. Весною з бандою розпивав горілку у будинку Грицака Юхима. В січні 1945 р. на прохання бандитів брав участь у похороні вбитого радянськими солдатами Івана Ільченка. У 1948 р. сповідав бандита Івана в будинку Грицака Юхима. У 1946 р. встановив зв'язок з районним провідником ОУН “Богданом”, він же “Юрко”, і підрайонним провідником ОУН “Соловійом”. Виконував обов'язки інформатора до теперішнього часу. “Богдан” систематично відвідував будинок Солов'я, інформував про наявність у селі партійного активу” [1, с. 3].

Оперуповноважений райвідділу МДБ старший лейтенант Нестеров 18 жовтня 1949 р. в постанові “Про обрання міри попередження”, мотивуючи тим, що Д. Г. Соловей може ухилитися від суду і слідства, мірою попередження обрав утримання його під арештом. Ордер за № 7981 від 18 жовтня 1949 р. став не лише документом про арешт й обшук, але й номером судової справи. Пред'явили документ священнику наступного дня [1, с. 5].

20 жовтня 1949 р. заарештованого Солов'я Доримедонта Григоровича начальник військової тюрми управління МДБ взяв на перебування під вартою, а 19 жовтня було проведено обшук у отця Доримедонта. При обшуку нічого особливого не знайшли, що могло компрометувати священника як націоналіста або антирадянщика. Старший оперуповноважений Вербського райвідділу капітан Калистий у присутності понятого Дмитра Грицуня конфіскував лише військовий білет, 28 різних фотографій. Все це зайняло годину часу. Все передали у відділ управління МДБ. Оскільки була заарештована і дружина отця Софія Антонівна, речі заарештованих передали на збереження до суду тещі Поліні Максимівні Бачинській [3, с. 28].

Начальник внутрішньої тюрми УМДБ визначив склад сім'ї заарештованого: батько – заарештований в 1948 р., мати Ольга Євдокимів-

на Соловей убита в червні 1941 р., дружина Софія Антонівна Соловей, 1925 р. народження, заарештована у 1949 р., дочка Алла – 1945 р. народження, дочка Нонна – 1948 р. народження, брат Антипатр, 1929 р. народження, навчався в м. Києві.

Одночасно досвідчений криміналіст склав словесний портрет священика: Доримедонт Соловей – низький, худорлявий, плечі опущені, коротка шия, волосся русяве, голубі очі, овальне обличчя, високий, виступаючий лоб, прямі вузькі брови, малий ніс, малий рот, опущені куточки рота, відвисла нижня губа, овальні вуха, на правому боці в ділянці живота невеличка пляма розміром 5x8 см від опіку. Такий портрет заарештованого затвердив слідчий відділу УМДБ [1, с. 8].

Перший допит отця Доримедонта провів начальник Вербського райвідділу майор Кутицин у присутності оперуповноваженого Несторова. Допит розпочинався з розкриття автобіографії, з якої згодом розбудовувався план допитів і звинувачень. При цьому зазначалося, що заарештований закінчив початкову школу в селі Залужжя, продовжив навчання у Мирогощанській середній школі, навчався у Дубенській купецькій гімназії, а згодом – у Острозькій педагогічній школі, одночасно працював вчителем у селі Плоска.

Раптом розпочалася німецько-радянська війна, яка порушувала мирні плани і сподівання Доримедонта. Окупаційний режим спершу був поміркований, у ряді випадків місцеву владу вдалося встановити учасникам українських національно-визвольних змагань. У селах вперше за довгі роки замайоріли синьо-жовті прапори, українці стали ходити у вишиванках, брати участь у національно налаштованих мітингах, маніфестаціях; священики освячували символічні могили борців за свободу України; люди відзначали дати знаменних подій з історії українського народу. Всі сподівалися на зміцнення української державності.

Молодий вчитель Доримедонт вирішує змінити своє служіння. У 1942 р. він вступає на пастирсько-богословські курси в місті Луцьку, і в тому ж році успішно їх закінчує з правом працювати на церковній ниві. Доримедонт був висвячений на священика парафії села Денисівка Кам'янець-Подільської області. У 1944 р. його перевели на служіння настоятелем Судобицької церкви.

Слідство і пояснення арештованого не вказують причини такого далекого переміщення священика. На новому місці отець Доримедонт жив незалежно: наймав двохкімнатну приватну квартиру, господарство священика складало корова, порося, дрібна птиця та 0,50 га землі [1, с. 15].

Карна справа священика свідчить, що головним завданням, яке намагалася якнайшвидше вирішити радянська влада, була ліквідація вог-

ниці національно-визвольного руху, їх центрів, кількість учасників, їх імена і т. д. Саме у цьому регіоні, де знаходилась Судобичька сільська рада, мали місце прояви національного руху, хоч він був тут не надто активним, але люди намагались допомогти матеріально, фінансово іншим націоналістичним групам. Діяльність ОУН – було другим і головним питанням слідчого, на яке священник відповів лаконічно й ухильно: “Про існування банд (така назва ОУН домінує протягом розгляду всієї справи) ОУН чув, що є, але мені нічого не відомо” [1, с. 15].

Отець Доримедонт все-таки підтвердив, що особисто до цього часу підтримує зв’язок з бандерівцем на псевдо “Богдан”-“Юрко”, якого знав із дитинства як односельчанина. Слідчий цікавився витоками руху: “Коли, при яких обставинах і ким Ви залучені до антирадянської діяльності на користь ОУН?” На що одержав, на наш погляд, відверту відповідь, що “в кінці 1944 р. чи на початку 1945 р. до мене в нічний час прийшло два озброєних бандити (це ярлик слідства – бандит записано на усіх допитах), вимагаючи підписку про те, що священники завербовані органами МДБ і МВС, що вони стали на бік радянської влади”.

Таку підписку дав і священник Доримедонт Соловей, в якій сказано: “Я священник села Судобичі Соловей Доримедонт Григорович даю цю підписку в тому, що зобов’язуюсь не допомагати органам МДБ, МВС і радянській владі, а буду всеціло стояти на стороні і допомагати українській повстанській армії. За порушення підписки караюсь карою смерті” [1, с. 16]. Так пояснив на допиті отець Доримедонт.

Доброзичливі громадяни-судобичани перед досвідченими слідчими виглядали блідо. Їх відповіді були простими, стислими, прямолінійними. Ось як відповів священник, який був більш підготовлений, досвідчений у спілкуванні з офіційними особами: “Через 5–6 місяців до мене підвечір зайшов “Богдан” – Ярмолюк Степан Іванович, озброєний гвинтівкою-однострілом. Привітавшись як знайомий, він напився і в розмові сказав, що йде в район села Залужжя, розповідав про мету детально. Він мене попередив про розмову. Я його не бачив до 1947 р.”. Тоді Доримедонт від односельчан довідався, що з’явився новий провідник націоналістів з псевдо “Ворон”, але він його не бачив.

Восени 1947 р. він почув у господаря квартири в будинку Баранюка Дмитра Івановича розмову чоловіків. Зайшов до господаря. В квартирі був Дмитро Баранюк і голова сільської ради Степан Михайлович Тимошок, секретар сільради Іван Федорович Грицак, сиділи, випивали за столом, розмовляли.

У той же час у будинок увійшли два озброєних чоловіки і одна жінка. Вони привіталися з усіма і сіли за стіл, принесли ще декілька пляшок самогону, дружина господаря будинку підготувала закуску. Розпили

горілку, співали націоналістичні пісні (замість української пісні) антирадянського змісту (в чому антирадянщина – не пояснюється). Вночі всі пішли, священник упізнав, хто “Ворон”, новий провідник.

Взимку 1948 р. до священника прийшла дочка Юхима Грицака і сказала, що один бандит хоче висповідатися і кличе священника. Взявши атрибути, необхідні для здійснення сповіді, священник прийшов до Грицака, де й побачив людину, яка бажала здійснити релігійну потребу, запитав ім'я. Невідомий назвався Іваном. Здійснивши необхідні заходи щодо сповіді віруючого Івана, отець Доримедонт повернувся додому.

Сільське життя в різні пори року рухається по-різному: весною і восени швидше, не дає дрімати, лінуватися, і лише взимку можна дещо розслабитись. Але український повстанський рух перепочинку не мав. Він рухався, хвилювався, набирав нових обертів, часто не уявляючи, як над ним зав'язується зашморг каральних органів радянської влади. Вони через підставних осіб, шпигунів, прихильників, нових активістів виводували стан національно-визвольних змагань, їх особовий склад, територіальні маршрути по селах, лісах, зв'язки з населенням. У селі Судобичі жителі з повагою ставилися до священника Доримедонта; його проповіді у церкві вислуховували шанобливо; цінували його самовіддане служіння церкві, прихильне ставлення до людей. Була до пари йому і дружина, матушка Софія, яка завжди могла вислухати і порадити, допомогти. Вона була освічена, писала вірші.

Священик Доримедонт зустрічався з націоналістом Іваном ще раз. Це було у 1948 р. на Великдень. Вже наступила весна, священник зайшов у магазин Судобичького сільського споживчого товариства (ССТ), де продавцем працював сусід Дмитро Баранюк. Присутні запросили священника випити свіжого пива в оселі Юхима Грицака. Тут зібрався цілий гурт односельчан: Степан Тимошук, Йосип Баранюк, Борис Максимов, Олексій Ільчук, голова ССТ Віктор Калинюк, Степан Ординат, Дмитро Баранюк і націоналіст Іван. Всі сиділи за столом, а посередині хати стояла бочка пива. Священик пригостився пивом і подався додому.

При допиті священника Доримедонта Солов'я слідство цікавило зв'язок його з “Богданом” – Ярмолюком. Удруге у поясненні було сказано, що восени 1947 р., ввечері “Богдан” і ще двоє озброєних зайшли до священника. Цікавилися побутовим питанням, як живе отець Доримедонт [1, с. 18], на що той відповів: “Я живу погано, бо парафія бідна, збори низькі”. Гості запитали, як ставиться населення до радянської влади. Священик сказав, що половина села добре, а багаті селяни негативно ставляться до неї. Згодом вони пішли. “Богдан” і “Соловей” відвідували священника систематично, починаючи з 1946 р.

У подальшому на кожен допит відводилося одне питання та інколи

побічно торкалися іншого. Проте все зводилося до діяльності українських націоналістів. Так, 19 жовтня 1949 р. з протоколу допиту видно, що обговорювалася проблема націоналістів, зокрема про кличку “Богдан”, що в селі Судобичі, про прихильників ОУН, які збирали в селі з населення по 50–100 крб. на користь ОУН. Наступного дня розмова зайшла про продавця магазину в селі Тростянець Тамару Антонівну Бачинську, рідну сестру дружини священника. Вони разом проживали влітку 1946 р., але 21 жовтня слідчий знову повернувся до діяльності Тамари Бачинської, запитував зокрема, скільки коштів із зарплати вона передала на ОУН.

У процесі допитів в обіг залучалося все більше фактів, прізвищ, які слідство таємно “розкручувало”. Священик жив серед людей, про них йшла мова, а їх арештовували і допитували вже як співучасників зв’язку з націоналістами.

Пройшло декілька днів жовтня, і 26 жовтня за справу взявся заступник начальника слідчого відділу управління МДБ майор Селіванов. Він прийняв постанову, в якій зазначалося: “Розглянувши слідчі матеріали Солов’я Доримедонта Григоровича, які викривають його в тому, що в 1944 р. він встановив злочинний зв’язок з бандою ОУН, дав останнім підписку надавати бандитам всіляку допомогу, був інформатором, передавав відомості розвідувального характеру, завданням бандитів виконував для них релігійні обряди. Крім того, неодноразово до кінця 1945 р. брав участь з бандитами в розпиванні спиртних напоїв, надавав свою квартиру для сховок” [1, с. 28].

Слідчий цього дня провів допит Доримедонта Солов’я. Зачитав постанову про арешт, в якому сказано: “Керуючись статтями 126, 127 КПК УРСР Соловей Доримедонт Григорович звинувачений по ст. 54-1 а і 54-11” [1, с. 28]. Копію постанови направив прокурору. Отець Доримедонт погодився із звинуваченням і признав, що його Софія бачила бандитів “Богдана”: “Восени 1948 р. до сусіда Баранюка Дмитра зайшли голова сільської ради Тимошук Степан, секретар сільської ради Грицак Іван, вони покликали мене, випили півлітра горілки. В квартиру зайшли три озброєні чоловіки: проводир “Ворон”, бандит “Скорий”-Іван і дівчина Тетяна, сестра “Ворона”, всілись за столом, всі розпивали горілку. Приблизно через дві години бандити разом з Тимошуком Степаном, Грицаком Іваном у супроводі Баранюка Дмитра вийшли з будинку. Було чути постріл на вулиці” [1, с. 30].

“Восени зайшов до священника місцевий житель Юхим Марчук, який збирав гроші 50 крб. на ОУН, він дав 50 крб. Приблизно на початку жовтня бандити викликали ввечері на вулицю, але поки одягався, нікого не стало. Мабуть, злякались, бо по сусідству знаходився трактор, на

якому трактористи виїжджали в поле, і втекли. Після цього націоналістів більше не було”[1, с. 3].

Священника Доримедонта Солов'я допитують ретельно, намагаючись заплутати в показах, випитати. З цією метою змінюються слідчі не лише районного масштабу, але приїжджають і з області. Знову ж такі задають одні й ті ж питання на різний кшталт, але вони зводяться до діяльності націоналістів і ролі місцевого населення.

18 листопада священника допитує старший слідчий Вербського райвідділу МДБ лейтенант Васильєв з участю військового прокурора. Наступного дня два допити: спочатку лейтенант Васильєв ставить запитання, а згодом допит чинить військовий прокурор військ МДБ українського округу підполковник юстиції Смолін.

Понад два місяці радянська влада витратила на розв'язання болючого для влади питання про існування українського національно-визвольного руху. Матеріали слідства не дають можливості зробити висновок про його розмах. Факт залишається фактом, що більше п'яти років у селах, лісах між двома старовинними містами Дубно і Кременець діяли майже відкрито вдень і вночі українські націоналісти. Виявляється, що вони володіли засобами безпеки, підпільної, розвідувальної роботи, їх підтримувало населення.

22 листопада 1949 р. у звинувачувальному висновку фігурували священник Доримедонт Соловей, голова сільради Степан Тимошук, секретар сільради Іван Грицак, жителі села Юхим Грицюк, його дружина Анастасія Грицюк, дочка Тетяна Грицюк, Пелагея Баранюк, її чоловік, продавець магазину Дмитро Баранюк, дружина священника Софія Соловей. Всіх звинуватили в злочинній діяльності по ст. ст. 54-10 і 54-11 КК УРСР. Щодо Тамари Антонівни Бачинської, то її звинуватили лише по ст. 54-12 КК УРСР.

У заключному звинуваченні сказано, що Вербським райвідділом МДБ по Рівненській області вони були заарештовані і притягнуті до карної відповідальності, що було встановлено, що протягом 1944–1949 рр. в селах Кам'яниця, Пирятин, Дитиничі, Птича, Тартак, Судобичі та інших Вербського району активно діяла диверсійно-терористична бандгрупа, очолювана підрайонним провідником ОУН “Вороном”, бандгрупи “Богдана”, “Солов'я”, тероризували місцевих жителів, здійснювали диверсії, грабежі і терористичні акти над місцевими громадянами та радянськими активістами [2, с. 488].

“Приблизно через декілька днів до мене в медпункт знову прийшов Баранюк і попросив зайти до Грицюка зробити перев'язку, пішов, зробив, там хотів виписати направлення в лікарню на лікування хворого в Дубно, але Юхим Грицюк і Дмитро Баранюк заявили, що направлення не



потрібно виписувати, так як через знайомого лікаря в лікарні приймуть без направлення. Більше до мене не звертались, про долю пораненого нічого не знаю” [2, с. 367]. Заарештований Дмитро Баранюк підтвердив, що приходив у медпункт і приховав прізвище пораненого “Скорого”.

Очні ставки продовжувались, через них у справу включались нові люди, справа набувала резонансності. 18 листопада 1949 р. старший слідчий Васильєв провів очну ставку між священником Доримедонтом Солов’єм і Дмитром Баранюком. Вони жили в одному будинку через стіну і знали один про одного майже все. А тому свої відносини визнали нормальними. Баранюк на запитання скільки ночували “бандити”, відповів, що в селі Судобичі з Доримедонтом Солов’єм проживав в одному будинку, мали по дві кімнати були проміжні двері і вони вільно відвідували один одного. Баранюк визнав, що будинок систематично відвідували підпільники з ОУН. Протягом 1948 р. в нього побували “Соловей”, “Богдан”, а Доримедонта відвідував “Богдан”. Обидва заарештовані на цьому погодились і претензій не виставляли, а тому розписались під протоколом і розійшлись.

Звинувачували кожного з підсудних у такому. Священик села Судобичі Доримедонт в кінці 1944 р. встановив злочинний зв’язок з ОУН і підтримував його до арешту. В грудні 1944 р. дав підтримку “бандитам”, не повідомляв радянську владу про відомі йому факти злочинної діяльності банди та місця їх схову. На початку 1945 р. ввечері провів похорон вбитого Івана Ільченка, в січні 1948 р. виконував завдання “Скорого”, сповідав його в будинку арештованого Юхима Яковича Грищука [2, с. 489].

У березні 1948 р. Соловей з “бандитами” “Вороном”, “Скорим”, Тетяною, бандпомічником арештованим Степаном Михайловичем Тимошуком, Іваном Федоровичем Грицаком, Баранюком Дмитром Івановичем в будинку останнього розпивали спиртні напої, співали антирадянські пісні. Тут “Ворон” запропонував Тимошуку та Грицаку виконувати їх завдання.

Аналогічні зустрічі проводив священник Соловей з “бандитом” “Скорим” у травні 1948 р. у хаті Грищука Юхима. В той же час Соловей Доримедонт зустрічався з “Богданом”, “Солов’єм” в хаті Грищука. Соловей Доримедонт у різний час 1945–1949 р. зустрічався з районним провідником ОУН “Богданом”-Ярмолюком Степаном Івановичем (перебував на нелегальному становищі), підрайонним провідником ОУН “Солов’єм” (убитий), відвідували його будинок, переховував, повідомляв “бандитів” про наявність радянських військових груп. У квітні 1948 р. зустрічався з бандпомічниками. Будучи залученим до секретного співробітництва з органами МДБ, у 1945 р. обвинувачений Соловей продовжив злочинну

діяльність на користь “бандитів”, в той же час розголосив перед місцевими жителями про свій зв’язок з органами МДБ.

Священик став центром звинувачення і як націоналіст, і як зрадник радянської влади, на його долю випав весь тягар звинувачень щодо взаємозв’язків з односельчанами.

Уже наприкінці 1949 р., коли 30 грудня був оголошений вирок, затверджений заступником міністра державної безпеки УРСР генерал-майором Єсипенком. Згідно з постановою слідчого Дрофи, до справи притягнули 10 осіб, нікого не помилували, не виправдали. Націоналізм в українців випікали довгими роками заслань, знущань. Дев’ять учасників справи були засуджені до 10 років виправно-трудова таборів, Тамара Бачинська була засуджена на п’ять років ВТТ. Усіх розподілили по місцях виконання покарання. Це були Казахстан, Сибір та інші місця [2, с. 50].

Справа священика і жителів села одержала розголос не лише серед односельчан, але й серед населення цілого округу і передавалися з уст в уста в інші райони, області.

Після оголошення вироку священик Доримедонт і його дружина Софія роз’їхалися у різні боки. Священик відбував покарання у виправно-трудова таборах холодного далекого Сибіру – у місті Іркутську. Тут оволодів новою професією, працював фельдшером, професія духівника допомогла йому чуйно ставитися до хворих, знаходити слова утіхи. Дружина Софія випробувала свою долю у Мордовських таборах. Ця тенденція талановита жінка протягом років працювала на швейній фабриці.

У серпні 1956 р. їх звільнили із заслання зі зняттям судимості. Дозволили повернутися у рідні місця, де їх радо зустріли рідні і близькі. Отець Доримедонт став працювати священиком у селі Соснове, згодом переїхав в селище міського типу Млинів. Кожного року на свято Петра і Павла приїздив у Залужжя у церкву на Божій Горі, де традиційно в цей день з давніх-давен святкували відпуск. Сюди, у це благодатне місце, збиралися тисячі людей з близьких і далеких країв. Службу Богу здійснювали десятки священиків з навколишніх парафій. Але несподівано отець Доримедонт одержав призначення на парафію у Миколаївську область, де й помер 3 травня 1971 р.

### **Список використаних джерел та літератури:**

1. Галузевий архів Служби безпеки України (м. Рівне), ф. П., спр. 10515, Т. 1.
2. Галузевий архів Служби безпеки України (м. Рівне), ф. П., спр. 10515, Т. 2.
3. Савчук Петро. Дубенська Георгіївська церква на Сурмичах. Історичний нарис / Петро Савчук. – Рівне : Ліста, 2000. – 75 с.

УДК 283/289(477)

**С. В. Филипчук,***кандидат історичних наук, доцент кафедри релігієзнавства Національного університету "Острозька академія"*

## **ЗДОБУТКИ, ПРОБЛЕМИ Й ПЕРСПЕКТИВИ ЄВАНГЕЛЬСЬКИХ ЦЕРКОВ УКРАЇНИ: ДОСВІД 20 РОКІВ В УМОВАХ НЕЗАЛЕЖНОСТІ**

*У статті на конфесійному матеріалі автор простежує діяльність протестантських церков незалежної України; аналізує здобутки, указує на недоліки їх інституційного розвитку, виокремлює ключові проблеми в євангельському середовищі.*

**Ключові слова:** протестантизм, євангельські церкви, богословська освіта, соціальна робота, місіонерська діяльність.

### ***Достижения, проблемы и перспективы евангельских церквей Украины: опыт 20 лет в условиях независимости***

*В статье на конфессиональном материале автор прослеживает деятельность протестантских церквей независимой Украины; анализирует достижения, указывает на недостатки их институционального развития, выделяет ключевые проблемы в евангельской среде.*

**Ключевые слова:** протестантизм, евангельская церковь, богословское образование, социальная работа, миссионерская деятельность.

### ***Achievements, problems and prospect of evangelic churches of Ukraine: experience of 20 years in the conditions of independence***

*In the article on confessional material an author traces activity of protestant churches of independent Ukraine; analyses achievements specifies on defects them institutional development, distinguishes key problems in an evangelic environment.*

**Keywords:** Protestantism, evangelic churches, theological education, social work, missionary activity.

Новітня історія протестантських церков в Україні бере свій початок з кінця 80-х рр. ХХ ст., коли розпочалася епоха релігійної свободи. Розпад СРСР, якого так прагнули євангельські віруючі, поставив протестантську спільноту перед новими викликами: пошук власної ідентичності, осмислення потенціалу нових історичних реалій для діяльності церкви, знаходження свого місця на тлі сплеску релігійного відродження, практично небачені раніше можливості для євангелізаційної й місіонерської

роботи, інституалізація, структурування церковних служб і як наслідок – активне входження в світ.

Зважаючи на очевидну актуальність для релігієзнавчої науки та історії новітньої України загалом, чимало українських істориків релігії обрали за тему свого студіювання розвій протестантизму в нашій державі. Так, у цьому напрямі працюють П. Яроцький, А. Колодний, Л. Филипович, В. Любащенко, В. Черенков, Ю. Решетніков та ін. Науковці відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України в багатотомній серії “Історія релігій в Україні” у 10 томі “Релігія і церква років незалежності України” присвятили окремий розділ українському протестантизму, а також висвітлили певні аспекти життєдіяльності цього напрямку християнства; також у 6 томі “Пізній протестантизм в Україні” йдеться про інституалізацію п’ятидесятництва, адвентизму. Проте тема не вичерпана, варто, на нашу думку, вдатися до ретельнішого аналізу ситуації із вивченням конфесійних богословських позицій.

Метою даної статті є розкриття здобутків, проблем та перспектив євангельських церков у незалежній Україні.

Останніми роками у традиційних протестантських (як вони себе називають – євангельських) колах на конференціях, семінарах, у богословських дискусіях, на шпальтах конфесійних ЗМІ, інтернет-форумах тощо все сильніше лунає заклик до рубіжного аналізу діяльності церков, до об’єктивного й самокритичного погляду на здобутки та втрачені можливості тощо. Відтак нам видається знаковим “Форум 20”, що відбувся за ініціативи асоціації “Духовне відродження” в 2011 р., який пройшов під темою “Двадцять років релігійної свободи й активної місії: підсумки, проблеми, перспективи євангельських церков у пострадянському просторі”. На Форумі було розглянуто низку тем: церква вчора і сьогодні, нові горизонти місії, освіта і богослов’я: осмислення перемін, лідерство на межі поколінь, кожна з яких містила чимало підтем.

Проаналізувавши богословські позиції, можемо виділити наступні здобутки протестантських церков України періоду незалежності. По-перше, чимало богословів та служителів вважають, що значною заслугою цього часу є налагодження зв’язків із протестантами інших країн. “Причому як на рівні окремих громад, різних релігійних організацій, так і на рівні деномінацій” [6, с. 9]. Йдеться про допомогу (не лише фінансову) зарубіжних віруючих в організації місій, семінарій, будівництві храмів та церковної інфраструктури, видавництві, проведенні євангелізацій, соціальної роботи тощо. Разом із тим ця допомога в непротестантському середовищі часто викликала неоднозначну оцінку, лунали критичні думки з боку, зокрема, українських православних у використанні протестантами закордонної фінансової допомоги з метою прозелітичної діяльності та неадекватних форм місії.

По-друге, протестантські спільноти України за період 1991–2011 рр. повністю змінили своє обличчя: громади наповнили нові люди, які переважно походять зі світу (тобто не з сімей спадкоємних віруючих), вони освічені (збільшилася кількість членів церкви із вищою освітою, з богословською освітою), молоді та ін. Відтак із їхнім приходом у громади виникає, за висловами євангельських діячів, “нове мислення”. Позиція цих людей характеризується прагненням адаптації церкви до сучасних реалій, намаганням активно використовувати для місії та євангелізму форми культури, відмовою від традиційних для українського протестантизму богословських схем тощо. Так, Денис Гореньков, директор Спільки студентів-християн України, говорячи про проблему спадковості поколінь у служінні, виділяє феномени, які існують на сьогодні в євангельському середовищі в ключі молодіжної проблематики: 1) існують молодіжні церкви, які на 90 % складаються з прихожан, чий вік заледве досягає 30 років. Ці церкви часто виникали як результат стратегічних ініціатив окремих деномінацій, залишалися в їх юрисдикції, але також часто формувалися з “відкинутих” традиційними церквами молодих людей; 2) феномен появи молодих лідерів, які в служінні керуються своїми цінностями й інструментами впливу на інших, а також на старших за віком, віруючих; 3) феномен апатичної, кар’єрно та конформістськи налаштованої церковної молоді. Вони мають ц своєму минулому негативний досвід життя своїх віруючих батьків у вороже налаштованому стосовно віруючих-протестантів радянському середовищі, які часто переживали дискримінацію, приниження й гоніння за свої релігійні переконання, відтак вони не бажають і не готові до активного, безкомпромісного та енергійного служіння і розглядають церкви як, у першу чергу, джерело соціальних можливостей особисто для них [3, с. 110].

Разом із тим, проблема спадкоємності поколінь породила три форми адаптації віруючої молоді. Перший сценарій характеризується формуванням світоглядної та соціальної спільноти “ДВБ” – “діти віруючих батьків”. Це молодь, яка знає всі правила та норми життя своїх громад, яка вміє і звикла жити за цими правилами, виявляється нездідною знайти спільну мову з тими молодими людьми, які прийшли “зі світу”. Друга форма окреслює молодь, яка прийшла до віри на хвилі масових закордонних та українських євангелізаційних проектів і зіткнулася з непростотою ситуацією в церквах, в яких існує своя культура, свої релігійні й мовні кліше, своя (часто небіблійна) система поглядів на світ та цінності, яка визначає навіть незначні вчинки, стиль одягу й найінтимніші сфери життя. Відтак ця християнська субкультура ставила молодих неофітів перед вибором: або ж мені прийняти цей стиль, або відкинути його і стати дисидентом, або ж “одягти маску” і заради особистих сто-

сунків стати частиною цієї культури. Третій сценарій радикальний і передбачає відкритий конфлікт молодих людей зі “старшим поколінням”. Як наслідок: ці люди покидають громаду, стають дисидентами, або ж утворюють т. зв. молодіжні церкви [3, с. 112–113].

Третім здобутком церков евангельського напрямку в Україні є напрацювання та успішний досвід соціального служіння. Слід зазначити, що на думку вчених, протестантські конфесії на тлі інших християнських церков України вигідно вирізняє саме ця гілка роботи, яка, проте, применшується в очах громадськості практично повним ігноруванням висвітлення її позитивного досвіду в світських ЗМІ, що зумовлено домінуванням в масовій свідомості радянського міфу про “сектантів”. Проте ми можемо констатувати очевидний успіх протестантів за роки незалежності в соціальній роботі. Церква отримала можливості допомагати знедоленим прошаркам суспільства, певним категоріям громадян (сиротам, вихованцям інтернатів, ув’язненим, наркоманам, алкоголікам та ін.) й ефективно їх реалізувала. Утім, як відзначає М. Неволін, насторожує певне зміщення церковної активності виключно в бік роботи з маргінальними прошарками суспільства: наркоманами, алкоголіками, “бомжами”, ув’язненими та тими, хто недавно звільнився з місця позбавлення волі. Водночас основна частина населення переважно залишається поза сферою соціальної зацікавленості церков і місій [6, с. 11]. Перспективними, на нашу думку, є напрямки поглибленої роботи (адже на рівні окремих громад та проектів місій ми можемо це спостерігати) в плані сімейного виховання, організації дитячого та молодіжного дозвілля не лише для дітей членів церков, але для широкого загалу, просвітницької роботи з випередження багатьох моральних та медичних проблем.

Вагомими є також напрацювання в сфері релігійної освіти. Так, практично з нуля були утворені коледжі, семінарії, університети, що передбачало створення необхідної методичної та навчальної бази, побудову навчальної інфраструктури. У 90-ті рр. викладацький склад був переважно укомплектований іноземцями, а з 2000-х рр. у духовних навчальних закладах більшість становлять вітчизняні викладачі. Утім у цій сфері можна відзначити і чимало недоліків, а саме: богословська освіта не стала обов’язковою для пасторів та служителів; кількісний склад релігійних навчальних закладів переважає загалом їх якість, часто релігійні союзи, об’єднання, асоціації прагнуть мати “свої” навчальні заклади, де була б прогнозована з точки зору їх конфесії теологія, проте остерігаються утворювати або ж об’єднувати духовні заклади, боячись за своїх студентів, майбутніх служителів, які вивчатимуть доктрини та релігійну практику інших конфесій, також цьому процесу заважають складні міжконфесійні взаємовідношення.

Що стосується розвитку євангельського богослов'я, то конфесійні автори відзначають, що воно поділяється на “народне богослов'я”, вершиною якого є ортопраксія (правильна релігійна поведінка), та власне богослов'я [2, с. 137]. Розвій богослов'я стимулюють богословські журнали (приміром, “Богомыслие” – альманах Одеської богословської семінарії ЄХБ, “Богословские размышления. Евразийский журнал богословия” – видає Євро-Азіатська Акредитатійна Асоціація тощо), написання бакалаврських, магістерських робіт у духовних навчальних закладах, а також навчання і захист докторських дисертацій у закордонних вузах (скажімо, матеріалом для монографії Андрія Пузиніна “Традиція євангельських християн: вивчення самоідентифікації і богослов'я від моменту її зародження до наших днів” слугувала докторська дисертація автора, написана і захищена в Університеті Уельса в 2008 р.) [7]. Також богословські позиції рясно представлені в конфесійних ЗМІ. Окремого дослідження потребує опис тематичних зацікавлень українських протестантських богословів, єдине зазначимо, що останніми роками простежується тенденція до пошуку усвідомлення особливостей своєї євангельської традиції в світовому протестантському контексті, розуміння її унікальності в зв'язку з накладенням на православну парадигму.

Разом із тим, слід зазначити й певні негативні тенденції в євангельському богослов'ї: пошук т. зв. ексклюзивного, власне “українського”, богослов'я (теологія одна, змінюватися може лише мова, способи висловлення думок, але не догматика); калейдоскопічність богословської рефлексії; крайній біблійний фундаменталізм та лібералізм; повільність у богословських відповідях на нагальні проблеми, що виражається в практичній відсутності соціального вчення (окрім адвентистів, які його мають) тощо.

Останні 20 років стали особливим часом для протестантських ЗМІ. Українські протестанти виробляють власне бачення проблем інформаційного суспільства. Для них потенціал ЗМІ – це переважно можливість євангелізації та донесення до широкого загалу основ віровчення та власної богословської позиції на ті чи інші суспільні та духовні запити соціуму. Так, у програмовій статті пастора Церкви євангельських християн м. Маріуполя Геннадія Мохненка “Роль інформаційного служіння в сучасній Церкві на пострадянському просторі” наголошується на тому, що якщо церква хоче мати успіх в євангелізації, то їй треба максимально використовувати медіа-ресурс. “Переказавши Євангеліє на економічну термінологію, ми можемо з усією відповідальністю заявити, що Церква має найкращий у світі товар. Християнський спосіб життя поза конкуренцією на ринку людських ідей, речей і псевдодуховних послуг. Те, що має Церква – шукає весь світ”, – стверджує пастор [5].



Теологічними основами для інформаційної роботи в українському суспільстві є, на думку Г. Мохненко, той факт, що сьогодні в Україні більшість людей стоять осторонь від християнства через незнання основ віровчення, Біблії тощо. Цю проблему має вирішити активність церкви через медійний ресурс.

Максим Балаклицький у статті “Протестантське розуміння масово-інформаційної діяльності” стверджує, що протестантське богослов’я комунікації переважно розглядає проблеми місіології – методи донесення потенційно до кожного члена суспільства Євангелія (у тлумаченні церковної громади). Якщо речники раннього протестантизму сьогодні засуджують практику прозелітизму, для більшості пізньоевангельських течій необхідність місіонерської роботи не викликає сумнівів. Згадане доручення Христа проголошується останніми ледь не найголовнішою метою існування Церкви. Місія є екзистенційною потребою євангельських конфесій [1].

“Міжпротестантську полеміку викликає не потреба у свідченні віри, – зауважує М. Балаклицький, – а його методи” [1]. На сьогодні можна виділити “консервативний” й “прогресивний” табори диспутантів.

За винятком нетривалого періоду на початку ХХ ст. пізньопротестантські конфесії на теренах колишньої Російської імперії перебували під забороною та владним тиском. Відтак, історично раніше сформувалось “консервативне” крило віруючих. Відкиненість на маргінес суспільного буття та неможливість активно брати в ньому участь спонукали поглибити прагнення до відокремлення од “грішного світу”. Традиційність почала розумітися як абсолютизація самобутності своєї конфесії, розробка закритої субкультури, яка абсолютизується, правлячи за ознаки спасенної людини; субкультуру проголошують взірцем для всієї історії християнства, виводячи її джерела ледь не з апостольської епохи.

У добу свободи совісті не всі віруючі з традиційного табору змогли адаптуватись до нових умов. Багато кого дезорієнтувала відсутність “ворога”, який, відбираючи церковну незалежність, водночас надавав соціальні гарантії. І сьогодні позиція “консерваторів” характеризується тезою, що надмірна відкритість до світу загрожує/обертається безоборонністю перед гріхом.

“Прогресисти” ж заперечують такій позиції і стверджують, що самоізоляція конфесії позбавляє Церкву можливості користатися перевагами свободи для здійснення її призначення – свідчення про Христа, й дискредитує протестантів в очах громадськості. “Прапором” прогресизму є вчення латвійського пастора Олексія Ледяєва “Новий світовий порядок” (2002), основними постулатами якого є наголос на тому, що місією церк-

ви в сучасному світі є вторгнення й експансія задля відродження вищих ешелонів влади, які потім зможуть духовно змінити все суспільство.

Сучасних українських протестантів характеризує більша активність, порівняно з православними та греко-католиками, щодо розвою церковних ЗМІ й участі у світському медіа-просторі. Євангельські християни випускають сотні періодичних видань й активно використовують можливість Інтернету (так, окрім тематичний сторінок, церковних сайтів, інформаційних порталів, як, скажімо, “Invictory”, є досить потужні сайти інтернет-телебачення “Invictory. tv”, CNL, “Перехресток. TV” тощо).

Протестантські церкви і релігійні організації мають найбільші накладди серед релігійних видань в Україні. За характером подачі інформації в них мало уваги приділено суспільно-політичній тематиці, натомість багато газетної та журнальної площі віддано матеріалам-свідченням про навернення до Бога, особистий досвід переживання спілкування з Богом тощо. Чи не найцікавішою зі всіх протестантських видань та екуменічною за змістом є, приміром, газета “Християнский мир” – виходить двічі на місяць і подає інформаційні матеріали з життя різних християнських церков України та протестантизму в світі, а також аналітичні статті богословсько-катехитичного, суспільного та науково-релігійного характеру. В Україні чимало інших протестантських видань не мають чіткої приналежності до окремої конфесії.

Українська лютеранська церква видає газету “Стяг” – наповнену переважно пастирсько-катехитичними проповідями та матеріалами на актуальну суспільну тематику. Чимало газет належить, як ми вже зауважували, різноманітним окремим християнським громадам. Серед них – газета “Для тебе”, в якій доволі багато інформаційного матеріалу та статей на актуальні суспільні проблеми, а також – “Тимофей”, “Родник”, “Добрые новости”, “Путь к жизни” та ін. Існує також значна кількість ЗМІ, які видають персонально ті чи інші протестантські громади і переважно використовують їх для поширення інформації про роботу власної церкви та для здійснення зовнішньої місії.

Щодо протестантських журналів, то їх теж є значна кількість. Так, цікавим, міжконфесійним за характером та достатньо інформативним є журнал “Християнство”. Журнал ВСЕХБ “Контакт” піднімає актуальні теми молодіжного середовища і звернений, у першу чергу, на невоцерковлену молодь, а журнал “Горизонти” цього ж союзу орієнтований переважно на віруючу молодь. Видання Місії Біллі Грема “Решение” приваблює якістю подачі інформації, залученням до написання статей відомих російських та українських філософів, культурних та політичних діячів.

Проблемами, на думку конфесійних авторів, у протестантських ЗМІ є: подекуди брак професіоналізму (це стосується переважно ЗМІ гро-

мад, а не видань союзів, об'єднань тощо), нерозуміння церквами важливості інформаційної діяльності, нестача фінансування на іміджеві та інформаційні проекти, невміння працювати зі світськими ЗМІ та фахово представляти їм інформаційний привід тощо [4, с. 375–393].

На основі аналізу конфесійних джерел ми виокремили здобутки, проблеми та перспективи євангельських церков незалежної України. Можемо констатувати, що протестанти наполегливо працюють у соціальній, інформаційній, освітній сферах. Конфесія за 20 років вільної релігійної діяльності активно залучає припустимі для неї культурні засоби, щоб провадити через неї навчальну, соціальну, просвітницьку, дозвілєву роботу, яка сприяє збільшенню релігійної мотивації віруючих, зокрема молоді, мобільності релігійних громад, їхньої відкритості світу, а також наповненню протестанських церков новими прихожанами. Водночас варто наголосити на негативних тенденціях у сферах спадкоємності поколінь служителів, подекуди запізній богословській реакції на реалії сьогодення, невмінні долати конфесійні остроги та упередження задля об'єднання зусиль і утворення спільних духовних навчальних закладів тощо.

Аналіз 20-ліття релігійної свободи та активної місії євангельських церков дозволяє констатувати, що думка вчених щодо того, що “віруючі протестантських церков у недалекій перспективі здивують українське суспільство своєю громадянською мобільністю й різними формами ... входження в соціум” [8, с. 5], знаходить своє підтвердження в бутті досліджуваного нами напряму християнства. Підвалини цієї “недалекій перспективи” вже закладені. Залишилось почекати і ... здивуватися.

### **Список використаних джерел та літератури:**

1. Балаклицький, М. Протестантське розуміння масово-інформаційної діяльності [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.asd.in.ua/archives/1188292486>

2. Бегичев, П. Особенности постсоветского богословия [Текст] / Павел Бегичев // ФОРУМ 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе. Итоги, проблемы, перспективы евангельских церквей. Материалы к дискуссиям / реда. -сост. М. Черенков. – К. : Дух і Літера, 2011. – С. 136–154.

3. Гореньков, Д. Как разрешается проблема “отцов и детей”, преемственности и конфликта поколений в служении? [Текст] / Денис Гореньков // ФОРУМ 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе. Итоги, проблемы, перспективы евангельских церквей. Материалы к дискуссиям / ред. -сост. М. Черенков. – К. : Дух і Літера, 2011. – С. 109–121.

4. Мокренчук, Е. Христианская журналистика: 100 + 20 лет = ? [Текст]

/ Елена Мокренчук // ФОРУМ 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе. Итоги, проблемы, перспективы евангельских церквей. Материалы к дискуссиям / ред. -сост. М. Черенков. – К. : Дух і Літера, 2011. – С. 375–393.

5. Мохненко, Г. Роль информационного служения в современной Церкви на постсоветском пространстве [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.risu.org.ua/ukr/study/masmedia/article;16632/>

6. Неволин, М. Двадцать лет свободы: достижения и проблемы [Текст] / Михаил Неволин // ФОРУМ 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе. Итоги, проблемы, перспективы евангельских церквей. Материалы к дискуссиям / ред. -сост. М. Черенков. – К. : Дух і Літера, 2011. – С. 8–16.

7. Пузынин, А. Традиция евангельских христиан: изучение самоидентификации и богословия от момента ее зарождения до наших дней [Текст] / Андрей Пузынин. – М. : ББИ, 2010. – 523 с.

8. Яроцький, П. Релігійний фактор у сучасній Україні [Текст] / Петро Яроцький // Людина і світ. – 2004. – № 4. – С. 4–10.

УДК 246. 5

**С. А. Шаправський,**  
кандидат історичних наук, доцент кафедри релігієзнавства Національного  
університету “Острозька академія”

## ТРАКТУВАННЯ ОСНОВНИХ ЕЛЕМЕНТІВ ПРАВОСЛАВНИХ КЛАДОВИЩ З ПОЗИЦІЙ ХРИСТІЯНСЬКОЇ СИМВОЛІКИ

*Стаття присвячена символіці православних кладовищ. Проаналізовано основні структурні елементи кладовищ та визначено їх символічне значення з огляду на переплетення регіональних народних традицій та православного канону.*

**Ключові слова:** кладовище, символ, могила, хрест, труна

**Трактовка основных элементов православных кладбищ с позиций христианской символики**

*Статья посвящена символике православных кладбищ. Проанализированы основные структурные элементы кладбищ и определено их символическое значение ввиду переплетения региональных народных традиций и православного канона.*

**Ключевые слова:** кладбище, символ, могила, крест, гроб.

**The interpretation of the basic components of the orthodox Christian burial places, regarding the Christian symbolism**

*The article is devoted to the symbolism of Eastern Orthodox cemeteries. The author analyzed the basic structural elements of cemeteries and defined their symbolic significance based on combination regional folk traditions and the Eastern Orthodox Christian canon.*

**Keywords:** cemetery, symbol, tomb, cross, coffin.

Дослідження історії кладовищ – це надзвичайно важлива і актуальна тема. Місця для поховань містять цінну, а подекуди унікальну інформацію щодо традицій та особливостей повсякденного життя населення окремих регіонів. Без вивчення цієї категорії пам’яток, неможливо відтворити повноцінну історію як окремого населеного пункту, так і України загалом.

Історіографія проблеми на сьогоднішній день є, практично, не розробленою. В науковому обігу є лише окремі фахові статті, які частково стосуються даної тематики. Між тим, цілісної роботи, яка присвячена

виключно символічним елементам кладовищ та їх поясненню, на даний час не існує.

У зв'язку з цим набуває потреби висвітлення питань, пов'язаних із трактуванням структурних елементів кладовищ, з огляду на християнську символіку як важливого аспекту релігієзнавчих досліджень.

Поховання у землі – стародавній і найбільш поширений спосіб захоронення. У давнину кладовища існували лише як виняток. Так, кельти та германці закопували у землю урни з попелом небіжчиків, клали їх рядами на спеціальному полі неподалік своїх поселень. Ця територія вважалась священною і під страхом смерті заборонялось вести на ній господарські роботи чи будувати житлові приміщення [1].

У стародавньому Римі діяв закон, за яким ніхто, крім весталок, не міг бути похований у межах міських стін. Закон цей був повторений дванадцятьма таблицями, неодноразово потім підтверджувався, але тим не менш строго не дотримувався. В імператорську епоху поховання усередині міста, звичай на Марсовому полі, було високою честю, і дозвіл на нього видавався особливою постановою сенату. Загальні кладовища, що називалися “puticuli”, розташовувалися у Римі на Есквільїнському пагорбі для рабів, злочинців і плебеїв. Загальні місця поховання існували також для вільнонароджених осіб нижчих класів, які були членами т. зв. похоронних колегій [2].

У християн померлих ховали у катакомбах, згодом у церквах. Пізніше у церквах стали ховати лише особливо видатних осіб. Звичайним же місцем поховання був церковний двір (atrium), власне тому місце поховань поблизу церкви і називалось цвинтар. До XIV ст. церковні двори служили майже єдиним місцем для поховань, але із зростанням чисельності міського населення вони стали недостатніми, внаслідок чого з'явилися спеціальні місця – кладовища, які влаштовувалися на околицях міст або на певній відстані від них.

Ще однією причиною появи кладовищ, на заміну цвинтарів, стала епідемія чуми. Так, у 1348 р. епідемія вразила Європу і змусила людей ховати мертвих якомога швидше і чим далі від міст. У 1665 р. англійський парламент, у рамках боротьби з чумою, заборонив проводити багатолюдні поховальні процесії і встановив мінімальну глибину могил у 6 футів (1, 8 м) [3]. Це значно зменшило поширення хвороби.

Російське законодавство про кладовища з'явилося, головним чином, у часи Катерини II і викладено у Лікарському статуті I Звід Законів, т. XIII, вид. 1892 р., ст. 693–721). Особлива імперська комісія, заснована у 1868 р., дійшла висновку про необхідність влаштувати нові кладовища по лініях залізниць, не ближче 10 верст (близько 11 км) від крайнього поселення. Закон від 27 листопада 1889 р. регулював процедуру упо-

рядкування могил, покладаючи нагляд за цим на священників: мерців закопували на глибину не менше 2 ½ аршина (близько 1,8 м); могили засипались землею врівень із поверхнею. Крім того, заборонялося використання колишніх кладовищ під рілля, вести на них будівництво, а також не дозволялося перенесення, без особливого дозволу, із закритого кладовища трун і мертвих тіл [4].

Практично у всіх країнах кладовища розподілялись за принципом віросповідання: католики окремо, православні окремо, протестанти окремо і т. д. Хоча, якщо поселення було невеликим за розміром і чисельністю – не існувало потреби відкривати декілька кладовищ – територію поховань просто розподіляли між різними християнськими конфесіями. Натомість, традиція іудеїв та мусульман і на сьогодні не дозволяє ховати померлих на спільних кладовищах.

Перші згадки про відкриття кладовищ для загального поховання на території України відносяться до кінця XVII ст. Епідемія чуми 70–80 рр. XVIII ст. стала причиною створення перших міських кладовищ (1772) – Подільського та Кудрявського у Києві [5].

На території Київської Русі у дохристиянські часи померлих ховали у т. зв. погостах – природні підвищення у межах поселення. Згодом погости обгородили парканом і вони поступово трансформувались у кладовища сучасного типу. Власне тому у багатьох теперішніх містах і селах місце для поховання знаходиться у межах житлових поселень. Натомість, кладовища, які засновувались починаючи з XIX ст., відповідали тодішньому законодавству і були винесені за межі поселень.

Християнський канон передбачає ховати людину у спеціальному саркофазі – труні. Загальнослов'янське слово “труна” має дохристиянське коріння, його первинне значення – “яма”, “могила”. Дійсно, наші предки – давні слов'яни – в язичницький період не ховали своїх покійних у труні. Померлого опускали в могилу, викопану в землі у вигляді великого будинку, що символізувало собою ставлення населення до потойбічного життя. Слов'яни вважали, що після смерті людина здійснює, свого роду, перехід з одного життя в інше. Власне тому, ями для мерців нагадували форми будинків і називалися домовиною та були матеріальним символом нового дому і потойбічного життя. Даний термін вживається і до цього часу у сільській місцевості України, але уже для позначення труни.

Традиція – поміщати померлу людину для поховання у спеціальний саркофаг, сходить до глибокого минулого. Китайці були першими, хто почав використовувати труни, щоб ховати у них мерців (приблизно 30 000 до н. е.) [6].

У Росії масове використання трун розпочалося лише у період царювання Петра I (1672–1725). До того часу, в основному, для поховань



використовували колоду або “ладью у воду”, а також зустрічалось і труноспалення [7]. Лише окремих визначних державних діячів ховали у кам’яних склепах або у келіях на території монастирів та церков.

У кожній християнській конфесії є свої традиції щодо форми труни. Так, у католиків, її форма, наприклад, нагадує шестикутник із вузьким узголів’ям, розширений до центру і знову звужений до ніг.

Протестанти, переважно, замовляють чотирикутний саркофаг (труна з овальною кришкою, яка поділена навпіл) у якому, як правило, відкривається тільки передня частина. Він помпезний, з художнім різьбленням, виготовлений із цінних порід дерева.

Труна, призначена для поховання православних, простіша і суворіша. Вона традиційно широка у голові і вузька у ногах; кришка знімається – при прощанні з покійником її ставлять на підлогу вузьким кінцем до низу. Нестандартні труни, розміром більше звичайних, часто мають суто прямокутну форму і зуться колодою. Розмір труни визначається розміром і ростом померлої людини, плюс додають 15–25 см, що складає загальну довжину приблизно 2 м. [8].

Всередині труни обов’язково застеляється постіль, кладеться покривало і подушка. Покривало має обрядовий зміст, свого роду саван, образ чистоти.

За стародавньою українською традицією і цвинтарі, і кладовища обов’язково обнесні огорожею: кам’яною стіною, парканом із тонких стовбурів дерев чи кущів, покладених горизонтально між подвійно вертикально вбитими у землю стовпчиками, як варіант нині – звареною з металевих брусів, – чи видимою межею: обкопані ровом, обсажені деревами, відділені яром, або принаймні, відокремлені особливстю місцевості (розташовані на плато – “шпилях” – гір, до яких веде одна-єдина дорога) [9].

Обов’язковою деталлю огорожі, навіть, якщо сама вона досить умовна, є наявність воріт. Вони фігурують у народних віруваннях, як місце, де душі щойнопомерлих перебувають, очікуючи на нових мерців [10]. Тому ворота завжди мають бути зачиненими, крім безпосереднього моменту похорону, коли крізь них провозять покійника. Миряни у цей час повинні проходити через хвірточку або по стежці, якщо виразної огорожі немає.

Існує традиція ставити й освячувати великий хрест при вході на кладовища. Він символізує те саме, що й вівтар у храмі, – місце освячене, місце спокою і майбутнього воскресіння, адже хрест є надією на життя вічне через смерть.

Із стародавніх часів походить уявлення, що душу першої людини, яка похована на новому кладовищі забере диявол. Власне тому, у першу

могилу або опускали пусту труну, або ховали невідому у цій місцевості людину, а в окремих регіонах існував звичай першою ховати домашню тварину [11]. При цьому усі ритуали і обрядові дії дотримувались у повній мірі.

Усі православні кладовища – формою продовгуватого прямокутника, кожна з його сторін має власну символіку та значення. Так південна (права) сторона – найсвятіша, вона символізує ангельську благодать і охорону, північна (ліва) – неосвячена – місце диявола, використовується для поховання мертвонароджених немовлят і самовбивць. Власне тому похоронна процесія могла повертати тільки праворуч і ні в якому разі ліворуч. Зі східної сторони, у напрямку західної, починались нові поховання як символ воскресіння і вічного життя.

Планування поховань на кладовищі велося лише у містах. Але і там намагалися притримуватися принципу сімейних поховань, коли усі родичі знаходяться поблизу – “одним кущем”, місце батька та матері поруч або “у ногах”, поблизу поховання дітей і т. д. До наших днів у сільській місцевості вважається не прийнятним, якщо могила або “родинне місце” обгороджене: “такі люди і за життя, і на тому світі відгороджуються від людей” [12]. Розподілом можуть слугувати багаторічні рослини, дерева, куші бузку чи калини тощо.

Вважається цілком прийнятним, коли людина старшого віку робить за життя розпорядження щодо того, біля кого її поховують. Ці розпорядження переважно усні, які родичі вважають за необхідне виконати. У протилежному разі небіжчик може снитися і скаржитися на недотримання його волі.

Крім того, у слов'янській традиції існує повір'я, що людина, яка оброблятиме землю, на якій згодом буде або було розташоване кладовище – втратить свою старшу дитину. Власне тому, у багатьох регіонах існують т. зв. мертві поля.

Після хрещення Русі небіжчиків стали ховати на кладовищах головою на захід. Дане християнське правило прямо пов'язане з переказом про те, що тіло Христа було поховано головою на захід і, отже, обличчям на схід. В одному духовному творі XIV ст. про це говориться так: “Всякий повинен бути похований так, щоб голова його була звернена на захід, а ноги спрямовані на схід. Він при цьому як би самим своїм становищем молиться і виражає готовність поспішати від заходу до сходу, від цього світу у вічність” [13]. Тут відбувається переплетення сонячної (язичницької) і християнської символіки, адже сонце, що сходить асоціювалося з Христом, а схід – з ідеєю відродження – життям. З цієї ж причини поховання і відвідування кладовищ відбувається у першій половині дня, тобто коли сонце сходить, а не прямує до заходу. Це по-

яснюється потребою мертвим відпочити від живих, необхідністю “не турбувати покійників”. Священники підтримують цей звичай, стверджуючи, що після четвертої години приходить на кладовище марно, адже душа покійного вже в іншому місці.

У християнській культурі могила символізує Голгофу. За церковними переказами, під Голгофою, де розіп’яли Ісуса, був похований Адам: небіжчик – похованої тут “літньої (старої) людини”, Адама, над яким височів хрест; розп’яття – “нового Адама” – Христа, який спокутав своєю кров’ю первородний гріх [14]. Сенс простий: над могилою першої людини, Адама, вмирає “останній Адам” – Христос, відкриваючи вихід з могил для всіх людей.

Над могильним насипом встановлюється хрест. Традиція надгробного хреста, як доводить український історик, археолог, етнограф, мистецтвознавець В. Щербаківський [15], не така давня, як, скажімо, придорожного. У перші віки християнства навіть на могилах мучеників хрестів не ставили. Давні християни для надгробків використовували, в основному, стели, на яких символ хреста займав досить скромне місце. З часом цьому символу почали надавати дедалі більшого значення. Згодом стела трансформувалася на витесаний з каменю хрест [16]. Тому можна стверджувати, що форми перших християнських надгробків були набуток культурної традиції, успадкованим від попередньої епохи.

Православна традиція вказує на те, що могильний хрест повинен ставитись у ногах покійника: “щоб як вставатиме на Страшний суд, то оберся б на хрест”, “щоб як сонечко встане, то воно його щодня хрестило б. Сам-то він уже перехреститися не може” [17]. В окремих випадках, у залежності від місцевих традицій, хрест може встановлюватись над головою покійника. Це тлумачиться наступним чином: Перший Хрест, той, на якому був розп’ятий Господь, встановили над головою (черепом) Адама, і Кров Свята, стікаючи на землю, змивала з людства первородний гріх. Виходячи з цього, хрест встановлений у голові має більш глибокий і рятівний сенс. Хрест у голові також символізує у майбутньому воскресінні – хоругву, як символ перемоги над сатаною. Зустрічається також традиція ставити хрест у голові священника, який відпускав гріхи своїх парафіян, ніс важчий, ніж вони, хрест.

Символ хреста – важливий складник у системі вірувань українців. Згідно з цими віруваннями, під час другого пришествя Спасителя над кожною християнською могилою просіє дивним світлом хрест. Це сіяння буде символом воскресіння і преображення для спочилих. Тому відсутність могильного хреста у народі розумілося майже як прокляття, як позбавлення надії на майбутнє воскресіння.

Без хреста, поза освяченим місцем, ховали т. зв. “злих” мерців або

як їх ще називали – заложні (самогубці, утопленики, упирі, відьми, чаклуни, нехрещені діти). Як свідчать джерельні дані ХІХ – початку ХХ ст., найпоширенішими з них були: вкладання до труни оберегів, охоронне використання маку, застосування деяких радикальних дій (практика зв'язувати руки і ноги самогубцеві чи упиреві ожиною, протикати язик цвяхами, забивати у п'яти голки, а у голову чи груди – залізний зуб з борони тощо). Тих, кого вважали чаклунами, ховали звичайно обличчям униз, здійснюючи над тілом складні маніпуляції (забивали в груди осиковий кілок, кололи тіло шилом, засипали очі маком і т. д.) [18].

Існував також звичай, пов'язаний з “ошуканням” “злого” мерця: ховати відьму на чужому кладовищі, витягувати труну самогубці через отвір, зроблений під порогом та ін.

Деяким категоріям населення, які не відносилися до “злих” мерців, також відмовлялося у праві бути похованим за православним звичаєм, наприклад, чоловікам, які стригли бороду і жінкам – з остриженою косою, адже вважалося, що за бороду і за косу Бог витягне людину до раю [19].

Характерною особливістю похорону померлих передчасною смертю було їхнє поховання у куті кладовища чи поза його огорожею або, за давнішою традицією, на місцях трагічної загибелі чи самогубства, на межі земельних угідь села, у лісових хащах тощо. Дана традиція, а також звичаї закидати могилу “злого” мерця хмизом, камінням, у певний час спалювати таку “наміть”, використовувати для нейтралізації покійників різні обереги (передусім гострі, колючі предмети й рослини), зв'язувати померлих, у перед- чи післяпохоронний час, нівечити трупи сягають своїм корінням язичницької епохи і є подібні до звичаїв населення різних регіонів України і загалом багатьох народів Європи [20]. Однак останнім часом ця традиція потиху завмирає.

Щодо матеріалу, з якого виготовляли хрести, то першість слід віддати дереву. В основному використовували тверді породи дерев: дуб – символізує вічність; сосна – порівнюється з “деревом життя”, адже вона завжди зелена; осика – у християнській традиції асоціюється з Христом, за стародавніми переказами її листя почало нестримно тремтіти (і з тих пір ніяк не може зупинитися), коли вона почула, що з неї буде зроблено хрест для розп'яття Сина Божого. Використовують також інші більш коштовні і цінні види дерев, але в основному, вони не несуть у собі християнського символізму, а є проявом бажання родини чи близьких віддати гідну шану померлому.

Назва дерева також мала символічне значення. Так, над померлими жінками ставили хрест, вироблений з дерева співзвучного з жіночим родом, наприклад, з осики; відповідно на могилі чоловіка – хрест з дуба.

За способом виконання дерев'яні хрести можна поділити на дві гру-

пи. Перша – це витесані з єдиного шматка дерева. Друга – хрести, складені з двох чи більше частин, вертикалей та горизонталей. Завершення рамен – різне, починаючи з найпростішого прямого зрізу до складніших вишуканих форм. Зустрічається також завершення на хрестах у формі сердечка чи трилисника, що символізує собою покровительство і заступництво святої трійці.

Найкраще народна традиційна форма збереглася у хрестах першого типу. Вони схожі на стелу з досить складними обрисами і символізують “світове дерево”. У них прослідковуються певні елементи ще язичницьких форм. Як вияв дохристиянської народної традиції можна говорити про три “сонечка” на раменах. Такі розетки символізують сонце у трьох його фазах (народження, zenit і захід) і відбивають розуміння перебігу життя людини [21].

Як могильні, використовували також кам’яні хрести, які тесали з сучільної плити пісковіку. Здебільшого, – це однораменні, рідше двораменні хрести, що переважно “виростають” з невеликої стели-п’єдесталу з написом. Завершення рамен прямокутні або мають вигляд трилисника.

Найчастіше хрести декорували плоскорізьбами у вигляді маленького виступного хреста в осередді. Могли використовуватись і орнаментовані хрести з різьбленими мотивами виноградної лози й тюльпана. Щоправда, традиційні надгробні хрести мають єдиний декор – текст з ім’ям похованого й датами життя. Водночас поширений геометричний декор – символи хреста, “сонечка” або хреста у колі. Нерідко хрест по краях має контур.

Іншим матеріалом для виготовлення хрестів, що поширився з ХІХ ст., став метал. Майже кожне село старалося поставити такого хреста – чи то малого на високому підмурівку, чи великого – придорожного або замінювали кам’яні хрести на вході до кладовищ на металеві. На могилах священників вони вказували на поважність поховання.

Хрест зазвичай використовується шестираменний з горішньою рівною перекладиною (тітулус); нижня (стояло, підножжя), розташована правим раменом вище, лівим – нижче (орієнтуючись від голови могили), що відповідає канонам православ’я, хоч зустрічається на сільських кладовищах і розташування хреста навпаки [22].

Крім стандартного православного хреста на кладовищах також зустрічаються і інші типи хрестів. Наприклад, поклонний хрест. Своєю формою він нагадує православний за єдиним виключенням – його верхня частина з’єднується з боковими додатковими перетинками і нагадує форму трикутника або даху у сільському будинку. Даний хрест символізує заступництво і покровительство Богородиці. Латинський хрест. Його горизонтальна поперечина розташована вище середини вертикальної.

Вважається, що саме з такого хреста був знятий Христос, звідси інші його назви: хрест розп'яття, хрест життя, хрест страждання, Божий знак, довгий хрест. Голгофський (треступеневий) хрест – латинський хрест встановлений на трьох шаблях, що у православ'ї символізують віру, надію і любов (або милосердя). Кельтський (ірландський) – це латинський хрест, вписаний у коло – символізує вічність або вічне життя. Готичний хрест (“Fleurée”) – усі його чотири сторони розширюються подібно пелюсткам, символізує дорослого, зрілого християнина. Хрест-трилижник (“Вотопее”) – три його сторони закінчуються модифікованим зображенням трилитника, що символізує Трійцю. Грецький хрест – квадратний, з кінцями рівної довжини, горизонтальна поперечина розташована у середині вертикальної. Цей знак, званий також “сгux quadrata”, використовувався ще з дохристиянських часів у різних значеннях – як символ бога сонця, бога дощу, елементів, з яких створено світ: повітря, землі, вогню і води. У ранньому християнстві грецький хрест символізував Христа. Іонічний – за формою схожий з кельтським, але його сторони розширюються подібно готичному. Єгипетський (Коптський) хрест, або його ще називають хрест-Анкх (Т-подібна фігура, увінчана зверху кільцем) як символ вказує на безсмертя і вічне життя.

Для того, аби могила не осипалася, досить часто із могильного насипу влітку родичі або близькі формують гробничку: невисоке прямокутне кам'яне огороження.

До Проводів, а за раннього Великодня – до Трійці, на могилі висаджують квіти, причому вважається найпридатнішими для того рослини, які створюють на могилі ніби зелений килим, наприклад: барвінок – символ радісної життєвої сили переходу від земного життя до небесного, вічності та потойбічності. У народі його ще називають хрещатим, бо він стелиться в усі сторони хрестом. Використовують також плющ звичайний з яким асоціюється безсмертя, віра у воскресіння з мертвих та вічне життя. Таким же символічним значенням наділяють самшит вічнозелений, який завдяки своєму довголіттю означає також витривалість, терпіння та завзятість. З ялівцем звичайним пов'язують легенду про нього як притулок для душ, що готові відродитись [23].

З поняттям безсмертя пов'язані також деякі види рослин, що утворюють не в'янучу суху сітчасту обгортку навкруги суцвіть. У народі їх називають “безсмертниками” [24].

Таким чином, можемо твердити, що кладовища містять у собі досить цінну і багатогранну інформацію пов'язану з християнською символікою. Разом з тим варто зазначити, що місця поховань відображають сукупність регіональних історичних традицій, у яких прослідковується трансформація язичницьких вірувань і християнства.

**Список використаних джерел та літератури:**

1. Топорова Т. Древнегерманские представления об ином мире / Т. Топорова // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев. – М., 2002 – С. 25.
2. Гиро П. Частная и общественная жизнь римлян / П. Гиро. – СПб. : Издание товарищества О. Н. Поповой. 1913. – С. 144.
3. Історія появи і розвитку ритуальних пам'ятників і надгробків [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://bankstatey.com/index.php?newsid=14216>
4. К истории кладбищ в России [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://www.requiem.ru/history/ist\\_kladb/](http://www.requiem.ru/history/ist_kladb/)
5. Проценко Л. Київський некрополь: Путівник-довідник / Л. Проценко. – К. : Укр. письменник, 1994. – С. 45.
6. Історія появи і розвитку ритуальних пам'ятників і надгробків [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://bankstatey.com/index.php?newsid=14216>
7. Символика культов и ритуалов у народов Азии. – М., 1980. – С. 79.
8. Об истории гроба и технологиях его изготовления [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.ritualprom.ru/technology/ogr/itg/index.html>
9. Приймич М. Хрести Закарпаття / М. Приймич. // Пам'ятки України. – № 1–2. – 2001 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://www.derev.org.ua/biblio/articles/pryjmych\\_khresty\\_zakarpattya.htm](http://www.derev.org.ua/biblio/articles/pryjmych_khresty_zakarpattya.htm)
10. Сушко В. Кладовища в українській традиційній культурі / В. Сушко [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://www-history.univer.kharkov.ua/sno/sno\\_konf\\_files/sno\\_konf\\_58/sushko.htm](http://www-history.univer.kharkov.ua/sno/sno_konf_files/sno_konf_58/sushko.htm)
11. Обычаи и традиции похорон: православные / католические / мусульманские [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.funeralservice.ru/obychai-i-tradicii/>
12. Українські традиції поховання [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://ukrainica.org.ua/ukr/traditions/traditions\\_pohovannya](http://ukrainica.org.ua/ukr/traditions/traditions_pohovannya)
13. Скуратівський В. Поліття / В. Скуратівський [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://www.culturalstudies.in.ua/knigi\\_4.php](http://www.culturalstudies.in.ua/knigi_4.php)
14. Надгробие Условные обозначения: Символизм Понимание кладбище [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.everlifememorials.com/v/headstones/cemetery-symbolism.htm>
15. Щербаківський В. Українське мистецтво / В. Щербаківський. – Львів; Київ, 1913. – С. 15.
16. Приймич М. Хрести Закарпаття / М. Приймич // Пам'ятки України. – № 1–2 – 2001 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://www.derev.org.ua/biblio/articles/pryjmych\\_khresty\\_zakarpattya.htm](http://www.derev.org.ua/biblio/articles/pryjmych_khresty_zakarpattya.htm)
17. Православный обряд погребения. – М. : Даниловский благовестник, 1997. – С. 22.



18. Заложні мерці [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://ukrajinoznavstvo.org.ua/folders/demonologija/demon/zalozhni\\_mertsj.html](http://ukrajinoznavstvo.org.ua/folders/demonologija/demon/zalozhni_mertsj.html)

19. Четирына Н. Обряд погребения в России в конце XVIII – начале XIX века / Н. Четирына [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.geenactor.ru/ARH/PDF/Chetyrina.pdf>

20. Гузій Р. Похоронні звичаї та обряди українців Карпат (XIX–XX ст.) . : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук : спец. 07. 00. 05 “Етнологія” / Р. Гузій. – Л., 2002 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://disser.com.ua/contents/28839.html>

21. Гузій Р. Традиційні способи перепровадження померлого на кладовище в похоронній звичаєвості українців Карпат / Р. Гузій // Народознавчі зошити. – Львів, 2001. – № 3. – С. 528.

22. Похоронні звичаї та обряди українців Карпат (XIX–XX ст.) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://librar.org.ua/sections\\_load.php?s=history&id=1376&start=7](http://librar.org.ua/sections_load.php?s=history&id=1376&start=7)

23. Тарас В. Монастирський сад як першооснова формування сакральної ландшафтної архітектури / В. Тарас // Народознавчі зошити. – 1998. – № 2. – С. 145.

24. Кушнір О. Рослинна символіка у християнській релігії / О. Кушнір. // Науковий вісник Український державний лісотехнічний університет Заповідна справа в Галичині, на Поділлі та Волині. – 2004. – Вип. 14 – С. 357.

УДК 282.261.7

**С. В. Штука,***аспірант Тернопільського національного педагогічного університету ім. Володимира Гнатюка*

## **РАДЯНСЬКИЙ ПЕРІОД ДІЯЛЬНОСТІ ЙОСИФА СЛІПОГО – МИТРОПОЛИТА ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ 1944–1945 РР.**

*У статті розглянуто період життя та діяльності Й. Сліпого. Головну увагу приділено змісту, формам і напрямкам цієї діяльності. Розглянуто процес поневір'янь та духовних поглядів Митрополита. З'ясовано роль його діяльності у період воєнних лихоліть українсько-го народу.*

**Ключові слова:** *Йосиф Сліпий, митрополит, ініціативна група.*

**Советский период деятельности Иосифа Слепого, как митрополита Греко-католической церкви 1944–1945 гг.**

*В статье рассмотрены период жизни и деятельности И. Слепого. Главное внимание уделено содержанию, формам и направлениям этой деятельности. Рассмотрен процесс скитаний и духовных взглядов Митрополита. Выяснена роль его деятельности в период военного лихолетья украинского народа.*

**Ключевые слова:** *Иосиф Слепой, митрополит, инициативная группа.*

**Soviet period of Joseph Slepoy as Metropolitan Greek Catholic Church 1944–1945.**

*The article deals with the period of his life and work Slipoy. The main attention is paid to the contents, forms and directions of this activity. The process of the distress and spiritual views of the Metropolitan. The role of its activities during the war hard times of the Ukrainian people.*

**Keywords:** *Joseph Slepoy, Metropolitan, the initiative group.*

Кожна історична епоха має свої визначні імена, які золотими літерами вписалася у цей період. Не винятком є ХХ ст., коли духовенство постало як представник національних ідей, розбудовники державності. Та що довелося пережити на своєму шляху цим людям: зміна влади, революції та війни. Але коли немає політичного, державного захисника у народу, тоді досить важливо, щоб був духовний наставник, який сприятиме розвитку моралі серед люду.

Відсутність власної централізованої держави, ще більше пригнічувало становище українського народу. Та все ж знаходилися люди, які ладні були заради блага більшості йти всупереч політичних інтересів і відстоювати пригноблене, важке становище українського люду.

Серед визначних людей цього періоду вирізняється постать Йосифа Сліпого. Його діяльність – це ціла епоха в історії української церкви. Він постає нам не лише як церковний діяч, а як історик, педагог і філософ, захисник національних ідей. Це зумовлювалося тим, що духовенство, як проповідник високих духовних ідей, морального піднесення, відстоювали позиції державницькі. І саме завдячуючи їм, вони поширювалися в усіх куточках українських земель. Тому і сьогодні, досить болісно стоїть питання церкви, як провідника українського народу.

Виходячи з актуальності даної теми та спираючись на наукову літературу, була поставлена мета – комплексно і об'єктивно дослідити діяльність Йосифа Сліпого у радянський період, шляхом з'ясування ролі й значення вченого в історії та релігії.

Комплексний характер дослідження запропонованої теми вимагав залучення до аналізу значної кількості світських та релігійних джерел, наукових доробків вітчизняних та зарубіжних дослідників, науковців діаспори.

Василь Ленчик, професор, доктор історичних наук займався дослідженням постаті Йосифа Сліпого. У своїй праці “Визначні постаті Української Церкви: Митрополит Андрей Шептицький і Патріарх Йосиф Сліпий” [9], він дає виважену оцінку і характеристику постаті Йосифа Сліпого, роблячи акцент на його духовній та науково-педагогічній діяльності.

Не менш важливий внесок у розробку даної теми вніс Іван Хома – колишній секретар Й. Сліпого. Його праця “Патріарх Йосиф” [12] – це нарис життя та діяльності Патріарха Йосифа Сліпого (1892–1984 рр.), глави УГКЦ в 1944–1984 рр. Науковець, богослов та свідомий патріот, його урядування припало на час переслідування церкви атеїстичною комуністичною владою. Це, та багато інших аспектів було висвітлено на сторінках його праці. Також проблематика даного періоду висвітлена у статтях Сергійчук В. [10] і Сердюк Н. [11], у своїх працях, які ґрунтуються на архівних матеріалах. Стаття Волошина Ю. [3], містить аналіз причин та пояснень ліквідації УГКЦ.

Слід відзначити монографію Е. В. Бистрицької “Східна політика Ватикану в контексті відносин Святого престолу з Росією та СРСР 1878–1964” [2], яка у своєму останньому розділі розкриває і дає об'єктивну оцінку становища УГКЦ у 1944–1945 рр.

Велику цінність містять архівні матеріали Галузевого державного

архіву СБУ, посилаючись на них, можна зробити висновки, щодо перебування Й. Сліпого в таборах та його арешту.

Про патріарха Української греко-католицької церкви Йосифа Сліпого та його заслуги перед українським народом можна говорити дуже багато. Та про те, що довелося пережити цьому пастирю у період 1944–1945 рр., лише можна здогадуватися. Адже прихід радянських військ змінив кардинально долю не лише митрополита, а й цілої УГКЦ.

Протистояння Москва – Ватикан окреслилось у 1943 р., коли союзники підійшли до проблеми облаштування післявоєнного світу, саме тоді зросла дипломатична роль Ватикану, який прагнув стати посередником між воюючими сторонами. Збереження балансу сил у Європі, боротьба проти поширення комуністичної ідеології залишалися пріоритетами для Апостольської столиці. У цій програмі СРСР уособлював ворога, який становив пряму загрозу системі західноєвропейських демократичних цінностей. Слід зазначити, що у Ватикані були добре проінформовані про стан церкви та віруючих на контрольних радянським урядом територіях. Для цього було створене інформаційне бюро, в якому з 1939 р. по 1946 р. працювало близько 200 співробітників. Ця служба Ватикану займалася з’ясуванням долі військовополонених католиків. Одночасно туди надходила інформація про релігійне життя католиків латинського і східного обрядів. Відстежувалися пресові повідомлення, щодо святого престолу та Папи [2, с. 323].

У листі до кардинала Тісеранта (березень 1944 р.) А. Шептицький висловлював великі побоювання в зв’язку з поверненням радянських окупантів. Переконавання, що керівництво СРСР не відмовилося від політики атеїзації суспільства, спонукало Ватикан проводити активний діалог з представниками США та Великобританії. Ця активізація не залишилася непомітною для кремлівського керівництва. Окрім того просування радянських військ на захід України, Білорусії, Прибалтики, де значна частина сповідувала католицизм, ставило перед дипломатами колами СРСР завдання встановити контакт з Ватиканом для досягнення компромісу на міждержавному рівні. Для цього були проведені міри, створено влітку 1944 р. рада у справах релігійних культур при РНК СРСР, яку очолив І. Полянський [9, с. 487]. У квітні – травні 1944 р. СРСР відвідав американський католицький священник польського походження С. Орлеманський. Мабуть, у Кремлі вважали, що його приїзд узгоджений з ватиканським або американським церковним керівництвом. Його двічі приймали Й. Сталін та В. Молотов, які під час двогодинних бесід підкреслили важливість збереження прав віруючих католиків і готовність до діалогу з Ватиканом. На підтвердження цих намірів 28 квітня 1944 р. орган ЦК ВКП(б) газета “Правда” надрукувала фотографію Й. Сталіна,

В. Молотова і С. Орлеманського, а 14 травня у цій же газеті з'явилася стаття де йшлося про можливість міжнародного партнерства. На кошти уряду було видрукувано невеликий наклад Біблії і маленьких молитовників. У Західній Україні відновили діяльність деякі костели [2, с. 323].

Але у Ватикані у щирість намірів не повірили. Кардинал Тісеранта на основі звіту підготував для Пія XII офіційну ноту, в якій виклав дві умови початку переговорів з московською делегацією.

1) Сталін визнає свободу віросповідань і відповідним чином її оприлюднить;

2) Святий престол розпочне займатися проблемою можливого встановлення відносин з СРСР після того, як переконається, що свобода віросповідань зберігається. Папа схвалив документ [2, с. 327].

Влітку 1944 р. радянські війська ввійшли у Львів і ніщо не віщувало знищення УГКЦ. Митрополит А. Шептицький, наприкінці серпня направив до Москви листа у якому заявив про лояльне ставлення до радянської влади і просив прийняти делегацію для остаточного врегулювання відносин. Голова Ради у справах релігійних культів при РНК СРСР І. Полянський детально інформував В. Молотова про зміст і мету листа і рекомендував, беручи авторитет митрополита, не чинити перешкод для відкриття парафіяльних церков, зберегти монастирі.

За більшовицьким звичаєм уповноважений у справах релігії викликав до себе митрополита, та оскільки він не міг іти, то пішов Й. Сліпий. Більшовики знали, що діялося у Львові під час гітлерівської окупації, через те, що в місті позалишали багато своїх розвідників, “від найвищих урядників до рядовиків. Таким був, наприклад, ректор університету з польським іменем. Він приходив часто до Митрополита, давав різні поради і вияснення, а пізніше все перекручував і на процесі виступав проти Митрополита, обвинувачуючи в якомусь шпіонажі. Митрополит навіть поручав його до губернатора, бо він не мав з чого утримуватися”. Згодом уповноважений у справах релігії переговорив з митрополитом Андреем і запропонував йому зачитати під час собору звернення. Він погодився з пропозицією та висловив лояльність до владних структур.

Здоров'я Митрополита погіршувалося, 1 листопада 1944 р. він помер і з тієї хвилини Йосиф Сліпий перебрав на себе всю відповідальність за розвиток Української греко-католицької церкви. Насамперед, він розпорядився організувати похоронний похід через місто з поворотом назад до св. Юра. Багато церковних владик відговорювали нового главу УГКЦ від задуму.

Переїнявши усі права митрополита, Йосиф Сліпий продовжував справи Андрея Шептицького. Йосиф Сліпий пише: “Натхненний благодаттю служив я своїй рідній Церкві на тих постах, які поручив мені

глава і батько нашої церкви, слуга божий митрополит Андрей” [6, с. 22]. У листопаді 1944 р. митрополит, посилаючись на авторитет і думку покійного Андрея Шептицького висловив почуття “радості і вдячності визволителям”, а також сподівався на можливість продовження церковної діяльності у Радянському Союзі [7, с. 453].

22 і 27 грудня 1944 р. греко-католицька делегація у складі архимандрита К. Шептицького, каноніка Г. Костельника, радника митрополичої консисторії І. Котова, ієромонаха Г. Будзинського зустрічалася із високопосадовцями в Москві, які стверджували, що у Радянському Союзі толерується релігія, тому церква, якщо її діяльність не суперечить радянському законодавству, може й надалі функціонувати. Львівська делегація була прийнята Уповноваженим ради у справах релігій при раднаркомі СРСР І. Полянським. На доказ своєї лояльності представники ГКЦ передали 100 тисяч карбованців у фонд Червоного христа [7, с. 453].

Очевидно, цим самим провідники УГКЦ і хотіли засвідчити лояльність до влади, і водночас усе ще мали надію, що вона дасть можливість існувати церкві, яка підтримала червону армію [10, с. 34]. І. Полянський 25 грудня особисто інформував Й. Сталіна. Копії доповідей, які виголошувалися при зустрічі були передані В. Молотову і Л. Берії. У документах вказувалося, що делегація вручила три листи: один від колишнього митрополита А. Шептицького, другий від митрополита Й. Сліпого з проханням передати їх Й. Сталіну, і третій від Й. Сліпого на ім'я уповноваженого ради у справах релігійних культів. На повторній зустрічі 27 грудня 1944 р. І. Полянський вручив керівникові делегації архимандриту К. Шептицькому квитанцію держбанку про перерахування наданих коштів. Справді, греко-католицькій церкві поки що дозволили відправляти свої богослужіння. Йосифу Сліпому дозволили розпоряджатися народною лікарнею імені А. Шептицького. Але це був лише антураж, який містив плани із знищенню греко-католицької церкви.

Провідну роль у розробці комплексу заходів по ліквідації ГКЦ відіграв Г. Карпов, колишній полковник НКВС, а з 1943 р. Уповноважений ради у справах Російської православної церкви. Саме йому за вказівкою Молотова у березні 1945 р. було доручено підготувати для Сталіна доповідну записку-інструкцію. Комплекс пропонованих Карповим заходів передбачав організацію Львівсько-тернопільської православної єпархії з центром у Львові. Окрему увагу в документі відводилося справі організації в середовищі ГКЦ ініціативної групи, повинна декларативно заявити про розрив із Ватиканом і закликати уніатське духовенство до переходу в православ'я.

Важливим аргументом, що мав приголошений результат мала стаття у газеті “Вільна Україна” 8 квітня 1945 р. В. Росовича (псевдонім

письменника-публіциста Я. Галана) “З хрестом чи ножем”. Вона містила невеличкий екскурс в історію утвердження унії на західноукраїнських землях, піддавала різкій критиці митрополита А. Шептицького, дорікала церкві “у зраді народу, злочинах, убивствах”, закликала українців зректися уніатської церкви і повернутися “до віри предків – православ’я” [8, с. 38]. Греко-католицьке духовенство на чолі з митрополитом Сліпим не встигло відреагувати на статтю, адже у ніч з 11 на 12 квітня 1945 р. органи НКВС заарештували у Львові Й. Сліпого, єпископа М. Будку та М. Чарнецького, у Станіславі – єпископа Г. Підготовка [1, с. 331].

В час, коли єпископи та інші духівники, які відмовились від “переходу” на православ’я, були звинувачені в уявних політичних злочинах і заслані до концтаборів (де жоден окрім митрополита не вижив), НКВС створило “добровольчий” рух “возз’єднання” з Руською православною церквою. Цей рух, окрім удаваної опори на священників, що добровільно прагнули об’єднання, спирався також на офіційну підтримку священників, яких змушували до цього, зокрема і тортурами. Майже одразу після завершення арештів ієрархів Російська православна церква призначила Михайла Оксюка єпископом Львівським і Тернопільським, виразно рекомендувавши скоординувати свої дії з “рухом народних мас за об’єднання Церкви” [2, с. 328].

Свій голос до антиуніатської компанії долучив також ієрарх Російської православної церкви. Напередодні арешту греко-католицького духівництва, у квітні 1945 р. у Львові було масово розповсюджено листи-звернення Московського патріарха Олексія, який закликав до повернення в лоно православ’я. 28 травня була створена так звана “Ініціативна група з возз’єднання Греко-католицької церкви з Православною”, на чолі якої став священник Гаврило Костельник [7, с. 463]. Можна лише здогадуватися, чим керувалася ця особа, що у грудні 1944 р. відвідала Москву і найактивніше обстоювала право греко-католицької церкви на існування, почала виступати на боці радянської влади. Зокрема о. В. Ярем (патріарх УАПЦ Дмитрій) вважав, що Костельник, теж намагався врятувати позбавлену керівництва церкву від радянського впливу тому і пішов на співпрацю. Хоча його два сини були заарештовані органами НКВС і це теж могло вплинути на його вчинок. Самого отця Гавриїла було вбито у 1948 р.

В цей день було написано два листи. Перший був звернений до уряду радянської України з проханням ухвалення і визнання права Групи для проведення “об’єднувальної” кампанії. Другий лист інформував греко-католицьке духовенство про те, що група була створена “за бажанням народних мас” і “не визнає жодного адміністративного керівництва



Греко-католицької церкви” [5, с. 44]. 18 червня 1945 р. Павло Ходченко, республіканський Уповноважений Ради у справах Російської православної церкви, відповів від імені уряду УРСР, визнаючи “Ініціативну групу” як єдиний тимчасовий церковний орган адміністрації, уповноважений керувати всіма справами греко-католицьких парафій, існуючих на теренах Західної України – і здійснення справи возз’єднання з Російською православною церквою.

Ініціативна група була уповноважена “узгоджувати з урядом всі правові питання, пов’язані з керуванням греко-католицькими парафіями”. Лист також інструктував Ініціативну групу надсилати Ходченку “списки всіх деканів, ректорів та настоятелів, котрі відмовилися визнати юрисдикцію Ініціативної групи”. Лист Ходченка є єдиним офіційно опублікованим документом, що підтверджує безпосередню участь уряду в процесі знищення уніатської церкви. Формально, однак, ця акція не узгоджувалась навіть з положеннями радянської конституції та існуючого законодавства стосовно релігії [7, с. 464].

Проти розпорядження Ходченка запротестувала група греко-католицьких ієрархів, що залишалися ще на волі, на чолі з архімандритом Климентом Шептицьким. У листі до В’ячеслава Молотова вони посилались на існуюче в радянському праві положення про свободу віросповідання, вказували на маніпулювання фактами з історії Греко-католицької церкви, до яких припускалася “Ініціативна група”, домагалися звільнення митрополита Сліпого та інших ув’язнених духівників. Одночасно запевняли, що греко-католики не мають наміру проводити антиурядову діяльність. Однак ці дії не принесли жодних результатів. НКВС і надалі проводив арешти священників, особливо звертаючи свою увагу на василіанів. До кінця червня кількість ув’язнених перевищила 200 осіб.

“Ініціативна група” провадила також так зване “політичне перевищення” греко-католиків. У серпні 1945 р. було розповсюджено 5 тисяч екземплярів брошури антипапського характеру, що засуджувала Брестську унію та закликала до переходу на православ’я. Під час багатьох приватних зустрічей зі священниками Костельник стверджував, що справа обмежиться лише формальним переходом під Російську православну церкву, але буде збережена можливість відправляти обряди без жодних змін, і що тільки такий вихід є найкращим для віруючих [3, с. 338]. Одночасно представники “Ініціативної групи” систематично інформували владу про священників, які опиралися переходу. Ці священники, – оскільки вони не погодилися на підписання документу, що свідчив про їхній перехід у православ’я – були не тільки автоматично усунуті зі своїх парафій, але й найчастіше також арештовані. Таке поєднання різних форм тиску “Ініціативна група” вважала ефективним – у жовтні

1945 р. Костельник оцінював, що до кінця року максимум лише сотня священників буде негативно ставитися до “реуніфікації”. Але він визнавав, що серед осіб, які погодилися на перехід, є багато таких, хто вчинив це через страх або прагнучи продовжити свою душпастирську діяльність під приводом підкорення влад [7, с. 465].

Роботу ініціативної групи особисто контролював тодішній голова КПУ Микита Хрущов. Про це свідчить, зокрема, його лист від 17 грудня 1945 р. Й. Сталіну, в якому писалося: “Перебуваючи в Москві, я інформував Вас про виконану роботу з метою знищення уніатської церкви та про перехід уніатського духовенства до православної церкви. У результаті проведеної роботи серед уніатських священників була утворена “ініціативна група”. Передаючи документи співробітнику НКВС та референту з конфесійних питань при Раднаркомі УРСР Даниленку, вони попросили, щоб, в разі позитивного вирішення питання, лист до Раднаркому не публікувався доти, доки вони не розішлють по єпархіях другий документ. Усі документи розробляли церковники, наші люди в диригуванні цих документів жодної участі не брали” [11, с. 86].

Одностороннє висвітлення минулого з будь-якими найкращими намірами, без врахування його політичного контексту – це удар по майбутньому. Історію, яка б вона не була, треба знати і пам’ятати, робити з неї уроки і відповідні висновки. Саме за таких умов було заарештовану митрополита, влада вирішила розправитись із верхівкою греко-католицької церкви і займатися її ліквідацією.

Йосиф Сліпий, який фізично був на митрополичому престолі у Львові лише п’ять місяців, був засуджений. З арештом розпочався новий етап не лише в біографії митрополита Сліпого, але й у житті Церкви. Слід розрізняти декілька етапів у засудженні Йосифа Сліпого. Спершу його засудили на 8 років, саме слідство тривало майже рік. На заарештованих завели одну кримінальну справу, яка обіймала близько 3 тисяч сторінок [12, с. 20]. У цей час з ним поводитися як і з іншими в’язнями, але всі розуміли, що це особливий в’язень. Він, навіть будучи в тюрмі, не опускався до рівня звичайного злочинця, і це вирізняло його. Багато в’язнів його поважали через те, що він мав свою шляхетну поставу. Один австрійський в’язень згадує, що Йосифу Сліпому навіть вдавалося проводити так звані “лекції”, дискусії на різні філософські та релігійні теми. Його поважали й за те, що він незламно тримався своїх поглядів, своїх ідей, він навіть у в’язниці позиціонував себе як митрополит або як професор.

Матеріали кримінальної справи яку порушили, 7 серпня 1945 р. у м. Києві слідство розглядало до 3 червня 1946 р. Кримінальна справа була порушена проти Сліпого Й., Будки Н., Чернецького Н., Хомиши-

на Г., Лятишевського І. за статтею 54-1 і 54-2 кримінального кодексу УССР. Були висунуті звинувачення в антирадянській націоналістичній діяльності. З 1919 по 1939 р. греко-католицька церква проводила антирадянську пропаганду серед українців західних областей, що входили до складу польської держави [4, арк. 128]. За постановою від 1 жовтня 1945 р. у кримінальній справі йшлося про продовження слідчих дій, які пов'язані із новими обвинуваченнями, до раніше заявленого додавалося, що духовенство на чолі з Й. Сліпим займалося розповсюдженням газет і брошур з антирадянськими заголовками та змістом [4, арк. 136]. Слідчі дії продовжувалися по даній справі, 10 травня з'явилися нові матеріали в яких йшлося, що в палатах колишнього митрополита знайдену замуроване в стінах сховище, де містилися документи, які підтверджують зв'язок уніатської церкви з організацією українських націоналістів. В справі перераховано 98 документів, серед них: листи Я. Стецька, листи Шептицького до Мельника, антирадянський виступ Павла Скоропадського в Берліні 1942 р. [4, арк. 163]. Також у справі містилися: протоколи допитів, протоколи продовження даної кримінальної справи, медична довідка, рішення суду, протокол конфіскації майна. Митрополит під час допитів довідався, що отець-ігумен Климентій Шептицький намагався передати йому посилку, знаючи, що він голодує. Насправді Климентій знав, що голод у Сліпого був перш за все духовний. Через деякий час митрополит одержав посилку, що перейшла без труднощів контроль, і в якій були: сухарі, родзинки, покраяна просфора і невеликий кубок – все, що потрібно для церковної служби. У одному із протоколів міститься інформація, що Й. Сліпий ознайомився з матеріалами слідства, що складають 7 томів і 9 папок з речовими доказами. Медична справка з огляду засудженого, засвідчувала проблеми із здоров'ям: малокрів'я та інформацію про те, що Й. Сліпий до фізичної праці не зобов'язувався [4, арк. 171].

Так розпочалися 18-річні поневіряння митрополита Йосифа Сліпого у таборах. Важкий хрест, який випав на долю митрополита не зламав його, а давав насагу і силу працювати на благо УГКЦ перебуваючи на засланні.

Духовність невід'ємна складова державотворчого процесу та становлення держави. Саме церква як інституція духовна та, водночас, суспільна має особливі засоби впливу на особистість в напрямку виховання нової системи морально-етнічних цінностей та переконань, які необхідно засвоїти громадянину молодій держави. Велика заслуга у вихованні духовності Йосифа Сліпого. Саме на його нелегку долю випала ціла низка випробувань та поневірян. Та він як справжній пастир українського народу, проводив і захисник витерпів усе, щоб дух і сила

українців не згасала і вони виступали як єдине ціле у формуванні власної нації, вільної та захищеної законами.

### **Список використаних джерел та літератури:**

1. Бармак, М. В. Йосиф Сліпий – шлях богослова, науковця, педагога / М. Бармак // Записки ТДПУ. – Тернопіль : [б. в.], 1998. – Вип. 7. – С. 318–337.
2. Бистрицька, Е. В. Східна політика Ватикану в контексті відносин Святого престолу з Росією та СРСР 1878–1964: монографія // Е. В. Бистрицька. – Тернопіль : Підручники і посібники, 2009. – 416 с.
3. Волошин, Ю. В. Ліквідація української Греко-Католицької Церкви / Ю. В. Волошин // Визвольний шлях. – 1996. – № 3. – С. 335–349.
4. Галузевий державний архів СБУ, дело № 148372, спр. 68069, ФП, том 7, арк. 128–136.
5. Глібчук, П. Патріарх Йосиф Сліпий. Через терни випробувань до зірок небесної слави / П. Глібчук. – Тернопіль : [б. в.], 2002. – 131 с.
6. Заповіт Блаженнішого Патріарха Йосифа Сліпого // Людина і світ. – 1992. – № 11–12. – С. 4–8.
7. Історія релігії в Україні: в 10-ти томах. – Т. 4. Католицизм // За ред. П. Яроцького. – К : [б. в.], 2001. – 598 с.
8. Концепція екуменічної позиції Української Греко-Католицької Церкви // Людина і світ. – 2000. – № 7. – С. 36–44.
9. Ленцик, В. Визначні постаті Української церкви: Митрополит Андрей Шептицький і Патріарх Йосиф Сліпий / В. Ленцик. – Львів : Свічадо, 2001. – 605 с.
10. Сергійчук, В. Йосиф Сліпий в роки другої світової війни / В. Сергійчук // Пам'ять століть. – 2002. – № 6. – С. 20–38.
11. Сердюк, Н. Митрополит катакомбної церкви / Н. Сердюк // Пам'ять століть. – 2002. – № 6. – С. 82–102.
12. Хома, І. Патріарх Йосиф / І. Хома. – Львів : Видавництво “Дон Боско”, 172 с.

УДК 281.91 (477)

**К. І. Якуніна,**

аспірант Національного університету “Острозька академія”

## СТАНОВИЩЕ ПРАВОСЛАВНИХ ГРОМАД І ДУХОВЕНСТВА ВОЛИНСЬКО-РІВНЕНСЬКОЇ ЄПАРХІЇ У 1944–1953 РР.

*У статті висвітлено процес розгортання нової релігійної політики радянської влади на території Західної України. Показано становище православних громад та духовенства Волинсько-Рівненської єпархії.*

**Ключові слова:** Волинсько-Рівненська єпархія, православні громади, духовенство, радянська влада.

### ***Положение православных обществ и духовенства Волинско-Ровенской епархия в 1944–1953 гг.***

*В статье отражен процесс развертывания новой религиозной политики советской власти на территории Западной Украины. Показано положение православных обществ и духовенства Волинско-Ровенской епархия.*

**Ключевые слова:** Волинско-Ровенская епархия, православные общества, духовенство, советская власть.

### ***Position of orthodox societies and clergy Volyn'-Rivne dioceses in 1944–1953***

*In the article the process of development of new religious policy of soviet power is reflected on territory of Western Ukraine. Position of orthodox societies and clergy is represented Volyn'-Rivne dioceses.*

**Keywords:** Volyn'-Rivne diocese, orthodox societies, clergy, soviet power.

Актуальність теми зумовлена необхідністю вивчення історичного досвіду у сфері державно-церковних відносин та конфесійного життя на локальному рівні. Виявлення специфіки ролі духовенства у формуванні суспільно-релігійної ситуації в регіоні, що відбувалися в умовах радянської дійсності, сприятиме пошуку конструктивних підходів у вирішенні сучасних проблем у сфері міжконфесійного та особливо міжособистісного спілкування.

Обрана для дослідження тема викликає значний науковий інтерес

серед вітчизняних та зарубіжних дослідників. На загальнодержавному рівні, проблему становища Руської православної церкви (далі – РПЦ) в УРСР досліджують В. Баран, В. Войналович, В. Пашенко, М. Шкаровський. Значну увагу дослідники приділяють становищу РПЦ на теренах Волині в умовах впровадження нової релігійної політики (В. Рожко, В. Милусь, В. Борщевич, Л. Третяк). Проте наявні архівні матеріали дають можливість по новому розглянути дану проблему.

У пропонованій статті автор розглядає особливості становища православних громад та духовенства Волинсько-Рівненської єпархії у 1944–1953 рр.

Кардинальні зміни курсу радянського уряду у церковній політиці післявоєнних років на приєднаних територіях зумовлювалися низкою важливих обставин, що проявилися під час Другої світової війни. Під час війни на окупованих територіях спостерігалось відновлення діяльності храмів, поживалення релігійного життя. Жорстка антирелігійна політика довоєнних років змінюється на політику примиренського ставлення до існування церковних інституцій і духовництва. Влада усвідомила можливість використати церкву у власних цілях: консолідація суспільства, посилення позицій держави у світі. Для цих задумів найкраще підходила РПЦ, як продовжувач традицій “імперіалістичної” церкви. У вересні 1943 р. у Москві відбувся архієрейський собор православної церкви, скликаний для виборів патріарха Московського і всієї Русі й утворення Священного синоду. У соборі взяло участь 19 архієреїв, які проголосили митрополитом Сергія (Страгородського). Рішенням синоду було змінено назву церкви – замість Російська (на рос. мов. – российская) православна церква тепер слугувала назва Руська (на рос. мов. – русская) православна церква. Паралельно 14 вересня 1943 р. була створена Рада у справах РПЦ. 31 січня – 2 лютого 1945 р. у зв’язку зі смертю патріарха Сергія та необхідністю обрання нового митрополита відбувся помісний собор РПЦ. На нього були запрошені патріархи помісних православних церков та зарубіжні ієрархи РПЦ. На соборі було ухвалено “Положення про управління РПЦ”, що закріплював домінуючу роль кліриків у церковному житті. Раніше парафію очолював церковний актив – “двадцятка” (група віруючих не менше 20 осіб, чії підписи стояли на заяві про реєстрацію релігійної громади) та її виконавчі органи. Відповідно до нового “Положення”, на чолі парафіяльної громади стояли настоятелі храму, яких призначали архієреї. Роль церковного активу у житті релігійної громади відсувалася на другий план. Владі значно легше було контролювати одного священика, чия роль після ухвалення документа ставала більш ваговою, ніж церковний актив, що складався з багатьох осіб [1, с. 140].

На весні 1944 р. на Волинь було призначено уповноваженим РПЦ колишнього обновленського митрополита Пітіріма (Свірідова). Він резидував з асистентом о. Миколою Курніковим Волинською, Рівненською і частиною Тернопілької областями (Кременеччиною). Місія єпископа Пітіріма відбувалась під безпосереднім контролем НКВС [3, с. 175]. За даними доповідної записки Соколовського від 3 липня 1944 р. Волинська область, що складалась із 30 районів налічувала 335 приходів (38 – не зареєстровані), Рівненська (30 районів) – 373 приходів (34 – не зареєстровані), Кременеччина (9 районів) – 140 приходів [8, арк. 3–4]. На підставі звіту Пітіріма (Свірідова) синод Московської патріархії прийняв рішення про утворення Волинсько-Рівненської єпархії. Православна Крем’ячечина відійшла до складу Львівсько-Тернопільської дієцезії як плацдарм для релігійної уніфікації Галичини [3, с. 175].

Наступний правлячим єпископом РПЦ на Волині став Микола (Чуфаровський). Він продовжив справу об’єднання місцевого духовенства та відродження православ’я на Волині. Методи нового єпископа з формування мережі православних громад (висвячення нових священників і дяконів) в краї були не до вподоби офіційній владі. Як з’ясувалося, з 169 рукоположених ним протягом 1944 р. пасторів, 100 чол. раніше висвячено митрополитом Полікарпом (Сікорським), інші “служили в бандах УПА” і всіляко уникали служби в Червоній армії. У своїх поясненнях на ім’я екзарха України митрополита Іоанна єпископ наголошував на особливій потребі в кандидатах священства для єпархії, яка налічувала більше 800 парафій, що всі нововисвячені ним ієреї були погоджені з уповноваженим, витримали іспит спеціально утвореної при єпархіальному управлінні комісії й мали посвідки про звільнення від військової служби. Наведені аргументи були названі уповноваженим у справах РПЦ у Волинській області М. Діденком не інакше як “фальшивими виправданнями, що не мають і частки об’єктивної правди”. Не допомогли єпископу Миколаю й телеграми, відправлені на його підтримку патріарху та екзарху України духовенством і віруючими єпархії, ініціаторами яких названо було “колишніх емігрантів, царських офіцерів, що служили в різних бандах і завдали чимало горя радянському народу”. У січні 1946 р. єпископа Миколу було увільнено з посади керуючого Волинсько-Рівненською єпархією, а на його місце призначено русофіла, єпископа Вінницького і Проскурівського Варлама [4, с. 214]. Особливість правління та характер нового єпископа можна прослідкувати із звіту за 1946 р, який він надсилав патріарху Московському та всієї Русі Олексію: *“Волинско-Ровенская епархия по числу приходов является одной из больших епархий нашего Союза. Состоит она из двух областей – Волинской с областным центром в г. Луцке и местом пребывания епархиального*



архиерея и Ровенской с областным центром в г. Ровно. Епархия эта резко отличается от епархий Восточных областей. Приходы малочисленны, так как в силу местных условий обеспечение прихода состояло из земельного участка. Почти в каждом селе был самостоятельный приход. Приход состоящий из двух-трех сел считается многочисленным приходом. Прихожане привыкли к тому, что священник черпал свои доходы от земли, а потому мало жертвенны: невысокий культурный уровень прихожан является причиной малого сознания ответственности за содержание прихода в целом; с другой стороны – традиционное чувство собственности заставляет прихожан стремиться к сохранению маленьких жизненных приходов, а священника рассматривать как собственность прихода, но без обязательств в отношении последнего. Новые социально-экономические условия настоятельно требуют пересмотра старых норм и устройства приходов на новых началах. Требуется устройство жизненных, материально-обеспеченных приходов. Религиозно-нравственные устои, церковная дисциплина – расшатаны, так как во время польской оккупации, как польская администрация, так особенно католический клир, были заинтересованы в ослаблении Православия. Времена же немецкой оккупации и связанной с ней Поликарповской автокефалии – в конце подорвали все устои церковного порядка.

Естественно, что как материальная, так и духовная сторона требуют к себе самого пристального внимания и осторожности, а с другой стороны – твердости и решительности в проведении намеченных мероприятий. В бытность мою, в августе месяце минувшего года в Москве, я в докладах своих на имя Вашего Святейшества, наметил те вещи, какие должны являться руководящими в действиях епархиального архиерея на Волыни. В этой ответственной работе необходимо иметь непосредственных помощников-единомышленников. Подбор благочинных одна из первоочередных задач, унификация богослужебного языка введения строгой дисциплины среди духовенства /внешний вид, взаимоотношения, требоисребления и др./, подготовка кадров духовенства /Духовная семинария/, упорядочение хозяйственной жизни епархии /снабжение свечами, церковной утварью и пр./.

Одной же из главных предпосылок является, восстановление на Волыне авторитета Православного архиерея, который так сильно упал за время Поликарповщины, когда в лице епископа видели человека далекого по своему духу от церкви и ее идеалов, а скорее, политического деятеля. Долголетнее пребывание мое на Волыни, знакомство с ее бытом, традициями давали мне основание надеяться, что с Божией помощью и под мудрым водительством Вашего Святейшества, я в силах буду разрешить те задачи, какие церковная жизнь на Волыне поставил передо мной...

*Хозяйственная жизнь епархии в истекшем году также значительно поднялась и возросла. Развилось свечное дело и торговые операции церковной утварью и дело это поставлено в такие условия, что оно вызывает полное доверие у духовенства, а результатом этого является улучшение финансов епархии, и хотя год тяжелый по своей неурожайности, а потребности на содержание Патриархии и Семинарии возросли, однако год закончен нормально с превышением доходов над расходами. Результатом этого явилось снижение на 1947 год епархиального обложения на 350000 руб.*

*Самым сложным для осуществления является подбор авторитетного церковного духовенства на руководящие места, так как очень часто их возглавляли лица несоответствующие своему назначению, которые заняли эти посты во время церковного лихолетья, или же были назначены по недостаточному знакомству епископа с кандидатами. Вопрос этот сложный, так как он вызывает за собой всякого рода жалобы и кляузы, но и в этом отношении я почувствовал себя твердо поддержанный авторитетными резолюциями Вашего Святейшества на моих рапортах от 17 августа 1946 года. Я имел честь докладывать Вашему Святейшеству, что эти жалобы прекратятся с моментом наведения порядка и дисциплины в епархии. Мало того, когда жалобы и кляузы не возымели своего действия, тогда последовали террористические письма, копию одного из которых при сем прилагаю. Письма эти являются свидетельством напряженности положения в епархии на почве национально-политической, которое создает небольшая группа лиц, связанных в прошлом с Поликарповской автокефалией, желающих и сегодня любой ценой сохранить свое положение и влияние на церковные дела. Но и в этом отношении наступило успокоение. Ряд проведенных мною перемещений и назначения прошли совершенно безболезненно.*

*Церковная жизнь епархии улучшается и нормализуется, национальный антагонизм изживается, приходы отстраиваются в моральном и материальном отношениях” [9, арк. 46–47].*

Кардинальних змін зазнало не лише вище керівництво РПЦ. Нова релігійна політика передбачала тотальний контроль за всіма проявами релігійного життя. Перше чого стосувалися нововведення була загальнодержавна реєстрація релігійних громад та наявного духовенства. Критерії, якими керувалася РС РПЦ, приймаючи позитивне рішення про відкриття церков, враховували: відсутність діючих храмів у районі чи віддаленість найближчої церкви на відстані понад 10 км; наявність фактично діючої громади та її вагомі пожертви в різноманітні фонди; незаконне, без оформлення відповідними документами, закриття храму

в 1930-х рр.; настійність звернень віруючих протягом кількох років і чисельність підписів під ними [4, с. 210]. За повідомленням уповноваженого РС РПЦ по УРСР П. Ходченка, на кінець першого півріччя 1944 р. реєстрація храмів, релігійних громад і духовенства лише починалася. Ще до кінця 1945 р. вони в основному просто бралися на облік, а дані мали епізодичний і суперечливий характер.

У звіті уповноваженого ради у справах РПЦ Головатого у Рівненській області станом на 1 липня 1944 р. нараховувалося 259 священників (223 з них належали до РПЦ, 13 – обновленської, 23 – автокефальної), 62 диякони (55 – РПЦ, 5 – обновленської, 2 – автокефальної). У звіті за 4 квартал цього ж року уповноважений подає уточнені дані: 363 священники та 45 дияконів належать до РПЦ [6, арк. 7]. З даних звітів видно, що стосунках між РПЦ і радянським режимом передбачали можливість існувати лише єдиної православної церкви, тож доля УАПЦ та обновленців, інших православних течій і сект цілком залежала від “милосердя” монополістичної, але офіційної церкви.

У звіті уповноваженого у справах РПЦ у Волинській області М. Діденка станом на 1 січня 1945 р. нараховувалося 1 єпископ, 282 священники, 18 дияконів [2, с. 102]. В архів документах Волинської області зустрічається також дані про те, що у 1945 р. серед зареєстрованого духовенства були лише 1 єпископ, 12 священників та 5 дияконів [5, арк. 5].

Щодо мережі діючих храмів то на 1 липня 1944 у Рівненській області налічувалося 313 церков (258 храмів РПЦ, 25 – обновленських, 30 – автокефальних), 3 монастирі, 8 недіючих церков. У звіті за 4 квартал цього ж року ситуація змінюється – уповноважений звітує, що в області нараховується 420 церков, 3 монастирі РПЦ та 9 недіючих церков [6, арк. 6, 174–175]. У Волинській області на 1 січня 1944 р. діяло 313 храмів, 2 монастирі РПЦ [7, арк. 1]. Суперечливі відомості містить звіт уповноваженого у справах РПЦ Богданова за 10 серпня 1951 р. У ньому зазначається, що у 1944 р налічувалося 300 храмів, 2 монастирі та 283 священників, 24 диякони [7, арк. 103, 108–110].

Налагодження роботи радянського апарату на місцях, набутий уповноваженими Ради досвід сприяв тому, що в першій половині 1945 р. справа обліку реєстрації храмів, духовенства й релігійних громад просувалася швидше. Хоча і в той час існували певні перешкоди для повного охоплення реєстрацією областей. Такий стан уповноважений РС РПЦ при облвиконкомі Касаткін пов’язував з тим, що, за його даними, 79–80% населення не вміли писати по-українськи чи по-російськи. Тому в селах бракувало людей, здатних належним чином оформити документи. В результаті вони часто поверталися на доопрацювання, управління. Крім того, віруючі спочатку боялися підписувати будь-які

документи і лише після того, як переконалися в нормалізації релігійного життя, виявили активність і реєстрація пошвидко вийшла. Темпи обліку та реєстрації церков, кількість діючих храмів у 1945 р. можна простежити з наступних результатів: у Рівненській області на I квартал нараховувалося 432 храми, у II кварталі – 438 храмів, у III кварталі – 438 храмів; у Волинській області на I квартал нараховувалося 344 храми, у II кварталі – 365 храмів, у III кварталі – 368 храмів [12, с. 179]. Наведені дані відображають офіційну ситуацію у Волинсько-Рівненській єпархії, але у звітах не враховувалися дані про церкви, що не проходили реєстрацію, але продовжували релігійну практику. Члени таких громад порушували діюче законодавство, адже здійснення релігійних обрядів у церквах і молитовних будинках можна було розпочинати лише після проходження реєстрації. На кінець 1945 р. термін реєстрації релігійних громад та духовенства закінчувався, унікальна ситуація залишалась лише у західноукраїнському регіоні, де розпочиналася політика повернення греко-католицьких громад в лоно православної церкви.

Однією з форм контролю за діяльністю духовенства була так звана реєстрація служителів культу. Без довідки про реєстрацію, яку видавав уповноважений, жоден священник не мав права здійснювати богослужіння, відправляти треби. У протилежному випадку йому загрожували суворі покарання – від фінансового тиску до затримання за адміністративні порушення. Реєстрація накладала й інші обмеження. Зокрема, священник отримував дозвіл на служіння лише у конкретно визначеній парафії. Обслуговувати духовні потреби сусідніх громад, де не було душпастиря, заборонялося. Крім того, позбавлення реєстрації розцінювалося як фактичне усунення за штат, використовувалось як дисциплінарний засіб до непокірних представників духовенства [13, с. 121]. Частковому поповненню корпусу православного кліру сприяло прибуття 1945 р. з Польщі через репатріацію священників: до Волинської області повернулося 29 чол., до Рівненської – 7 [4, с. 210]. В результаті складеної ситуації, станом на 15 грудня 1945 р у Волинській області зареєстровано 337 священника, 72 диякони, у Рівненській області – 340 священники, 42 диякони [13, с. 217].

Особливість післявоєнної богословської освіти, мала кількість навчальних закладів, перепони на шляху здобуття спеціальної духовної освіти призвели до того, що священниками ставали люди з низьким загальноосвітнім рівнем і неглибокими релігійними знаннями. Це сприяло відповідному ставленню населення до церкви. У такий спосіб влада, не зломивши церкву безпосередньо, створювала суттєві перешкоди для її нормального функціонування. У звітах уповноважених за 15 грудня 1945 р. зазначається, що із загальної кількості духовенства Волинсько-

Рівненської єпархії (791 чол.) священнослужителів віком до 40 років було 241 чол. (178 священиків та 63 диякони), до 50 років – 230 чол. (203 священики та 27 диякони), до 60 років – 156 чол. (142 священики та 14 дияконів), до 70 років – 116 чол. (108 священики та 8 дияконів), понад 70 років – 51 чол. (49 священиків та 2 диякони). Із цих даних видно, що основна кількість священиків була висвячена у 20–30-х рр. ХХ ст. Аналізуючи, відповідно, церковний стаж духовенства необхідно сказати що релігійна практика духовенства мала ґрунтовну історичну спадщину та богословську підготовку, але разом з тим, нововисвячене духовенство не мали тісного зв'язку із старшим поколінням. Так, 1 рік стажу мали 254 чол., 1–5 років – 98 чол., 5–10 років – 174 чол., 10–20 років – 133 чол., 20–30 років – 71 чол., 30–40 – 42 чол., понад 40 років – 249 чол. За освітнім рівнем духовенство Волинсько-Рівненської єпархії характеризувалося наступним чином: загальну шкільну освіту мали 153 чол., середню – 6 чол., вищу – 351 чол., богословську середню освіту – 351 чол., вищу лише 32 чол. [13, с. 217–218].

У другій половині 1948 р. відбувається злам у державно-церковних стосунках. Влада намагається скувати випущені в роки війни духовні сили. У серпні цього року під тиском РС РПЦ Синод ухвалює рішення про заборону хресних ходів із села до села, духовних концертів у храмах поза богослужіннями, заборону молебнів на полях просто неба, друкування акафістів в єпархіях без дозволу Синоду тощо. Із серпня 1948 р. до смерті Й.Сталіна офіційно не було відкрито жодного православного храму. Натомість починається відбирання церковних споруд і переобладнання їх під клуби. Виявляються та закриваються нелегальні молитовні будинки. За спротив вказівкам влади священнослужителів знімають із реєстрації [1, с. 143]. Так, у Рівненській області за даними уповноваженого у справах РПЦ Дубовика було офіційно закрито у 1944 р. – 10 церков, у 1945 – 3 церкви, у 1946 р. – 2 церкви, у 1948 р. – 4 церкви, у 1949 р. – 7 церков [10, арк. 263]. Станом на 24 березня 1949 р в області нараховувалося 336 діючих храмів [11, арк. 51]. У Волонській області за даними уповноваженого у 1944р. закрито 1 церкву, у 1947 р. – 3 церкви, у 1948 р. – 4 церкви, у 1949 р. – 3 церкви. Станом на 1 січня 1949 р. в області нараховувалося 400 діючих храмів [7, арк. 103].

Цікавими є нотатки вже згаданого вище уповноваженого у справах РПЦ у Волинській області Богданова про те, що “у 1945–46 рр. збільшення кількості священників відбувалось тільки завдяки репатріації духовенства з Польщі та діяльності тогочасного єпископа Волинсько-Рівненської єпархії Миколи (Чуфаровського). Починаючи із 1947 р. спостерігалось зниження кількості духовенства, і все говорить про те, що це зменшення буде відбуватися і надалі” [7, арк. 110].

Неодноразовими були випадки відмови священнослужителів від церковної діяльності. В інформаційному звіті за січень – травень 1949 р. уповноваженого у справах РПЦ в УРСР П. Ходченка зазначалося, що ця тенденція не тільки не послабилася, а, навпаки, посилилась. Чимало представників духівництва не лише залишали церковне служіння, а й узагалі відмовлялися від сану. Доповідаючи керівництву РС РПЦ у Москві, уповноважений П. Ходченко давав таку характеристику стану справ із кадровим забезпеченням церкви на червень 1949 р.: “Поza сумнівом, церковні організації на Україні будуть неспроможні впоратися із завданням ліквідації розриву між кількістю діючих молитовних будинків і наявністю в них духівництва навіть при збільшенні скорочення церков і молитовних будинків” [1, с. 144]. Заходи уповноваженого щодо зменшення чисельності духовенства давали свої результати. За період з 1947 по 1954 рр кількість духовенства Волинсько-Рівненської єпархії зменшилась на 240 чол [13, с. 130].

Отже, можна зазначити, що становище православних громад та та духовенства Волинсько-Рівненської єпархії в умовах нової релігійної політики радянської влади, пропорційно залежало від взаємин офіційної влади та керівництва РПЦ. Злам у державно-церковних відносинах у 1948 р. досить сильно відображався на внутрішньоцерковному житті та авторитеті духовенства на місцях. Створені радянською владою умови існування священнослужителів спричиняли нівелювання традиційності православ'я в регіоні та старіння правлячого духовенства. Це все спричинило “природне” зменшення парафіяльної мережі Волинсько-Рівненської єпархії.

### **Список використаних джерел та літератури:**

1. Бондарчук, П. М. Особливості релігійної ситуації в Україні у середині 1940-х – на початку 1950-х рр. / П.М. Бондарчук // Український історичний журнал. – Київ : Дієз-продукт, 2010. – № 2. – С. 137–163.
2. Борщевич, В. Т. Волинське духовенство у ХХ ст.: ідентичність, статус, еволюція: монографія / Володимир Трохимович Борщевич. – Луцьк : Волин. нац. ун-т ім. Лесі Українки, 2010. – 584 с.
3. Борщевич, В.Т. Православне душення Волині в 40 – першій половині 60-х рр. ХХ ст.: кількісна характеристика / В. Т. Борщевич // Науковий вісник Волинського національного університету імені Лесі Українки. Історичні науки. – Випуск 1. – Луцьк, 2010. – С. 131–136.
4. Войналович, В. А. Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940–1960-х років: політологічний дискурс / В. А. Войналович. – К. : Світогляд, 2005. – 741 с.
5. Державний архів Волинської області (далі – Держархів Волинської обл.), ф. Р–393, оп. 3, спр. 2, 106 арк.

6. Державний архів Рівненської області (далі – Держархів Рівненської обл.), ф. Р–204, оп. 11, спр. 1, 177 арк.

7. Держархів Волинської обл. ф. Р–393, оп. 3, спр. 15, 156 арк.

8. Держархів Рівненської обл., ф. Р–204, оп. 11, спр. 11, 39 арк.

9. Держархів Рівненської обл., ф. Р–204, оп. 11, спр. 16, 47 арк.

10. Держархів Рівненської обл., ф. Р–204, оп. 11, спр. 29, 281 арк.

11. Держархів Рівненської обл., ф. Р–204, оп. 11, спр. 34, 179 арк.

12. Лисенко, О. Є. Держава і релігійні конфесії в Україні (1943–1945 рр.)

// Актуальні проблеми вітчизняної історії ХХ ст.: Збірник наукових праць. – С. 155–209.

13. Милусь, В. І. Державна влада і православна церква на Волині у другій половині 40-х – 50-х років ХХ століття: монографія / В.І. Милусь ; Інститут історії України НАН України ; Волинський національний ун-т ім. Лесі Українки. – Луцьк : Волинянин, 2008. – 228 с.



## НАШІ АВТОРИ

**Кенет Хенсен**, викладач гебраїстики та близькосхідних студій університету Центральної Флориди, Орlando, США.

**Туров І. В.**, кандидат історичних наук, старший викладач кафедри історії Національного університету “Кієво-Могилянська академія”

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

**Баковецька О. О.**, кандидат історичних наук, доцент Миколаївського національного університету імені В.О. Сухомлинського.

**Бернадський В. Р.**, аспірант Рівненського державного гуманітаного університету.

**Бойко Р. Ю.**, викладач кафедри релігієзнавства Національного університету “Острозька академія”.

**Бондарчук В. О.**, аспірант Національного університету “Острозька академія”.

**Буравський О. А.**, кандидат історичних наук, доцент кафедри всесвітньої історії Житомирського державного університету ім. Івана Франка.

**Веремейчик Л. Ф.**, здобувач кафедри релігієзнавства Національного університету “Острозька академія”.

**Ганзуленко В. П.**, здобувач кафедри історії України Запорізького національного університету.

**Квич Л. М.**, аспірант Інституту мистецтв Прикарпатського національного університету ім. Василя Стефаника.

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

**Олійник А.**, доктор богослов'я, викладач кафедри Українського католицького університету (Львів)

**Охріменко Г. В.**, викладач кафедри документознавства та інформаційної діяльності Національного університету “Острозька академія”.

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

**Палінчак М. М.**, кандидат історичних наук, доцент, декан факультету міжнародних відносин Ужгородського національного університету.

**Петрович М.**, старший викладач Українського католицького університету.

**Підлужна О.**, здобувач Інституту українознавства НАН України ім. І. Крип'якевича, ст. викладач кафедри теорії, історії держави і права та філософії ПВНЗ “Міжнародний економіко-гуманітарний університет ім. акад. С. Дем'янчука”.

**Сабат П.**, доктор богослов'я, викладач кафедри богослов'я Українського католицького університету.

**Савчук П. О.**, професор кафедри всесвітньої історії Рівненського державного гуманітарного університету.

**Филипчук С. В.**, кандидат історичних наук, доцент кафедри релігієзнавства Національного університету “Острозька академія”.

**Шаправський С. А.**, кандидат історичних наук, доцент кафедри релігієзнавства Національного університету “Острозька академія”.

**Штука С. В.**, аспірант Тернопільського національного педагогічного університету ім. Володимира Гнатюка.

**Якуніна К. І.**, аспірант Національного університету “Острозька академія”.

## ЗМІСТ

*Kenneth Hanson*

UNIQUENESS OF JUDE: WHY IS THIS EPISTLE ALONE IN THE NEW TESTAMENT IN ITS OVERT REFERENCE TO PSEUDEPIGRAPHA?.....	3
---	---

*И. В. Туров*

ВЛИЯНИЕ УЧЕНИЯ РАННЕГО ХАСИДИЗМА НА ЕВРЕЙСКО-СЛАВЯНСКИЕ ОТНОШЕНИЯ .....	16
--	----

*О. А. Альошина*

ПРОЦЕС УКРАЇНІЗАЦІЇ ПРАВОСЛАВ'Я НА ВОЛИНІ У МІЖВОЄННИЙ ПЕРІОД .....	32
--	----

*О. О. Баковецька*

ПОЛІТИКА ЦАРИЗМУ ЩОДО РИМО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ В СЕРЕДИНІ ХІХ СТ. ....	41
--	----

*В. Р. Бернадський*

МІСЦЕВІ ОРГАНИ ВЛАДИ У РЕАЛІЗАЦІЇ АНТИРЕЛІГІЙНОЇ ПОЛІТИКИ БІЛЬШОВИЦЬКОГО РЕЖИМУ 1920 – 1930- Х РР. НА ВОЛИНІ-ЖИТОМИРСЬКІНІ: ОРГАНІЗАЦІЙНО- ФУНКЦІОНАЛЬНИЙ АСПЕКТ.....	49
--	----

*Р. Ю. Бойко*

ПРОТИДІЯ ВІРУЮЧИХ ЛІКВІДАЦІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ РАДЯНСЬКОЮ ВЛАДОЮ (1944–1946 РР.) .....	62
---	----

*В. О. Бондарчук*

ДОСЛІДНИЦЬКІ СТУДІЇ “АПОКРИСИСА” ХРИСТОФОРА ФІЛАЛЕТА .....	74
---	----

*О. А. Буравський*

ПОЛІТИКА РОСІЙСЬКОГО САМОДЕРЖАВСТВА ЩОДО ЗЕМЛЕВОЛОДІННЯ РИМО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ НА ПРАВОБЕРЕЖНІЙ УКРАЇНІ НАПРИКІНЦІ ХVІІІ – ПЕРШІЙ ТРЕТИНІ ХІХ СТ. ....	85
--	----

*Л. Ф. Веремейчик*

ШЛЯХИ ВИРІШЕННЯ ПРОТЕСТАНТСЬКИМИ КОНФЕСІЯМИ ПРОБЛЕМ СОЦІАЛЬНОГО СИРІТСТВА В УМОВАХ ТРАНСФОРМАЦІЇ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА .....	93
---	----

*В. П. Ганзуленко*

ДЖЕРЕЛА ДО ВИВЧЕННЯ ІСТОРІЇ РИМО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ НА ПІВДНІ УКРАЇНИ В 20-30-Х РР. ХХ СТ. ....	101
---	-----

<i>Л. М. Квич</i> З ІСТОРІЇ МАРІЙСЬКОГО ДУХОВНОГО ЦЕНТРУ ЗАРВАНИЦЯ .....	112
<i>П. М. Кулаковський</i> ОСТРОЗЬКІ ХРАМИ ЯК МІСЦЯ ПОХОВАННЯ КНЯЗІВ І ШЛЯХТИ У ПЕРШІЙ ПОЛОВИНІ XVII СТ. ....	122
<i>Андрій Олійник,</i> ПРІОРИТЕТ ПРОПОВІДНИЦТВА У ДІЯЛЬНОСТІ СВЯТОГО ІВАНА ЗОЛОТОУСТОГО .....	134
<i>Г. В. Охріменко</i> ОСНОВНІ ТЕМАТИЧНІ БЛОКИ ВІДОБРАЖЕННЯ КРИЗОВИХ ЯВИЩ КИЇВСЬКОЇ МИТРОПОЛІЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ В УКРАЇНСЬКО-БІЛОРУСЬКІЙ ПОЛЕМІЧНІЙ ЛІТЕРАТУРІ КІНЦЯ XVI – ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ XVII СТ. ....	142
<i>В. В. Павлюк</i> УНІАТСЬКА ЦЕРКВА В СУСПІЛЬНОМУ ЖИТТІ ПРАВОБЕРЕЖНОЇ УКРАЇНИ КІНЦЯ XVIII – ПЕРШОЇ ТРЕТИНИ XIX СТ. ....	150
<i>М. М. Палінчак</i> РЕЛІГІЙНА ОСВІТА В ШКОЛАХ: ВІТЧИЗНЯНА ТА ЗАРУБІЖНА ПРАКТИКА .....	158
<i>М. Петрович</i> ОБРАЗ СВЯТОСТІ КИЇВСЬКОЇ ЦЕРКВИ В ПРАЦЯХ ПЕРШИХ УНІЙНИХ ІСТОРИКІВ: НА ПРИКЛАДІ SPESIMEN ECCLESIAE RUTHENICAE ІГНАТІЯ КУЛЬЧИНСЬКОГО ЧСВВ .....	169
<i>О. Підлужна</i> БІБЛІЙНЕ ВЧЕННЯ ПРО СТРАЖДАННЯ В КОНТЕКСТІ ПРАЦІ “ТЕОЛОГІЯ СТРАЖДАННЯ БОГА” КАЗО КІТАМОРІ .....	182
<i>П. Сабат</i> ІСТОРІЯ ПОХОДЖЕННЯ МОЛЕБНІВ З КАНОНАМИ ІЗ РУКОПИСНОГО КИЇВСЬКОГО ТРЕБНИКА XV – ПОЧ. XVI СТ. VORGIANO ILLIRICO 15 З ВАТИКАНСЬКОЇ БІБЛІОТЕКИ, ЇХ РЕЦЕПЦІЯ В КИЇВСЬКІЙ ТА МОСКОВСЬКІЙ ЦЕРКВІ .....	191
<i>П. О. Савчук</i> “СПРАВА” ОТЦЯ ДОРИМЕДОНТА .....	202

<i>С. В. Филипчук</i> ЗДОБУТКИ, ПРОБЛЕМИ Й ПЕРСПЕКТИВИ ЄВАНГЕЛЬСЬКИХ ЦЕРКОВ УКРАЇНИ: ДОСВІД 20 РОКІВ В УМОВАХ НЕЗАЛЕЖНОСТІ .....	211
<i>С. А. Шапранський</i> ТРАКТУВАННЯ ОСНОВНИХ ЕЛЕМЕНТІВ ПРАВОСЛАВНИХ КЛАДОВИЩ З ПОЗИЦІЙ ХРИСТИЯНСЬКОЇ СИМВОЛІКИ .....	220
<i>С. В. Штука</i> РАДЯНСЬКИЙ ПЕРІОД ДІЯЛЬНОСТІ ЙОСИФА СЛІПОГО – МИТРОПОЛИТА ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ 1944–1945 РР. ....	231
<i>К. І. Якуніна</i> СТАНОВИЩЕ ПРАВОСЛАВНИХ ГРОМАД І ДУХОВЕНСТВА ВОЛИНСЬКО-РІВНЕНСЬКОЇ ЄПАРХІЇ У 1944–1953 РР. ....	241
НАШІ АВТОРИ .....	251

Збірник наукових праць

**НАУКОВІ ЗАПИСКИ**  
**Серія “Історичне релігієзнавство”**

ВИПУСК 5

**Головний редактор** *Ігор Пасічник*

**Відповідальний за випуск** *Сергій Жилюк*

**Технічний редактор** *Роман Свинарчук*

**Комп’ютерна верстка** *Наталії Крушинської*

**Художнє оформлення обкладинки** *Катерини Олексійчук*

Формат 42x30/4.

Папір офсетний. Друк різнографія.

Ум. друк. арк. 15,5. 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.