



НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
"ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ"

НАУКОВІ ЗАПИСКИ

Серія
"Історичне релігієзнавство"

Випуск 3

Острог – 2010

УДК 2(091) (082)
ББК І-90
Н 34

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

*Рекомендовано до друку Вченою радою
Національного університету “Острозька академія”
(протокол № 9 від 29 квітня 2010 р.)*

Редакційна колегія:

Жилюк С. І., доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри релігієзнавства Національного університету «Острозька академія»

Кралунок 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 славістичного університету

Кулаковський П. М., доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри міжнародних відносин та країнознавства Національного університету „Острозька академія”

Трофимович В. В., доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри історії Національного університету “Острозька академія”

Н 34 **Історія релігій в Україні і світі: збірник наукових праць. Серія “Історичне релігієзнавство”.** – Острог: Видавництво Національного університету “Острозька академія”, 2010. – Випуск 3. – 360 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”, 2010

УДК 22.06

Ken Hanson,*Ph. D., Associate professor Interdisciplinary Program in Judaic Studies, University of Central Florida, Orlando, the USA.***Кен Хенсен,***викладач гебраїстики та близькосхідних студій Університету Центральної Флориди, Орlando, США.*

PROPHETIC “LIGHT” VERSUS QUMRAN “DARKNESS”. ISAIAH’S AUDACITY OF HOPE

ПРОРОЧЕ “СВІТЛО” ПРОТИ КУМРАНСЬКОЇ “ТЕМРЯВИ”

Зміст статті українською мовою подано в редакції доцента, кандидата філологічних наук Худолія А. О.

Ключові слова: *Новий Заповіт, Кумранські рукописи, текст книги пророка Ісаї, дуалізм.*

Статтю присвячено такому важливому питанню як інтерпретація мови Біблії. Автор намагається висвітлити деякі аспекти мови Євангелій, зокрема використання метафор «світло»/«темрява».

Стаття складається зі вступу, 4 частин і висновків. Автор акцентує увагу на понятті дуалізму у текстах Кумранських рукописів і мові пророка Ісаї, контекстному аналізі уривків із книги Ісаї і Кумранських текстів, опозиції метафор «світло»/ «темрява» у Новому Заповіті.

У ході дослідження професор Хенсен провів паралель між уривком із Кумранських рукописів (КР 3: 2-3) і уривком із книги пророка Ісаї (І 9: 1-4). Автор доводить, що контекст уривку із книги Ісаї є позитивно забарвленим і це підтверджує метафора «світло». Автор дотримується думки, що уривок із Євангелія від Іоанна (І 3: 19-21) віддзеркалює підхід Кумранських рукописів, який є песимістичним за своїм змістом.

У статті розглянуто уривок із Кумранських рукописів (1 КР 3: 2-3) і два варіанти перекладу, які автор порівнює. Незважаючи на особливості перекладу, професор Хенсен переконаний, що існує опозиція метафор «світло»/ «темрява» і її можна легко виявити у Кумранських текстах.

Кумранські тексти (1 КР 1: 9-10) репрезентують дуалізм виразів

«сини світла» і «сини темряви». Подібні вирази трапляються і далі у Кумранських рукописах (1 КР 1-4; 1 КР 10). У зазначених текстах йдеться про те, що «синів світла» слід вчити, зважаючи на людську природу. А завдання вчителя полягає у просвітництві і навчанні «синів світла» щодо характеру і долі людства (1 КР 3:13). Якщо ж знайдеться хто-небудь, хто не приєднається до «синів світла», то його відкинуть за його відступництво (1 КР 2:16).

К. Фаггсем зазначає, що наведена цитата висвітлює контекст Кумранських текстів (1 КР 3: 2-3), читаючи які стає зрозуміло, що відступники обирають темряву. Співвідношення метафоричних понять «світло»/«темрява» і особливості їхнього дуалізму і є метою даного дослідження.

Дехто з науковців вважає, що в уривку з Кумранських рукописів використано мову, запозичену з книги пророка Ісаї [7]. Для того, щоб оцінити наскільки уривок з книги Ісаї відрізняється від текстів з Кумранських джерел, автор пропонує детальніше розглянути тексти пророка Ісаї (І 9:1-4) в контексті [13].

Найбільш вражаючою в уривку книги Ісаї є метафора «світло», що протиставлена метафорі «темрява» (І 8:22). Єрусалим, згідно зазначених текстів, не асоціюється зі світлом. Світлом стане Галілея, земля язичників, на яку зійде світло. Згадка Ісаї про Галілею поширюється і на інші землі. Мова пророка Ісаї віддзеркалює універсальність його підходу.

Карл Фаггсет, розглядаючи питання дуалізму у Кумранських рукописах, зазначає, що ключовими метафорами є метафори «світло»/«темрява» і подібні вирази трапляються й у Новому заповіті [24].

Балхем зазначає, що мова дуалізму поєднує Кумранські тексти з Євангелієм від Іоанна, а вирази на кшталт «сини/діти світла» трапляються у Євангелії від Луки (16:8), Посланні до ефесян (5:8), 1-му Посланні солунянам (5:5) і Євангелії від Іоанна (12:36) [25].

Професор Хенсен припускає, що Ісус у Євангелії від Луки говорить інакше ніж у Євангелії від Іоанна, у якому він з'являється для того, щоб згадати секту «Мертвого моря» як «дітей світла» тільки з однією метою – припустити, що «діти цього світу» переважають їх мудрістю.

Д. Фласер стверджує, що Ісус із Синоптичних Євангелій був ближчим до світу Фарисейсько/Танаїтських мудреців ніж до Кумранської секти. А «другий прошарок» раннях християн був під впливом сектантської думки і практики [26]. Праці апостола Павла є яскравим прикладом для підтвердження висвітленої думки. Професор Хенсен вважає, що вражаюче порівняння з мовою Кумранських рукописів можна знайти в Євангелії від Іоанна (1 КР 3:3).

У Кумранських рукописах знаходимо звернення до тих, хто перебуває у гріху і надає перевагу «темряві» перед «світлом»; уривок у Євангелії від Іоанна теж стосується творців зла, тих, хто більше любить «темряву» ніж «світло» і приховує свої вчинки. Загальна ідея полягає в тому, що людство загалом і народ Ізраїлю зокрема живе у «темряві». А «світло» – чи воно представлено товариством Яхад чи Ісусом – відкинуто.

Професор Хенсен припускає, що сектантська ідеологія Кумранських текстів і Євангелія від Іоанна відтворюють мову пророка Ісаї, в якій надія втілена у метафорі «світло», яке просвітлить тих, хто перебуває у «темряві».

У висновках автор зазначає, що існує вражаючий контраст між повідомленням про всепоглинаючу надію у книзі пророка Ісаї і протилежним за змістом повідомленням Кумранських сектантів, із рештою низки авторів Нового Заповіту, від апостола Павла до Іоанна. Надія Ісаї поширюється на землі язичників, у той час як Кумранська винятковість відкидає всіх чужинців.

Така зміна настрою від надії до розпачу відбулася впродовж століть, у ході яких євреї постраждали від ярма поневолення і були змушені вірити, що їхнє спасіння може прийти через надприродний, жорстокий есхатологічний катаклізм. Така трансформація сприяла створенню підґрунтя для появи нових сект і релігійних вчень, серед яких не останнє місце займало християнство.

PROPHETIC “LIGHT” VERSUS QUMRANIC “DARKNESS”: ISAIAH’S AUDACITY OF HOPE

There is no question that the sectarian literature of the Dead Sea Scrolls regularly engages in radical exegetical reinterpretations of the Hebrew Bible, frequently recasting the covenantal identity of Israel as a people in terms of a narrow and particularistic identification of the Qumran sect alone. Entire passages from Scripture are reworked in sectarian fashion, and specific terms are redefined according to the limited strictures of Qumranic ideology. This research will focus on a particular passage from the Community Rule that is exegetically linked to specific language from the prophet Isaiah. I will show that while the Isaian passage expresses profound hope for the future, couched in the imagery of “light,” the Dead Sea community subsequently borrowed and “inverted” the phraseology of the prophet to illustrate their conviction that their fellow Israelites had gone astray and that only their company represented the “true Israel.” It is an attitude reflected also in early Christian literature.

APPROACH. The methodological approach for the research here presented will be as follows. First, I will establish a linguistic link between 1QS 3:2-3 and Isaiah 9:1-4. Second, I will show that the context of the Isaiah passage is entirely positive, using the word “light” (*’or*) as a metaphor of triumphant redemption. Third, I will show that the Community Rule effectively reverses this image, adopting a pessimistic tone and declaring that darkness is the chosen path for the bulk of humanity. Finally, I will show that a passage from New Testament Gospel of John (3:19-21), adopts a Qumranic approach that presents a narrow exclusivism, and is at its core pessimistic, indeed “Qumranic.”

QUMRANIC DUALISM AND THE LANGUAGE OF ISAIAH

The passage in question is 1QS 3:2-3 (attested also by 4Q257 3:3-5), which is alternately translated as follows:

His knowledge, strength and wealth are not to enter the society of the Yahad. Surely, he plows in the muck of wickedness, so defiling stains would mar his repentance. Yet he cannot be justified by what his willful heart declares lawful, preferring to gaze on darkness rather than the ways of light. (Wise, Abegg)²

His knowledge, powers, and possessions shall not enter the Council of the Community, for whoever plows the mud of wickedness returns defiled. He shall not be justified by that which his stubborn heart declares lawful, for seeking the ways of light he looks towards darkness. (Vermes)³

Regardless of the nuances of translation, the language of “binary opposition” (“light” and “darkness”) is immediately evident here, being part of a larger pattern throughout Qumranic literature.⁴ It has been observed that from almost the very beginning of the Community Rule (1QS 1:9-10), the text employs the dualism of the contrasting expressions “sons of light” and “sons of darkness” (*b’nei khoshekh/ b’nei ’or*). The same terms reappear multiple times in 1QS 1-4 and again in 1QS 10. We read that the “sons of light” are to be instructed with regard to the nature of all humanity:

A text belonging to the Instructor, who is to enlighten and teach all the Sons of Light about the character and fate of humankind. (1QS 3:13)

Conversely, we read with regard to anyone who does not readily join the sons of light:

He shall be cut off from all the Sons of Light because of his apostasy. (1QS 2:16)

K. Fuglseth observes that this establishes the context of 1QS 3:2-3, in which it is understood that such individuals readily choose paths of darkness rather than light.⁵ The links and implications of this dualism represent the thrust of the current research.

Returning to the text of the passage itself, it is helpful to note that the word “muck/ mud” (*s'on*) is parallel with an equally obscure term generally rendered as “defilement” (*go'alim*). It is followed, two words later, by the word meaning “from his plowing” (*m'kharsho*). C. Murphy observes that the term *m'kharsho* stems from the verb *kharash*, meaning “to cut in/ engrave,” though it can equally mean “to plow” or even “to devise.” The passage may well allude to Hosea 10:13, where it is stated that Israel has “plowed wickedness” as a metaphor for its waywardness.⁶ J. Baumgarten observes that the precise meaning of this passage has long eluded translators. He focuses on the root *ga'al* and its plural form (*go'alim*), which he renders as “stains.” He further observes that the term *s'on* is a variation of *sin*, which frequently appears in Targumic literature as a translation of the Hebrew terms referring to mud or clay. He also argues that the term rendered “his repentance”/ “his returning” (*b'shuvato*) is related to *shiv*, which appears in the Talmud as a “splinter,” or the “blade of a plow.” All of this gives rise to another possible translation: “For he plows in the mud of wickedness and the blade of his plow is besmirched with stains.”⁷

Murphy further comments that the noun *go'alim* (“defilements”) is a *hapax legomenon* in biblical Hebrew, occurring in Nehemiah 13:29. There it references the Temple’s defilement:

Remember them, O my God, because they have defiled the priesthood.

Since the larger context involves those apostates who break the covenant, and since the Dead Sea Sect identified itself as an alternate Temple, this would be an appropriate link with 1QS 3. Additionally, she notes Alexander and Vermes’ rendering of *b'shuvato* as “in his dwelling” at 4Q257 3:4, suggesting that it might also be translated “in his conversion” and that either understanding makes sense at 1QS 3:3. This is because one’s home might become a place of defilement, and one’s conversion might be incomplete and therefore defiled.

It has been argued, additionally, that this sectarian passage obliquely picks up specific language from the prophet Isaiah and adapts it to this end.⁸ At first glance it is difficult to recognize the allusion to Scripture in the Community Rule. On closer examination, however, it becomes clear that the denominative verb *s'on*, on which Baumgarten comments, occurs in one place only in the biblical text – Isaiah 9:4, the larger context of which is reproduced as follows:

The people that walked in darkness have seen a great light; they that dwelt in the land of the shadow of death, upon them hath the light shined. Thou hast multiplied the nation, Thou hast increased their joy; they joy before Thee according to the joy in harvest, as men rejoice when they divide

the spoil. For the yoke of his burden, and the staff of his shoulder, the rod of his oppressor, Thou hast broken as in the day of Midian. For every boot stamped with fierceness (For every battle of the warrior is with confused noise, KJV), and every cloak rolled in blood, shall even be for burning, for fuel of fire. (Isa 9:1-4).

P. Alexander and G. Vermes point out that the word *s'on* is a *hapax legomenon* in biblical Hebrew, found in Isaiah 9:4 alongside its cognate verb *so'en*. C. Murphy comments that the Isaiah and Qumranic passages share a dualistic contrast between people in light and people in darkness and that it would be natural at this point in the Community Rule for an allusion to Isaiah to be made.⁹ As with the Qumranic passage, there is considerable variation regarding how Isaiah 9:4 is understood and translated, ranging from “every boot stamped with fierceness” (JPS) to “every battle of the warrior is confused with noise” (KJV). The parent noun *so'en*, found exclusively in the same verse, refers to a sandal or the boot of a soldier.¹⁰ Jastrow relates it to the verb *sin* and renders it “to tread” (clay or dirt).¹¹ In any case, the expression *so'en b'ra'ash* must have been familiar to the sectarians, perhaps standing out as a unique occurrence of the verb in Scripture. The Hebrew is admittedly obscure, and it is possible that the sectarian writers did not entirely understand it.

In 1QS 3:2 *s'on* is immediately followed by the word *rasha*, which appears to involve a transposition of the letters *ayin* and *shin* of the word *ra'ash* in Isaiah 9:4. P. Wegner comments that the LXX of Isaiah 9:4 reads “acquired by deceit” and that the Targum of this verse renders *b'ra'ash* as *b'rasha* (“in wickedness or evil”).¹² The Qumran sect apparently reproduced this transposition in the Community Rule, completely altering the thrust of the Isaian passage. Interestingly, however, in the Qumranic rendering of Isaiah 9:4 itself (in the Isaiah Scroll and parallel attestations) there is no such transposition, and the verse appears as it does in the Masoretic text.¹³ In any case the emphasis of 1QS was certainly befitting to a community fixated, as they were, on the “evil” that surrounded them, mired in the “mud/ muck of wickedness” (*s'on rasha*).

THE ISAIAN PASSAGE IN CONTEXT

In order to appreciate the degree to which the sense of the Isaiah passage was altered by the Qumranic material and, as we shall see, related literature of the Second Temple period, it is important to examine Isaiah 9:1-4 in context.¹⁴ The general sense of the Isaiah passage is straightforward enough, and conceivably laden with political implications, referencing a deliverance from whatever is intended by the words *so'en*. The prophet, in an entirely

different context, has just warned the people about a time of trouble soon to come upon the land of Israel. In the days of King Ahaz of Judah the empire of Assyria has been threatening to swallow up the little kingdom of Judah. King and people alike are in terror. The land has already been threatened by both Syria and Israel to the north, and because the people have trembled in fear rather than trusting in divine providence, the heart of the emperor of Assyria is now being stirred to come against them. The people are destined to wander through the land hungry and destitute, cursing both their king and their God. Whether they look to the sky or to the ground, they will see nothing but trouble and darkness (Isa 8:21-22).¹⁵

The land of the tribes of Zebulun and Naphtali was once disgraced, but the future will bring a profound reversal of fortunes. It has been noted that even if the argument that the message is related to the destruction of the kingdom of Israel at the hands of the Assyrians is incorrect, the “darkness” referenced here is not about the general human condition, or about redemption in a broad sense, but rather to an unexpected turn of historical events, calling for open jubilation, comparable to the “day of Midian.”¹⁶ From the Mediterranean eastward to Transjordan, and across the whole of the Galilee, long inhabited by foreigners, a great light will shine upon those who have been in darkness. Despair will be exchanged for joy, as at the time of the harvest. The yoke of foreign oppression will be broken; the boots of the invading army and all their bloodstained clothing will be destroyed.¹⁷

The most compelling image in the passage is that of light (*‘or*) as opposed to the darkness mentioned in Isa 8:22.¹⁸ Of note is Isaiah’s choice of location, regarding *where* this light will shine. Though he is a resident of Jerusalem, he does not reference his own city, and while his king rules over Judah and Benjamin, it is not these tribes he highlights, but two northern tribes (Zebulun and Naphtali). It is the Galilee – “of the Gentiles” – which will be enlightened. Why does the prophet not concentrate his imagery on his own particular locale?

In this seminal passage we are certainly catching a glimpse of the sort of prophetic universalism that would be in the vanguard of Isaiah’s approach.¹⁹ It was a stunning new development in the religious history of Israel that would have profound implications across religious and cultural boundaries. Isaiah’s embrace of the Galilee would, as his oracles continued, be extended to include other lands as well, in a true universalism that would mark him as a remarkably progressive voice in an ancient and unprogressive age.²⁰

THE QUMRANIC PASSAGE IN CONTEXT

The context of the Community Rule, by contrast deals with admission to

the Dead Sea sect, and specific requirements incumbent upon new recruits. E. J. Christiansen points out that 1QS aligns with CD in terms of “entry into the covenant” as part of a larger purpose of “covenant renewal,” in which a clear separation from the outside world is demanded.²¹ Considerable detail has just been devoted to the priests and Levites, describing their orderly entrance into the community (1QS 2:19-22). They are followed by the multitude of the assembly, by thousands, hundreds, fifties and tens. Everything is described, however, in terms of stark contrast with evildoers and the “dominion of Belial” (*memshelet bliya'al*).²² The text references evil as an internal condition (1QS 2:11; 2:26). There is discussion of those who enter the covenant while continuing in the “idols/ impurity of the heart” (*go'alei lev*) and the “stubbornness of the heart” (*s'rirut lev*). The passage declares:

Anyone who refuses to enter [the society of G]od, preferring to continue in his willful heart, shall not [be initiated into the As]sociation of His truth, inasmuch as his soul has rejected the disciplines foundational to knowledge: the laws of righteousness. He lacks the strength to repent. He is not to be reckoned among the upright. (1QS 2:25-3:1)

Such a person is said to despise the teaching of the just laws, having not persisted in the conversion of his life.²³ It is this individual whose knowledge, powers and possessions will not be allowed in the council of the community.

For anyone who plows the mud of wickedness returns defiled. This person will never be justified by what his stubborn heart declares lawful. He may seek the ways of light but in fact looks toward darkness (1QS 3:2-3).

It is my contention that the sectarian author is reminded of the Isaian passage and the unique use of the verb *so'en*. C. Murphy also notes this link, pointing out that Isaiah 9:1 makes mention of those who walk in darkness along with the parallel metaphor of treading in wickedness.□ Isaiah of course declares that these people will see a great light. I will argue, however, that the sectarian author decides to place the emphasis not on the light but on the darkness.

In sum, what the author effectively does is to take one of the grandest statements of prophetic universalism to be found in all of Scripture, completely ignores its larger context, meaning and message, borrows two specific words from the passage, and re-appropriates them to say something entirely different – narrow, focused, and negative. It is not that people formerly in darkness will be spiritually enlightened, but that people who might have chosen light in fact choose darkness. It is a theme echoed in other literature of the period, the New Testament being a case in point.

LIGHT/ DARKNESS DUALISM IN THE NEW TESTAMENT

Kare Fuglseth observes with regard to Qumranic dualism that that principal metaphor relates to “light/ darkness” and that similar expressions are also found in Philo Judeaus as well as a number of passages in the New Testament.²⁴ Baukham notes that the language of dualism not only connects Qumranic literature with the Gospel of John, but that the specific term “sons/ children of light” also appears in Luke 16:8 (“For the children of this world are in their generation wiser than the children of light.”), Ephesians 5:8 (“For you were once darkness, but now you are light in the Lord; walk as children of light.”), 1 Thessalonians 5:5 (“You are all the sons of light and the sons of the day.”) and John 12:36 (“While you have the Light, believe in the Light so that you may become sons of Light.”).²⁵ I suggest, however, that the Jesus of Luke speaks from a very different vantage point than the Jesus of John’s Gospel, for he appears to make reference to the Dead Sea sect as “children of light,” only to assert that the “children of this world” are superior to them in wisdom. David Flusser concluded that the Jesus of the synoptic Gospels was closer to the world of the Pharisaic/ Tannaic sages than to the Qumran sect. He further argued that a “second stratum” of early Christianity was directly and profoundly influenced by sectarian thought and practice.²⁶ The writings of Paul are a prime example, but I would suggest that the most striking comparison with the language of 1QS 3:3 is to be found early on in the Gospel of John:

And this is the condemnation, that the Light has come into the world, and men loved darkness rather than the Light, because their deeds were evil. For everyone who does evil hates the Light, and does not come to the Light, lest his deeds should be exposed. But he who practices truth comes to the Light so that his deeds may be made known, that they have been worked in God. (John 3:19-21)

Whereas the Jesus of Luke appears to be lambasting the Qumran sect, John’s Jesus speaks in broad solidarity with them.²⁷ 1QS addresses those who plow in wickedness and prefer darkness to light; the passage in John refers likewise to evildoers who prefer darkness to light so as not to expose their deeds. The underlying concept is that humanity at large and even the nation of Israel is dwelling in darkness and is utterly corrupt. The light – whether represented by the society of the *Yahad* or by John’s Jesus – has been willfully rejected.

I will not attempt to argue any literary dependency between the Gospel of John and 1QS; however, I suggest that the sectarian ideology of both the Qumranic material and John’s Gospel represents a deliberate reversal of the inclusiveness of Isaiah’s language, in which hope is embedded in the metaphor of light, which will illumine those who have known only shadows.

CONCLUSION

In sum there is no stronger contrast to be found than between the message of hopeful triumphalism of Isaiah and the complete inversion of that message by the Qumran sectarians, and subsequently by a number of New Testament writers, from the Apostle Paul to the writer of John's Gospel. Isaiah's hope deliberately extends to the land of the Gentiles, whereas Qumranic exclusivism deliberately broad-brushes all outsiders with the most harshly negative terms. This transformation from hope to despair was forged in the crucible of centuries, during which time the Israelites suffered under the yoke of foreign oppressors, and were goaded into believing that their only salvation lay in supernatural, violent, eschatological cataclysm. This change in worldview was anything but serene, but ironically it laid the groundwork for the emergence of yet new sects and new religious expressions, that would emerge in its wake. Not the least of these was early Christianity. To define as Christianity as "Essenism that succeeded" (as Renan affirmed) is certainly an exaggeration, but it is hardly an exaggeration to reference a considerable portion of early Christian thought as, ironically enough, "hope inverted."

(Endnotes)

1. M. O. Wise, M. G. Abegg Jr, and E. M. Cook, *Dead Sea Scrolls: A New Translation* (San Francisco: Harper Collins, 1996). All English citations of Qumranic material are taken from this translation unless otherwise noted.

2. G. Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English* (New York: Penguin, 2004), 100.

3. For a general overview of the phenomenon of "binary opposition" in the Qumran corpus, see K. Hanson, "The Dead Sea Scrolls and the Language of Binary Opposition: A Structuralist/ Post-Structuralist Approach," *Australian Journal of Jewish Studies*, XXII, 2008, 26-55. C. Murphy, *Wealth in the Dead Sea Scrolls and in the Qumran Community* (Leiden: Brill, 2002), 120, observes that 1QS 3:2-3 is an explicit echo of 1QS 1:1-2.

She points out that the three offerings, knowledge, strength and wealth, reflect the set of commitments required of the Israelites in Deuteronomy 6:5.

4. See K. S. Fuglseth, *Johannine Sectarianism in Perspective* (Lieden: E.J. Brill, 2005), 341-2. He adds that in 1QS 3:20-21, the fact that the Prince of Lights rules over the sons of justice (i.e. those who walk in the paths of light) while the Angle of Darkness governs the sons of deceit (i.e. those who walk in paths of darkness) is evidence of a dualistic framework. There is also mention of the paths of darkness in 1QS 4:11, whereas the spirit of deceit that accompanies this path is detailed in the preceding lines. Doubtless, this dualistic set of terms "light and darkness" is the most fundamental expression of the community's negative attitude with respect to "outsiders." The meaning of "Israel" is nonetheless ambiguous, and could possibly refer to the whole nation or to the

whole sectarian community. For a discussion of the “two spirits” dualism of 1QS 3, see H. Stegeman, *The Library of Qumran: On the Essenes, Qumran, John the Baptist, and Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 108-10; J. R. Levison, “The Two Spirits: Their Relation to Qumran Thought,” in J. Charlesworth, ed., *The Bible and the Dead Sea Scrolls, Vol. 2* (Waco, TX: Baylor Univ. Press., 2006), 186-94; H. Waltherus, M. van de Sandt, H. Van de Sandt, D. Flusser, *The Didache: Its Jewish Sources and its Place in Early Judaism and Christianity* (Philadelphia: Fortress, 2002) 147-56.

5. Murphy, 119, also points out that the Hosea passage shares with 1QS 2:25-3:6 both the general context of apostasy and the specific metaphor of plowing wickedness. Bearing in mind also its use in the context of 4QWays of Righteousness, she suggests that in 1QS 3, the term may apply equally to the wicked and the righteous.

6. See J. Baumgarten, *Studies in Qumran Law* (Lieden: Brill, 1977), 89-90. He additionally links the term *go'alim* with CD 12:16, where it also conveys the clear meaning of “stains.” See also Murphy, 119. James Charlesworth, ed., *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translations* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1994), 1.13, translates “for in the filth of wickedness (is) his plowing, and (there is) contamination in his repentance. Wernber-Møller (*The Manual of Discipline*, 24) suggests “for his cofitation (is done) <with impious sin>, and there is contamination by his sitting.” A. R. C. Leany, *The Rule of Qumran* (London: S.C.M., 1966), 137, reads “For he plows with evil step and defilement clings to his drawing back.” Michael Anthony Knibb, *The Qumran Community* (Cambridge Univ. Press, 1987), 90, offers “for he plows with wicked step, and defilement accompanies his conversion.”

7. The link between 1QS 3:2 and Isa 9:4 is noted in M. Wise, M. Abegg, E. Cook eds. *The Dead Sea Scrolls: A New English Translation* (New York: Harper Collins, 1996).

8. See P. Alexander and G. Vermes, *Discoveries in the Judean Desert* 26, 74-7; Murphy, 118-20.

9. P. Wegner, *An Examination of Kingship and Messianic Expectation in Isaiah 1-35* (Lewiston, N.Y.: Mellen, 1993), 146, takes note of the term *s'on* as a *hapax legomenon* that likely means “shoe” or “boot.” Noting that the more usual word for shoe or sandal is (as in Isa 5:27; 11:15; 20:2, he suggests that this unique word may have been selected due to its relation to the army of Assyria, in that it may have derived from the Akkadian *senu*. Another possible link may be with the Aramaic *sina*, although the Akkadian noun may lie behind them both. The context of Isa 9:4 indicates that the word must relate to something that can be burned for fuel, as army “boots” certainly would. Such a translation is therefore preferable to that of Jerome, Rashi and the Peshitta – “noise” or “din” of battle, based on *sh'on*\$ (BDB, 981a; KB 936a).

10. M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1903), 947.

11. Wegner, 146. See also N. H. Tur-Sinai, "Isaiah i-xii," 177f.; J. Ziegler, *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum* (Auctoritate Academiae Litterarum Gottingensis editum, vol. 14: Isaias; 2nd ed.; Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967), 195f.

12. See M. Abegg, P. Flint, E. Ulrich, eds., *The Dead Sea Scrolls Bible* (San Francisco: Harper, 2000), 284.

13. See M. B. Crook, "A Suggested Occasion for Isaiah 9:2-7 and 11:1-9," *Journal of Biblical Literature* 68 (1949) 213-224; L. Alonso-Schokel, "Dos poemas a la paz," *Estudios Biblico* 18 (1959) 149-169. S. Herrmann, *Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament, Beitrage zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament* 85 (1965).

14. This passage is not without its own textual difficulties. See H. Wildberger and T. Trapp, *Isaiah 1-12: A Continental Commentary* (Philadelphia, Fortress, 1991), 376-7. The subject of the word *avar* ("he passes through") is not identified; nor is the referent of the suffix *bah*. Consequently, additional difficulty is presented in the general understanding of the text. The Isaiah Scroll reads *yitkatzaf* ("he will become angry"), substituting the simple imperfect for the perfect consecutive. See E. Y. Kutscher, E. Qimron, *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll* (Lieden: Brill, 1997), 340.

15. Wildberger and Trapp, 407-10. For this turn of events people were simply to thank God, no mention being made of their active participation alongside divine providence. Human activity is not completely excluded, however, and there is no reason to suspect that Isaiah is necessarily calling for quietism in this passage.

16. Various points of similarity have been noted between this passage and the Gideon tradition. The Assyrians, like the Midianites, are a serious threat to the independence of Israel. The raids of the Midianites were also carried out at harvest time, and they consequently reaped the benefits of the whole year; Isa 9:2 compares the joy anticipated with that of the harvest and with the division of the spoils of battle. See J. P. J. Olivier, "The Day of Midian and Isaiah 9:3b," *Journal of Northwest Semitic Languages* 9 (1981) 147-49; Wegner, *Messianic Expectation*, 194.

17. Isa 9:2 may also be seen in contrast with Isa 50:10, where those walking in darkness are depicted as having no light. Their only recourse is to trust in God's name or to walk by the light of their own fire. See E. R. Ekblad, *Isaiah's Servant Poems According to the Septuagint An Exegetical and Theological Study* (Wilsele, Belgium: Peeters, 1999), 158 ff.

18. Scholars have long suggested that universalism, in terms of a universal availability of redemption/ salvation, may be seen as a corollary of monotheism, having developed as a direct consequence of monotheistic religious ideology. See J. Blenkinsopp, *Treasures Old and New: Essays in the Theology of the Pentateuch* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 80 ff.

19. Isaiah would declare that Egypt, the land from which the Israelites had come forth in freedom after four centuries of bondage, will one day be included in divine favor:

Blessed be Egypt My people and Assyria the work of My hands, and Israel My inheritance (Isa 19:25).

Such ideas dovetail with the Isaiah' early pronouncement (Isa 2:3), also found in the prophet Micah (4:2), that all nations, not just the Israelites, will one day ascend to the mountain of God. See A. Feuillet, “Un sommet religieux de l’Ancien Testament: L’oracle d’Isa 19:19-25 sur la conversion de l’Egypte,” *Recherches de Science Religieuse* 39 (1951) 65-87; J. Harmatta, “Zur Geschichte des fruhhellenistischen Judentums in Agypten,” *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 7 (1959) 337-409.

20. See E. J. Christiansen, *The Covenant in Judaism and Paul: A Study of Ritual Boundaries as Identity Markers* (Lieden: Brill, 1995), 170-3. She further observes that the language for entrance usually expresses “entrance into the community,” employing the noun *Yahad* in construct with *bo*, as in IQS 1:16; 2:26; 3:2; 5:7 cf. IQH 3:22. She stresses that IQS seems to outline the “process” of entering the community, including several boundaries to be crossed. Evidence may be found in it for a yearly liturgical ceremony designed to mark belonging to the covenant, marking a boundary between that which is inside and outside the reign of God.

21. It is clear that in much of the Qumran corpus, opposing moral powers were perceived to be active in dueling arenas, respectively referred to as spirit and flesh. Belial cannot gain control as long as the human spirit, led by the “spirit of truth,” is vital. If, however, the human spirit is so weak as to be dominated by the “spirit of flesh,” the actions of the individual may be controlled by Belial. The Qumranic terminology “sons of Belial” further magnifies this duality. See A. T. Wright, *The Origin of Evil Spirits: The Reception of Genesis 6:1-4 in Early Jewish Literature* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 177ff. See also 4Q386 1.2.3f; 4Q387a 3.3.f; 4Q388a 1.2.6; 4Q390 1.11; 4Q390 2.1.6f; 4Q286 7.2.1-3; IQS 3.20-23; IQM 13.10-12; IQM 14.9f; IQM 1.5; IQM 1.13; CD 16.4f; CD 4.12-15, 5.8; IQHa 11.19f.

22. This passage and others appear to detail a general principle of reproof. In some cases the transgressor is already a member of the community, having determined to return to the truth (cf. IQS 6:15; CD 15:12), but has sinned with or without intention. See B. Nitzan, “The Lws of Reproof in 4QBerakhot,” in *Legal Texts and Legal Issues: Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Cambridge 1995* (Lieden: Brill, 1997), 161-3.

23. Murphy, 119.

24. Fuglseth, 341, observes that the presence of the “light/darkness” binary in various literary traditions makes it particularly suitable for analytical comparison. J. Frey, “Different Patterns of Dualistic Thought in the Qumran Library,” in J. Baumgarten, M. Bernstein, F. Martinez, *Legal Texts and Legal Issues* (Lieden: Brill, 1997), 275-336, notes that the early analysis of Qumranic dualism focused on the issue of its extra-biblical (possibly Persian) origins on the one hand, and its relationship to New Testament thought and language on the other.

25. R. Bauckham, “Qumran and the Fourth Gospel: Is There a Connection?”

in Stanley E. Port and Craig A. Evans eds., *The Scrolls and the Scriptures: Qumran Fifty Years After* (Sheffield: Sheffield Academic, 1998) 279.

26. 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.

27. For a comparison of New Testament dualism (especially Johannine) with Qumranic material, see G. Baumbach, *Qumran und das Johannes-Evangelium* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1958); O. Bocher, *Der Johanneische Dualismus im Zusammenhang des nachbiblischen Judentums* (Gutersloh: Mohn, 1965), J. H. Charlesworth, "A Critical Comparison of the Dualism in IQS 3:13-4:26 and the 'Dualism' contained in the Gospel of John," *New Testament Studies* 15 (1968/69) 389-418, reprinted in Charlesworth, *John and the Dead Sea Scrolls* (New York: Herder & Herder, 1990), 76-101, and G. Bergmeier, "Glaube als Gabe nach Johannes," *Beitraege zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament*, 112.

УДК 262.13

Е. В. Бистрицька,

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

ПОЛІТИКА РАДЯНСЬКОЇ ВЛАДИ ЩОДО РИМО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ В 1920 – 1930-Х РР.

У статті проаналізовано основні напрями політики радянської влади щодо релігії та церкви, що фактично призвело до припинення діяльності Римо-Католицької церкви в СРСР у зазначений період.

Ключові слова: Росія, Римо-Католицька церква, більшовицька влада, репресії, католицьке духовенство.

Политика советской власти относительно Римско-Католической церкви в 1920 – 1930-х гг.

В статье проанализированы основные направления политики советской власти относительно религии и церкви, что фактически привело к прекращению деятельности Римско-Католической церкви в СССР в отмеченный период.

Ключевые слова: Россия, Римско-Католическая церковь, большевистская власть, репрессии, католическое духовенство.

The Politics of Soviet Reign Concerning the Rome-Catholic Church in 1920-1930 years

This article is concerned with the analysis of those directions of Soviet reign concerning religion and Church which caused the ceasing of the Catholic Church activity in USSR at that historical period.

Key words: Russia, Rome-Catholic Church, Bolshevik authorities, repressions, Catholic clergy.

Сучасна українська історіографія, яка успішно долає ідеологічні бар'єри минулого, використовуючи нові методологічні підходи, значну увагу приділяє вивченню особливостей функціонування радянської державної системи, зокрема державно-церковних стосунків в СРСР. Окремі аспекти досліджуваної проблеми знайшли своє відображення в наукових працях О. Ігнатуші, С. Жилюка, А. Киридон, В. Пашенка, О. Сагана, В. Слободян та ін., які акцентують увагу на відносинах між державою і церквою в радянській Україні. На увагу при вивченні осо-

бливостей державно-церковних відносин в СРСР, діяльності державних органів влади, які здійснювали безпосереднє керівництво релігійними організаціями, заслуговують публікації російських науковців – О. Ліценбергер, М. Одінцова, Є. Токаревої, М. Шкаровського. У контексті дослідження були використані окремі документи Архіву зовнішньої політики Російської Федерації, збірники опублікованих документів, які дозволили підтвердити спланований характер переслідувань католицького духовенства і віруючих у період 1920 – 1930-х рр. У статті проблема переслідування Римо-Католицької церкви з'ясовується через механізми прийняття відповідних рішень органами радянської влади та способи їх реалізації й доводиться, що суттєвою компонентою державно-церковних відносин було брутальне втручання державних органів влади у справи церкви, тотальний контроль над діяльністю релігійних організацій і обмежувально-заборонний характер усіх заходів, спрямованих на реалізацію релігійних прав громадян.

Остаточний перехід до ідеї побудови «атеїстичної» держави завершився наприкінці 20-х років під впливом теорії про загострення класової боротьби у процесі соціалістичного будівництва в окремо взятій країні. Логікою партійних ідеологів суспільство було поділене на два непримиренні табори: пролетаріат і селянство, яким протистояли «буржуазно-капіталістичні верстви». Релігійні організації оголошувалися «провідниками» буржуазного впливу, а духівництво і віруючі поповнили ряди «куркульсько-непманської агентури». Всі разом вони звинувачувалися у протидії колективізації і будівництву соціалізму, ідеологічним настановам партії. Ці ідеї трансформувалися у конкретну діяльність партійних і радянських органів, ОДПУ (від 1934 р. – НКВС), громадських організацій, з них насамперед Союзу воявничих безвірників [1, с. 149].

Приводом для нової атаки на церкву став голод 1921–1923 рр., що охопив Поволжя, Кубань, Південну Україну і Крим, частину Північного Кавказу, Південний Урал, Башкирію, Північний і Західний Казахстан, частину Сибіру та інші райони. Згідно з офіційними даними, оприлюдненими М. Калініним, у зоні голоду перебували 28 млн осіб [2, с. 310]. На 1 січня 1922 р. голодувало 95 відсотків населення Трудової комуні німців Поволжя, які опинилися в епіцентрі голоду. Зокрема в Україні від голоду потерпало 80 відсотків сільського населення [3, с. 23]. В інших регіонах країни в 1921–1922 рр. голод не мав такого тотального поширення.

В урядових колах і пресі розпочалася кампанія звинувачень духовенства, яке створило Всеросійський церковний комітет допомоги голодуючим, у підступності його намірів. 1 лютого 1922 р. «Известия

ВЦВК» опублікували статтю «Про багатства церкви», провідну думку якої підхопили інші часописи в Росії, Україні, Білорусі та інших республіках [4, с. 3]. Шалена антиклерикальна агітація в газетах, спрямована на вилучення церковних цінностей, та відсутність вільної преси, у якій церква могла б роз'яснити свою позицію, не могла, звичайно, переконати духовенство у необхідності віддати їх більшовикам.

Опинившись у лещатах політичного тиску з боку влади, яка до того ж активно працювала над розколом церкви, залучаючи на свій бік духовенство, патріарх Тихон 6 лютого 1922 р. звернувся з Посланням про допомогу голодуючим, в якому вважав можливим жертвувати церковно-парафіяльним радам і громадянам, але тільки ті коштовні церковні прикраси і предмети, які не використовувалися у богослужінні [5, с. 278–279]. Компромісне послання патріарха Тихона не могло зупинити владу, яка мала на меті підірвати засади церкви, щоб у майбутньому ліквідувати її. 23 лютого вийшла постанова ВЦВК, яка зобов'язувала місцеві ради у місячний термін вилучити коштовні предмети у церквах, монастирях, молитовних будинках усіх віросповідань і передати їх у спеціально створений фонд [6, с. 15–18]. Доповненням до цієї постанови стала Інструкція ЦК Помголу від 28 лютого 1922 р., яка вимагала у тижневий термін комісіям отримати копії описів майна і договорів з групами віруючих, роз'яснювала порядок вилучення культових предметів і оформлення процедури [6, с. 21–23].

Таким чином, у системі взаємовідносин «держава – церква» влада свідомо перемістила їх у площину конфлікту. За таких умов головною метою кампанії ставала ліквідація церкви. Екстремальні умови економічної розрухи і голоду давали змогу пришвидшити цей процес, широко застосовуючи антиправові, насильницькі методи боротьби з церквою. Розрахунки на отримання сотень мільйонів чи навіть мільярдів карбованців, які прогнозували В. Ленін і Л. Троцький, не виправдалися [6, с. 141–142, 196–197]. Але політичні наслідки кампанії мали більший успіх. Репресії завдали непоправної шкоди кадровому потенціалу всіх конфесій.

У конфлікт з владою з приводу конфіскації церковних цінностей вступила Католицька церква. Ще до оприлюднення декрету архієпископ Я. Цепляк 3 січня 1922 р. направив духовенству циркуляр, у якому зобов'язав, керуючись канонічним правом церкви, зберігати церковне майно і священні предмети культу у власності костелів. Вони не можуть, писав він, належати групам віруючих, передаватися у власність держави, не підлягають інвентаризації, перевірці, опису, а тим більше вилученню без особливого дозволу вищої церковної влади.

24 лютого 1922 р. архієпископ Я. Цепляк направив у відділ управління Петроградської ради протест. Він вказував, що вимоги влади про укладення договорів на користування костельним майном, як і попередня цензура духовних проповідей, заборона релігійного навчання, суперечать канонічному праву Католицької церкви [19, л. 1–3]. Відмовившись від підписання майнових угод, католики вже в березні 1922 р. були поставлені перед загрозою закриття храмів. Можливо, одним із стримуючих чинників для Петроградської ради була підготовка до Генуезької конференції, де передбачався прорив російської дипломатії. Принаймні зіткнувшись з принциповою позицією Я. Цепляка, яка, безперечно, була узгоджена з Курією, Петроградгубвиконком звернувся за вказівками до Наркомату внутрішніх справ, щоб у взаєминах з Католицькою церквою уникнути «будь-яких дипломатичних ускладнень з Польщею» [7, арк. 6–7].

Змушена рахуватися з міжнародними обставинами, радянська влада у внутрішній політиці дотримувалася курсу на викорінення релігії й підризу основ церковного життя. Позиція завідувача «ліквідаційного» відділу Нарком'юсту П. Красикова у ставленні до Католицької церкви була однозначною: ніякого особливого статусу або пільг щодо інших конфесій. 21 квітня П. Красиков дав розпорядження порушити кримінальну справу проти о. Рукковського та архієпископа Я. Цепляка, вимагаючи для останнього від Петроградського губвиконкому суворих мір покарання. Роздратування П. Красикова викликало звернення Я. Цепляка до Президії ВЦВК від 22 червня 1922 р. про недопустимість застосування до Католицької церкви Постанови про вилучення церковних цінностей. Свій протест архієпископ мотивував не тільки правовим нігілізмом, який порушував міжнародні домовленості. Він підкреслив значущість допомоги голодуючим з боку папської гуманітарної місії, внесок Ватикану в організацію міжнародної допомоги та особисті фінансові пожертви Папи.

У травні 1922 р. була заарештована група білоруських священників-католиків, які не підкорились розпорядженню радянської влади. Причому показовий судовий процес тлумачився секретарем Польського бюро ЦК РКП(б) С. Гельтманом як необхідна умова для спростування коментарів про привілейоване становище Католицької церкви, яке зумовлювалося Ризьким договором [6, с. 226]. Участь в обговоренні деталей процесу взяли Й. Сталін, Л. Троцький, Ф. Дзержинський та інші високопосадовці. Зокрема, Й. Сталін, посилаючись на думку останнього, вказував на несвоєчасність застосування вищої міри покарання [6, с. 214–215, 215–216]. Показова розправа над католицьким духовенством планувалася як акція, що викличе широкий міжнародний резонанс та

створить правову основу для усунення від своїх обов'язків католицького духовенства і, таким чином, стимулюватиме процес ліквідації католицьких інституцій на радянській території.

При цьому слід зауважити, що Ватикан мав офіційні звернення до уряду РРФСР з компенсаційними пропозиціями. 14 травня 1922 р. заступник держсекретаря Дж. Піццардо від імені папи Римського звернувся до Г. Чичеріна з проханням звільнити патріарха Тихона та інших арештованих священників. А також повідомляв, що «Його Святість готовий викупити церковні цінності, залишаючи їх на збереженні у монсенйора Я. Цепляка» [8, арк. 3]. 7 червня держсекретар Гаспаррі повторив пропозицію Святого Престолу, надіславши телеграму на ім'я В. Леніна. Але, як і на попередні запити, Ватикан не отримав відповіді Кремля [9, с. 147].

Непримиренність позиції єпископа Католицької церкви Я. Цепляка в цьому питанні стала формальним приводом для нової хвилі репресій проти священників. У листі від 12 травня П. Красиков просив звернути увагу, на свідому протидію Я. Цепляка розпорядженням радянської влади, спрямовану на зрив кампанії з вилучення церковних цінностей, і застосувати найсуворіші заходи, які унеможливили б його «подальшу злочинну діяльність». Однак у травні з Я. Цепляка, Л. Федорова та інших священників слідчий взяв лише підписку про невиїзд [10, с. 150].

29 травня, у Мінську розпочався суд над польськими священниками, який наступного дня був опротестований урядом Польщі. Ноти протесту особливо не впливали на дії радянського уряду і трактувалися ним як польське втручання у внутрішні справи. На одну із таких нот 22 липня 1922 р. польському керівництву надійшла відповідь аналогічної форми, в якій було заявлено, що радянський уряд ужив усіх можливих заходів у боротьбі проти голоду, і, виступаючи проти тих, хто заважає успішній боротьбі, не робить винятку для католиків. Пізніше, з приводу закінчення процесу над Я. Цепляком та іншими священниками, ці протести були прокоментовані як бажання польського уряду «привласнити собі право протекторату над католиками, які проживають на території Радянської федерації» [11, с. 740].

Радянське політичне керівництво вбачало в діяльності католицького духовенства тісний зв'язок з польським націоналізмом. У червні того ж року секретар Центрального бюро КП(б) Білорусії писав Й. Сталіну і заступнику голови ВНК Й. Уншліхту, що центром антирелігійної пропаганди повинна стати боротьба з польським клерикалізмом і сектантством. «Православ'я в наших умовах становить порівняно меншу небезпеку», – заявляв він [6, с. 232].

Впродовж 1922 р. кримінальна справа на Я. Цепляка та інших католицьких священиків поповнювалася новими матеріалами. 16 лютого 1923 р. Антирелігійна комісія прийняла рішення «справу Цепляка слухати у верховному суді в Москві перед процесом Тихона», вважаючи, що накопичено достатньо матеріалів для обвинувачення, і рекомендувала зосередити увагу суду «на суто контрреволюційній діяльності Цепляка»[6, с. 361]. У контексті звинувачень доречним виявився лист з Ватикану про заборону укладати угоди з органами радянської влади, який надійшов єпископу через нунція в Польщі архієпископа Лаврентія. Цей факт послугував приводом для формування політико-кримінальної бази обвинувачення. 14 березня 1923 р. П. Красиков писав у ДПУ, що надіслана телеграма архієпископа Єфросинського Лаврентія до Я. Цепляка є повним підтвердженням ієрархічної підпорядкованості останнього папській нунціатурі в Польщі.

Над арештованим католицьким духовенством 5 березня 1923 р. Верховний революційний трибунал у Москві розпочав процес, аналогічний за своїм змістом і методами фізичної і моральної дискредитації духовенства, які влада застосувала до патріарха Тихона і РПЦ. Судові засідання тривали з 21 по 26 березня 1923 р. За типовими звинуваченнями у «контрреволюційній змові і організації опору радянській владі» постановою Ревтрибуналу архієпископ Я. Цепляк і прелат К. Буткевич були засуджені до смертної кари, інші 14 звинувачених отримали від 10-ти до 3-х рр. ув'язнення.

Переслідування та утиски священиків і віруючих викликали обурення в зарубіжних країнах. На захист обвинувачених з офіційним протестом виступив представник Польщі в Москві. 30 березня 1923 р. смертну кару священикам опротестував уряд Великобританії [12, с. 30]. На захист засуджених виступили архієпископ Кентерберійський, окремі члени англійського парламенту, уряд Ірландської Республіки, американські рабини, громадськість Іспанії та інших країн.

Телеграми однакового змісту на ім'я М. Калініна і Г. Чичеріна надіслав кардинал Гаспаррі зі сподіванням, що високопосадовці вплинуть на пом'якшення вироку і візьмуть до уваги «все, що папа зробив для російського народу і ще зробить». Він просив відправити Я. Цепляка та інших засуджених з ним священиків у Ватикан, оскільки вони підпорядковані його компетенції [13, арк. 14, 19].

У результаті дипломатичного демаршу смертний вирок архієпископу Я. Цепляку був замінений 10-літнім ув'язненням. 2 квітня кардинал Гаспаррі телеграмою висловив вдячність за втручання наркома на користь архієпископа і одночасно просив сприяти у справі прелата К.

Буткевича [13, арк. 21]. Але обвинувачений в антиурядовій кампанії, яка субсидіювалася польським урядом, К. Буткевич був розстріляний у ніч з 31 березня на 1 квітня, напередодні Великодня.

Розстріл католицького священика мав надзвичайно негативні наслідки для міжнародного авторитету СРСР. На деякий час він призупинив діяльність політиків, наприклад, у США та Великобританії, які лобювали встановлення дипломатичних відносин своїх країн з Радянським Союзом. З цієї причини Г. Чичерін пропонував Й. Сталіну відмовитися від смертної кари в процесі над патріархом Тихоном, що ще «більше погіршить наше міжнародне становище» [6, с. 262–264].

Куріальні кола на розстріл священика відреагували вкрай негативно. В. Воровський, представник РРФСР в Італії, писав М. Литвинову: «Папа, Гаспаррі і Піццардо, три ієрархи, які наполягали на зближенні з Росією, опинилися у повній ізоляції серед кардиналів та інших панів. Дж. Піццардо зізнався, що через справу Буткевича деякі кардинали перестали з ним вітатися» [14, арк. 43]. У незручне становище потрапив сам В. Воровський, який з огляду на листування з керівництвом МЗС дав зрозуміти чільникам Ватикану, що в разі ухвалення смертного вироку справа до його виконання не дійде [6, с. 260–261]. Після розстрілу К. Буткевича він з обуренням нагадував М. Литвинову про його рекомендації не влаштовувати маніфестацій, які нібито могли погіршити вирок [26, с. 39].

Офіційний Ватикан зберігав мовчання. Німецький дипломат при Святому Престолі. Тільки 23 травня 1922 р. на засіданні Консисторії Пій XI публічно вказав на всі випадки переслідування Католицької церкви у СРСР. Виступ мав компромісний характер, оскільки наприкінці промови понтифік заявив про продовження ватиканської гуманітарної місії «поки буде необхідність і поки буде можливість» [14, арк. 43].

Виступ папи був опротестований секретарем радянського представництва в Італії, який підкреслював рівність прав усіх церков. Засуджених священиків він називав державними злочинцями, відмежувавши їх від факту переслідування церкви [15, арк. 41]. У відповіді Дж. Піццардо відчувалося роздратування і скептицизм. Він назвав вісім статей Кримінального кодексу від 1 червня 1922 р., тлумачення яких у контексті офіційної доктрини більшовиків давало змогу притягувати віруючих до відповідальності. Заборону оскаржувати рішення органів влади, пов'язаних з релігійними заходам, Дж. Піццардо назвав рівнозначною відміні релігійної свободи [15, арк. 45–46].

У цей період курс на ліквідацію церкви не мав яскраво вираженого антикатолицького забарвлення і був складовою атеїстичної програми.

У значно складнішому становищі опинилися православні громади. Домовленості у Ризі і Рапалло (16 квітня 1922 р. з Німеччиною) під час Генуезької конференції на деякий час сприяли пом'якшенню антикатолицької пропаганди. Радянський уряд ще не мав достатніх ресурсів для протистояння з Ватиканом. З утвердженням радянської влади в Росії та інших республіках конфлікт між Католицькою церквою і більшовицьким режимом поглиблювався і набрав незворотного характеру. Тим більше, що деяку роль тут відігравали чинники зовнішньополітичного характеру: католицизм переважно сповідували поляки і німці, які під час Першої світової війни й іноземної інтервенції воювали на протилежному боці; метою польсько-радянської війни 1919–1920 рр. було створення польської радянської республіки як європейського коридору для поширення революції в Німеччині. Цей проект зазнав фіаско й скінчився підписанням Ризького мирного договору 18 березня 1921 р., який закріпив кордони до 17 вересня 1939 р. Тому спроби уряду Польщі виступити на захист польських католиків не тільки не знаходили розуміння, а й, навпаки, поставали пунктом звинувачення в «державній зраді».

Процес над католицькими священиками, де основним фігурантом був архієпископ Я. Цепляк, глава Католицької церкви у СРСР, мав продемонструвати силу нової влади. Тому переслідування духовенства об'єктивно мали політичний характер. Невдовзі після закінчення процесу, 27 квітня 1923 р., була оприлюднена нова Інструкція, яка під загрозою закриття вимагала від усіх релігійних громад пройти реєстрацію у тримісячний термін. Одночасно громади повинні були подати в органи влади списки своїх членів і підтвердити, що культові споруди знаходяться в їхньому тимчасовому користуванні [4]. Ієрархи Католицької церкви змушені були підкоритися. Вікарій Могильовської єпархії С. Пржирембель дозволив віруючим підписувати договори. На початок червня 1923 р. більшість костелів була відкрита.

Репресії завдали нищівного удару Католицькій церкві. Відповідно до статистичних даних за період 1918–1923 рр. кількість католицьких віруючих скоротилася на 251 333 особи – з 515 643 до 264 310; водночас кількість священиків зменшилася більш як наполовину – з 232 до 102 осіб [16, с. 84]. Церковні структури Могильовської і Тираспольської єпархій практично припинили своє існування. В країні не залишилося жодного єпископа, окрім престарілого А. Церра, який ще у 1902 р. відійшов від справ, та К. Сливовського, ізольованого у Владивостоцькій єпархії.

Пій XI намагався дипломатичним шляхом через радянські посольства в європейських країнах отримати сприяння у відновленні апостоль-

ських адміністрацій у СРСР. Йому безпосередньо підпорядковувались Владивостоцька єпархія, Апостольський вікаріат Сибіру, Апостольська адміністрація для католиків вірменського обряду, екзархат Російської католицької церкви східного обряду [17, с. 23]. Але й ці ініціативи не знаходили підтримки в радянської сторони. Блокувалися спроби через закордонні посольства фінансово підтримати духовенство.

У 1926 р. дипломатичні відносини між Святим Престолом і Москвою не давали підстав сподіватися, що вдасться досягти компромісного рішення щодо функціонування Католицької церкви на території Радянського Союзу. Питання встановлення дипломатичних відносин було обтяжене жорстокими переслідуваннями духовенства і віруючих, що об’єктивно відтягувало в часі офіційне визнання Святим Престолом радянського уряду. Водночас Католицька церква у СРСР внаслідок репресій була знечолена. Пій XI прийняв рішення таємно відновити католицьку ієрархію. Папа доручив цю місію єпископу д’Ербінї. Останній тричі приїздив до СРСР – у 1925 р., у квітні – травні та липні – вересні 1926 р. Окрім Москви, він відвідав Харків, Одесу, Київ, Ленінград. У результаті перебування в СРСР єпископ реорганізував Могильовську та Тираспольську єпархії. Через таємні хіротонії, здійснені д’Ербінї, були засновані апостольські адміністрації: Московська – єпископ Пій-Ежен Невїо (21. 06. 1926 р.), Ленінградська (до Ленінградської адміністрації були включені Архангельська, Вологодська, Ленінградська, Псковська, Новгородська губернії й Карельська АРСР) – єпископ Антоній Малецький (13. 08. 1926 р.); Могильовська – єпископ Болеслав Слосканс (10. 05. 1926 р.); Кримська – єпископ Олександр Фрізон (10. 05. 1926 р.); Харківська – священник В. Ільгін; Казанська (Самара, Симбірськ) – священник М. Йодокас; Північного Кавказу – священник І. Рот; Поволзька – священник Августин Баумтрог; Закавказька – священник С. Демуров.

Були створені також єпархії Житомирська, яку очолив Ф. Скальський, та Кам’янецька на чолі зі священником Яном Свідерським. Адміністрації були наділені широкими повноваженнями, які передбачали висвячення і призначення священників, проведення таїнств і обрядів, перехід з православ’я у католицизм. Особливі повноваження очолити всю церковну ієрархію отримав єпископ П. Невїо. Йому надавалося право вступати від імені Католицької церкви в переговори з державною владою і, в разі необхідності, призначати єпископів [18, с. 31].

Наслідки формування цих церковних інституцій були трагічними для католиків. Католицькі адміністратори не встигли розгорнути свою діяльність. 9 липня 1926 р. був арештований Житомирський адміністра-

тор. Мінсько-Могильовський єпископ Б. Слосканс під час богослужіння у Вітебську 14 листопада 1926 р. публічно оголосив про своє призначення і єпископський сан. Через кілька місяців його ув'язнили. 25 квітня 1929 р. був арештований адміністратор Кам'янецької єпархії о. Свідерський. Неодноразово арештовувався Ленінградський адміністратор єпископ А. Малецький, який у 1930 р. у віці 69 років був висланий до Сибіру. Під загрозою арешту йому вдалося таємно хіротонізувати своїм наступником єпископа Теофіліса Матуляніса (9. 02. 1929 р.), який у 1933 р. був висланий до Литви. Адміністратор о. Йодокас також був заарештований і висланий.

Ще більш трагічно склалася доля адміністраторів-німців. Єпископ Фрізон не зміг оселитися в Одесі, виконуючи свої обов'язки переважно в Сімферополі. За антирадянську діяльність його розстріляли у 1937 р. Апостольський адміністратор Поволжя А. Баумтрог був арештований з групою священників і мирян і загинув у виправно-трудоному таборі. Кавказький священник І. Рот неодноразово піддавався арештам, у 1938 р. був розстріляний. Так само трагічно скінчилося життя адміністраторів Закавказзя – вірменського і латинського обрядів.

Зміст і характер політики щодо релігії, церкви, віруючих у Радянській державі залежав від співвідношення основних сил – ВЦВК, НКВС та ОДПУ. У період 1924–1927 рр. встановився певний відомчий паритет впливу на політику в цій сфері. Тому в деяких питаннях влада приймала компромісні рішення. Наприклад, у 1926 р. католикам було офіційно дозволено проводити передконфірмаційні заняття з молоддю. Дещо толерантнішою була політика в Україні, де о. Франц Кун отримав офіційний дозвіл на створення двох жіночих гуртків – «Діти Святої Марії» та «Сестри-богомолки». Наслідуючи приклад о. Куна, священники парафій Миколаївського і Маріупольського округів створили подібні релігійні організації.

Однак поступово практична складова реалізації атеїстичної програми партії концентрувалася в структурах ОДПУ та НКВС. Відповідно і методи роботи з релігійними інституціями набирали репресивно-командного характеру і спрямовувалися на витіснення релігії з суспільного життя. Законодавчим закріпленням стратегічного курсу партії більшовиків, спрямованого на знищення релігії в радянському суспільстві, стала постановка Президії ВЦВК «Про релігійні об'єднання», ухвалена 8 квітня 1929 р. На законодавчому рівні влада позбавила релігійні організації права займатися будь-якою діяльністю, крім задоволення релігійних потреб віруючих. І навіть ця діяльність, як правило, обмежувалася територією храмових споруд чи молитовних будинків і суворо регламентувалася.

Традиційна для церкви добротність, опікування хворими, сиротами віднині розглядалися державою як протиправні дії і каралися законом.

Увесь комплекс заходів законодавчого і адміністративного характеру призвів до розгортання в країні безпрецедентної кампанії закриття і нищення храмових споруд. З метою поглиблення цього руху 6 лютого 1930 р. Антирелігійна комісія ЦК ВКП (б) під керівництвом О. Ярославського прийняла рішення переглянути постанову від 8 квітня 1929 р. «Про релігійні об'єднання» з метою спрощення процесу закриття культових споруд і збільшення території парафій. Одночасно право остаточного вирішення питань про їх закриття було передано крайовим і обласним радам, що, безперечно, призвело до тиску на віруючих з боку місцевих «безбожників» та виправдання свавільного зневаження прав віруючих органами влади.

Рішення Антирелігійної комісії підкріпила постанова ВЦВК і РНК СРСР «Про боротьбу з контрреволюційними елементами в керівних органах релігійних об'єднань», яка вийшла 11 лютого 1930 р. Урядам союзних республік рекомендувалося відмовляти у реєстрації тим релігійним об'єднанням, які включили до складу органів церковного управління «куркулів, позбавленців та інших ворожих радянській владі осіб».

Саме на цей період припадає процес над «Спілкою визволення України», в результаті якого була знищена Українська автокефальна православна церква, яку очолював митрополит В. Липківський [19, с. 401].

З 1929 р. співробітники ДПУ в Україні ретельно готували матеріали до нового групового процесу над католицьким духовенством. У костельних комітетах працювало понад 100 агентів, які з 1926 р. надавали компрометуючу інформацію. У січні 1930 р. упродовж двох днів була арештована велика група віруючих та 35 священників. Звинувачення були типовими: створення філій Польської організації військової (ПОВ), яку звинувачували в контрреволюційній діяльності, шпигунстві на користь Польщі, Німеччини чи Ватикану, антирадянська агітація і т. п. Для багатьох активних священників харківський процес закінчився оголошенням смертного вироку, який згодом замінили 10 роками таборів, для інших – 5–10 років перебування у таборах [20, с. 62].

Безчинства та судові розправи над духовенством та віруючими, що відбувалися на тлі примусової колективізації, досягли своєї критичної межі навесні 1930 р. У цей час німецьке посольство в Москві намагалося знайти можливості для підтримки етнічних німців. Його співробітник Діркзен вважав становище римо-католицьких громад у 1929–1930 рр. саме катастрофічним. На його думку, в особливо критичному становищі опинилися віруючі в районах Харкова, Одеси і Києва, які без

матеріальної допомоги могли припинити своє існування. На початку 1930-х рр. одеські громади отримали з Німеччини 3 тис. марок, ще 12 тис. марок перерахував Комітет допомоги німцям-католикам у інші регіони СРСР [21, с. 276–278]. Інформація про ці фінансові допомоги неодноразово використовувалася репресивними органами для звинувачень у зв'язках з зарубіжними організаціями з метою повалення радянської влади та шпигунстві на користь ворожих держав. Так, у 1930 р. був арештований декан Тираспольської католицької єпархії, апостольський адміністратор Поволжя, єпископ Августин Баумтрог. У 1928 р. він дійсно отримав від німецького *Caritas-verband* через посольство Німеччини і за сприяння єпископа Й. Кесслера 2100 німецьких марок. Під час слідства єпископ виявився «керівником контрреволюційної фашистської організації». За цією справою було засуджено 36 осіб. Майно засуджених підлягало конфіскації, а їхні сім'ї відправили на заслання у Казахстан.

Антирелігійні репресії в СРСР, які призвели до ліквідації Католицької церкви, стали причиною відвертої конфронтації Ватикану з СРСР. 2 лютого 1930 р. Пій XI звернувся з відкритим листом до генерального вікарія Риму, кардинала Б. Помпілі, у якому виклав своє бачення релігійної ситуації в Радянському Союзі і закликав увесь цивілізований світ стати на захист релігії [22, с. 225–227]. Виступ папи Римського, опублікований 9 лютого 1930 р. в «L'Osservatore Romano», започаткував міжнародну кампанію на захист віруючих та духовенства. З офіційними протестами на адресу уряду СРСР виступили десятки церковних організацій Європи та США. До них приєдналися політики, які навіть вимагали розірвання дипломатичних відносин з Радянським Союзом.

Для Ватикану СРСР став «темною плямою на релігійному фронті». Напередодні Різдвяних свят 1931 р. на Колегії кардиналів Пій XI говорив про муки віруючих, їхній героїзм та діяльність «безбожників» у СРСР, яка спрямована, головним чином, проти Католицької церкви [23, арк. 41].

Завдяки активним діям німецьких дипломатів Католицька церква ще продовжувала своє існування у німецьких національних районах. Однак арешти, репресії, закриття культових споруд негативно відбивалися на загальному стані церковних інституцій. У 1932 р. у Могильовській єпархії залишилося 30 католицьких храмів і 16 священників. Для порівняння, до революції функціонував 331 храм, у якому проводили служіння 473 священники. В Україні на кінець 1932 р., за інформацією МЗС Німеччини, залишилося 25 духовних отців.

Не в кращому становищі перебувало духовенство Тираспольської єпархії. Посольство Німеччини у Москві повідомляло, що у трьох губерніях – Саратовській, Самарській, Астраханській, де у 1915 р. налічу-

валося 36 парафій і 44 святих отців, у березні 1932 р. залишилося лише 4 священники. Більшість із них були заарештовані. Про подальшу долю багатьох з них не було інформації.

З метою централізації зусиль та уніфікації заходів боротьби з релігією на всій території СРСР у квітні 1934 р. на об'єднаному засіданні секретаріатів ЦВК СРСР і ВЦВК було прийнято рішення про створення при Президії ЦВК СРСР Постійної комісії з культових питань. У травні її очолив П. Смідович, і вона розпочала свою роботу. До складу Постійної комісії ввійшли представники союзних республік, Верховного Суду і Прокуратури СРСР, НКВС, ВЦРПС, ЦК ВКП(б), Інституту філософії Комуністичної академії, ЦР СВБ.

Період її роботи припав на роки репресій та беззаконня, маніакального пошуку внутрішніх ворогів. Вилучення культових споруд усупереч закону відбувалося за розпорядженнями місцевих керівників. Одночасно тривали арешти духовенства. Особливо масштабним виявився груповий процес 1935–1936 рр. за наслідками арештів, які органи НКВС провели в Україні та Білорусії. На цей раз арештованих звинуватили у створенні «філій фашистської к/р організації римсько-католицького і уніатського духовенства». У справі проходило 9 католицьких священників німецької, польської та української національностей. Справа знаходилася під особистим контролем прокурора Української РСР А. Кисельова і прокурора СРСР А. Вишинського. Звинувачення, як і вироки, були стандартними. Засуджені отримали від 5 до 10 років таборів [20, с. 66].

У 1937–1938 рр. прокотилися останні групові процеси над католицьким духовенством і віруючими. Більша частина католицького населення і духовенства, якій вдалося уникнути покарання або відбути призначений термін, була репресована під час «німецької» (наказ за № 00439 від 25 липня 1937 р.) і «польської» (наказ за № 00485 від 11 серпня 1937 р.) національних операцій. Після висловлювання Й. Сталіна, що «національна належність може слугувати джерелом зрадництва», у репресивних органах повели «боротьбу» з диверсійно-терористичними і повстанськими національними організаціями – польськими, німецькими, литовськими, українськими і т.д. у міру необхідності, залежно від зовнішньополітичних і внутрішніх обставин. Список категорій репресованих місцевими ініціативами, як, наприклад, у Харкові, збільшувався і туди потрапляли «клерикально-націоналістичні елементи» [24, с. 36, 39, 53]. Найбільш типовими були звинувачення у належності до Польської організації військової (ПОВ). Насправді, ця організація була створена Ю. Пілсудським у 1914 р. і припинила свою діяльність у 1920 р. Існування її в СРСР, та ще й 1937 р., було вигадкою ДПУ

для виправдання масових репресій серед поляків у Білорусії, Україні та Східному Сибіру [18, с. 46].

Під молох цієї кампанії потрапив священник російських католиків М. Толстой, який стояв біля витоків створення церкви й у 1937 р. залишався чи не єдиним діючим священником російського католицького руху східного обряду. Йому інкримінувалося керівництво «уніатським рухом в Україні, спрямованим на ополячення українського населення, і підготовка для надання активної допомоги українцям-уніатам польської армії під час вторгнення в Україну». У протоколах допитів фігурували прізвища 16 православних священників Києва і Одеси, яких М. Толстой нібито «завербував в унію». За вироком суду о. М. Толстой був розстріляний [20, с. 67].

Усі групові процеси над католицькими священниками у 1937–1938 рр. закінчилися розстрілами. Те саме відбувалося у місцях позбавлення волі. У Соловецьких таборах упродовж жовтня – листопада 1937 р. розстріляли 32 католицьких священники [20, с. 67].

Після від'їзду в липні 1936 р. з Москви єпископа П. Невйо на території СРСР не залишилося жодного єпископа, а на свободі перебувало ще 16 священників; у 1937 – тільки 10, які майже всі наступного року були арештовані та ув'язнені [25].

До середини 1937 р. діяльність Католицької церкви в СРСР була практично паралізована. На початок 1939 р. у країні функціонувало лише два католицьких храми – у Москві та Ленінграді, і лише тому, що ними опікувалися два священники іноземного громадянства. До кінця року були ліквідовані усі католицькі громади, а священники відбували покарання. Згідно з переписом населення 1937 р. віруючі католики становили лише 0,8 відсотка загальної кількості віруючих. Католицька церква східного обряду також припинила своє існування.

Дослідники називають різну кількість репресованих священників. За підрахунками Р. Дзвонковського, у період 1918–1939 рр. постраждало 470 католицьких священників [17, с. 121]. Опубліковані матеріали у «Книзі пам'яті» дають підстави говорити про переслідування 601 католицького священника: 187 – загинули; доля 168 священників залишилася невідомою; 92 священники, відбувши покарання, залишилися живими і ще 154 особам після звільнення вдалося виїхати за кордон [18]. Напередодні Другої світової війни різноманітні офіційні звіти, доповідні, засоби масової інформації підтверджували думку, що партія і уряд виконали поставлену перед собою програму атеїзації суспільства. В Російській Федерації у 25 областях не було жодного діючого храму, у 20 областях залишилося від одного до п'яти храмів. В шести областях України – Вінницькій, Кіровоградській, Донецькій, Миколаївській,

Сумській, Хмельницькій – були закриті усі православні церкви. По одній діяло у Ворошиловградській, Полтавській, Харківській областях [26, с. 6]. Але, як вважають історики, не заборонена офіційно, церква впритул підійшла до нелегальної організації, оскільки спілкування з духовенством вважалося ознакою політичної неблагонадійності, що могло мати фатальні наслідки. З 1930-х років практика таємних богослужінь поширилася на всі конфесії [27, с. 199–201].

Політика радянської влади щодо релігії, церкви, віруючих упродовж 1918–1939 рр. призвела до припинення діяльності Католицької церкви в СРСР. Це була жорстока за своїми методами кампанія, яка проходила в кілька етапів: 1917–1920 рр. стали періодом створення законодавчої бази для боротьби з релігією. Католицька церква де-юре і частково де-факто (конфіскація банківських рахунків) втратила фінансову могутність; у 1921–1929 рр. репресії і переслідування були зведені у ранг політики, що завдало відчутного удару Католицькій церкві і понизило її присутність у суспільному житті; у 1929–1939 рр. влада посилила законодавче обмеження діяльності церкви і репресії проти неї, обмеживши діяльність церковних інституцій до задоволення лише релігійних потреб. Через ці обставини Святий Престол був позбавлений впливу на католицькі громади в СРСР. Зв'язок з віруючими мав епізодичний характер і практично не підтримувався.

Список використаних джерел та літератури

1. Одинцов М. И. Русская православная церковь в XX веке: история, взаимоотношения с государством и обществом / М. И. Одинцов. – М. : ЦИНО, 2002. – 312 с.
2. Калинин М. И. О помощи голодающим. Доклад прочитанный на IX Всероссийском съезде Советов 24 декабря 1921 г. / М. И. Калинин // Избранные произведения. – М. : Госполитиздат, 1960. – Т. 1.
3. Гросс Э. Автономная Социалистическая Советская Республика немцев Поволжья / Э. Гросс. – Покровск : [б. и.], 1926.
4. Известия ВЦИК. – 1923. – 27 апр.
5. Рельгенсон Л. Трагедия Русской Церкви 1917–1945 / Л. Рельгенсон. – М. : Изд-во Крутицкого подворья, 2007. – 640 с.
6. Архивы Кремля: В 2 кн. Кн. 1: Политбюро и церковь, 1922–1925. – Новосибирск ; М. : Сибирский хронограф : РОССПЭН, 1997. – 599 с.
7. Архив внешней политики Российской Федерации (далі – АВПРФ). – Ф. 98. – Оп. 5. – П. 102.
8. АВПРФ. – Ф. 98. – Оп. 5. – П. 4. – Арк. 9.
9. Верига В. Конфіскація церковних цінностей в Україні в 1922 р. / В. Верига. – Київ : Вид-во ім. Олени Теліги, 1996. – 192 с.

10. Токарева Е. С. Проблемы статуса католической иерархии в переговорах СССР и Святого Престола в 20-е годы XX века / Е. С. Токарева // Россия и Ватикан. – 2007. – Вып. 2. – С. 147–180.

11. Внешняя политика СССР: сб. док. Т. 2: 1921–1924 / Отв. ред. С. А. Лозовский; ред. и авт. примеч. проф. Б. Е. Штейн. – М. : [б. и.], 1944. – 979 с.

12. Англо-советские отношения со дня подписания торгового соглашения до разрыва (1921–1927 гг.): ноты и документы с вводной статьей и предметными указателями. – М. : Изд. Литиздата нар. Комиссариата по Иностранным Дела́м, 1927. – 172 с.

13. АВПРФ. – Ф. 98. – Оп. 7. – П. 5.

14. АВПРФ. – Ф. 98. – Оп. 6. – П. 103.

15. АВПРФ. – Ф. 098. – Оп. 7. – П. 5.

16. Дория П. Документы Ватикана об отношениях между Святым Престолом и Россией (1917–1919) / Пьеро Дория // Россия и Ватикан в конце XIX – первой трети XX века. – 2003. – С. 46–95.

17. Dzwonkowski R. Kosciol katolicki w ZSSR 1917–1939: Zarys historii / Roman Dzwonkowski SAC. – Lublin : TNKUL, 1997. – 476 s.

18. Книга памяти. Мартиролог Католической церкви в СРСР / авт.-сост. о. Б. Чаплицкий, И. Осипова. – М.: Серебряные нити, 2000. – 832 с.

19. Історія релігій в Україні: у 10 т. / редкол.: А. Колодний (голова) [та ін.]. – К. : Укр. Центр духовної культури, 1996–1999. – Т. 3: Православ'я в Україні / за ред. А. Колодного, В. Климова. – 1999. – 560 с.

20. Осипова И. И. «В язвах своих сокрой меня...» / И. И. Осипова. – М. : Серебряные нити, 1996. – 240 с.

21. Кёлликер Лоран. Восприятие России Бенедиктом XV: политические, дипломатические и религиозные аспекты / Лоран Кёлликер // Россия и Ватикан. – М. : Наука, 2007. – Вып. 2. – 323 с.

22. Международная политика в 1930 году: договоры, декларации и дипломатическая переписка / собрал и редактировал А. В. Сабанин. – М. : Наркоминдел, 1932. – 414 с.

23. АВПРФ. – Ф. 98. – Оп. 15. – П. 20.

24. Охотин Н. Из истории «немецкой операции» НКВД 1937–1938 гг. / Н. Охотин, А. Рогинский // Наказанный народ. Репрессии против российских немцев. – М. : Звенья, 1999. – 287 с.

25. Задворный В. История Католической Церкви в России: краткий очерк / В. Задворный, А. Юдин. – М. : Изд. колледжа теологи им. Ф. Аквинского, 1995. – 32 с. – Режим доступа : www.krotov.info/history/20/tsypin/page02.html.

26. Одинцов М. И. Религиозные организации в СССР накануне и в годы Великой Отечественной войны 1941 – 1945 гг. / М. И. Одинцов. – М. : РАГС, 1995. – 222 с.

27. Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 гг.) / М. В. Шкаровский. – М. : Крутицкое Патриаршее Подворье, 1999. – 399 с.

УДК 283 / 289

Л.Ф. Веремейчик,

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

ЄВАНГЕЛІЗАЦІЙНО-МІСІОНЕРСЬКА ДІЯЛЬНІСТЬ ПРОТЕСТАНТСЬКИХ ЦЕРКОВ У ПЕРІОД НЕЗАЛЕЖНОСТІ УКРАЇНИ

У статті розглядається євангелізаційно-місіонерська діяльність протестантських церков, а також їхня участь у соціальному служінні в період незалежності України

Ключові слова: місіонерство, демократія, євангельське віровчення, соціальне служіння, протестантизм, благодійницька діяльність.

Евангелизационно-миссионерская деятельность протестантских церквей в период независимости Украины

В статье рассматривается евангелизационно-миссионерская деятельность протестантских церквей, а также их участие в социальном служении в период независимости Украины

Ключевые слова: миссионерство, демократия, евангельское вероучение, социальное служение, протестантизм, благотворительная деятельность.

Missionary Activities of the Protestant Churches in the Period of Ukrainian Independence

In the article the missionary activity of the protestant churches and their participation in a social ministry in the period of Ukrainian independence is considered.

Key words: missionary work, democracy, evangelical doctrines, social ministry, Protestantism, charity.

Зміна світоглядних парадигм, національне відродження сучасної України зумовили потребу перегляду духовних цінностей. Домінування в суспільстві принципів толерантності щодо релігійного вибору віруючих стало вимогою часу та необхідним кроком до порозуміння. Проблеми напруженої ситуації між християнськими церквами, намагання гармонізувати релігійне життя в Україні є одними з актуальних в історичних та філософських науках.

Вивчення проблем, що пов'язані з релігійною ситуацією в Україні,

продиктовано потребою наукового висвітлення питання місіонерської діяльності протестантів в період незалежності України, необхідністю розробки цієї теми в науковій літературі.

Мета дослідження полягає в спробі дати об'єктивний аналіз місіонерської діяльності протестантів у період незалежності України.

Проблеми сучасного українського протестантизму вивчаються багатьма дослідниками. Темі евангелізаційно-місіонерській діяльності протестантів присвячено ряд статей таких сучасних релігієзнавців як, В. Филипович, М. Мартинович, С. Сьомін, С. Свистунов, М. Бабій, Ю. Решетніков, О. Уїкін, О. Назаркіна та ін.

Розповсюдження евангельського віровчення завжди було пріоритетним видом діяльності протестантів. Згідно з Євангелієм, кожен віруючий у земному житті повинен виконувати «Велике Доручення» Ісуса Христа: «Ідіть же і навчіть всі народи, хрестячи їх в ім'я Отця і Сина і Святого Духа» (Мт. 28:19).

Друга половина ХХ ст. характеризувалася посиленням евангельського руху як в світі, так і в Україні. У радянську епоху проводити власну евангелізаційно-місіонерську діяльність не мали можливості навіть легалізовані релігійні об'єднання. Хоча в документах, які регламентували їх діяльність, вказувалося, що метою їх діяльності є проповідь біблійного вчення. У 60-ті рр. така можливість зникла й декларативно. В Інструктивному листі старшим пресвітерам ВРСХБ, поява якого була інспірована Радою у справах релігійних культів, зазначалося, що «головним завданням богослужіння зараз є не залучення нових членів, а задоволення необхідних релігійних потреб віруючих» [16, с. 31]. У цих умовах основним джерелом поповнення протестантських громад залишалися сім'ї віруючих. Разом з тим, невірно буде стверджувати, що протестанти взагалі не займалися евангелізацією в радянський період.

Зазначимо, що за офіційними підрахунками в Україні в кінці 80-х рр. було зосереджено майже 60 % релігійної мережі всього колишнього СРСР [22, арк. 42]. Це є доказом високого рівня релігійності українського населення та безперспективності політики тиску на церковно-релігійне життя країни.

Точкою відліку евангелізаційно-місіонерської діяльності на вітчизняних теренах став 1988 р., а саме святкування 1000-літнього ювілею хрещення Русі. Протестанти вперше отримали можливість легально проводити власні заходи благовістя. Попри часті непорозуміння з місцевою владою, лише евангельсько-баптистське братство організувало 800 богослужінь, масових заходів у палацах і будинках культури та під відкритим небом [10, с. 197].

Кінець 80-х рр. відкрив перший умовний етап пізньопротестантської євангелізації, що протікав в умовах перебудови й тривав до 1993 р. За короткий термін різко зросла кількість новонавернених, що приєдналися до громад через водне хрещення. Так, якщо адвентисти сьомого дня в 1984 – 1988 рр. прийняли у члени церкви 3378 чол., то така ж кількість членів приєдналася до громад у наступні два роки. Кількість приєднаних до церкви Адвентистів сьомого дня в 1991 та 1992 рр. склала відповідно 4461 та 8000 чол. [19, с. 231].

Помітне зростання чисельності адвентистів пов'язане з систематичною роботою серед новонавернених. З кінця 80-х рр. адвентисти, з метою навчання широких верств населення, почали адаптацію євангельської програми «Біблійний шлях до нового життя». Щоденно, протягом 4–5 тижнів на одному місці відбувалося інтенсивне проповідування, поєднане з виступами хорових та музичних колективів, паралельно вчителі дитячих класів здійснювали євангелізацію в осередку дітей. Для ефективної роботи з неофітами проводилися тримісячні курсові заняття під назвою «Так говорить Біблія», що дозволило не втратити новонавернених з поля зору, а долучити їх до адвентистських громад.

На початку 90-х рр. адвентисти широко використовували великі євангелізаційні кампанії, яким передували тривалі у часі підготовчі заходи «1000 днів жнив» й «Жнива-90». У 1991 – 1992 рр. силами АСД в Україні було здійснено 30 великих євангелізаційних кампаній з участю зарубіжних проповідників. Найбільшою стала євангелізаційна кампанія з участю Джеймса Гіллі (США) в м. Харкові та Дніпропетровську, після проведення якої релігійні громади адвентистів поповнилися 2300 новонаверненими [7, с. 230].

Специфічною особливістю п'ятидесятницької євангелізації стало проведення багатолюдних зібрань з практикою молитви за хворих. Подібна форма благовістя на постійній основі провадилася в с. Маяки Одеської області, де богослужіння проходили просто неба з участю вірних з сусідніх держав.

Такі практики виходять з п'ятидесятницького переконання про те, що надзвичайні явища не припинилися із закінченням апостольської епохи, а можуть бути актуалізовані й сьогодні. Ці дії повинні підкріплювати проповідь й бути її ознаками. Схожі заходи відбувалися в різних регіонах України.

У 1989 р. виникають перші вітчизняні п'ятидесятницькі місії. Місцем їх формування стали регіони, де традиційно висока чисельність християн віри євангельської (так, у м. Маріуполі виникла місія «Можливість», у Рівному – місія «Добрий Самарянин», у Луцьку – місія

«Голос надії»). Специфікою організації та діяльності цих місій стала орієнтація не тільки на вітчизняний релігійний ландшафт, а й на інші республіки тодішнього Радянського Союзу, особливо РРФСР, де перші українські місіонери з'явилися вже в 1990р. Подібна зорієнтованість зумовлювалася переконанням, що український пізній протестантизм є найчисленнішим на теренах Східної Європи. Звідси, вже в цей період формується ідея про «месіанську роль» вітчизняних протестантів для народів СРСР.

Найбільший резонанс в українському суспільстві в кінці 80-х – на початку 90-х рр. отримала місіонерська діяльність представників іноземних релігійних організацій, серед яких переважна більшість протестантські. Згідно зі статистикою в 1979 р., існувало 80 західних релігійних організацій, що виявляли інтерес до Східної та Центральної Європи, а в 1989 р. їх кількість зросла до 311, при переважанні організацій, що належали різним течіям євангельських протестантів [13, с. 31]. З падінням «залізної завіси» вони отримали доступ на пострадянський простір.

Спроби відрегулювати активність іноземців у сфері релігійної пропаганди були здійснені наприкінці 1993 р. з допомогою впровадження змін до статті 24 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації». Згідно з новою редакцією вказаної статті, іноземці могли займатися проповіданням лише в тих релігійних організаціях, за запрошенням яких вони прибули, і за офіційним погодженням з державним органом, який здійснив реєстрацію статуту (положення) відповідної релігійної організації [9, с. 8].

Стрімке заповнення духовного вакууму та розширення євангелізаційної та місіонерської діяльності місцевих та іноземних релігійних центрів пізнього протестантизму знаменували початок другого етапу євангелізаційно-місіонерської діяльності, який розпочався з другої третини 90-х рр.

З метою профілактики порушень вітчизняного законодавства з боку іноземних місіонерів в 1995 р. було видане Доручення Президента «Про усунення загроз, які створює діяльність закордонних релігійних організацій та національно-культурних товариств в Україні». На місцях розпочалася реалізація даного Доручення, що включала в себе виявлення та вивчення громадських об'єднань за релігійною ознакою, аналіз використання установ освіти, культури, спорту, охорони здоров'я з метою недопущення порушень чинного законодавства іноземними місіонерами [15].

Як наслідок, частині пізньопротестантських громад та місій було відмовлено в продовженні строків оренди вищезазначених установ. Крім

цього, в окремих регіонах було обмежено «вуличні богослужіння». Так, Запорізький міськвиконком з метою «встановлення відносин взаємної релігійної та світоглядної терпимості між віруючими різних віросповідань та їх релігійними організаціями», прийняв рішення про недоцільність публічних богослужінь, релігійних обрядів і т.п. на центральних вулицях і майданах міста [4, арк. 13].

Прогресивним 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 Держкомрелігій України Програми розвитку милосердницької та добродійної роботи «В ім'я Христа» [17, с.18–21].

Нею, зокрема, передбачалися такі напрямки: координація дій державних органів, громадських і релігійних організацій, спрямованих на формування в суспільстві світогляду солідарності поколінь; сприяння обслуговуванню ветеранів війни та праці, інвалідів, непрацездатних людей; розширення при клінічних лікарнях медико-соціальних відділень для лікування самотніх людей, осіб літнього віку, дітей-сиріт та ін.; активізація душпастирської роботи в будинках престарілих, інвалідів та установах виконання покарань; поширення мережі закладів безкоштовного харчування для соціально незахищених верств населення; налагодження зв'язків з одновірцями за кордоном з метою поширення руху добродійної та милосердницької діяльності в Україні; започаткування міжцерковного фонду «Добродійність та милосердя», який акумулював би необхідні кошти для реалізації благодійної та милосердницької діяльності релігійних організацій.

Програма цих дій була схвалена на засіданні Організаційного комітету з підготовки та відзначення в Україні 2000-ліття Різдва Христового 15 вересня 1998 р., її реалізації значною мірою сприяла низка законодавчих актів України [8, с. 27–40].

Розширення методологічних підвалин евангелізаційної роботи призвело до збільшення методів та засобів благовістя, що впроваджували в практику протестантськими церквами з другої третини 90-х рр.

Водночас, поряд з різноманітними методами індивідуальної евангелізації, в 1994 – 2000 рр. певне місце займали масові заходи благовістя. Від попередніх їх відрізняла краща підготовка: потужна рекламна кампанія з залученням ЗМІ, наявність великої кількості кваліфікованих душеопікунів, різноманітна програма евангелізаційного богослужіння із врахуванням суспільних світоглядних трансформацій.

З початком XXI ст. вирізняється новий етап евангелізаційно-місіо-

нерської діяльності на вітчизняних теренах. Його особливостями стала наповненість і навіть перенасиченість вітчизняної релігійної мережі, падіння інтересу до благовістя, що поступово призводить до зменшення кількості новонавернених у пізньопротестантських громадах.

Нову епоху, що більшість науковців та теологів називають постмодерністською, характеризує величезна криза традиційної релігійності. Релятивність поступово стає домінуючою у всіх сферах суспільного життя, поглинувши загальнолюдські моральні норми. Причому фахівці відзначають настання епохи постмодерну в самій релігійній сфері, що має конкретні вияви [11, с. 112].

Серед нових підходів, що поширювалися з кінця 90-х рр. в євангельському середовищі, відзначається апологетичний. В його основу покладено аналіз світоглядної позиції людини, відповідно якого відбувається «очищення поверхні» задля «майбутнього засіву», що являє собою бесіду з потенційним новонаверненим «в його категоріях, цінностях та пріоритетах» [3, с. 25].

Даний підхід реалізується в діяльності Християнського науково-апологетичного центру (м. Сімферополь), який проводить лекції та семінари, а також видає літературу по аналізу «наукового креаціонізму» й суміжним тематикам.

Подібну просвітницьку діяльність серед населення, учнів та студентів навчальних закладів здійснювали створені Асоціації педагогів-християн та різноманітні християнські громадські спілки. Методи проведення: лекції, семінари, тематичні вечори, дискусійні клуби, використання радіо- та телепередач. Поширеною тематикою подібних заходів є креаціонізм та еволюція, основи сім'ї та шлюбу, здоровий спосіб життя тощо.

З кінця 90-х рр. набуває розвитку так звана «спеціалізована євангелізація», під якою розуміють благовістя за професійною ознакою. Реалізують такі проекти, крім вже згадуваної Асоціації християн-педагогів, Асоціація християн-медичних працівників, Товариства християн бізнесменів, фермерів, військових.

Особливу увагу пізніх протестантів сконцентровано на розвитку благовістя з допомогою інформаційних технологій та ЗМІ, що, на їх переконання, повинно стати «одним з пріоритетів церкви третього тисячоліття». Майже всі конфесії мають власні інформаційні та євангелізаційні сайти в міжнародній системі INTERNET. Зростає кількість радіо- та телепередач, особливо на регіональному рівні. Подібні тенденції засвідчують прагнення протестантів пристосуватися до нових суспільно-духовних реалій задля поширення власного віровчення.

Загалом протестантські ЗМІ представлені в Україні широким спектром різноманітних журналів, газет, бюлетенів. Так, видавничу діяльність ЄХБ здійснюють видавничі відділи місії «Світильник» (Маріуполь), «Богомыслие» (Одеса), «Світло на Сході» (Київ) та ін. Вони займаються перекладом та підготовкою до друку книг, посібників, програм закордонних і національних авторів; ВСО ЄХБ представлене такими друкованими виданнями: журнали «Євангельська нива» (Київ), «Посланець правди» (США-Україна), «Перед рассветом» (Маріуполь), «Волинь християнська» (Луцьк), «Благовісник Галичини» (Львів), «Євангельська Полтавщина» (Полтава), «Свічник» (Рівне); альманах «Богомыслие» (Одеса); газети «Зов веры» (Київ), «Жизнь и вера» (Крим); інформаційні бюлетені в областях; серії книг: «Бібліотека проповідника» (Маріуполь), «Бібліотека пастора» (Ірпінь), «В помощь служителю» (Ірпінь). Вони розповідають про життя церков і виконують духовно-просвітницьку місію. Місійна книжкова фабрика «Християнське життя» (Луцьк) за період свого існування (з 1994 р.) надрукувала близько двох мільйонів примірників різноманітної книжкової продукції [21, с. 23].

Головна мета інформаційного служіння полягає у розробці системи підготовки професіоналів, які були б самовіддані справі Божій, і в той же час мали дуже високий рівень професіоналізму в журналістиці та у зв'язках з громадськістю («Public Relations»).

«Якби наші церкви витрачали на рекламу і на поширення достовірної інформації про себе хоча б 20 % бюджету громади, то вже за рік люди заговорили б про те, як Бог змінює життя, торкається, звільнює і зцілює. А допоки цього немає, ми і надалі будемо залишатися сектою тільки тому, що так про нас говорять ЗМІ», – зазначає Сергій Вельбовець, президент християнського медіа-центру «INVICTORY», член правління Асоціації «Новомедіа» [2, с.4].

У Києві 5–6 листопада 2004 р. пройшла велика конференція християнських працівників засобів масової інформації. Захід, організований Асоціацією «Новомедіа», став могутнім стартовим поштовхом для консолідації християнських медіа-працівників України і ближнього зарубіжжя.

Президент Асоціації «Новомедіа» Руслан Кухарчук зазначив, що основні програмні завдання направлені на інформування через секулярні (світські) ЗМІ суспільства про діяльність християнських церков, в тому числі і протестантських громад з метою формування неупередженого толерантного ставлення суспільства.

«Ми – християни, працюємо в ЗМІ не тільки для того, щоб заробляти гроші, але щоб забезпечувати Господу й Божому Царству вихід на

масову аудиторію. Богу потрібні ЗМІ, щоб: 1) говорити про спасіння по благодаті через віру в Ісуса Христа; 2) виховувати норми поведінки, які відповідають духу християнської етики. Саме християнське представництво у світських ЗМІ зуміє використати кожний конкретний медіа-ресурс для цих функцій», – так окреслив свою позицію президент «Новомедіа» [12, с. 5].

У січні 2006 р. відбулася друга всеукраїнська конференція Асоціації «Новомедіа», в якій брали участь представники мас-медіа різних християнських конфесій. Серед учасників головний продюсер ТРК «Еммануїл» Леонід Братанчук, представник католицького медіа-центру Тетяна Куликовська, відповідальний за медіа життя в Київській єврейській месіанській громаді Ілля Поляков, директор телеканалу СБН (Росія) Іван Іклюшин, директор регіонального представництва «Голос Анд» Марк Ірвін, режисер і продюсер телеканалу СБН (США) Річард Кляйн.

У доповідях підкреслювалось, що християнським журналістам потрібно навчитися нести не морально-етичний пафос, а євангельську істину в її практичному застосуванні. Покликання християнських журналістів – стверджувати ідею внутрішньої свободи, навчаючи суспільство керуватися не інстинктами, а морально-етичними цінностями [18, с. 3].

Важливим фактором третього етапу розвитку євангелізаційно-місіонерської діяльності в епоху незалежності України стало помітне послаблення діяльності закордонних місіонерів на вітчизняних теренах в межах досліджуваних конфесій. Це стосується діяльності іноземців у напрямку відкриття нових церков, а також поширенні духовної літератури та будівництві молитовних будинків. Вагомим залишається місце місіонерської допомоги в благодійницьких та культурних заходах, а також у сфері підготовки благовісників. Зниження зацікавленості українськими духовними реаліями з боку міжнародних протестантських організацій обумовлено їх переорієнтацією на ті регіони світу, де християнство перебуває під заборонаю або демократичні перетворення лише починаються.

Наведемо результати аналізу публікацій, присвячених місіонерській діяльності закордонних релігійних організацій в Україні. Із 72 публікацій 1993 – 1997 рр., розміщених в українських газетах та журналах, тільки 3 публікації присвячені євангелізаційній діяльності вітчизняних протестантських церков. У решті мова йде про активність закордонних місій або нових релігійних рухів.

Однак соціологічні дослідження свідчать швидше про байдуже, ніж вороже ставлення до закордонних місій. Зокрема, згідно з дослідженнями, здійсненими 1997 р. в Києві, думку про те, що «закордонні кон-

фесії треба заборонити» – поділяють лише 17,6 % респондентів, а 38,5 % стверджують, що їм байдуже, діють, вони чи ні, 36,5 % – не могли відповісти на запитання [20, с. 3].

Важливою причиною помітного послаблення діяльності іноземців став стрімкий розвиток вітчизняного пізньопротестантського руху, що робить його самодостатнім, незалежним від зовнішньої допомоги. Крім цього, поступове наповнення й навіть перенасиченість вітчизняної релігійної мережі відчутно звужує поле діяльності закордонних місіонерів.

Так, наприклад, американський місіонер Мік Стоквелл є стратегічним координатором Південної баптистської конвенції (ПБК) в Україні, Білорусі та Казахстані. У Харкові його основним завданням була координація служіння ПБК в області. Мік Стоквелл так розповідає про деякі аспекти своєї праці в Україні: «Говорячи про плани на майбутнє, можу сказати, що їх у нас багато. Вже розпочалася робота серед військовослужбовців. Військові складають значну частину населення України, і для того, щоб працювати серед них, потрібна особлива підготовка. Ще одним напрямком нашої роботи є медичне служіння та організація молитовних сніданків» [5, с. 42–43].

Міжнародне Товариство Євангельських студентів – група християн, яка працює із студентами університетів України. Товариство є підрозділом Міжнародного Товариства Євангельських студентів з центром в Оксфорді (Англія). Ця організація має осередки в 145 країнах світу. Вперше американці прибули в Україну з метою заснувати осередки Товариства у 1989 р. Це було у часі культурного обміну між Київським державним університетом та Християнським товариством Inter-Varsity зі США. Однак офіційний статус в Україні було отримано в 1999 р. Місіонери працюють в усіх областях України: західний регіон (до нього входять 6 областей західної України), центральний (Київ), південний (Одеса, Миколаїв, Херсон, Крим) та східний (Харків, Донецьк, Луганськ). Місіонерська робота проводиться серед студентів університетів, академій, інститутів та коледжів [14] .

Разом з тим, Україна стала важливим місіонерським форпостом для проведення євангелізаційної роботи у країнах пострадянського простору й окремих південно-західних країнах Європи. Так, понад 400 українських баптистських місіонерів працюють у Середній Азії, Прибалтиці, на Кавказі й Балканах. Особливою активністю у цьому напрямку відзначається п'ятидесятницька місія «Голос надії», що нараховує близько 300 місіонерів, з низ біля 100 поза межами України. Представниками цієї місії створено понад 150 церков у різних регіонах Російської Федерації, а також Болгарії й Польщі [25, с. 7].

Подібну діяльність у менших масштабах здійснюють місії «Добрий Самарянин» та «Можливість». Планується розширення місіонерської діяльності українців шляхом відкриття нових євангелізаційних центрів у Туреччині, Греції й навіть країнах Західної Європи.

«Духовне відродження» – одна з найстаріших та найвідоміших місіонерських організацій. Багатий досвід і постійний самоаналіз дозволяють розвиватись і постійно реформуватись навіть на тлі кризи церков та їх місії.

Хоча офіційно асоціація була утворена у 1992 р., її витоки сягають тридцятих років минулого століття. Асоціація «Духовне відродження» розпочала свою активну місіонерську діяльність в Москві, але згодом були утворені національні центри в Києві, Мінську, Тбілісі, Ризі.

Першим масштабним проектом «Духовного відродження» став «Проект-250», мета якого полягала у підготовці місіонерів та заснуванні 250 нових церков. Біля 5000 лідерів євангельських церков пройшли спеціальні курси. В результаті їх праці виникло тисяча нових церков. Радикалізм ідеї визначався конфліктом традиційних євангельських церков та нових лідерів, які мали бачення сучасної та місіонерської церкви.

«Духовне відродження» допомогло національним союзам церков ЄХБ створити систему дитячого та молодіжного служіння, започаткувало глобальну систему видання та розповсюдження книг та періодики для молодих лідерів (власне видавництво, десятки магазинів, виставок, міжнародних проектів). У допомогу місіонерському служінню надруковані сотні найменувань книг, більшість з яких є унікальними видавницькими проектами. Так, через проект «Біблійна кафедра» всі учбові заклади Євро-Азіатської акредитаційної асоціації євангельських шкіл отримали якісні навчальні посібники та наукову літературу по базових напрямках підготовки. Слід зауважити, що видавництво «Духовне відродження» співпрацює переважно з національними авторами і заохочує молодь євангельських церков розвивати свій творчий потенціал.

За словами президента «Духовного відродження» Сергія Рахуби, «Бачення місії – покликати нових лідерів до активного служіння, сформувати їх мотивацію до поступових змін у церкві та суспільстві. Нова генерація компетентних та посвячених лідерів може багато змінити – відновити місіонерський дух церкви та відродити суспільство, просуюючи Царство Боже на пострадянському просторі» [23].

Національні команди «Духовного відродження» працюють в Україні, Росії, Білорусі, Молдові, Казахстані, Узбекистані. Місія має представницькі центри в США, Канаді, Великій Британії, працює переважно з баптистськими церквами, але відкрито до співпраці з широким колом

інших євангельських церков і послідовно дотримується не конфесійної, незалежної позиції.

24–25 жовтня 2008 р. під проводом лідерів асоціації був проведений міжнародний форум «Місія сьогодні: історія, аналітика, нові підходи. Перспективи міжнародного партнерства в країнах СНД» (м. Ірпінь, Київська область). У християнських медіа форум назвали антикризовим, тому що в його основних тезах йшлося про кризу і водночас про нові можливості, які вони відкривають. Більш ніж 250 лідерів з 20 країн обмінялись досвідом служіння і оцінками ситуації у глобальному християнстві та місії церкви [15].

«Антикризовий» форум став початком широкої та часом гострої дискусії серед євангельських церков СНД про глибинні причини кризи місіонерства та можливий шлях виходу з неї.

20 травня 2009 р. в Ірпінському офісі «Духовного відродження» пройшов круглий стіл «Яким бути церквам завтра? Місія та реформація», в роботі якого брали участь представники церков та місій з більшості регіонів України. Учасники констатували, що стагнація церковного розвитку та зниження ефективності місіонерської діяльності вимагають радикальним чином переосмислити підходи до місіонерства та традиційні моделі церковного служіння. Як виявилось, євангельські церкви досі не напрацювали оригінальних моделей організації церков, релевантних до національної культури та ефективних у місіонерському служінні. Тисячі церков, заснованих у роки релігійної свободи, не вирости з малих груп до повноцінних громад.

Цікаву метафору запропонував пастор молодіжної церкви у Києві Денис Кондюк: «Ми звикли бігати спринт та очікували швидкої перемоги, але сьогодні варто вчитись бігати крос і навіть марафон. Церква має готуватись до послідовної та системної праці на далеку перспективу» [15].

У відповідь на нагальну потребу поповнити новими лідерами місіонерські церкви та їх служіння був ініційований рух «Школа без стін», що є неформальним підходом до мотивації та підготовки молодих лідерів помісної церкви до практичного служіння. Головною метою руху – сформуванню активну християнську позицію та допомогти зробити перші самостійні кроки у служіння своїм покликанням. «Школа без стін» – це не тільки семінари, але також можливості цікавої практики в рамках соціальних проектів «Варто жити», молодіжних конференцій «Християнин нашого часу», театральних фестивалів, школи молодіжного лідерства «Перспектива», клубів «Твоя перспектива», «Тема», «Sky life», дитячих та підліткових Олімпійських ігор та ін.

Американський богослов Тед Ворд, професор Trinity Evangelical Divinity School у своєму аналізі служіння «Школи без стін» підкреслює: «Дуже часто школи будують стіни відчуження між вчителями та студентами, відокремлюючи напрями, класи, рівні. Іноді стіни відділяють освіту від реального життя. Ініціатива «Школи без стін» нагадує нам, що освіта – це значно більше, ніж сидіння за партою. Практична освіта відкриває нові шляхи і надихає до дії» [24].

Освітній процес організований як серія щомісячних семінарів на базі помісної церкви, які служать її потребам, але не обмежуються її кордонами і закликають до активного служіння суспільству. Темі основних семінарів розкривають фундаментальні істини в актуальному форматі: «Основні принципи віри для життя і служіння», «Духовне формування сучасного лідера», «Християнське консультування», «Євангелія в сучасній культурі», «Соціальне служіння: принципи та форми», «Місія церкви учора та сьогодні», «Як підготувати ефективну проповідь», «Керівництво молодіжним служінням», «Біблійна етика для сучасного світу».

Цікавим є досвід місіонерської роботи громадської благодійної організації корпорації «Братерство без кордонів – Україна». Засновником цієї корпорації є міжнародна благодійна організація Місія Без Кордонів (Mission Without Borders International), яка була заснована в 1960 р., центральний офіс якої знаходиться у м. Камарілло, США. Ціль корпорації – задовольняти матеріальні, духовно-освітні потреби дітей в інтернатних закладах та потреби малозабезпечених сімей в Україні. Переважно така діяльність звершується на території Західної України [1].

Корпорація «Братерство без кордонів» розпочала свою діяльність на Україні в 1993 р. з бажанням допомогти знедоленим дітям та багатодітним сім'ям Рівненщини та Сарненщини. На сьогодні «Братерство» має такі основні напрямки діяльності в Україні: підтримка 37 дитячих інтернатів в чотирьох областях Західної України (Рівненська, Житомирська, Волинська та Хмельницька); допомога 370 багатодітним, бідним сім'ям в Рівненському та Сарненському районах; підтримка дитячих ідалень при церквах та ін.

Отже, аналізуючи євангелізаційно-місіонерську діяльність протестантських церков в період незалежності України, варто відзначити, що протестантському середовищі притаманний соціальний євангелізм, відкритість до суспільства і соціальна відповідальність, заснування нових церков, неформальні підходи до християнської освіти та формування нової місіології, притаманні стратегічним напрямам в протестантському середовищі. Євангельсько-місіонерська діяльність передбачає безпо-

середній зв'язок проповіді з благодійністю, християнською культурою та просвітою. У країнах СНД існує проблема культурного відчуження між євангельськими християнами та православним суспільством, тому необхідні локальні моделі інкультурації, контекстуалізації проповіді у національних культурах.

На сьогодні суспільна думка стосовно місіонерської активності іноземців ще попереду. Слід відзначити, що, по-перше, сприйняття українцями євангелізаційних впливів є більш-менш толерантне; по-друге, у свідомості ієрархів та служителів історичних церков все більше переважає розуміння того, що піднесення власної духовної традиції неможливе шляхом приниження традиції чужої.

Список використаних джерел та літератури

1. Братерство без кордонів – Українам : [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://prochurch.info/index.php/news.more/4905>.
2. Вельбовець С. Как остановить гонения на церковь? / Сергій Вельбовець // Christian Telegraph. – 2007. – № 8. – С. 4.
3. Головин С. Библиейская стратегия благовестия для постатеистического общества. Семинар для благовесников / Сергей Головин. – Симферополь, 2003. – С. 25.
4. Державний архів Запорізької області. – Ф. Р-4548. – Оп. 1. – Спр. 71. Інформації щодо усунення загроз, які створює діяльність закордонних організацій в Запорізькій області за 1995 р. – Арк. 13.
5. Долматова Ю. «Україна – стартова площадка місіонерства» / Юрій Долматов // Євангельська нива. – 2005. – № 1. – С. 42–43.
6. Духонченко Я. До цього місця допоміг нам Господь / Яків Духонченко // Християнське життя. Газета об'єднання церков євангельських християн-баптистів України. – 1990. – № 2. – С. 3.
7. Жукалюк М. Церква АСД та духовне відродження України / Микола Жукалюк // Церква і національне відродження. – К., 1993. – С. 230.
8. Закон України «Про благодійництво та благодійні організації» // Юридичний вісник України. – 1997. – № 43 (121). – С. 27–40.
9. Закон України «Про внесення доповнень і змін до Закону Української РСР Про свободу совісті та релігійні організації». – Голос України. – 1994. – 12 січня. – № 5 (755). – С. 8.
10. Історія релігії в Україні: В 10 т. / Ред. кол.: А. Колодний та ін. – Т.10: Релігія і церква років незалежності / За ред. А. Колодного. – К. : Дрогобич, 2003. – С. 197.
11. Колодний А. Стан і прогнози релігійних процесів в Україні / Анатолій Колодний // Південний архів: збірник наукових праць. Історичні науки. – Херсон, 2005. – Вип. 19. – С. 112.
12. Кухарчук Р. Трансформація СМІ – трансформація общества / Рус-

лан Кухарчук // Інформаційний бюлетень Асоціації «Новомедіа». – 2007. – № 1 (5).

13. Маринович М. Релігійна свобода: місцеві церкви і закордонні місіонери / Михайло Маринович // Людина і світ. – 1997. – №5/6. – С. 31.

14. Міжнародне товариство Євангельських студентів : [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://gisu.org.ua>.

15. Місіонерська діяльність протестантів : [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://vtcigo.org/ua/>

16. Неволин И. Раскол евангельско-баптистского движения в СССР (1959 – 1963) / Игорь Неволин. – СПб., 2005. – С. 31.

17. Новиченко М. Матеріали християнської міжконфесійної зустрічі «Будьте ж милосердні, як і Отець ваш милосердний» / Михайло Новиченко. – К., 2008. – С. 18–21.

18. Олександров П. Поле битвы информационное пространство / Петро Олександров // Інформаційний бюлетень Асоціації «Новомедіа». – 2006. – № 1 (3).

19. Парасей О., Жукалюк Н. Бедная, бросаемая бурей. К 110-летию юбилею Церкви АСД в Украине / Олег Парасей. – К., 1997. – С. 231.

20. Прозелітизм, місіонерство та боротьба навколо ідентичності українського суспільства. За матеріалами державного комітету у справах релігії України // Християнський світ. – 2002. – № 21. – листопад. – С. 3.

21. Релігійна панорама. – К., 2003. – № 3. – С. 23.

22. ЦДАГОУ (Центральний Державний архів громадських об'єднань України). – Ф. 1. – Оп. 25. – Спр. 663.

23. Через відродження церкви – до духовного відродження суспільства : [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.asr.ru>.

24. Школа без стін : [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.bez-sten.com>.

25. Яроцький П. Протестантизм в Україні: динаміка змін. Порівняльний аналіз інституалізації братства євангельських християн-баптистів і організації Свідків Єгови / Петро Яроцький // Людина і світ. – 2004. – № 7. – С. 7.

УДК 930.29

Н.О. Ветвінська,
аспірантка кафедри релігієзнавства Національного університету «Острозька академія»

ПРОЯВИ МІФОЛОГІЧНОЇ СВІДОМОСТІ ТА СОЦІАЛЬНОГО ПРОТЕСТУ В КИЇВСЬКІЙ РУСІ НА ПРИКЛАДІ «ПОВСТАННЯ ВОЛХВІВ» У «ПОВІСТІ МИНУЛИХ ЛІТ»

У статті розглядаються події з «Повісті минулих літ», названі «повстанням волхвів». Основна увага зосереджена на спробі аналізу даних подій в контексті процесу християнізації.

Ключові слова: міфологія, волхви, літопис, ритуал

Проявления мифологического сознания и социального протеста в Киевской Руси на примере «Восстания волхвов» в «Повести временных лет»

В статье рассматриваются события с «Повести временных лет», названные «восстанием волхвов». Основное внимание сосредоточено на попытке анализа данных событий в контексте процесса христианизации.

Ключевые слова: мифология, волхвы, летопись, ритуал

The manifestation of the mythological consciousness and social protest in Kiev Rus in the «Revolt of the magi» from the «Povist' munnylyh lit»

The article deals with the events of the «Povist' Munnylyh Lit», called «the revolt of the Magi». The focus is on trying to analyze these events in the context of the Christianization.

Key words: mythology, magicians, chronicle, ritual

Для вивчення релігійної історії Київської Русі надзвичайно важливим є аналіз літописних повідомлень про так звані «повстання волхвів». Літописи зберегли цікаві свідчення про події 1024 р. в Суздалі та про заворушення 1071 р. на території Верхньої Волги. Повідомлення, що аналізуватимуться нижче, неодноразово розглядалися в працях вчених, що, правда, основна їх увага була зосереджена на соціальній сутності подій, а також на поясненні язичницького характеру дій волхвів та їх світогляду. Актуальність даного дослідження полягає у спробі аналізу «повстання волхвів» в контексті процесу християнізації. При цьому важливе зна-

чення буде мати не лише реконструкція власне язичницьких реалій, що відобразились в літописному тексті, а й можливість інтерпретації подій, що вивчаються, як фактів християнсько-язичницьких взаємовідносин.

Дослідженням даної проблеми займалися М. М. Воронін, М. Н. Тихомиров, В. В. Мавродін, Л. В. Черепнін, А. А. Зімін, І. М. Рапов, В. І. Буганов. Зазначені в статті події відзначались ними як масові народні повстання. Б. А. Рибаків, Н. Н. Велецька, І. Я. Фроянов, Ю. В. Кривошеєв розглядали дані події як відтворення прадавніх язичницьких культів на території Київської Русі. Завданням даної статті є проаналізувати прояви міфологічної свідомості та соціальні протести в «повстаннях волхвів» в «Повісті минулих літ»

Під 1024 р. «Повість минулих літ» містить наступний запис: «Ярославу сушу в Новгородѣ тогда . в се же лѣто вѣсташа вѣльсьви в Суждалцихъ избиваху старую чадѣ по дѣаволу наоученью и бѣсованію глїце аєко си держать гобино и матежь великѣ и голодь вѣ всеи странѣ тои идоша по Волзѣ вси людєє . вѣ Болгары и привзоша жито и тако вжиша слышавѣ же Ярославъ вѣлхвы ты и приде к Суждалю изыма вольхвы расточи а другияѣ показни рекѣ сиче Бѣ наводитъ по грѣхомъ на кою землю . гладомъ или моромъ . или ведромъ . или иною казїєю а члѣкѣ нѣ вѣсть ничто же . и възвративъса Ярославъ и поиде Новгороду...» [2, с. 95]

Розуміння та релігієзнавче вивчення літописних повідомлень більшою мірою залежить від того, як перекладати древньоруський вираз «стара чадь». Один з варіантів перекладу – «старі люди». Він є відносно нейтральним в соціально-економічному плані; старість в даному випадку має загальнокультурний віковий характер. Історики радянських часів розглядали вищезазначені події як масове народне повстання. І «стара чадь» була для них соціально-класовою категорією. Так М. М. Воронін писав, що «повстання було викликане, в першу чергу, внутрішніми протиріччями серед населення Суздальської землі, що особливо гострими були в районі, близькому до старої торгової Волги. Тут, очевидно, існувала якась заможня верхівка – стара чадь, – що виділилась із середовища місцевого суспільства; її накопичення у вигляді жита та господарських продуктів робили особливо гострим голод, що охопив цю місцевість. Те, що Ярослав нагально прибув з Новгороду <...> і став на захист старої чаді, показує, що цей прошарок знаходився уже під покровительством князівської влади, будучи опорою її політики на місцях» [8, с.55]. Антифеодальний характер «побиття» старої чаді безумовно визнали М. Н. Тихомиров, В. В. Мавродін, Л. В. Черепнін, А. А. Зімін, І. М. Рапов, В. І. Буганов [14, с. 623]. Розділяючи погляди колег на феодалізацію древньоруського суспільства, Б.А.Рибаків відмітив,

що «люди ожили не після розправ волхвів зі «старою чаддю», а лише після закупки жита в Болгарії, що дозволяє розуміти провину «старої чаді» не у фактичному володінні запасами зерна, а у якомусь язичницькому впливі на хід землеробського господарства» [13, с. 19].

З близькою версією аналізу подій виступила Н. Н. Велецька. Вона розцінює повідомлення літопису як свідчення епізодичного прояву на Русі (за особливих потреб) древньослов'янського ритуалу «проводів старих на той світ», в основі якого лежить уявлення про всебічний (в даному випадку – негативний) вплив предків на життя людського колективу. Хоча, за її спостереженнями, порівняльно-історичний аналіз різних джерел дозволяє зробити висновок, що існування звичаю як елементу соціального укладу можна віднести лише до самого раннього періоду слов'янської історії. В епоху ж, що відображена у писемних пам'ятках, його залишки несуть відбиток деградації. Ритуал виконується не регулярно і приводом для звернення до нього є голод [6]; [7]. Слід відмітити, що ще Е. В. Анічков вказував на наявність у древньоруських церковних творах серед інших заборон язичницьких дій також «побиття старої чаді», коли живеться надголодь [5, с. 103].

Гіпотеза Н. Н. Велецької суттєво вплинула на вивчення соціальних аспектів суздальських подій. І. Я. Фроянов запропонував повністю відмовитись від визнання антифеодального характеру «побиття старої чаді», відмітивши, що літопис змальовує картину язичницького побуту з його аграрно-магічними ритуалами, а не класову боротьбу [18, с. 19–38]. Лінію І. Я. Фроянова продовжив Ю. В. Кривошеев. На його думку, волхви, що виступили в Суздалі, інтегрували світську та духовну владу, були родовими ватажками додержавного суспільства [12, с. 42–43]. «Стару» ж «чадь» правомірно було б представити як вільних общинників, що відрізняються від інших суздальських «людей» ступінню накопиченого майна, в тому числі запасів хліба та земних плодів. Тому, якщо «стара чадь» не є феодалами, значить говорити про антифеодальну боротьбу не приходиться. Відповідно, літопис «доніс до нас перипетії внутрішнього конфлікту в суспільстві, що ще не вийшло за межі первісності». Волхви – стара родова знать – виступили, за підтримки «людей» – основної маси суздальських общинників, «яким порушення традиційних норм колективного розподілу було байдужим» [12, с. 45].

Найбільш прийнятним підсумком дискусій щодо соціально-економічної складової суздальського «повстання волхвів» може бути, на нашу думку, наступний: власне дії волхвів в Суздалі – це ритуальна акція, під час якої ніякі майнові питання (вилучення запасів зерна, тощо) не вирішувались і не повинні були вирішуватись. Проте, можливо, за-

колот, що охопив всю Суздальську землю, певним чином відобразив економічні протиріччя між різними групами населення. Проте, тим не менш, даний уривок показує той великий вплив, який мали волхви на суспільство, яке щойно прийняло християнство: вони очолили народ та відкрито боролись з правлячими військами.

На відміну від подій 1024 р. в Суздалі, висвітлених літописами поверхнево, «повстання волхвів» на Верхній Волзі у 1070-х роках є більш деталізованим. Літописне оповідання про виступ волхвів у 1071 р. відображає інформацію про них, передану укладачу літопису безпосереднім учасником подій – князівським збирачем дані Яном Вишатичем. Літописець починає своє оповідання про «повстання волхвів», що трапилось на берегах Волги та Шексни, зі вказівки про настання голоду на Ростовській землі. Початок літописного оповідання наступний: «бывши бо єдиною скудости въ Ростовѣсти вбласти . и вьстаста . два волхъва . ѿ Ярославла глѣюща . аѿко вѣ свѣмъ кто вбилъ держить . и пойдоста по Волзѣ . и кдѣ придоучи в погость . ту же нача(ща)ста лучшиаѣ жены глѣца аѿко си жито держать . а сии медь . а сии рыбы . а сии скору . и привожаху к нима сестры своаѣ . и матери . и жены своаѣ . вна же въ мьчтѣ прорѣзавше за плечемъ . вынимаста любо жито любо рыбы . или вѣверицю и оубиваша и да многы жены имѣниаѣ ихъ имаша собѣ . и прийдоста на Бѣлозеро . и бѣ в нею людии инѣхъ .» [2, с. 115]. Отже, літописець повідомляє про появу двох волхвів в Ярославлі, що пояснили людям справжню причину голоду. Зробивши свої висновки, волхви відправились вверх за течією Волги і, відвідувавши великі поселення, погости, здійснювали особливі ритуальні обряди.

В той самий рік сталась ще одна подія, пов'язана з волхвуванням: «и инѣмъ сице бысѣ волхъвъ вьсталь при Глѣбѣ . в Новѣгородѣ . глѣшетъ бо людемъ . и творашетъ бо (людемъ) І бѣмъ . и многы прельсти мало не весь городъ . » [2, с. 170]. І лише сміливість Гліба Святославовича, який вбив язичницького жреця, дозволила зберегти положення християнства, а після цього розпочати репресії проти язичників. Церковні письменники в той самий час писали про те, що руські люди «словом наречающеса хрестияне, а поганьскы живуще», диявол переманює їх від Бога «трубами, гусльми, русальями» [1, с. 188].

Вільні, підтримані населенням дії волхвів свідчать про те, що в погостах не було постійних представників князівської влади та християнського духовенства. Приходячи в погости, волхви орієнтувались на наявну там адміністративно-територіальну структуру. Тому, здається необгрунтованим висновок Киривошевєва Ю. Ю., який розглядав ярославських волхвів як племінних лідерів (так само, як і суздальських волхвів з літописної

статті 1024 р.). Волхви не беруть на себе владні повноваження або функції управління. Вони, перш за все, виступають хранителями таємного знання, знають те, що іншим є недоступним. Для аналізу даного явища важливе значення мають спостереження про пізнавальну функцію міфології, яка «виступає в ролі її нормованого обмеження <...> саме в такій якості міфологія санкціонується суспільством як ідеологія» [16, с. 11].

У зв'язку з цим доречним буде звернути увагу на П. А. Флоренського, який підмітив, що для простого сільського жителя «є багато таємниць, які він приймає на віру, довірливо, і мудро не допитується далі про них, кориться перед невідомим, мовчить, або відповідає міфами, які випадково спали на думку» [17, с. 11].

Те, що волхви вбивали жінок, яких звинувачували у «приховуванні» продуктивних запасів, природно пояснюється архаїчними уявленнями про розподіл загальної життєвої енергії між природним світом та людськими колективами. Як відмічав М. Еліаде, «смісл людських жертвоприношень слід шукати в архаїчних уявленнях про періодичне оновлення сакральних сил». Як відомо, у багатьох космогонічних міфах описується ритуальна (насильницька) смерть «велетня, з тіла якого виникають небо і земля, ростуть трави тощо» [21, с. 213]. Справа в тому, що «плодючість як така є реалізацією, а згодом, і поступовим виснаженням можливостей, що до цього часу були потенційними, а тому «первісна» людина живе в атмосфері постійної тривоги, боячись того, що благодіючі сили, які її оточують колись будуть вичерпані» [12, с. 214].

Отже, ймовірно, волхви не приносили жінок, яких убивали, в жертву якимось богам або міфологічним істотам. Ці дії можна розглядати саме як ритуальні вбивства. Відомо, що явища, охоплені поняттям «жертвоприношення», є не зовсім однорідними у своїй психологічній основі. Існує жертва-дар та жертва-вбивство, розчленування. Не всяке ритуальне вбивство є жертвоприношенням [10, с. 13]. Якщо говорити про «жертвоприношення», як одну з універсальї культури, то, подібним чином можна розглядати жертву-дар [10, с. 15].

Відомий фольклорист та філолог О. М. Афанасьєв спів ставив волхвів, що вбивали «стару чадь» в Суздалі та ярославських волхвів 1071 р., розуміючи під виразом «лучшиѧ жены» старих жінок: «волхви звинувачували старих жінок в тому, що вони продукували голод, приховували «гобино», тобто врожаї, та робили безуспішними промисли рибалок та мисливців. Віра в можливість та справжність таких злочинів була настільки великою в XI ст., що родичі самі видавали на побиття своїх матерів, дружин, сестер. Жителі не лише не хотіли чинити супротив волхвам, а слідували за ними натовпом <...> волхви (навіть якщо при-

пустити з їх сторони обман та корисливі розрахунки) діяли лише тому так відкрито та сміливо, що спирались на загальні уявлення свого періоду». Афанасьєв відмітив, що за даними різних джерел, «жінок, яких підозрювали у чаклунстві та звинувачували у викраданні дощів та земної плодючості, переслідували в давні часи жорстокими покараннями: спалювали, топили, закопували живцем в землю» [5, с. 394–395].

Частково приймаючи точку зору О. М. Афанасьєва, Н. Н. Велецька трактує повідомлення літопису про вбивства жінок як свідчення ритуалу відправлення «на той світ» старих людей «при досягненні ними певних вікових або фізіологічних критеріїв». Те, що ритуал не передує ймовірному врожаю, а здійснюється уже після голоду, Н. Н. Велецька пояснює «початковою деградацією звичаю». Таким чином, вона ставить в один ряд події з участю волхвів в Суздалі та верхньоволзьке повстання волхвів. [7, с. 67–68, 70]. Схожі спостурження мав і І. Я. Фроянов, який висловив припущення, що літопис змалював картину розправи з жінками, які за допомогою своїх шкідливих чар затримували врожай. Тому, вилучення в них майна мало більш «релігійно-побутовий, ніж соціальний характер» [20, с. 40–41]. Хоча при цьому він припускає, що спонукальна причина відправлення жінок до праотців містилась не в їх похилому віці, а в чомусь іншому. Жінки, згідно з оповіданням літописця, мають відьомську силу, яка несе людям зло. Вони, за твердженням волхвів, затримують врожай, прирікаючи інших на голод. І «відьомська суть дій цих жінок підкреслюється тим, що попередження зла, яке йде від них, є можливим лише у результаті їх винищення» [20, с. 32–33].

Подальші події, описані літописцем під 1071 р., розгортались біля Білоозера: В то же время . приключисѧ прити ѿ Стѣслава дань ємлющю . Ёневи сѣу Вышатину . и повѣдѧша єму Бѣловзерьци . єко два кудесника избѣла многы жены . по Волзьѣ и по Шькснѣ . и пришла естъ сѣмо . Ёнь же испытавъ чьѧ еста смерда . и оувѣдѣвъ . єко своего єму княза . пославъ же къ нимъ . иже вколоєю суть . и речѣ имъ выдаите . волхѡва та сѣмо . єко смерда еста моего княза . вни же сего не послушаша . Ёнь же поиде самъ . безъ вружьѧ . и рѣшѣ єму втроци єго . не ходи безъ вружьѧ . всоромѧтъ та . вни же повелѣ възати вружье втрокомъ и баста . вѣ . втрока с нимъ . и поиде к нимъ къ лѣсу . вни же сташа сполчившеса противу Ёневи же идущю с топорцемъ . выступиша . ѿ нихъ . триє мужи и придоша къ Ёневи . рекуще єму . вида идещи на смѣрът не ходи . вному же повелѣ бити ѧ . къ прочим же поиде . вни же сунушаса на нѧ . єдинъ грѣши Ёнѧ топоромъ . Ёнь же вборота топоромъ и оудари тыльемъ . и повелѣ втрокомъ . сѣщи ѧ . вни же бѣжаша в лѣсъ оубиша же ту попа Ёнева . Ёнь же вшедъ в горьдъ . к Бѣловзерьчемъ и речѣ имъ . аще не

имете . волхву сею . и не иду ѿ васъ за лѣтъ . Бѣловзерьци же шедше и аша и и приведоша æ к нему . и речѣ има . что ради погубисте толико члвкъ . внима же рекшима [2, с. 115–116]. Невідомо, чи збирались волхви проводити якісь акції в самому Білоозері, розраховуючи на підтримку зі сторони міщан. Тим більше, немає ніяких серйозних доказів безумовної приналежності жителів Білоозера до язичництва в період, що розглядається. Релігійна ситуація на цій території середини – другої половини XI ст. важко піддається науково обґрунтованій реконструкції.

Отримавши волхвів у свої руки, Ян вирішив розібратись в тому, хто вони та що означають їх дії з «подолання голоду». Висловлювання волхвів про антихриста, які до цього розповідали про Бога і сатану, ймовірно, вказують на те, що розповідь Яна про його спір з волхвами, будучи відома літописцю, вже була свого роду християнською інтерпретацією першопочаткових свідчень про язичницький світогляд волхвів. На це неодноразово вказувало багато дослідників, які звертались до даного літописного тексту. Незвичним є пряме ототожнення антихриста з сатаною. Тематика антихриста може бути пов'язана з відповідними перекладними творами. Древній руський список «Сказання про Христа та антихриста», що належить ранньохристиянському Іполіту Римському, відноситься до XII ст. [15, с. 425–426], тобто до періоду, достатньо близького до складу літописної повісті про події 1071 р.

Закінчивши свій спір з волхвами, «Æнь же повелѣ бити æ . и поторѣгати . брадѣ ею . сима же битыма и брадѣ поторганѣ проскѣпомъ . речѣ има Æнь . что вамъ бзѣ молвать . внѣма же рекшима стати намъ предѣ Стѣславомъ». Ян наказав прив'язати волхвів до щогли човна і сам поплив в іншому човні позаду них до устя Шексни, де відбувся останній діалог і де волхви були страчені: «и сташа на оустѣи Шексъны . и речѣ има Æнь што вамъ . молвать . бзи ваши . вна же рекоста . сице намъ бзи молвать . не быти нама живымъ ѿ тебе . и рече има Æнь то вамъ право молвать . бзѣ ваши . вна же рекоста аще насъ пустиши много ти добра будетъ . аще насъ погубиши многу печаль приимеши и зло . внѣ же речѣ има . аще васъ ѿпущю то зло ми будетъ ѿ Ба . аще ли васъ погублю то мзда ми будетъ .» Потім Ян спитав човнярів, на яких везли його та волхвів про те, хто з їх родичів був вбитий цими волхвами. Ті відповіли: «мнѣ мті . а другому сестра . иному родичъ». Ян сказав їм: «мьстите своихъ». Перевізники здійснили кровну помсту, санкціоновану князівським представником. Вони вбили волхвів та повісили їх на дубі. Тут літописець відмічає: «ѿмѣстыє приимша ѿ Ба . по правдѣ». Ян відправився назад, а волхвів наступної ночі стащив ведмідь: «въ другую ношь . медвѣдъ влѣзъ оугрызъ æ . и снѣде кудеснику» [2, с. 117].

Той факт, що волхвів повісили на дубі, який стояв в усті Шексни, вже аналізувався в науковій літературі в контексті сприйняття дуба як сакрального дерева, пов'язаного зі світом мертвих та потойбічними силами. Дуб у слов'ян був найбільш шанованим деревом, пов'язаним з богом-горомоверхцем та символізуючим силу, міцність та чоловіче начало [3, с. 94]. Оскільки волхви були недостойні християнського поховання, їх, очевидно, і поховали за язичницьким обрядом. Цей факт може говорити про почесть, яку віддали волхвам (поховання на священному дереві), як вважає І. Я. Фроянов [19, с. 158].

Не менше значення для реконструкції язичницького світогляду має згадка літописця про ведмеда, що вкрав тіла волхвів. Ще С. В. Анічков припустив, що автор літописної статті 1071 р. натякає на вшанування ведмеда, розповідаючи про з'їдання волхвів, повішених на дубі [4, с. 272]. Тему було розвинуто М. М. Вороніним у праці «Ведмежий культ у Верхньому Поволжі», який спів ставив різноплановий матеріал про вшанування ведмеда в культур полетнічного населення Верхнього Поволжя та ведмежі свята народів Сибіру. [9, с. 25-93]. До цього питання звернувся і І. Я. Фроянов, будучи схилиючись до думки про те, що ведмідь не з'їв тіла волхвів, а утащив їх: «ведмідь, будучи священною твариною... уносить волхвів в інший світ, де на них чекає перевтілення та життя, але вже в іншому значенні» [19, с. 159]. Під словом «оугрызъ» слід розуміти дещо інше, ніж з'їв, а саме: відгриз, перегриз. Тим більше, стверджує І. Я. Фроянов, «ведмеді не їдять мертвечину» [20, с. 48].

Отже, в той час, коли християнізація йшла шляхом витіснення язичницького політеїзму християнським монотеїзмом, магичні вірування зберігали своє місце в народному світосприйнятті. Це яскраво проявилось і в суздальських подіях, і в діях ярославських волхвів. Як відмічав Е. Кассіер, «будь-яка магична практика заснована на впевненості в тому, що природні явища більшою мірою залежать від людських дій. Тому «життя природи залежить від правильного розподілу та взаємодії людських та надлюдських сил» [11, с. 408].

Список використаних джерел та літератури

1. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / [под ред. и с предисловием А. Н. Насонова]. – М. ; Л. : Издательство Академии наук СССР, 1950. – 576 с.
2. Летопись по Ипатьевскому списку / Полное собрание русских летописей : в 43 т. – (2-е изд.). – СПб., 1871. – 705 с.
3. Агапкина Т. А. Дуб / Т. А. Агапкина // Славяноведение. – М., 1999. – № 6. – С. 94.

4. Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь / Аничков Е. В. – СПб., 1914. – 438 с.
5. Афанасьев А. Н. Дерево жизни: Избранные статьи / Афанасьев А. Н. – М. : Современник, 1983. – 464 с.
6. Велецкая Н. Н. О роли фольклора в изучении славянских древностей / Н. Н. Велецкая // Средневековая Русь. – М., 1976. – С. 18–24.
7. Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов / Велецкая Н. Н. – М. : Наука, 1978. – 240 с.
8. Воронин Н. Н. Восстание смердов в XI в. / Н. Н. Воронин // Исторический журнал. – 1940. – № 2. – С. 55–65.
9. Воронин Н. Н. Медвежий культ в Верхнем Поволжье XI в. / Воронин Н. Н. // Краеведческие записки. – Ярославль, 1960. – Вып. 4. – С. 25–93.
10. Дмитриева Т. Н. Жертвоприношение: поиски истоков / Т. Н. Дмитриева // Жертвоприношение: Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней. – М., 2000. – С. 13–20.
11. Кассирер Э. Эссе о человеке / Э. Кассирер // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. – М., 1998. – С. 408–500.
12. Кривошеев Ю. В. О социальных коллизиях в Суздальской земле 1024 г. (по материалам «Повести временных лет») / Ю. В. Кривошеев // Генезис и развитие феодализма в России. – Л., 1985. – С. 42–43.
13. Рыбаков Б. А. Языческое мировоззрение русского средневековья / Рыбаков Б. А. // Вопросы истории. – М., 1974. – № 1. – С. 19.
14. Свердлов М. Б. Дополнения / Свердлов М. Б. // Повесть временных лет / Подготовка текста, перевод, статьи и комментарии Д. С. Лихачева ; дополнения М. Б. Свердлова. – СПб, 1996. – С. 623.
15. Творогов О.В. Слово и Сказание святого Ипполита об антихристе / Творогов О. В. // Словарь книжников и книжности Древней Руси. – Л., 1987. – Вып. 1. – С. 425–426.
16. Туровский М. Б. Мифология и философия как формы знания / М. Б. Туровский, С. В. Туровская // Философские науки. – М., 1991. – № 1. – С. 11.
17. Флоренский П. А. Общечеловеческие корни идеализма / Флоренский П. А. // Философские науки. – М., 1991. – № 10. – С. 11–20.
18. Фроянов И. Я. Волхвы и народные волнения в Суздальской земле 1024 г. / Фроянов И. Я. // Духовная культура славянских народов. Литература. Фольклор. История. – Л., 1983. – С. 19–38.
19. Фроянов И. Я. Древняя Русь: Опыт исследования истории социальной и политической борьбы [Текст] / И. Я. Фроянов [под ред. А. Я. Дегтярева] [Гос. ком. РФ по высш. образованию [и др.]. – М. ; СПб. : Златоуст, 1995. – 701 с. , [3] с.
20. Фроянов И. Я. О языческих «переживаниях» в Верхнем Поволжье второй половины XI в. / Фроянов И. Я. // Русский Север. – Л., 1986. – С. 40–41.
21. Элиаде М. Трактат по истории религий [Текст] / Пер. с фр. А. А. Васильева. – СПб. : Алетей, 1999. – (Миф, религия, культура). – Т. 1. – 392 с.

УДК 22.011/262 : 348.5

С. І. Жилюк,
доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри релігієзнавства Національного університету «Острозька академія»

КАНОНІЧНА ТВОРЧІСТЬ В ІСТОРІЇ ВСЕЛЕНСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я

У статті висвітлено історичну практику канонічної творчості Вселенського православ'я, обґрунтовано положення про закономірність і необхідність реформування існуючого Кодексу канонічного права православної церкви.

Ключові слова: православ'я, канонічне право, церковне оновлення.

Каноническое творчество в истории Вселенского православия

В статье отображена историческая практика канонического творчества Вселенского православия, обосновано тезис о закономерности и необходимости реформирования существующего Кодекса канонического права православной церкви.

Ключевые слова: православие, каноническое право, церковное обновление.

Canonical creation is in history of Universal Orthodoxy

Historical practice of canonical creation of Universal Orthodoxy is reflected in the article position is reasonable about conformity to law and necessity of reformation of existent Code of canonical right for an Orthodox Church.

Key words: Orthodoxy, canonical right, church updating.

В сучасному християнському світі православ'я дедалі більше виявляє неспроможність конкурувати з католицизмом та протестантизмом у сферах духовної освіти, соціальної роботи, евангелізації загалом, а відтак втрачає позиції в суспільно-релігійному житті в цілому. Така тенденція може мати негативні наслідки для багатьох країн, у тому числі для України, де православ'я є традиційним віросповіданням і виступає в ролі етноконфесійного чинника. Очевидно, що вирішення означеної проблеми можливе за умови здійснення ґрунтовної і системної реформи православної церкви. Ідейні засади і програмні положення православного церковного оновлення давно сформульовані і викладені, зокрема у 20-х рр. ХХ ст. богословами Б. Титліновим, С. Заріним, М. Поповим, О. Покровським та ін.

Між тим, й досі не відбулось сутнісних змін у церковному православному житті. Більше того, в українських церковних колах існує стереотип щодо незмінності постанов Вселенських і помісних соборів, які назавжди виробили основи віровчення і церковного законодавства.

У зв'язку з цим набуває потреби висвітлення зазначених питань з наукових позицій, першочерговим завданням чого є обґрунтування тези про закономірність канонічної творчості як важливого аспекту церковного оновлення.

У вирішенні визначеного завдання насамперед необхідно зауважити, що канонічний Кодекс Вселенської церкви формувався на ґрунті звичаєвого права, яке зустрічається уже в текстах Нового Заповіту і передусім у посланнях апостола Павла. Протягом II – III ст. виникло багато правил для впорядкування церковного життя. Кожна помісна церква мала власну збірку канонів, тому серед правил спостерігалися значні розбіжності в різних кінцях християнського світу. З розвитком так званого позитивного законодавства, тобто з появою соборних постанов, обов'язкових для усієї церкви, місцеві церковні звичаї стали поступово об'єднуватися шляхом вироблення і прийняття спільних канонів. Разом з тим, законодавці досить обережно підходили до уніфікації місцевих правил і поряд з соборними канонами визнавали чинність звичаєвого права або часто посилалися на нього, приймаючи рішення. Проте, як би не поблажливо ставився канон до звичаю, з розвитком позитивного законодавства сфера діяльності останнього поступово звужувалася: звичай втрачає значення самостійного джерела права і підпадає під контроль канону; у компетенції звичаєвого права залишаються лише ті норми, які частково доповнюють прогалини позитивного законодавства [7, с. 318–323]. Така тактика законодавчої і адміністративної роботи соборів (прагнення демонструвати безперервну спадковість від апостольського християнства) далеко не завжди відповідала проблемам церковного устрою, церковній організації. Тому деякі євангельські і апостольські дисциплінарно-канонічні норми згодом змінювалися (харизматична давня церковна ієрархія, шлюбний єпископат, підстави до розлучення). Крім того, поняття «загальноцерковної дисципліни», особливо епохи перших Вселенських соборів, треба розуміти дещо відносно, бо тоді соборні постанови на місцях не втілювалися у життя відразу, а лише з часом утверджувалися як норми церковного права.

Таким чином, вже сам початок канонічної творчості був позначений суперечностями між так званим «божественним правом» (євангельсько-апостольською традицією) і церковною практикою (історичним елементом творчості).

Як догматична, так і канонічна форми вираження роботи церковних соборів регулювалися одним критерієм, досить типовим для православ'я – не стільки створювати щось нове, скільки роз'яснювати і твердо зберігати старе, передане через Христа і його апостолів. Така консервативно-охоронна тактика соборів негативно відбилася на самій мотивації і формуванні їхніх постанов: характерно, що майже всі соборні рішення мають не позитивне, а заперечпиве формулювання, як результат боротьби із шкідливими ухилами від єдино правильних основ, закладених у Святому Письмі («Слово Боже») і збережених Святим Переданням (вченням апостолів і отців церкви) [5, с. 15]. Тобто, з одного боку, позитивне законодавство відіграло позитивну роль, усуваючи ті звичаї, які суперечили духові християнського вчення або не відповідали усталеній практиці богослужіння, церковної дисципліни, церковного устрою, завданням церкви, але разом з тим канони ліквідували чи уніфікували багато місцевих церковних правил, які відображали особливості національних помісних церков та звичаїв, органічно поєднаних із Святим Переданням, що з перших віків християнства зберігалися в апостольських кафедрах і передавалися від покоління до покоління як апостольські заповіді. Парадоксальність ситуації полягає ще й у тому, що все, на чому базується Вселенське православ'я, офіційно ототожнюється церквою виключно із Святим Переданням, і такий погляд гіпнотично закріпився у свідомості віруючих, хоча його помилковість давно доведена вченими богословами.

З огляду на це повчальною може бути історія самих Апостольських правил, які є фундаментом канонічного Кодексу. Насамперед, професор О. Покровський звертає увагу на те, що навіть Трульський собор не категорично визнає їх «апостольськими», а обережно називає «так звані» апостолів правила [5, с. 17].

Невідомий автор авторитетного на Сході грецького Номоканону в XIV титулах (перша редакція VII ст.), вміщуючи апостольські правила у свій збірник, застерігає, що декотрі вважають їх сумнівними. Підозріло до апостольських правил ставилася церква на Заході, визнавши тільки перших 50 правил. Діонісій Малий у передмові до свого канонічного збірника прямо говорить, що правила апостолів в його добу ще не мали загального визнання і не вважались за істинно апостольські. А декрет папи Геласія (поч. VI ст.) навіть засудив цю пам'ятку як апокриф. Його наступник Папа Гормизд (514–523 рр.), хоча й приймає апостольські правила, але з багатьма застереженнями. Крім греко-східної (85 пр.) і латино-західної (50 пр.) редакцій апостольських правил, існує ще кілька давніх східних версій: сирійська у двох видах – яковитська (82 пр.)

і несторіянська (83 пр.), арабська (84 пр.), ефіопська (81 пр.) та вірменська і коптсько-арабська (127 пр.). Всі вони мають певні розбіжності і у самому тексті, і в порядковій нумерації.

У III–IV ст. досить авторитетними були «апостольські постанови», які передували апостольським правилам і, очевидно, мали також кілька місцевих редакцій. Трульський собор заборонив ними користуватися, хоча багато норм «апостольських постанов» лягли в основу християнської літургики та моралі і зберігали традицію апостольського передання.

Відтак, про збірник апостольських правил можна говорити лише як про досвід кодифікації церковних норм, що виникли протягом перших трьох віків християнства на основі апостольського передання і добре окреслюють, передусім, сторони управління помісними церквами, але аж ніяк не сприймати його у повному складі як Святе Передання.

У такому ж світлі можна змалювати історичну долю й інших складових елементів канонічного Кодексу – канонів Вселенських і помісних соборів, які редагувалися не на соборах, а згодом – через соборні послання і грамоти й мали декілька несхожих редакцій та отримували різне визнання на Заході і Сході.

Російський професор церковного права М. Соколов стверджував, що в епоху укладення канонічного Кодексу не було одностайного визнання канону [1, с. 60]. І це видно на прикладі визнання авторитету Вселенських Соборів. Адже фактично Вселенськими чи екуменічними (імперськими) були ще Сардикійський 343 р., Ефеський 449 р. («Розбійницький»), Трульський 692 р., Софійсько-Константинопольський 879 р. собори. Авторитет Вселенських соборів (визнаних і не визнаних такими) завойовувався боротьбою і роками. Зрештою, деякі із цих соборів взагалі позбавлялися авторитету у тій чи іншій частині християнського світу: Константинопольський 381 р. – до VI ст. на Заході, Ефеський 431 р. – у несторіян (східна країна християнського світу), Ефеський 449 р. – у православних (центральна частина), Халкідонський 451 р. – у монофізитів (південна країна), Трульський 692 р. – у католиків (західна країна). Через якусь помилку росіяни (північна країна) заперечують вселенський авторитет Софійсько-Константинопольського собору 879 р. [1, с. 61].

Отож, в епоху укладання канонічного кодексу повного і одностайного визнання канону не було. Відомо багато прикладів, коли вже утверджені і діючі у церковній практиці канони з різних політичних причин чи особистих інтересів свідомо порушувалися самими ж таки законодавцями. Так, головуючий на II Вселенському соборі Григорій Богослов мав сумнівні права на константинопольську кафедру, що ста-

ло зручною підставою для боротьби опозиції проти нього на соборних засіданнях. Зрештою, Григорій Богослов самовільно покинув засідання собору і константинопольську кафедру, а на його місце, також із порушенням церковних правил, було поставлено константинопольського префекта Нектарія (до того цивільну особу, прибічника імператора) [4, с. 248]. Аналогічне висвячення сталося у 806 р., коли після смерти патріарха Тарасія за наказом імператора константинопольським патріархом обрали патриція Никифора [3, с. 96]. Широкого розголосу набув безпрецедентний антиканонічний випадок 906 р., коли собор єпископів схвалив четвертий шлюб імператора. У той час на Сході навіть другий шлюб вважався ганебним. Константинопольського патріарха, який виступив проти цього шлюбу, було просто заслано на острів Ірію [4, с. 889].

Вся історія розвитку канонічного права позначена постійною ревізією, кодифікацією і творчістю канонів. Сучасник II Вселенського собору Григорій Богослов називав деякі канони свого часу «мертвими канонами», тобто такими, які вже втратили своє значення. У 419 р. Картагенський Собор провів ґрунтовну ревізію усіх канонів помісної Африканської церкви, виданих попередніми соборами. Цим собором до постанов 14 попередніх картагенських соборів було додано ще 12 нових правил. Правила Картагенського собору увійшли до усіх канонічних збірників [7, с. 345–346]. Тут ми бачимо кодифікацію попередніх канонів і творення нових.

Спосіб укладення соборних канонів і викладення їх у збірниках на Сході започатковано в Понтійському діоцезі, де канони своїх помісних соборів – Анкірського і Неокесарійського 314 р. було зведено в один збірник. Надалі до 20 канонів I Вселенського собору додавалися правила інших соборів: Гангрського 340 р., Антіохійського 341 р., Лаодикійського 343 р., II Вселенського 381 р. і III Вселенського 341 р. У такому вигляді список канонів як збірник правил фігурував вже на IV Вселенському соборі 451 р. Проте справжній ґрунтовний перегляд і остаточний збірник всього авторизованого православною церквою канонічного права було зроблено отцями Трульського собору 692 р. Так, 12 пр. Трульського собору радикально змінює 5 апостольське правило про одружений єпископат; 6 пр. того ж Собору відмінює 15 пр. Неокесарійського собору про семичисленне дияконство у кожному місті; 40 пр. дозволяє приймати чернечі обітниця від 10-літніх дівчаток на заміну 28 пр. Василя Великого, який говорив про можливість чернечого постригу в 16–17 років, а також апостольських настанов, згідно з якими цей вік визначався не раніше 40 років, та ін. [5, с. 20].

Класичним прикладом *desuetudo* чи ікономії є 12 пр. Трульського собору. Сучасники цього собору, керуючись ригористичними поглядами, дивилися на одружених єпископів із відразою, хоча такий погляд суперечив древнім правилам (Ап. 5, 51; Карф. 25–34). Трульський собор, однак, по ікономії зробив поступку таким поглядам і заборонив одружений єпископат. Між тим, це не означає, що 5 і 51 апостольські правила відмінено назавжди. В тексті зазначається, що це зроблено не заради відміни апостольських постанов, а через те, щоб не було ніяких нарікань на єпископське звання. Якщо у VII ст. щодо одруженого єпископату у візантійському суспільстві утвердився негативний погляд, то й Трульський собор заради збереження авторитету єпископату, керуючись певними обставинами і вимогами часу, призупинив дію апостольських постанов. За інших обставин, коли одружений єпископат буде сприйматися суспільством і не впливатиме на приниження його гідності, тоді й дія відповідних апостольських постанов («все творить на Славу Божу») може бути відновлена і автоматично відновлювалася, наприклад, у 20 рр. XX ст. Українською автокефальною та Обновленською церквами [2].

Багато давніх правил, які не діють сьогодні, навіть офіційно не відмінювалися вищою церковною владою, а просто були забуті. Хто й коли відмінював, наприклад, правила, що забороняють лікуватися у єврея чи митися з євреями у лазні, або 4 пр. IV Вселенського собору про невтручання ченців у церковне і громадське життя (також Ап. 6, 20 і 81). Але єпископи-монахи не зважають на них: лікувались і лікуються у євреїв, засідали і засідають у різних думах і радах, сеймах і парламентах, де їх цілком могли б замінити люди, не пов'язані з чернецтвом. Зустрічаються у правилах і суперечності. Наприклад, 20 пр. Трульського собору зобов'язує позбавленого сану єпископа виконувати обов'язки пресвітера, але 29 пр. IV Вселенського собору забороняє останньому займати пресвітерське місце.

Як бачимо, не можна розглядати канонічний Кодекс православної церкви у цілому його складі як збірку діючих на даний час правил. Значна частина давніх вселенських правил або не діє в сучасній церкві, або настільки змінена, що втратила свій попередній зміст. Виникло це не внаслідок якихось зловживань, а через те, що самі правила дедалі більше ставали фактично непридатними, тому замінювалися іншими чи просто відпадали.

Після Трульського собору практика постійної ревізії і кодифікації канонів у вселенському масштабі призупинилась, але життєві потреби церкви вимагали подальшої канонічної творчості. З часом було напи-

сано безліч канонічного матеріалу: синопсиси чи синтгами, де різноманітні державно-церковні закони скорочено викладалися переважно в предметно-алфавітному порядку (синтгами Михайла Псела XI ст., Арсенія Константинопольського XIII ст., Арменопуло і Матвія Властаря XIV ст.), також різні базиліки, патріарші грамоти, прохірони, еклоги і т. п. Крім того, кожна помісна церква вносила до канонічної творчості свої національно-історичні елементи, внаслідок чого з'явилися «Афінська синтгама», грецька книга «Підаліон», «Київський синопсис», давньоруська «Кормча» та ін. Все це красномовно свідчить, що основний церковний Кодекс без постійної канонічної обробки й пристосування його до вимог часу, до різних умов суспільно-політичного життя виявлявся недостатнім. Вже через кілька століть після Трульського собору застарілий канонічний Кодекс вимагав нового, радикального перегляду. У своїй новелі від 1107 р. імператор Олексій Комнін нарікав, що божественні канони зневажаються і не виконуються, й наказав патріарху Миколаю Граматику провести ревізію Номоканона. Проте ця робота так і не була виконана. Лише згодом грецькі вчені-каноністи XII ст. Зонара, Арістин і Вальсамон зробили титьки тлумачення канонів. Всі вони у своїх коментарях вказують на розбіжність канонів та їх застарілість і мертвенність. Щоправда, Вальсамону вдалося, часом силувано й удавано, пристосувати якимось давні канони до діючої церковної практики, за що сучасники визнали його найкращим каноністом, апологетом діючого права візантійської церкви [5, с. 20].

Але для розкриття усієї повноти і життєдіяльної сили церкви в сучасних умовах ні канонічні обробки Трульського собору, ні тлумачення канонів 800-літньої давності Вальсамоном не можуть відповідати сучасним реаліям. На сьогодні вже давно визріла необхідність не тільки ґрунтовної ревізії давнього канонічного Кодексу, але й упорядкування місцевого церковного права і узгодження його із загальноцерковним.

Отже, у православ'ї канонічність – одвічна проблема. Кожного разу, як тільки в будь-якій помісній церкві виникала необхідність розв'язати наболілі питання шляхом проведення реформ або йшлося про заміну юрисдикції чи утворення нової помісної церкви, поставала вимога вирішувати ці питання на засадах канонічності. Вчені богослови і каноністи завжди гаряче сперечалися стосовно канонічної традиції: намагалися визначити, в яких формах і рамках необхідно і доцільно додержуватися основ канонічності. Варто згадати лише приклади принципів розбіжностей в думках на Передсоборній нараді Російської православної церкви 1906 р., а також гостру полеміку 20 рр. XX ст. довкола автокефального чи обновленського рухів.

Противники усяких прогресивних життєво необхідних змін у церкві через упередженість чи помилкові погляди відстоювали і відстоюють принцип непорушності канонів; розглядали і розглядають їх виключно як результат Святого Передання й діяння святих отців церкви, святих Вселенських і помісних Соборів (святе – значить непорушне, значить дане раз і назавжди). Для обґрунтування своєї позиції вони спираються на 2 пр. Трульського собору та 1 пр. VII Вселенського собору. У 2 пр. Трульського собору сказано: «Нехай нікому не буде дозволено вищезазначені (апостольські, соборні чи святоотецькі) правила змінювати чи відмінити, або, крім запропонованих, приймати інші...». Подібне читаємо і в 1 пр. VII Вселенського собору: «Божественні правила, утішаючись, приймаємо, і постанови цих правил в цілості й непохитно тримаємо...». На перший погляд і справді виглядає так, що усі церковні правила, які часто мали лише місцеве значення, набули загальнообов'язкової сили на вічні часи й, ніби, їх неможливо ні відмінити, ні замінити, ні доповнити. Однак в 2 пр. Трульського собору немає й натяку на якусь думку про незмінність і непорушність церковних правил. У тексті правила йдеться про те, що окремому християнину, незалежно від його становища у церкві, забороняється навмисно і довільно змінювати правила, але зовсім нічого не сказано про діяльність законодавчої церковної влади стосовно розвитку і змін попередніх постанов. А це означає, що вища церковна влада (Собор) залишила за собою право законодавчої ініціативи. Так розуміють зміст цього правила вчені каноністи. Безперечно, такий же зміст має і 1 пр. VII Вселенського собору. Якщо сприймати текст 2 пр. Трульського собору дослівно в означенні соборної практики (як розуміють його прихильники непорушності канонів), тоді логічно треба визнати VII Вселенський собор неканонічним, оскільки він «порушив» правило попереднього собору про «незмінність канонів». Абсурд. Собори, обережно змінюючи, доповнюючи і відмінюючи правила попередніх Вселенських і помісних соборів, власне і показують приклад розумного і вільного ставлення до канонів.

Апелювання поборників канонів до авторитету Трульського собору, який ніби покрив усі недоліки і гріхи попередньої історії Кодексу і поставив його на недосяжну висоту, не витримує критики ще й з тієї причини, що авторитет самого Трульського собору не для всіх достатньо переконливий, бо то був собор не загальноцерковний (Вселенський), а фактично собор східної половини тоді ще єдиної християнської церкви. Скликаний через 11 років після VI Вселенського собору, він не займався догматичними питаннями (з поняттям Вселенського собору здебільшого пов'язують вирішення догматичних питань). Не визнала,

як відомо, авторитет цього собору західна частина церкви. Але навіть якщо визнати авторитет Трульського собору беззаперечним, що й робить православна церква, то це зовсім не перекреслює попередню історію творення канонічного Кодексу з усіма перипетіями його історичної долі. Варто звернути увагу й на те, що в західній половині церкви поряд із загальноцерковними правилами (крім 51–85 Ап. пр., 28–30 пр. IV Вселенського Собору, правил Трульського собору) існували також свої місцеві збірники – папські декрети і постанови різних західних соборів. «Чи не виходить звідси, що до канонічного законодавства навіть і давня церква ставилася вільніше, ніж до догматичного, і не вимагала тут неодмінної однастайності, а поважала і місцеві особливості? Після всього цього говорити про абсолютну стабільність, тобто нерухомість канонічного Кодексу можна лише з великого непорозуміння, щоб не сказати – з повного невігластва [5, с. 18–20]», – зазначає професор О. Покровський.

З установлені точки зору на значення канонів звичайне у нас розуміння слова «канонічний» не витримує ніякої критики, через те що канонічним вважається все, що можна обґрунтувати відповідним каноном. Є канон – виходить, все, засноване на ньому, є канонічне; немає канону – все неканонічне, незважаючи на високу цінність і важливість предмету судження. Таке вузьке, сліпе, чисто механічне розуміння терміна «канонічний» не може охопити і правильно оцінити усього розмаїття сучасних нам виявів церковного життя.

Обґрунтовуючи ідею реформування канонічного Кодексу чи вироблення доповнюючого законодавства для помісної церкви, вчені богослови і каноністи наголошували, що у канонах, як і у догматах, є два елементи: божественний (незмінний) і історичний (людський) або дисциплінарний, який може і повинен змінюватися (у догматах роз'яснюватися) [6, с. 8]. Тому, на їхню думку, не можуть змінюватися, наприклад, євангельські канони, що установлюють сім таїнств чи ступенів священства. Натомість інші канони, не пов'язані безпосередньо з істинами віри і моралі, можуть змінюватися. Навіть в євангельських канонах треба вирізняти божественну (незмінну) основу і результати людської творчості («відділити зерно від полови»).

«Мистецтво і мудрість церковного законодавця, – говорить проф. О. Покровський, – в тому і полягає, щоб вічні абсолютні норми божественного права щоразу найбільш вдало пристосовувати до потоку людської історії, що постійно змінюється ...» [5, с. 16]. Для прикладу, професор О. Покровський розглядає канон про три ступені богоустановленої ієрархії, де основна суть канону – послідовність трьох ієрар-

хічних ступенів – абсолютна і незмінна, як догмат. Але такі питання, як вік кожного із цих кліриків, його освітній ценз, перебування у шлюбі чи суспільне становище – не є носіями абсолютного характеру і у різні часи чи у різних помісних церквах мали і мають далеко не однакове значення (наприклад, celibat у західній частині церкви і обов'язковість шлюбу у східній частині церкви). Або, наприклад, канонічні вчення про таїнство хрещення і каяття, крім догматичної основи, мають значну лігатуру людської творчості: вчення про катехуменат (підготовки до хрещення), погляди на перехрещування католиків і протестантів, всі питання епітимійного характеру тощо знову ж таки у різних автокефальних (помісних) церквах чи навіть в одній церкві, але у різні періоди її історії, вирішувалися неоднаково.

Великий і водночас обережний російський учений-каноніст О. Павлов ще у минулому столітті запропонував надійну методу ревізійного перегляду старих і правильного творення нових канонів. Суть його історично-догматичної методи викладення церковного права полягає у тому, щоб простежити еволюцію кожного канону й виявити, що в ньому необхідно визнати суттєвим і незмінним, а що випадковим. Така історична і раціональна метода, на думку вченого, дасть змогу побачити, наскільки далеко можна йти по шляху церковних перетворень, не торкаючись природи церкви і не порушуючи її правових основ [5, с. 17]. Тобто критерій канонічності повинен визначатися не аввакумівським принципом «до нас покладено, нехай лежить воно так во віки віків», який уперто можуть відстоювати лише вороги церкви, байдужі за її майбутнє, а слова авторитета православної богословської науки професора В. Болотова, який наголошував, що та реформа, яка дійсно відповідає потребам цього часу і виправдала себе фактично хорошими результатами, і є реформою істинно канонічною, якщо вона навіть не має за собою жодного прецедента [1, с. 73].

Таким чином, історична практика Вселенського православ'я переконливо свідчить, що канонічна творчість – закономірний процес. Сучасна церква у вирішенні необхідних для свого розвитку питань не може опиратися на законодавчу базу середньовічної доби.

Список використаних джерел та літератури

1. Жилюк С. І. Без апологетики. Витоки оновлення православної Церкви в Україні. – Житомир : Полісся, 2000. – 164 с.
2. Зінченко А. Л. Визволитися вірою. Життя і діяння митрополита Василя Липківського. – К. : Дніпро, 1997. – 423 с.
3. Лоллий, архиепископ. Темные страницы далекого прошлого (к вопро-

су о тихоновшине) // Український Православний Благовісник. – Харків, 1928. – № 8. – С. 95–99.

4. Робертсон Джеймс С. История Христианской Церкви: В 2-х т. – Т. 1: От апостольского века до разделения Церквей. – СПб. : Изд. И. Л. Тузова, 1890. – 1083 с.

5. Покровский А. Соборно-каноническое творчество Церкви. Принципиальные и исторические обоснования «каноничности». Ревизия, кодификация и творчество канонов (доклад по каноническим вопросам к Третьему Российскому Помесному и будущему Вселенскому Соборам) // Вестник Священного Синода Православной Российской Церкви. – М., 1925. – № 4. – С. 14–24.

6. Попов Н. Г. Изменяемость канонов в отношении к церковным преобразованиям (доклад на пленуме Св. Синода 27–31 января 1925 г.) // Вестник Священного Синода Православной Российской Церкви. – М., 1925. – № 2. – С. 7–9.

7. Православная Богословская энциклопедия / Под ред. Глубоковского Н. Н. – Т. VIII. – СПб., 1907. – С. 318–346.

УДК: 322 (477.81): 27 „1960/1985”

Л. В. Загребельна,

аспірантка кафедри релігієзнавства Національного університету «Острозька академія»

ОСОБЛИВОСТІ ФОРМУВАННЯ ТА ДІЯЛЬНОСТІ КОМІСІЙ СПРИЯННЯ КОНТРОЛЮ ЗА ДОТРИМАННЯМ ЗАКОНОДАВСТВА ПРО РЕЛІГІЙНІ КУЛЬТИ У 60-Х – СЕРЕДИНІ 80-Х РР. ХХ СТ. (ЗА МАТЕРІАЛАМИ ДЕРЖАВНОГО АРХІВУ РІВНЕНСЬКОЇ ОБЛАСТІ)

На основі матеріалів Державного архіву Рівненської області розкриті особливості формування та діяльності комісій сприяння контролю за дотриманням законодавства про релігійні культу, визначено їх місце у антирелігійній політиці.

Ключові слова: комісії сприяння, Рівненщина, Ради депутатів трудящих, уповноважений Ради у справах релігій.

Особенности формирования и деятельности комиссий по содействию контролю за соблюдением законодательства о религиозных культах в 60-х – середине 80-х годов ХХ ст. (согласно материалам Государственного архива Ровенской области)

На основе материалов Государственного архива Ровенской области раскрыты особенности формирования и деятельности комиссий по способствованию контролю за соблюдением законодательства о религиозных культах, определено их место в антирелигиозной политике.

Ключевые слова: комиссии по способствованию, Ровенщина, Советы депутатов трудящихся, уполномоченный Совета по делам религий.

Peculiarities of formation and activity of committees for facilitation of control over the observance of the laws about religious cults in 60s – middle of 80s of the 20th century (according to materials of the state archive of Rivne region)

On the basis of materials of the State Archive of Rivne region there are disclosed the peculiarities of formation and activity of committees for facilitation of control over the observance of the laws about religious cults and their place in anti-religious policy.

Key words: committees for facilitation, Rivne region, labor deputies' councils, Representative of the Council for Religious Affairs.

У триаді відносин «церква-державна-суспільство» радянського періоду існувала неоднозначність між задекларованим станом речей та реальністю. Антираелігійна політика мала різні форми та методи, зокрема, атеїстична, антиклерикальна пропаганда, впровадження нових радянських обрядів, пряме адміністрування, упередженість при розслідуванні та судовому розгляді кримінальних справ по обвинуваченню віруючих та ін. Здійснення антираелігійної політики на місцях покладалось на різні партійні та державні органи, а також не менш важливу роль у цьому відігравали громадські комісії сприяння контролю місцевим радам за дотриманням законодавства про релігійні культу (далі за текстом – комісії сприяння). Аналіз діяльності комісій сприяння у регіоні дозволить більш об'єктивно оцінити політику влади у сфері релігії та доповнить вивчення історії державно-церковних відносин у радянський період.

Історія релігійних об'єднань в Україні крізь призму партійно-державної політики радянської влади відображена у працях В. Барана, П. Бондарчука, В. Єленського, С. Жилюка, А. Моренчука, В. Пашенко та В. Борщевича, В. Рожка та ін. Діяльність комісій сприяння на Житомирщині в роки «перебудови» дослідила Л. Паніна. Проте досліджень особливостей формування та діяльності комісій сприяння у 60-х – середині 80-х рр., загалом, і зокрема на Рівненщині, досі не було. Основною джерельною базою є документи неопублікованих архівних джерел, що зберігаються у Державному архіві Рівненської області.

Мета дослідження полягає у з'ясуванні місця та ролі у системі державно-церковних відносин місцевих комісій сприяння контролю за дотриманням законодавства про культу. Для досягнення мети були поставлені наступні завдання: розкрити умови формування комісій сприяння; проаналізувати нормативно-правові підстави діяльності та структурні особливості комісій; проаналізувати взаємодію їх з іншими державними органами, що брали участь у релігійній політиці; розкрити форми та методи діяльності комісій сприяння.

В області безпосередньо контролювали діяльність релігійних об'єднань Уповноважений Ради у справах релігійних культів (далі за текстом – уповноважений Ради) та Уповноважений Ради при РМ СРСР у справах російської православної церкви по Рівненській області (з 1966 р. у зв'язку із створення Ради у справах релігійних культів при РМ СРСР – Уповноважений Ради в справах релігій при Раді Міністрів СРСР по Рівненській області). Крім того, для здійснення контролю за дотриманням законодавства про культу в області, або точніше сказати для боротьби з «релігійними пережитками», були залучені прокуратура, КДБ, народні суди, облвиконком, обком компартії, місцеві Ради на-

родних депутатів трудящих, обласні управління культури, освіти, медицини та інших галузей, інші партійні та радянські органи. На початку 60-х рр. утворюються органи, на яких покладался прямий обов'язок здійснювати контроль за релігійними об'єднаннями на місцях, а саме – комісії сприяння контролю виконкомом рад народних депутатів трудящих за дотриманням законодавства про релігійні культу.

Групи осіб, що складались, наприклад, із членів райвиконкому, голови та секретаря сільради, секретаря парторганізації колгоспу, директора та завуча школи, котрі робили перевірки у молитовному будинку під час проведення служіння та складали акти, а у разі виявлення випадків порушення законодавства про релігійні культу – були тим ресурсом для утворення комісій в області. Наприклад, на основі складених подібних актів, керівниками Полянської сільради Березнівського району у січні 1960 р., уповноважений Ради в області П. Демченко направив лист обласному прокурору для розслідування справи на підставі проведення громадою ЄХБ і служителями культу «особливої роботи» серед дітей та підлітків із пропозицією винних притягнути до кримінальної відповідальності [7, арк. 9]. Крім того, дані групи мали право перевіряти документацію громади, реєстраційну справу, договори оренди, договори володіння приміщенням, наявність членів двадцятки та ін. Так, наприклад у довідці від 7 липня 1959 р. про перевірку общини євангельських християн баптистів (далі єхб) с. Клесів Сарненського району вказано, що було виявлено 10 віруючих із офіційно зареєстрованих 20, котрі проживають у сусідньому селі, проте їх було зараховано в громаду с. Клесів для більшої кількості членів, з метою оформлення документації. В даному випадку це було основною причиною для зняття громади з реєстрації [7, арк. 72]. Схожий склад комісії був при укладенні акту про те, що комісія зробила перевірку документації громади єхб с. Клинци, Дубенського району [6, арк. 38].

Офіційним рішенням виконкому Рівненської обласної Ради депутатів від 13 травня 1961 р. «Про посилення контролю за виконанням законодавства про культу в районах області» в області почали створюватись комісії сприяння або групи сприяння уповноваженим Рад в справах релігійних культур та в справах російської православної церкви при Рівненському облвиконкомі. На нарадах голів і секретарів сільських та селищних Рад депутатів було обговорене дане рішення та приймались заходи, з метою недопущення порушень законодавства про культу. Зазначеними комісіями у цьому ж році по районах був проведений одноразовий облік релігійних об'єднань, молитовних приміщень і майна, яке знаходилось у користуванні церковних органів [4, арк. 1–2].

У січні 1962 р. Уповноважений області отримав від Ради у справах

релігійних культів при РМ УРСР (далі за текстом – Рада СРК) доповідну записку (разом із рішенням Дніпропетровської облради від 16 грудня 1961 р. про поширення даної доповідної серед виконкомів міських та районних депутатів трудящих) від уповноважених Рад СРК у Дніпропетровській області «Про виконання виконкомомі міських та районних рад депутатів трудящих постанови Ради Міністрів УРСР від 29 квітня 1961 р. «Про посилення контролю за виконанням законодавства про культу». В ній детально характеризувалась робота груп сприяння за дотриманням законодавства про культу для уповноважених, які були створені на громадських началах із числа місцевого партійного та радянського активу, представників громадських організацій та інтелігенції. Крім того, в доповідній записці йшлося про велику допомогу комісії на місцях в антирелігійній політиці та надавалась пропозиція активізувати та закріпити їх обов'язки для посилення контролю за виконанням законодавства про культу [8, арк. 17]. Даний документ був представлений Радою СРК для використання в практичній роботі по організації контролю за діяльністю духовенства та як інструкція комісіям сприяння у всіх районах області з ціллю їх активізації [8, арк. 23].

Крім того, уповноваженому Ради у січні 1962 р. була направлена для використання в роботі по інструктажу районних комісій сприяння, працівників місцевих органів та радянсько-партійного активу лекція, яка була видана Організацією по розповсюдженню політичних та наукових знань УРСР «Радянське законодавства про культу» [8, арк. 34].

В грудні 1963 р. виконком Рівненської обласної Ради депутатів прийняв рішення «Про заходи по виконанню рішень червневого Пленуму ЦК КПРС і липневого Пленуму ЦК КП України з питань ідеологічної роботи та вказівок товариша М.С.Хрущова». Із 26 стратегічних заходів, конкретно зазначалось в пункті №13, що з метою посилення пропаганди науково-атеїстичних і природничо-наукових знань серед трудящих області, створити при виконкомом рад депутатів трудящих громадські комісії з контролю за дотриманням законодавства про культу; забезпечити своєчасне використання для суспільно культурних потреб колишні церковні приміщення і будинки релігійних громад, які зняті з реєстрації; виконкомом місцевих Рад депутатів трудящих встановити суворий контроль за додержанням установленого порядку по здійсненню релігійними громадами і його духовенством відправлення релігійних обрядів серед населення [11, арк. 224–233].

Комісії сприяння створювались у всіх районах області, в кожній з них нараховувалось від 8 до 12 чоловік. В комісію брали «політично підготовлених людей» із числа активу, інтелігенції, пенсіонерів

та ін. Очоловали комісії заступники голів виконкомів чи секретарі [5, арк. 36].

Як зазначає В. Пащенко, у середині 60-х рр. була відсутня нормативна база, яка б чітко визначала права й обов'язки громадських комісій з питань контролю за дотриманням законодавства про культу, що створювало можливість адміністрування з боку останніх спільно з органами влади [26, с. 208]. Проте зміст наступних документів (які не підлягали поширенню) свідчить, що вони давали для цих комісій можливість адміністративного втручання. Так, 14 липня 1965 р. Рада у справах Російської православної церкви (далі за текстом – Рада у справах РПЦ) направила для службового використання лист всім уповноваженим Ради у справах РПЦ «Про активізацію роботи комісії сприяння контролю за дотриманням законодавства про культу». В ньому були наступні рекомендації: «1. Комісії керуються в своїй роботі законами, постановами, розпорядженнями вищих законодавчих та виконавчих органів радянського законодавства... 2. Комісії повинні слідкувати за тим, щоб не допускались: а) порушення встановленого порядку управління церквою, втручання релігійних центрів та духівництва у фінансово-господарські справи; б) використання служителями культу і релігійними об'єднаннями молитовних зібрань віруючих для політичних виступів, що суперечать інтересам радянського суспільства... вести пропаганду, направлену на відрив віруючих від активної участі в державному, культурному та суспільно-політичному житті країни; здійснення релігійних обрядів на квартирах і в будинках віруючих, тобто поза церквою чи молитовним будинком... в) здійснення обряду хрещення без дозволу обох батьків; г) благодійницька діяльність релігійних громад (надання віруючим матеріальної допомоги, видача грошових авансів, позик і т.д.); г) проведення в церквах спеціальної роботи з дітьми – створення дитячих та спортивних майданчиків, організація бібліотек та читалень, гуртків, дитячих зібрань та т.п.; д) проведення примусових поборів та обкладення віруючих на користь релігійних об'єднань та на будь-які інші цілі, застосування до віруючих заходів примусу та покарання; ж) організація паломництва віруючих до так званих «святих місць», здійснення обманних дій з ціллю викликання марновірства у масах для отримання таким шляхом якоїсь вигоди... з) діяльності незареєстрованих релігійних громад, а також здійснення церковних служб, релігійних обрядів чи іншої діяльності бродячими, заштатними служителями культу, колишніми монахами та монашками та т.п.»; і останнє, що зазначалось недопустимим по відношенню до віруючих та релігійних громад було: «е) застосування адміністративних заходів боротьби з релігією, адміністра-

тивним втручанням в діяльність релігійних об'єднань, грубого ставлення до духовенства та ображання почуттів віруючих». Крім того, зазначалось: «Варто мати на увазі, що комісії сприяння не мають будь-яких адміністративних функцій. Вони не можуть визивати на свої засідання духовенство, членів виконавчих органів релігійних об'єднань. Члени комісії, відвідуючи церкву не повинні втручатись у справи релігійних громад чи давати їм будь-які вказівки» [5, арк. 45–46]. Тобто, останнє прямо суперечило всім попередньо перерахованим пунктам. Зазначаючи таку двоякість у напрямках діяльності комісій, Рада у справах РПЦ, визначила юридичний статус комісій, який однозначно не співпадав з їх прямою суспільною роллю.

У всіх райвиконкомах області була Інструкція по застосуванню законодавства про культу «Основні питання діяльності комісій сприяння при виконкомах міських та районних Рад депутатів трудящих по контролю за дотриманням законодавства про культу», що не підлягала публікації. До обов'язків комісій належало: а) систематично вивчати релігійну обстановку в селах, містах, робочих поселеннях (незалежно від наявності чи відсутності офіційно діючих громад), збирати та аналізувати дані про відвідування віруючими молитовних зібрань, вивчати контингент осіб, що відвідують церкву, виконують релігійні обряди, хрещення, вінчання, відспівування, сповідь, ступінь впливу релігійних громад та служителів культу на залучення молоді та дітей до релігії та обрядів, перевіряти правильність обліку релігійних обрядів, присікати випадки хрещення дітей без погодження обох батьків; б) постійно вивчати ідеологічну діяльність церкви... в) вивчати проведення в населених пунктах «престольних» та інших релігійних свят, аналізувати їх негативний вплив на трудові процеси, дисципліну, розробляти та вносити пропозиції, направлені на ліквідацію цих негативних явищ; г) вивчати склад релігійних громад (церковних виконавчих органів), виявляти найбільш активних членів; д) ... виявляти спроби зі сторони служителів культу порушувати радянське законодавства і своєчасно інформувати про це виконкоми; надавати допомогу фінансовим органам у виявленні служителів культу, які незаконно виконують релігійні обряди на домах і на квартирах віруючих, отримують нагороду без квитанції, приховують прибуток від обкладення податками; виявляти осіб (незареєстрованих служителів культу), що нелегально з'являються в населених пунктах та виконують релігійні обряди та повідомляти про них виконком [5, арк. 63–64]. Цей документ ще більше розширив напрямки діяльності комісій та згідно якого, однією із найважливіших задач комісії сприяння було пошук шляхів і внесення конкретних пропозицій, направлених на

обмеження та послаблення діяльності релігійних громад та служителів культу. Отож, діяльність комісій сприяння із вищевказаних документів була направлена не на контроль за діяльністю релігійних громад, а скоріше на сприяння у боротьбі проти них.

Подібний висновок у своєму зверненні від 26 листопада 1966 р. до всіх уповноважених Ради СРК при РМ СРСР зробив голова Ради В. Курсодов, зазначивши, що в діяльності комісій сприяння є серйозні недоліки. Основний недолік в роботі ряду комісій полягав в тому, що їх зусилля були направлені не на сприяння виконкомам місцевих Рад в роботі по дотриманню законодавства про культу, а на участь в різного роду заходах, що не мають відношення до цієї області діяльності місцевих радянських органів. Ряд комісій здійснювали спостереження виключно за тим, щоб законодавство про культу не порушувалось лише релігійними об'єднаннями, і не слідкували за тим, як дотримують це законодавство місцеві радянські органи і посадові особи [9, арк. 212]. Зважаючи, що Рада СРК, як державний орган, була зацікавлена у проведенні антирелігійної політики та здійснювала направленість у роботі комісій сприяння, скоріше мова йшла про невдоволення віруючих діями місцевих органів, що породжувало численні скарги до Ради СРК. Варто зауважити, що до складу комісій входили місцеві посадовці, тому проводячи антирелігійну політику, їм було досить важко оцінювати свої методи.

19 грудня 1972 р. виконком обласної Ради депутатів трудящих прийняв рішення «Про затвердження положення громадських комісій сприяння виконкомам районних, міських, сільських і селищних рад депутатів трудящих по контролю за дотриманням Радянського законодавства про культу». Цим рішенням було вирішено переглянути склад комісій сприяння виконкомам і «зміцнити» їх за рахунок людей, які достатньо обізнані з законодавством про культу. Дане положення також передбачало порядок утворення комісій сприяння. Варто зазначити, що кількісний склад комісії визначався місцевими виконкомом враховуючи наявність у даній місцевості діючих релігійних організацій, служителів культу та релігійності населення. У положенні визначались основні завдання комісій сприяння, їх права та обов'язки, організаційна робота [2, арк. 176–181]. За своїм змістом рішення було подібним до зобов'язань Ради у справах РПЦ від 1965 р. у активізації роботи комісій сприяння.

Напруга серед населення постійно зростала. Невдала релігійна політика на місцях викликала обурення населення та незадоволення, наприклад, читаємо у листі від 1974 р., направленою у Комітет народного контролю УРСР від жителів с. Хіночі, Володимирецького району щодо

православної церкви: «І там розламали церкву, все поламали. Невже так діють органи радянської влади...» [22, арк. 3].

Комісії сприяння, як зазначає А. Моренчук, в багатьох питаннях дублювали функції уповноваженого ради у справах релігій, однак діяли паралельно і не контролювались ним [25, с. 94]. Інколи дії органів місцевої влади набирали самовільний характер, що викликало обурення не лише у самих віруючих, а й в уповноваженого. Так, в листі від 17 листопада 1975 р. до прокурора Рівненської області, уповноважений посилається на скаргу пресвітера с. Кідри, Володимирецького району, який скаржився, що його оштрафували на 50 рублів і в рахунок погашення штрафу вилучили мотоцикл. Далі уповноважений так коментує події: «Проте як вартість мотоцикла більша, то замість повернення грошей місцеві органи влади складають акти, передають в адмінкомісію, адмінкомісія виносить постанови, а судовиконавець погашає ці суми. Вважаємо, що це є грубим порушенням. Враховуючи те, що лист знаходиться в юридичному відділі Ради у справах релігій просимо допомогти у розгляді на місці» [13, арк. 3]. Уповноважений не міг повністю контролювати дії влади на місцях, скарги, які надходили до нього та у республіканські та союзні Ради у справах релігій, він лише розглядав та направляв на розгляд до органів прокуратури. Навіть у випадку непогодження з висновками прокурора (переважно районного), уповноважений більше ніяким способом не міг змінити рішення адмінкомісії на місцях. У 1976 р. уповноважений області розкривав основні недоліками у роботі комісії сприяння у таких районах як Березнівський, Володимирецький, Рокитнівський, Рівненський. А саме: невиправдане адміністрування, що проявлялось у безпідставних штрафах рядових віруючих, відмова проведення електричного світла до церковних приміщень, регламентування церковних служб, неаргументовані відмови в ремонті культових будівель, в наймі служителів культу. Були факти, коли окремі відповідальні працівники місцевих Рад ображали віруючих, служителів культу, нетактовно поводити себе в церквах та молитовних будинках [14, арк. 18–20].

Незважаючи на прийняття нової Конституції 1976 р. та Закону про релігійні об'єднання, продовжувалась практика неоднозначного трактування їх положень для практичного застосування. Зокрема, на це вказує сам уповноважений області у листі до Голови Ради СРК К.З. Литвина, який був наступного змісту: «При складенні Основ законодавства про релігійні культу та інструкції про застосування цього законодавства на нашу думку необхідно перш за все врахувати досвід практичного застосування на місцях діючого законодавства... труднощів з якими

зустрічаються через неправильне трактування чи недостатньої чіткості та ясності формулювань окремих положень, випадків самочинства та ухилення від їх практичного здійснення» [17, арк. 1]. Саме дані суперечності зумовлювали адміністрування з боку місцевих органів стосовні віруючих.

24 березня 1976 р. була прийнята постанова Ради СРК при РМ УРСР «Про стан роботи по здійсненню контролю за дотриманням законодавства про культу у Рівненській області». Постанова була прийнята внаслідок республіканської перевірки роботи апарату уповноваженого. В результаті чого в області була створена комісія по контролю за дотриманням законодавства про культу при Рівненському облвиконкомі, створений постійно-діючий обласний семінар по навчанню голів районних та міських комісій по контролю за дотриманням законодавства, що проводився один раз у квартал. Створено 15 районних семінарів по навчанню голів селищних та сільських комісій сприяння виконкомам місцевих рад; переглянутий склад членів комісій [16, арк. 22]. До складу обласної комісії сприяння увійшли заступник голови облвиконкому З.К. Красиленко як голова комісії; начальник відділу юстиції облвиконкому, завідувач відділом ЗАГС облвиконкому, заступник начальника УВС облвиконкому, заступник прокурора області, уповноважений Ради в справах релігій, юрисконсульт облвиконкому, завідувачі відділом народної освіти та охорони здоров'я облвиконкому, заступник начальника відділу УКДБ, завідувач відділом комунального господарства, відповідальний секретар обласного товариства «Знання», начальник управління культури, побутового обслуговування, кінофікації. Таким чином, на рівні області був створений новий орган у забезпеченні та координації напрямків антирелігійної політики в області. Незважаючи на те, що у 1976 р. у країні приймалися нові закони, що зумовлювали краще становище релігійних об'єднань у країні, в області із утворенням комісії сприяння облвиконкому, релігійна політика стала справою не лише уповноваженого та комісій сприяння на місцях, а й інших органів, що відповідали за різні суспільні сфери.

Суттєво були відмінні від попередніх задекларовані напрямки діяльності громадських комісій сприяння вже під кінець 70-х років. Так, наприклад, у 1977 р. комісія сприяння виконкому обласної Ради депутатів трудящих прийняла заходи по дотриманню законодавства про релігійні культу для покращення атеїстичного виховання, впровадження нової безрелігійної обрядності та посилення контролю за дотриманням законодавства про релігійні культу. У документі було сплановано 25 видів заходів переважно атеїстичного змісту у всіх сферах суспільного життя.

Зокрема, серед них: провести обласний 3-х денний семінар лекторіїв, провести районні наради голів сільських Рад і колгоспів, директорів і завучів шкіл, секретарів комсомольських організацій, завідуючих клубами і бібліотеками, на яких обговорити питання про заходи по розгортанню атеїстичної роботи серед населення, у всіх колгоспах області провести цикли лекцій на теми: «Наука про походження людини», «Хімія та біблійські чудеса», «що таке релігійне сектантство» та ін., продовжити роботу радіолекторіїв, в якому щомісяця транслювати дві передачі на науково-атеїстичні теми, при районних Будинках культури і сільських клубах поновити науково-атеїстичні кутки, розробити десять нових лекцій типу «Атеїзм у творчості Т.Шевченка», «Реакційна суть релігійної моралі» та ін., направляти щомісяця в райони не менше 15–20 лекторів-атеїстів з обласного центру для виступу перед населенням, оформити в клубах стенди або плакати «Відповідаємо на запитання», на яких систематично висвітлювати питання атеїстичної тематики, провести в кожній бібліотеці дві-три читацьких конференції на науково-природничі та атеїстичні теми, систематично провадити бібліографічні огляди природничо-наукової літератури, організувати в усіх кінотеатрах і на кінопересувках показ науково-популярних і атеїстичних фільмів, зокрема «У истоков жизни», «У порога сознания», «Вселенная» та ін., включити в репертуар та естрадних бригад облфілармонії твори на антирелігійну тематику, в обласних, районних газетах, редакціях радіомовлення регулярно друкувати статті та давати матеріали на атеїстичні теми, широко практикувати проведення комсомольсько-молодіжних вечорів, при проведенні індивідуальної роботи серед молоді широко практикувати відзначення подій у житті кожного юнака і дівчини – день народження, повноліття, закінчення школи, одержання професії, проведи в Армію, обласному та районним відділам ЗАГС розробити заходи по впровадженню в побут нових безрелігійних обрядів а також по покращенню комісій по новій обрядовості та ін. [15, арк. 12–17].

2 травня 1981 р. було прийняте рішення виконкому обласної Ради депутатів трудящих про затвердження примірного положення про комісії сприяння контролю за дотриманням законодавства про релігійні культу при виконкомках районних та міських Рад народних депутатів. В положенні зазначалось, що у разі необхідності комісії сприяння могли утворюватись при виконкомках сільських, селищних радах. До обов'язків та прав комісій належало: вивчення релігійної обстановки, виявлення фактично діючих незареєстрованих об'єднань та служителів культу, контроль за дотриманням законодавства про релігійні культу з боку релігійних об'єднань та посадовими особами, узагальнення матеріалів про

порушення законодавства про культу, вивчення форм та методів діяльності релігійних організацій, перевірка листів, заяв, скарг громадян, перевірка виконання релігійними організаціями договірних обов’язків на передачу в їх користування приміщення та культового майна.

У 1973 р. в області працювало 355 комісій сприяння районним, міським та сільським Радам депутатів трудящих та 340 комісій по новій обрядовості [12, арк. 1]. У 1982 р. в області було 346 комісій сприяння та 2167 чол., які брали участь у роботі, та 346 комісій громадянської обрядовості у кількості 2532 чол. [3, арк. 1]. Найбільша кількість комісій сприяння та задіяних в її роботі осіб була у Березнівському районі – 25 комісій та 157 чол; Володимирецькому – 32 та 235 чол.; Гощанському 20 та 142 чол.; Дубенському 21 та 141 чол.; Дубровицькому 24 та 141 чол. Корицькому 22 та 142 чол. Костопільському – 20 та 140 чол.; Млинівському 38 та 230 чол. Рівненському – 25 та 185 чол. Сарненському 22 та 176 чол.; Червоноармійському (Радивилівському) – 22 та 117 чол. [3, арк. 1–122]. Найбільша кількість утворених комісій сприяння та задіяних осіб у них була у північних районах області. Очевидно, це було зумовлене діяльністю у цих районах релігійного підпілля громад християн віри євангельської.

Щодо організаційної структури, то, наприклад, до районної Дубенської комісії із дотримання законодавства про релігійні культу у 1981 р. входило 11 чоловік. Всі вони займали керуючі посади в районі і виконували конкретне доручення як член комісії сприяння. Наприклад, секретар райвиконкому, був секретарем комісії і відповідав за підготовку матеріалів до засідання комісії та вивчення проповідницької діяльності РПЦ. Директор районної кіномережі, член комісії, відповідав за демонстрування кінофільмів з питань релігії, вивчення проповідницької діяльності єговітів. Завідувач райвно, член комісії, відповідав за профілактичну роботу вчительського колективу і батьківських комітетів з батьками і дітьми, які були членами ЄХБ, займався вивченням проповідницької діяльності ЄХБ у с. Стовець. Завідувач відділом культури, член комісії, відповідав за впровадження нових свят і обрядів культустановами району, займався вивченням проповідницької діяльності п’ятидесятників [18, арк. 1–2]. Проаналізувавши план роботи Дубенської районної комісії, можна зробити висновок, що районні комісії виконували методологічну роботу в антирелігійній політиці, здійснювали її аналіз та контроль за впровадженням у життя комісіями на рівні міст, сіл та селищ.

Такий же напрямок роботи був і у Корецької районної комісії. Наприклад, на засіданні комісії сприяння виконкому Корецької районної Ради народних депутатів по контролю за дотриманням законодавства

про релігійні культу від 26 січня 1984 р. заслуховувалась інформація про стан релігійної обрядовості в районі, причини, що її породжують та заходи по дальшому поліпшенню контролю за діяльністю релігійних об'єднань. Крім того, зазначалось, що члени комісії беруть участь в аналізі проповідницької діяльності служителів культу, у профілактичній роботі серед населення з метою відсторонення молоді від впливу церкви. Робився аналіз змісту проповідей: «У всіх проповідях знаходиться своє відображення миролюбна політика Радянської держави, звертається увага на основні положення постанов партії і Уряду по питаннях закріплення трудової дисципліни» [1, арк. 5]. Зверталась увага на постійний контроль фінансово-господарської діяльності релігійних об'єднань. Крім того, на засіданнях заслуховували звіти сільських комісій сприяння [1, арк. 3–6].

Практично на місцях комісії сприяння складали акти зафіксованих порушень для адмінкомісії, остання на основі даних актів накладала адміністративні санкції. Типовий є акт складений від 29 травня 1966 р. Прислуцької сільської Ради Березнівського району. Зміст його дослівно наступний: «Ми нижче підписані голова сільської Ради: Пилипчук Павло Михайлович, член комісії по дотриманню культу Дем'янчук Ю.Ів., учителі Колодязнівської восьм. школи: Салманова С.Г. Карабута К.А. склали даний акт про те, що цього числа нами відвідано богослужіння гр.-на Горінчука Івана Петровича с. Колодязно. На богослужінні крім членів їхніх та пресвітера Татарчука Івана Гр. відвідав соборанія Андрощук Антон, житель села Вірі Рокитницького району. Крім того, на соборанії були діти шкільного віку Горінчук Григорій Ів. (3 клас) Колодязнівської восьмир. школи учень господаря квартири. Дітей шкільного віку було 5 осіб... Антидержавних висловів не вживалось на соборанії. Брала участь у виступах Боровець Федів Юх., Боровець Дмитро Юх., Горінчук Іван П., Татарчук Іван Гр. Акт підписали: Дем'янчук (підпис), Пилипчук (підпис), Карабута (підпис), Салманова (підпис). Просвітер з даним актом згоден але підписуватись відмовився» [21, арк. 3].

Хоча фактично адміністративних важелів комісії за дотриманням законодавства не мали, проте підставами для адміністративних санкцій були саме акти про порушення законодавства про релігійні культу. Наприклад, у звіті уповноваженому від Сарненського райвиконкому за 1985 р. читаємо: «Чільне місце в діяльності комісій сприяння займає контроль за дотриманням законодавства про релігійні культу, який здійснюється в основному членами комісій. Протягом 1985 р. 38 чоловік притягались до адміністративної відповідальності за порушення законодавства про релігійні культу. Зокрема, оштрафовані на 50 крб. 12

громадян с. Кричильськ, 8 гр. із с. Корост, 6 чоловік с. Чабель за проведення незаконних молитовних зібрань секти схб в незареєстрованих будинках» [20, арк. 14].

Особливо задіяні були комісії сприяння напередодні і під час великих християнських свят. Наприклад, у 1976 р. на свято Пасхи, в районах із числа членів районних комісій сприяння і активістів було створено 127 наглядових груп, до яких залучено 400 чоловік. В ніч з 24 на 25 квітня вказані комісії виїжджали в села для нагляду за проходженням релігійного свята. Районні наглядові групи і комісії продивились 290 церков і 118 молитовних будинків. В селах, де були церкви і молитовні будинки, із числа комісій сприяння та активістів було створено 336 наглядових груп, в які було залучено 1341 чоловік [24, арк. 89].

З другої половини 70-х – 80-х рр. комісії сприяння активно працювали над упорядкуванням релігійної мережі в області. Тобто, припинення або легалізації незареєстрованих релігійних груп. Наприклад, з метою припинення протизаконної діяльності групи п'ятидесятників в с. Кричильськ районна та сільська комісії сприяння систематично виявляли їх зібрання, складали акти порушень, які розглядались на адмінкомісії при райвиконкомах, відповідно порушників штрафували. Легалізація проводилась шляхом злиття незареєстрованої групи із зареєстрованою громадою ЄХБ [23, арк. 12]. Виявлення незареєстрованих груп, які постійно змінювали час та місце своїх зібрань було несподіваним для останніх. Наприклад за свідченням прокурора м. Дубно читаємо: «Як поясненнями Богданов В.М. – голови комісії сприяння з дотримання законодавства про релігійні культу, Ящука В.І. – дільничного інспектора міськрайвіддлу внутрішніх справ, Земби О.О. – представника громадськості при відвідуванні квартири Навроцького Ф.С. вони побачили, що в одній із кімнат квартири за столом сиділо 10–11 чоловік баптистів –відділенців, серед яких були неповнолітні. Там же знаходився і один із активістів віруючих Біляк В.О. У всіх в руках були розгорнуті біблії, зошити з піснями. Віруючі пояснили, що прийшли посидіти, поговорити. Неповнолітня Черевайчук Алла пояснила, що прийшла послухати слово Боже. Були складені протоколи, вилучені окремі пісенники, записи, Біблії» [23, арк. 15].

На комісії сприяння покладалась робота із призовниками із сімей віруючих. Так наприклад, в 1983 р. члени комісій Володимирецького та Костопільського районів проводили індивідуальні бесіди з допризовниками із сімей віруючих, їх батьками, з ціллю «пояснення Конституційних обов'язків». Члени комісій сільських Рад проводили бесіди з пресвітерами і проповідниками схб, батьками сімей віруючих про став-

лення віруючих до служби в лавах радянської армії. За сприяння комісій сприяння проводились сходи сіл, атеїстична робота висвітлювалась на радіо та в пресі, щомісяця проводилась оборонна масова робота, воєнно-спортивна гра «Зірниця», авто-мото пробіг [23, арк. 38].

Партійні органи чітко розуміли, яка справжня роль у суспільстві комісій сприяння. Наприклад, у довідці від 1983 р. старшого помічника прокурора області під грифом таємно читаємо наступне: «Комісії сприяння працюють мало ефективно. Не присікалась протизаконна діяльність груп адвентистів...» [23, арк. 30]. Або у довідці про дотримання законодавства адміністративних комісій та комісій сприяння у Березнівському районі того ж помічника прокурора: «Комісія сприяння контролю за дотриманням законодавства про релігійні культу району працює пасивно. Не зважаючи на поширення незареєстрованих об'єднань п'ятидесятників та організації ними протизаконних зібрань, матеріали про них не документуються» [23, арк. 32]. Щодо Корецького району: «Комісія сприяння не веде наступаючої боротьби з релігійним підпіллям. У 1982 р. складений лише один акт про протизаконне зібрання секти п'ятидесятників...» [23, арк. 41]. Із листа Рівненського обласного прокурора до всіх райпрокуратур читаємо: «...необхідно з керівниками інших правоохоронних органів, голів комісій сприяння обсудити питання про активізацію роботи для присікання ворожій діяльності церковників» [23, арк. 48]. З останнього бачимо спільну стратегічну мету як правоохоронних органів так і комісій сприяння. Співпраця комісій сприяння та прокурора району була очевидна. Щоквартальні дані про дохід релігійних об'єднань, чисельність віруючих, кількість релігійних обрядів обговорювались на засіданні комісії сприяння за участю самого прокурора [23, арк. 68]. За даними уповноваженого області Г.Личковахи одним із стратегічних напрямків комісії сприяння у 1970 р. було присікання діяльності нелегальних релігійних груп таких як «відокремленців» єхб та п'ятидесятників [10, арк. 24]. В аналізі роботи даних комісій, відповідно можна побачити їхні недоліки та бездіяльність у виконанні своїх функцій. Так, у довідці про роботу комісії сприяння Тутовицькому сільвиконкому по вивченню проповідницької діяльності в релігійних об'єднаннях читаємо: «У організації роботи комісії не вижито формалізм і неконкретність ...не ведеться робота по аналізу проповідницької діяльності в релігійних об'єднаннях. За 1 квартал 1984 року не було проведено жодного рейду ні членів комісії, ні активу в релігійні об'єднання з метою прослуховування і аналізу релігійних проповідей. Вимагає поліпшення і індивідуальна робота з віруючими. Хоча у виконкомі сільської Ради закріплено членів комі-

сії сприяння, актив депутатів, за віруючими, однак це ніде не відбито. Практично більшість із закріплених товаришів слабо орієнтується як будувати свою роботу з віруючими, та й членами комісії індивідуальна робота з віруючими не проводиться. У виконкомі не проведено дієвої, конкретної роботи по впорядкуванню релігійної мережі на території сільської Ради, попередженню протизаконних дій сектантів. Немає графіка рейдів – перевірок членів комісії по дотриманню законодавства про релігійні культу в релігійних об’єднаннях, тому рейди – перевірки проводяться несистематично, не вживаються відповідні заходи при виявленні порушень законодавства» [19, арк. 6]. У 1983 р. обласний прокурор представив облвиконкому факти порушення законності в діяльності адміністративних комісій при виконкомах райрад та комісії сприяння у Володимирецькому, Сарненському та Корецькому районах. Зазначено, що комісії не ведуть наступаючої боротьби з релігійним підпіллям, не присікають протизаконних зібрань сектантів. За даними прокурора при розгляді матеріалів на адмінкомісіях нерідко залишались не наказаними організатори протизаконних зібрань, проповідники, господарі будинків, мандруючі проповідники. Інколи до адміністративної відповідальності притягались другорядні особи із числа служителів культу. Зазначено, що матеріали Корецької адміністративної комісії та комісії сприяння знаходились в хаотичному стані, акти були складені поверхнево та не відображали у чому конкретно проявлялось порушення, по деяким матеріалам були відсутні постанови адмінкомісії, а в постановках не було посилання на закон. Крім того, комісії сприяння Сарненського райвиконкому не вчасно передавали складені акти для адмінкомісії, внаслідок чого не можливо було винних притягнути до адміністративної відповідальності. Недостатньо зверталась увага для проведення семінарів з членами комісії сприяння, у зв’язку з чим вони погано знали свої функції [23, арк. 6–9].

Отже, утворені на громадських засадах комісії сприяння були дієвим інструментом у здійсненні не тільки контролю за дотриманням законодавства про релігійні культу, а й у впровадженні антирелігійної політики на місцях. Не зважаючи навіть на часту формальність у здійсненні своїх повноважень, комісії сприяння змогли передати всю нестерпимість до релігії у тоталітарній державі.

Список використаних джерел та літератури

1. Державний архів Рівненської області (далі – ДАРО). – Ф. 45. – Оп. 1. – Спр. 1054.

2. ДАРО. – Ф. Р-204. – Оп. 4. – Спр. 1218.
3. ДАРО. – Ф. Р-204. – Оп. 5. – Спр. 3908.
4. ДАРО. – Ф. Р-204. – Оп. 8. – Спр. 562.
5. ДАРО. – Ф. Р-204. – Оп. 11. – Спр. 569.
6. ДАРО. – Ф. Р-204. – Оп. 12. – Спр. 77.
7. ДАРО. – Ф. Р-204. – Оп. 12. – Спр. 78.
8. ДАРО. – Ф. Р-204. – Оп. 12. – Спр. 123.
9. ДАРО. – Ф. Р-204. – Оп. 12. – Спр. 142.
10. ДАРО. – Ф. Р-204. – Оп. 12. – Спр. 179.
11. ДАРО. – Ф. Р-204. – Оп. 12. – Спр. 203.
12. ДАРО. – Ф. Р-204. – Оп. 12. – Спр. 207.
13. ДАРО. – Ф. Р-204. – Оп. 12. – Спр. 236.
14. ДАРО. – Ф. Р-204. – Оп. 12. – Спр. 242.
15. ДАРО. – Ф. Р-204. – Оп. 12. – Спр. 259.
16. ДАРО. – Ф. Р-204. – Оп. 12. – Спр. 262.
17. ДАРО. – Ф. Р-204. – Оп. 12. – Спр. 274.
18. ДАРО. – Ф. Р-491. – Оп. 3. – Спр. 1398.
19. ДАРО. – Ф. Р-505. – Оп. 2. – Спр. 1198.
20. ДАРО. – Ф. Р-505. – Оп. 2. – Спр. 1301.
21. ДАРО. – Ф. Р-688. – Оп. 2. – Спр. 821.
22. ДАРО. – Ф. Р-688. – Оп. 2. – Спр. 926.
23. ДАРО. – Ф. Р-688. – Оп. 13. – Спр. 669.
24. Центральний державний архів вищих органів влади та управління. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 29.
25. Моренчук А. А. Релігійні процеси в Україні в 1953–1964 роках (на матеріалах західних областей): Дис... канд. іст. наук : 09.00.11 / Андрій Анастолійович. – Острог, 2006. – 227 с.
26. Пашенко В. Православна церква в тоталітарній державі. Україна 1940 – початку 1990-х років : Монографія / Володимир Олександрович Пашенко. – Полтава : АСМІ, 2005. – 631 с.

УДК 2 : 141

І. С. Захара,*кандидат філософських наук, професор Львівського національного університету ім. Івана Франка*

ЄДНІСТЬ ЛОГОСА ТА RATIO В РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ УКРАЇНИ XVII СТ. ЯК ЗАСАДА ЄДНАННЯ ЦЕРКОВ

У статті розглядається проблема єдності Логосу і Ratio як константа розвитку української релігійно-філософської думки. Поєднання софійності і раціональності отримує своє відображення на тлі фактично усіх типів світогляду. Гармонійність Логосу і Ratio має відігравати важливу роль на шляху до єднання церков.

Ключові слова: Логос, Ratio, софійність, раціональність.

Единство Логоса и Ratio в религиозно-философской мысли Украины XVII в. как принцип единения церквей

В статье рассматривается проблема единства Логоса и Ratio как константа развития украинской религиозно-философской мысли. Единение софийности и рациональности иллюстрируется на фоне фактически все типов мировоззрения. Единство Логоса и Ratio должно сыграть важную роль на пути к единению церквей.

Ключевые слова: Логос, Ratio, софийность, рациональность

The Unity of Logos and Ratio in Ukrainian Religious and Philosophical Thought in XVII century as a Foundation of Consolidation of the Churches

The essay tackles the problem of Logos and Ratio unity as development constant of Ukrainian religious philosophic thinking. The unity sophisticating and rationality is illustrated against the background of practically all types of outlooks. It is pointed out that Logos and Ratio unity shall play an important role on the way to church reunion.

Key words: Logos, Ratio, sophisticating, rationality

В історико-філософських та релігієзнавчих дослідженнях українських вчених утвердилася думка про те, що Логос як божественне начало, як софійність, надраціональність, навіть містичність належить Церкві східній, а раціональність, епістемність філософії та богослов'я – це прерогатива західноєвропейської культури та католицької церкви. Так, В.С. Горський відзначав, що в межах давньої української культури

склався притаманний українській духовній традиції тип мислення, який не схильний до абстрактного, відірваного від життя філософського теоретизування. Якщо в західноєвропейській культурі здебільшого реалізується «платонівсько-аристотелівська» лінія філософії, яка відповідно до канонів наукового мислення прагне до істини, незалежно від людини і людства, тоді, як в українській культурі переважає «олександрійсько-біблійна», яка зорієнтована не так на здобуття безсторонньої істини, як на здобуття правди, яка будується як драма людського життя. [1, с. 30]. А Дмитро Чижевський у свій час писав: «... українська культурна історія дійсно була завжди реально зв'язана з культурним розвитком європейського світу, ... український розвиток мусимо визнати складовим елементом західноєвропейського, українську культуру – елементом європейської цілості» [13, с. 9]. Ці дві протилежні точки зору піддаються корекції в інших дослідженнях і розвідках, де українську духовну культуру намагаються подати як щось серединне – між Сходом і Заходом. Мабуть, з легкої руки відомого візантиніста Ігоря Шевченка, який свою історію української культури назвав «Україна між Сходом і Заходом», з'явився ряд праць, спрямованих на осмислення цієї проблеми [14]. Українська культура, зазначають дослідники, відзначається особливою індивідуальністю. Вона тяжіла не тільки до східного типу ментальності, але і західної філософії і культури. Про те, що українська культура займає помітне місце між Сходом і Заходом, засвідчують хоча б самі назви праць Френка Сисина «Між Польщею та Україною. Дилема Адама Киселя» [15], Івана Паславського «Між Сходом і Заходом. Нариси культурно-політичної історії української церкви» [9], Оксани Пахльовської «Україна: шлях до Європи... через Константинополь» [10]. Ці та інші дослідження є вельми цікавими і їх висновки в принципі не викликають заперечення, але вони все ж не дають чіткої відповіді на питання: до якої культури належала Україна – до Західної чи до Східної? Та і дати відповідь на таке питання доволі не просто, як і на питання: до якої церкви належить Українська Греко-Католицька церква до Західної чи до Східної? Звичайно, православна церква, особливо Московського патріархату взагалі не визнає цієї церкви, називаючи її розкольникською, схизматичною, та й деякі кола Римо-Католицької церкви закликають уніатів, нарешті визначитись, чи їхнє місце на Сході, чи на Заході. Відповідь про те, що ця церква є католицькою, але східного обряду їх не влаштовує, як і те, що ця церква є перехідним містком між Сходом і Заходом. Самі ж греко-католики переконані, що їхня церква є самостійна, самодостатня, із своєю оригінальною аурою, одним із яскравих виявів екуменічного руху до поєднання всіх церков.

Питання про існування східної і західної релігійно-філософських парадигм, які відзначаються своєю інтравертністю чи екстравертністю, є, на нашу думку, проблематичним. Можна навести ряд прикладів, коли в одному і тому самому просторі та навіть у часі релігійні і світські мислителі віддавали перевагу і східному, і західному способу мислення. Якщо взяти для прикладу релігійно-філософські переконання Августина Блаженного, то в них переважає головне те, що властиве східній традиції – платонізм, волюнтаризм, ірраціоналізм. У святого Томи Аквінського, який також є отцем західної церкви яскраво виражені тенденції західної релігійно-філософської думки – аристотелізм, раціональність і епістемність. Візьмемо ще для прикладу філософів Нового часу, які мають хоч не пряме, але опосередковане відношення до католицької церкви. Йдеться, передусім, про таких раціоналістів як Рене Декарт і Блез Паскаль. Якщо перший виразно сповідує західну філософську парадигму, то у другого, особливо у другій половині його життя, чітко проявляються риси східної філософської парадигми.

Схоластика, яку часто називають дітищем західної релігійно-філософської парадигми, народилась на Сході. Її батьком був отець східної церкви Іван Дамаскін. Безсумнівно має рацію Йосиф Сліпий, який зазначає, що найважливіший твір Дамаскіна «Джерело знання» – це «самостійно оброблена й уложена в одну систему ціла філософія і теологія Сходу, до яких долучив як пропедевтику аристотелівську філософію, головне термінологічні пояснення. Не диво тому, що «Джерело знання» стало філософічним і теологічним підручником на Сході, а пізніше по трьох століттях лягло в основу західних теологічних «Сум» [12, с. 18]. Отже, в чистому вигляді, на нашу думку, східна і західна релігійно-філософська парадигма виявляється не дуже часто. І давати відповідь на питання, яку релігійно-філософську парадигму (а нам йдеться про східну і західну) сповідує духовна культура того чи іншого народу, важко. Як колись пожартував собі відомий літературознавець і філософ Дмитро Чижевський, – кожна країна знаходиться між Сходом і Заходом і кожна культура, поділяючи загальнолюдські цінності, зазнає впливу то з одного, то з другого боку.

Специфіка української релігійно-філософської думки полягала в тому, що протягом усієї своєї історії вона гармонійно поєднувала Логос і Ratio. Про це виразно засвідчує ще дохристиянська Україна, вірніше її міфологія. Звичайно, світогляд народу, що проживав у ті часи на території України був міфологічний. Міф сам по собі не є релігійний, він є уявленням, образом, переказом і словом, а не релігійним віруванням. Міфологічний образ, будучи чуттєвим уявленням чи переказом того,

що сталось, може відігравати роль символу релігійної віри, але лише у тій мірі, в якій міфологічний образ переосмислений і витлумачений релігійною свідомістю [6, с. 51–52].

Загальновідомим є той факт, що в мовно-культурному відношенні українці – нащадки індоєвропейських племен, що розселилися на території Східної Європи. Отже, вони належать до порівняно молодих етнічних груп, котрі виділились із середньоевропейської мовно-культурної спільності. Разом з тим, в давніх українців чітко простежуються спільні елементи у світоглядно-міфологічних уявленнях з іншими народами цієї мовної групи, в тому числі таких віддалених, як іранці, хетти, греки і т.д. Українські письменники та вчені Іван Нечуй-Левицький, Микола Костомаров, Володимир Гнатюк, Мирослав Попович відзначали високий рівень української міфології, здатність наших далеких предків зачудовано і образно сприймати та переживати явища природи і оточуючої дійсності. Постає питання – чи можемо ми, мовлячи про українську міфологію, говорити про накладання парадигм: Східної з її інтровертністю та Західної із екстравертністю? Це не просте питання і воно вимагає поглибленого вивчення. Однак можна припустити, що таке накладання відбулося, якщо не в ранньому, то хоча б в серединному періоді дохристиянської України. Адже, з одного боку, у міфологічному світогляді давніх українців маємо Східні, зокрема староіндійські мотиви, які, до речі, дійшли і до нашого часу, наприклад Митра – бог сонця, Агні – бог вогню, Яма – бог смерті, Пуруша – вселенська людина, дух, душа, а з другого – відчувається його зачудованість природою, зовнішнім світом, потужними спробами його освоєння, намаганнями розширити території держави, в тому числі і військовою силою, розвиток сільського господарства і землеробства. Тобто, з одного боку, давнім українцям властива споглядальність, внутрішнє переживання, екзистенційність, а з другого – не можна відмовити русичам у практично-діяльнісному характері в освоєнні світу, що властиво західній філософській парадигмі. На це, між іншим, звернув увагу Михайло Грушевський: «Се дотикає і мітології, релігії та словесности нашого народу. В них знаходиться багато такого, що по всій очевидности належить до спільних поглядів індоєвропейської родини на природу чи доохрестний світ. Воно знаходить собі подібности в мітології народів германських і литовських – з одної сторони, у віруваннях іранських та індійських – з другого боку» [2, с. 5].

Тепер кілька слів про релігійний тип світогляду давніх українців. Розмірковування над релігійним світоглядом дохристиянської України, можливо, зможе дати відповідь на питання: чому від того періоду аж

до сьогодні Україна є поліконфесійною країною? Чому, наприклад, у пантеоні київських князів зустрічаємо північно-західних та південно-східних богів? Нехай це не можна назвати накладанням парадигм, але такий факт є очевидним. Можливо, це було закладено у національному характері наших далеких предків, котрі виявляли і виявляють великий подив і зачарування всім тим новим, почасти незбагненим явищем духовного життя. Вони приречені на те, щоб «і чужому научатись і свого не цуратись». А у світоглядно-релігійному плані українці, будучи самодостатніми, звертають свої погляди і на Схід, і на Захід, вони гармонійно поєднують софійність з раціональністю.

Історично доля українського народу складалась таким чином, що західні та східні сусіди пропонували свої матеріальні і духовні послуги. Давні українці були змушені вибирати (і не тільки вибирати) щось одне, але й використовувати найбільш сприятливе з обидвох боків. І тут ми зустрічаємось з дуже цікавим феноменом, який польський вчений Анджей Гуральський пропонує назвати «синергією зневолення». Мається на увазі діяльність двох чинників, двох агентів чи то двох осіб, чи два угруповання (партії, класи, народи, чи одна особа і група людей). Кожен із тих чинників хотів би отримати від взаємодії щось корисне для себе. Безперечно, може статися і таке, що задумують згадані чинники. Однак внаслідок синергії може виникнути і такий результат, на котрий не сподівався жоден із агентів [4, с. 27].

В такому разі, якщо ми і повіримо легенді, за якою князь Володимир вибирав «віру», а свої духовні чи релігійні послуги пропонував як Схід, так і Захід, то очевидно, ніхто із них не сподівався, що в Україні виникне самобутня, не подібна на інші церкви – Київська церква, котрій не буде чужою ні Східна, ні Західна теологія.

Якщо подивитись на карту Європи, то побачимо, що географічне положення України сприяло проникненню християнства з його найближчих центрів: Єрусалиму, Антіохії, Малої Азії, Константинополя. Середземне, Чорне і Азовське моря, річки Дон, Дніпро, Дністер наближали християнство до України водним шляхом. Мала Азія була сполучена з Україною сухопутними шляхами.

Сприяла поширенню християнства і етнографія України. Помірний клімат, відкрита рівнина, хліборобська праця формували у людей риси відкритого, гостинного характеру, податливого на все нове, широкого, лагідного, товариського. Завдяки цим обставинам українці були людьми, схильними до діалогу, відвертими, давали себе переконувати тоді, коли бачили, що запропонований духовний і матеріальний сервіс пропонується для їхнього ж блага. Все це полегшувало працю християн-місіонерів.

Важливу роль у поширенні християнства відігравали і політичні обставини. Україна, як уже зазначалося, знаходилася на перетині шляхів між різними тогочасними політичними центрами. Українські землі були тим регіоном, на якому перехрещувалися впливи та інтереси тодішніх розвинених держав, зокрема таких, як Візантія на Сході і Німецька імперія на Заході. Ці держави мали досить розвинуте церковне життя, а це також впливало на поширення християнства в Україні і поєднанню релігійно-філософських парадигм.

Звичайно, має рацію доктор Софрон Мудрий, коли пише, що українська церква «... мала нагоду вибирати і прийняти зразки візантійської культури та церковності, хоча ніколи не заперечувала значення і вартостей західноєвропейських християнських надбань. Українська церква завжди прагнула до синтезу Сходу і Заходу» [8, с. 20]. С. Мудрий також зауважує, що Україна своїм географічним розташуванням була тією ідеальною країною, де ці дві культури, дві форми християнства не витісняли одна одну, як це було в Болгарії, Чехії, Моравії, Хорватії, а схрещувалися і створювали синтез. І це, знову ж таки можна, пояснити гармонією Логоса і Ratio.

В релігійному плані Русь-Україна завжди відзначалася толерантністю до іновірців. Н. Полонська-Василенко, пишучи історію української автокефальної церкви, зазначає, що українська церква єдина серед усіх східних церков святкувала перенесення мощів Святителя Миколая з Мир Лікійських до Бару. В Україні шанували католицьких західних святих, яких не визнавала Візантійська церква. У Іпатіївському літописі можна знайти добрі слова на адресу кайзера Фрідріха Барбариси та німецьких хрестоносців. А митрополитові Кирилові літопис приписує такі слова, які начебто він казав до князя Данила Галицького, намовляючи його побачитись з угорським королем: «Поїдь до нього, одне ж він християнин» [11, с. 34].

Підкреслюючи толерантність ідеології княжої доби, яку не змогла подолати візантійська нетерпимість до католицизму, Михайло Грушевський цілком слушно зауважив: «Суспільність заховала погляди ширші, свобідніші, толерантніші, критичніші – те свободомислення, проти котрого даремно боролась офіціальна ієпархія (осуджуючи такі міркування, що мовляв, «і ту, і сю віру Бог дав»). Київська культура як матеріальна, так і духовна не стала простим відблиском візантійства, а зісталась дуже складним синтезом різнорідних течій, доволі самостійно перероблених і перетравлених самим життям» [3, с. 97].

Мовлячи про філософсько-релігійні парадигми в різні історико-культурні епохи та існування у них різних інколи вкрай протилежних

течій, то у них не важко помітити певну перевагу то західної, то східної, але ніколи не зустрічаємо повної нівеляції однієї з них. Так, у добу Гуманізму, Відродження та Реформації в Україні переважає в якійсь мірі Західна релігійно-філософська парадигма. Такі відомі історики української філософії, як Валерія Нічик, Володимир Литвинов, Ярослава Стратій та інші, цілком слушно вказують на ті спільні риси, що єднують культуру італійського та північного Відродження з інтелектуальним процесом в Україні, що в церковному житті з'являються моменти, співзвучні із західноєвропейською Реформацією.

У творчості Івана Вишенського, Йова Княгинецького, згодом Григорія Сковороди, Памфіла Юркевича переважає східна релігійно-філософська парадигма, але у філософсько-релігійній спадщині кожного з них можна відчутти деякі риси, елементи, тенденції західної мислительної традиції. Візьмемо для прикладу Івана Вишенського. Ясна річ, він є яскравим представником східної православної ментальності, але на його творчість, на його філософсько-теологічні погляди мали вплив єзуїти і протестанти (соцініани). Ярослава Стратій переконливо довела спорідненість вчення Івана Вишенського з ідеями Реформації.

Багатий матеріал для вивчення взаємодії релігійно-філософських парадигм дають твори представників братських шкіл, Острозького культурно-освітнього центру, Києво-Могилянської академії, де говорити про перевагу однієї з них, можливо, не варто. Виступаючи проти негативної оцінки «другої схоластики» в Україні, Йосиф Сліпий зазначив: «В тих поглядах не важко доглянути деяких суперечностей і так щодо сухої форми, то пересаду в ній здержувала якраз риторика старанням про гарну форму. Стисла логічність ставила греблю «вишукано краснорічивим балакунам». Щодо диспуту, то мабуть, ніде не мали вони такого реального ґрунту, як у нас, із-за боротьби між католиками і православними, і хто-зна чи сама схоластична метода не зміцнила тодішнього православ'я? Щоб відповісти на строго логічні аргументи, треба було самому консеквентно думати і логічно боронитися. А що між українськими схолястами були малосвідомі і навіть національні ренегати, то чи ж вина тут схоластики? Таких було в нас, на жаль, і хто-зна чи не більше вихованих уже на «поступовій» методі» [12, с. 106].

Сприяла накладанню парадигм Схід – Захід і загальна тенденція філософії доби бароко в Україні. Якщо мова йде про могилянську церкву, то, безперечно, має слухність Ярослав Ісаєвич. Він зазначає: «Петро Могила вважав, що зміцнення православної церкви і навіть саме її збереження можливі лише за умов істотної її модернізації, впровадження елементів західних форм церковної організації і сприйняття

рис римо-католицької догматики та обрядності. Проте проголошувалися непохитні головні засади православної догматики і зберігалася візантійсько-слов'янська (Кирило-Мефодіївська) обрядність, яка і відзначала національну своєрідність як українсько-білоруської православної, так і греко-католицької» [5, с. 9–10].

Загалом релігійно-філософська думка України йшла притаманним тільки їй шляхом, зв'язуючи свій поступ як зі Сходом, так і Заходом. Єдність мислительних парадигм визначала релігійну своєрідність української церкви, а її майбутнє буде визначатись, на нашу думку, гармонійним поєднанням досягнень культури Сходу і Заходу.

Історія української духовної культури виразно засвідчує, що у ній пістійно і гармонійно перебували в єдності Логос як божественне начало і похідна від нього раціональність. Вони вже давно заклали міцний ґрунт для поєднання різних конфесій в одне ціле.

Список використаних джерел та літератури

1. Горський В. С. Історія української філософії. – К., 1993.
2. Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні. – К., 1992.
3. Грушевський М. Історія української літератури. В 6 т., 9 кн. – Т.1 – К., 1993.
4. Захара І. Про раціональний, емоційний та вольовий складники синергії зневолення // *Synergia zniewolenia*. – Warszawa, PTU, 2002.
5. Ісаєвич Я. Петро Могила – людина бароко // *Петро Могила і сучасність*. – К., 1996.
6. Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу. – М., 1972.
7. Кодлубай І., Нога О. Прадавня Україна. Історія, культура, вбрання. – Львів, 2001.
8. Мудрий С. Нарис історії Церкви в Україні. – Івано-Франківськ, 1999.
9. Паславський Іван. Між Сходом і Заходом. Нариси з культурно-політичної історії української Церкви. – Львів, 1994.
10. Пахльовська Оксана. Шлях до Європи... через Константинополь // *Сучасність*. – 1994. – Ч. 1,2. – С. 54 – 68, 101 – 116.
11. Полонська-Василенко Н. Історичні підвалини УАПЦ. – Рим, 1964.
12. Сліпий Йосиф, кардинал і патріарх. Нарис історії середньовічної (схоластичної) філософії. – Рим, 1991. – С. 18.
13. Чижевський Д. Культурно-історичні епохи. – Аусбург-Монтреаль. – 1978. – С. 9.
14. Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII ст. – Львів, 2001.
15. Sysyn F.E. Between Poland and the Ukraine. The Dilemma of Adam Kysil. 1600 – 1653. – Cambridge. Mass., 1983.

УДК: 379.85 (477.82)

Т. В. Ковальчук,
аспірантка кафедри країнознавства Національного університету «Острозька академія»

РОЗВИТОК РЕЛІГІЙНОГО ТУРИЗМУ НА ТЕРИТОРІЇ ВОЛИНСЬКОГО ВОЄВОДСТВА У МІЖВОЄННИЙ ПЕРІОД

У статті висвітлено розвиток релігійного туризму на території Волинського воєводства у міжвоєнний період.

Ключові слова: релігійний туризм, сакральні пам'ятки, Волинське воєводство, Друга Річ Посполита, екскурсія, путівник, туристичний маршрут.

Развитие религиозного туризма на территории Волинского воєводства в междувоенный период

В данной статье отражено развитие религиозного туризма на территории Волинского воєводства в междувоенный период.

Ключевые слова: религиозный туризм, сакральные достопримечательности, Волинское воєводство, Вторая Речь Посполитая, экскурсия, путеводитель, туристический маршрут.

Development of religious tourism on territory of Volyn province in an antimilitary period

In this article development of religious tourism is reflected on territory of the Volyn province in an antimilitary period.

Keywords: religious tourism, sacral sights, Volyn province, the Second Rich Pospolita, excursion, guide-book, tourist route.

Актуальність теми зумовлена необхідністю вивчення історичного досвіду розвитку туризму в нашій державі. В Україні зосереджена велика кількість унікальних пам'яток, які викликають зацікавленість у мільйонів туристів.

Волинь – одна з історичних земель України, багата різними туристичними ресурсами, у тому числі й сакральними, які представлені чималою кількістю церков, монастирів, костелів, синагог, соборів тощо.

Метою даної статті є висвітлити розвиток релігійного туризму на території Волинського воєводства у міжвоєнний період.

Досліджувана тема є недостатньо вивченою у науковій історичній літературі. Науковий доробок сучасних вчених із даної проблематики

обмежується публікаціями Н. Кінд-Войтюк [5; 6; 7], В. Дмитрука [2, Н. Заставецької [4], О. Михайлюка [12] та О. Завадської [3], у яких в основному подається загальна характеристика розвитку туризму на території Волині, а також аналізується діяльність польських туристсько-краєзнавчих товариств та їх внесок у розвиток туристичної справи на досліджуваній території. Основу джерельної бази даної праці складають матеріали Архіву Нових Актів у Варшаві [15; 16; 17; 18], архівів Польської Академії Наук у Варшаві [20] та Кракові [19], фондів Державного архіву Волинської області [1], статті у періодичних виданнях міжвоєнного періоду [25; 27; 29]. Окрему групу джерел становлять туристичні путівники, у яких подаються туристичні маршрути по досліджуваному регіону, описуються туристичні об'єкти краю. Слід зазначити, що автори більшості путівників головну увагу акцентують саме на релігійних пам'ятках. У цьому контексті варто відмітити путівники М. Орловича [28], Я.Гофмана [23], путівник по Польщі під редакцією С. Ленартовіча [31], путівники по окремих містах Волинського воєводства – Острогу [30], Кременцю [26] та ін.

Згідно з умовами Ризького мирного договору 1921 р. Західна Волинь увійшла до складу Другої Речі Посполитої, а на її території було утворено нову адміністративно-територіальну одиницю – Волинське воєводство з центром у Луцьку [32]. На час створення даної адміністративно-територіальної одиниці площа її становила 30 288 кв. км, на якій проживало 1 млн. 437 тис. 907 осіб [1, арк. 4]. Волинське воєводство складалось із 11 повітів: Дубенський, Горохівський, Костопільський, Ковельський, Кременецький, Любомльський, Луцький, Рівненський, Сарненський, Володимирівський [13], Острозький (з 1925 р. – Здолбунівський) [14, с. 97].

Щодо національного складу та релігійної приналежності, то варто відмітити, що протягом усього досліджуваного періоду відсотковий склад змінювався і мав певні особливості. Згідно даних перепису 1931 р. на території Волинського воєводства проживало 2 млн. 68 тис. 600 осіб. Із цієї кількості за національним складом українці становили 68,8 %, поляки – 16,6 %, євреї – 9,9 %, німці – 2,3 %, чехи – 1,5 %, 0,9 % становили інші національності. За релігійною приналежністю 69,8 % жителів регіону були православними, 15,7 % – римо-католиками, 10% – іудеями, 2,6 % – євангелістами, 1,9 % були представниками інших конфесій [13].

Варто відмітити, що основна маса православного населення проживала у сільській місцевості. У містах згідно даних переписів 1921 і 1938 рр. більшість міщан були євреями, відповідно за конфесійною приналежністю іудеями. Винятком було лише одне волинське місто – Кремен-

нець, де більшість населення були українці (80 %) [14, с. 98].

Одразу ж після встановлення своєї адміністрації, перед керівництвом польського уряду постало завдання якнайшвидшої колонізації, полонізації та інтеграції українських земель до складу Польської республіки. І одним із знарядь такої політики мав стати саме туризм.

Зародження туристичного руху на Волині науковці відносять до початку 20-х рр. ХХ ст., коли при установі «Дирекція публічних робіт» у Луцьку була вперше введена посада референта з питань туризму [2, с. 24].

Що ж до самої організації туристичної справи, то слід зазначити, що вона здійснювалась як через загальнодержавні установи Польщі, так і воєводські. Значну роль у цій справі також відігравали різного роду польські туристичні організації та товариства. Справами туризму на території усєї Другої Речі Посполитої займався Відділ туризму, який діяв при Міністерстві Публічних Робіт [17]. Даний підрозділ протягом майже усього міжвоєнного періоду очолював М. Орлович [20]. Його посада мала назву «референт з питань туризму». Окрім нього тут працювало ще троє осіб [17]. Крім вищезазначеної установи у Варшаві при Міністерстві Публічних Робіт діяли Державна Туристична Рада та Польський Туристичний Відділ, головним завданням яких була координація роботи промислової, харчової, готельної, транспортної індустрії, а також забезпечення їх сприяння розвитку туристичної справи в країні [21, с. 21]. При Міністерстві Комунікації діяло Бюро Туристичної Пропаганди Польської Державної Залізниці, одним із головних завдань якого було забезпечення розвитку та пропаганди туризму на теренах Польської республіки [21, с. 22].

Що ж до організації туристичної справи у самому воєводстві, то нею спочатку займалась уже згадувана «Дирекція публічних робіт», а у 1925 р. до цієї справи приєдналась воєводська туристична комісія, яка була створена при воєводській управі. Даний підрозділ займався справами, пов'язаними із готельною справою, шляхами сполучення, доглядом за краєвидами і пам'ятками минулого тощо. У 1925–1926 рр. воєводську туристичну комісію очолював Ж. Пручнік, згодом дану посаду зайняв Ф. Ксенжпольський [34, с. 28].

На території Волинського воєводства у досліджуваний період організовувались численні паломницькі тури до міст, де знаходились найбільші святині католицизму, іудаїзму, православ'я та протестантизму. Ці міста поправу можемо називати релігійними центрами краю. Такими центрами у міжвоєнний період були Корець, Дермань, Острог, Межирічі, Дубно, Луцьк, Рівне, Кременець, Почаїв, Луцьк, Володимир-Волинський, Олика та ін. У цих містах та містечках збереглися численні костели, монастирі

(православні та католицькі), синагоги, православні церкви, будинки молитв християн-євангелістів тощо. Це були пам'ятки різних епох, збудованих у стилях бароко, рококо, готиці та ін. [23, с. 29–31].

Як було уже зазначено, протягом усього міжвоєнного періоду, у містах більшу частину населення становили євреї, які в основному сповідували іудаїзм. Головною їх святинею були синагоги. Синагога (бейт-кнесет) відігравала суттєву роль у житті єврейського населення. Це був не тільки будинок молитви, а й місце зібрання єврейської людності. На території Волинського воєводства у міжвоєнний період майже у кожному місті було по декілька синагог. Усі ці сакральні будівлі орієнтовані на Єрусалим, туди де колись знаходився Храм Соломона. Варто відмітити, що досліджуваний період був останнім періодом повноцінного функціонування єврейських синагог, адже у часи Другої світової війни майже усе єврейське населення було знищене, а будівлі зруйновано [24, с. 111].

На сьогоднішній день у реєстр пам'яток історії та культури Рівненської та Волинської областей внесені старі синагоги, які збереглися до наших днів, хоча вони потребують негайної реставрації. Острозька мурована синагога, збудована у другій половині XVI ст. (або на поч. XVII ст.), прикрашена ренесансним аттиком, западала на 2 м в землю і вхід до неї був по сходах. Стеля трималась на чотирьох, яскраво розфарбованих колонах. Дана святиня – це унікальна пам'ятка епохи ренесансу і бароко на території усєї Західної України [11]. Синагога зарахована до пам'яток загальнодержавного значення.

Ще однією сакральною пам'яткою єврейського населення була Дубенська мурована синагога, кінця XVI ст. У Першу світову війну вона була значно пошкоджена (спалений дах). На початку 20-х рр. XX ст. її було відбудовано [33, с. 20].

Досить відомою була Клеванська мурована синагога – пам'ятка XVII ст., двоповерхова з елементами бароко.

Перлинами волинської архітектури були дерев'яні синагоги, які віддзеркалювали характер єврейських містечок XVII–XVIII ст. Польський дослідник М. Орлович у своєму путівнику описав оригінальні, мальовничі старі дерев'яні синагоги у Луцьку (караїмів), Олиці, Гощі. Краєзнавець повідомляв, що з 4 синагог невеликого містечка Людвиполь, що на півночі Рівненщини, дві були дерев'яними (населення містечка – 2 тис., переважно єврейське, в 20-ті роки XX ст.) [28, с. 211–212].

Однією з найбільш цікавих та загадкових споруд Луцька у міжвоєнний період була єврейська синагога або як ще її називають і до сьогоднішнього дня «Малий замок» – саме така назва присутня в усій літературі XIX – початку XX ст. 5 травня 1626 р. польський король Сигізмунд

III надав луцьким євреям привілей на будівництво нової синагоги на місці старої, але з умовою, щоб вона була оборонною. Нова синагога була закінчена наприкінці 20-х років XVII ст. Будівля синагоги складалась із декількох частин: великої, квадратної у плані молитовної зали, квадратної п'ятиярусної вежі та двох прибудов із півдня та заходу, де розміщалися школа та молитовна зала для жінок [31, с. 261]. Храм діяв до Другої світової війни.

Хоча більша частина населення по воєводстві була православного сповідання, діючих святинь даної християнської течії було досить мало. Це пояснюється передусім тим, що офіційною релігією була римо-католицька віра, а тому частину православних храмів було передано католицькій громаді і в їх приміщеннях діяли католицькі костели, нові ж храми майже не відкривались. Натомість для католицьких осередків – це був період розквіту та відновлення.

Слід зауважити, що на території Волинського воєводства у міжвоєнний період збереглись сакральні пам'ятки, збудовані ще на початку II тис., побудовані у різних архітектурних стилях. Автор путівника по Польщі зазначав, що в основному церви та костели, на відміну від інших регіонів Другої Речі Посполитої, будувались із дерева. Тут також збереглось багато сакральних пам'яток, побудованих у візантійсько-романському стилі [31, с. 38–39].

На Волині, на відміну від інших земель Польської республіки, багато релігійних святинь було збудовано у специфічному стилі – поєднанні традиційного візантійського із готикою [31, с. 40].

Найбільш привабливими для туристів були наступні католицькі святині: Домініканський костел у Підкамені, збудований у стилі рококо XVIII ст., костели св. Йоахима та Анни (XVI ст., реставрований у XVIII ст., бароко) бернардинців (XIX ст., бароко), Домініканський (XVIII ст., бароко), а також монастир кармеліток у Дубно, костел св. Трійці в Олиці (XVII ст., раннє бароко в поєднанні з рококо), римо-католицький костели у Клевані (XVI ст., бароко), Здолбунові (поч. XVIII ст., бароко), Домініканський (Успенський) костел у Острозі (XIV ст., добудований у XIX ст., класицизм), костел Святого Антонія у Корці (XVI ст., бароко), костел св. Станіслава у Кременці (XIX ст., класицизм). У Луцьку паломникам та туристам пропонувалось відвідати Римо-католицький Свято-Троїцький собор (XVI ст.), бернардинський костел, колишній єзуїтський монастир тощо [31, с. 249–262].

Християнство східного обряду було поширене на Волинській землі ще з часів Володимира Великого, а тому на даній території досить багато церков, згадки про які відносять до початку минулого тисячоліття.

Однією із найдревніших церков Волині, згадка про яку відноситься до 1044 р. є православна Успенська церква у Дубно [28, с. 312].

Не менш цікавими та відвідуваними були старовинні православні осередки: Михайлівська церква у Дубно (XII ст.), Новокорецька церква св. Іллі (XVI ст.), Острозький Богоявленський собор (XVI ст.), Церква св. Василя (ротонда) XIII–XV ст. у Володимирі-Волинському та ін. [35, с. 31–33].

Справжніми православними осередками на Волині були Дермань, Почаїв та Межиричі.

Протягом усього досліджуваного періоду найбільша кількість православних святинь діяла у Луцьку. Варто відмітити, що тут у більшості з них проводились ремонтні роботи, оновлювались іконостаси тощо. Однією із найстаріших православних святинь даного міста була церква св. Покрови, збудована ще за часів правління литовського князя Вітовта [31, с. 262]. Місцевий художник, учень В. Васнецова, В. Щукін у 1932 р. оновив весь церковний живопис. Ще однією православною церквою столиці Волинського воєводства була Хрестовоздвиженська, збудована спочатку у 1620 р. з дерева, а у 30-х рр. XVIII ст. на її місці будується кам'яна. У 1935–1937 рр. за проектом архітектора С. Тимошенка змінюється силует купола й ліхтаря, а також західний фронтон церкви.

Релігійні святині досліджуваного регіону, звичайно, найбільше відвідували жителі самого Волинського воєводства, однак досить часто сюди приїздили туристи й паломники з інших міст Другої Речі Посполитої. Про те, що територію Волині відвідували іноземні туристи-паломники, свідчить стаття В. Блюменталь, опублікована у варшавському часопису «Воскресное чтение» під назвою «Первая школьная паломническая экскурсия из Варшавы в Почаев и другие места Польши». Жанр цього матеріалу, як зазначив проф. М. Ковальський, за типолого-видовими ознаками – нарративне, оповідне джерело, за формою – подорожній опис на основі щоденникових записів сучасниці та учасниці цих подій, фактично своєрідний репортаж, складений невдовзі після подій, у яких вона приймала участь [8, с. 84].

Як свідчить текст статті, дану подорож було здійснено улітку 1930 р. Гімназисти та гімназистки зі своїми наставниками, які були православного віросповідання поставили собі за мету здійснити прощу до православної святині – Почаївської Лаври. На зворотному шляху виникла ідея відвідати Острог, Межиричі, Дермань та Корець.

Їхні враження від усіх релігійних осередків захоплюючі. Автор статті зазначав про гостинність, доброзичливість жителів волинського краю. Польські прочани на Волині перебували цілий тиждень. Вони відвідали

усі православні заклади тих міст, де побували, а також здійснили екскурсію по інших визначних пам'ятках історії та культури краю. В. Блюменталь далі пише в своїй статті, що на Волині вони побачили багато нового, велично-церковного [8, с. 85].

Таким чином, можна зробити висновок, що на території Волинського воєводства у міжвоєнний період знаходилося чимало сакральних пам'яток, що спричинювало жвавий розвиток релігійного туризму в краї.

Список використаних джерел та літератури

1. Держаний архів Волинської області (далі – ДАВО). – Ф.46 «Волинське воєводське управління». – Оп. 1. – Спр. 576.
2. Дмитрук В. Зародження туристичного руху на Волині / В. Дмитрук // *Минуле та сучасне Волині та Полісся: Ковель та ковельчани в історії України та Волині. Матеріали XII Всеукраїнської науково-історичної конференції, присвяченої 12-й річниці Незалежності України та 485-й річниці надання Ковелю Магдебурзького права.* – Луцьк : [б.н.в.], 2003. – С. 24–25.
3. Завадська О. Туризм як один із напрямків діяльності краєзнавчих товариств у 1921–1939 рр. на території Волинського воєводства / О. Завадська // *Волинь: Історія і сучасність. Жидичин кризь віки. Матеріали IV науково-практичної, історико-краєзнавчої конференції, присвяченої 780-ти річчю села Жидичина Ківерцівського району.* – Луцьк : [б.н.в.], 2007. – С. 82–89.
4. Заставецька Н. Пам'яткоохоронний аспект діяльності польських громадських організацій і товариств на західноукраїнських землях / Н. Заставецька // *Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія.* – Тернопіль : Вид-во ТНПУ ім. В.Гнатюка, 2008. – Вип. 3. – С. 240–246.
5. Кінд-Войтюк Н. Наукові товариства Другої Речі Посполитої у дослідженні історії та пам'яток Волинського воєводства (1921–1939 рр.) / Н. Кінд-Войтюк // *Краєзнавство.* – К. : [б.н.в.], 2008. – Вип. 1–4. – С. 22–27.
6. Кінд-Войтюк Н. Опис сакральних пам'яток Волині у краєзнавчих працях 1930-х років / Н. Кінд-Войтюк // *Історія релігій в Україні. Науковий щорічник.* – Кн. 2.– Львів : Логос, 2007. – С. 689–694.
7. Кінд-Войтюк Н. Участь науково-громадських товариств Другої Речі Посполитої у дослідженні історії та пам'яток Волинського воєводства (1921–1939) / Н. Кінд-Войтюк // *Науковий вісник Волинського державного університету ім. Лесі Українки: Історичні науки.* – Луцьк : [б.н.в.], 2001. – Вип. 5. – С. 136–140.
8. Ковальський М. Варшавський часопис «Воскресное чтение» (1924–1939 рр.) про минуле і тогочасне м. Острога і Волині / М. Ковальський // *Матеріали IV науково-краєзнавчої конференції «Остріг на порозі 900-річчя».* – Остріг : [б.н.в.], 1993. – С. 74–86.
9. Ковальчук Т. Внесок Волинського краєзнавчого товариства і Опіки

над пам'ятками старовини у розвиток туризму на Волині у міжвоєнний період / Т. Ковальчук // Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії. Наукові записки Рівненського державного гуманітарного університету: Збірник наукових праць. – Рівне : РДГУ, 2008. – Вип. 15. – С. 180–183.

10. Манько М. Острозький путівник від 1934 року / М. Манько // *Ostróg. Pustrowany przewodnik krajoznawczy*. – Biały Dunajec. – Ostróg : «Wołanie z Wołynia», 2000. – S. 15–18.

11. Манько М., Шпізель Р. Пам'ятки єврейської історії та культури в зібранні державного історико-культурного заповідника Острога / М. Манько, Р. Шпізель [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.judaica.kiev.ua/Conference/Conf67.htm>.

12. Михайлюк О. Історичне краєзнавство на Волині в 1921–1939 рр. / О. Михайлюк // Волинський музей. Історія і сучасність. Тези і матеріали науково-практичної конференції, присвяченої 65-річчю Волинського краєзнавчого музею і 45-річчю Колодяжненського літературно-меморіального музею Лесі Українки. 16–17 червня 1994 р. – Луцьк : Ініціал, 1998. – С. 7–8.

13. Організація державної служби: територіальний розріз [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.history.org.ua/LiberUA/Book/derjstl_2/6.pdf.

14. Понедельник Л. Польська культура на Волині у міжвоєнний період (1921–1939 рр.) / Л. Понедельник // Науковий вісник Волинського державного університету ім. Лесі Українки: Історичні науки. – Луцьк : [б.н.в.], 2007. – Вип. 1. – С. 97–100.

15. *Archiwum Akt Nowych w Warszawie (AAN)*. – Dział «Administracja ogólna». – Zespół 12 «Ministerstwo Przemysłu i Handlu w Warszawie». – Sygn. 140–150 «Departament Organizacyjny: Organizacja, sprawozdania, gospodarka, 1928–1938».

16. *AAN*. – Dział «Administracja ogólna». – Zespół 16 «Ministerstwo Komunikacji w Warszawie». – Sygn. 3465 «Budowa dróg».

17. *AAN*. – Dział «Administracja ogólna». – Zespół 311 «Ministerstwo Robót Publiczych w Warszawie». – Sygn. 1–2 «Rozporządzenia, okólniki, komunikaty, zawiadomienia».

18. *AAN*. – Dział «Administracja ogólna». – Zespół 311 «Ministerstwo Spraw Zagranicznych w Warszawie». – Sygn. 2925 «Referat kongresowy (międzynarodowe: biura, instytuty, kongresy i zjazdy 1931–1939)».

19. *Archiwum Nauki Polskiej Akademii Nauk i Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie*. – Dział «Archiwa prywatne i spuścizny» – Zespół 88 «Goetel Walery». – Sygn. 1–2 «Rozporządzenia, okólniki, komunikaty, zawiadomienia».

20. *Archiwum Polskiej Akademii Nauk w Warszawie*. – Dział «Archiwa prywatne i spuścizny». – Zespół 210 «Mieczysław Orłowicz (1881–1959; krajoznawstwo)». – Sygn. 1 «Działacz społeczny, pracownik Głównego Komitetu Kultury Fizycznej i Turystyki, Ministerstwa Robót Publicznych, Ministerstwa Komunikacji».

21. Goetel W. Turystyka w Polsce jako czynnik poprawy sytuacji gospodarczej / W. Goetel. – Kraków : Nakładem Wyższego Studium Handlowego w Krakowie, 1931. – 27 s.
22. Hermanowicz H. Krzemieniec / H. Hermanowicz. – Wilno: «Grafika», [b.r.w.] – 31 s.
23. Hoffman J. Przewodnik po Wołyniu. / J. Hoffman. – Warszawa : Związek polskich towarzystw turystycznych, 1938. – 67 s.
24. Informator turystyczny. – Warszawa : Nakładem Związku Polskich Towarzystw Turystycznych w Polsce, 1932. – 265 s.
25. Janowski A. Pilskie Towarzystwo Krajoznawcze / A. Janowski // Ziemia. – 1927. – № 11. – S.180–182.
26. Mały ilustrowany przewodnik po Krzemieniu i okolicy: Praca zbiorowa. – Krzemieniec : Nakł. Miesięcznika «Życie Krzemienieckie», 1932. – 103 s.
27. Morwic Z. Towarzystwo Opieki nad zabytkami przeszłości Wołynia / Z. Morwic // Głos Wołyński. – 1921. – № 9. – S. 10.
28. Orłowicz M. Ilustrowany przewodnik po Wołyniu / M. Orłowicz. – Łuck : Nakł. Wołyńskiego towarzystwa krajoznawczego i Opieki nad zabytkami przeszłości, 1929. – 380 s.
29. Orłowicz M. Turystyka w Polsce w 1921 roku / M.Orłowicz // Ziemia. – № 3. – 1922. – S. 94–100.
30. Ostróg. Ilustrowany przewodnik krajoznawczy. – Ostróg : Nakł. Dyrektora Gimnazjum Państwowego im. M. Konopnickej w Ostrogu, 1934. – 49 s.
31. Przewodnik po Polsce w 4 tomach: Polska Południowo-Wschodnia [pod. red. S.Lenartowicz]. – Warszawa : [b.n.w.], 1937. – T. 2. – 540 s.
32. Traktat pokoju między Polską z Rosją i Ukrainą. – Warszawa ; Lwów : Drukarnia w Gywińskiemu w Warszawie, 1921. – 95 s.
33. Wiadomości turystyczne: Województwo Wołyńskie. – 1932. – Nr. 1. – Rok. II. – Styczeń. – 25 s.
34. Wołoszynowski J. Województwo Wołyńskie w świetle liczb i faktów / J. Wołoszynowski. – Łuck : [b.n.w.], 1929. – 249 s.
35. Wołyń jako teren turystyczny i jego potrzeby w dziele wzmocnienia nasilenia ruchu turystycznego. – Łuck : Nakł. Wydż. Komunikacyjno-budowlanego W. U. W., 1939 – 34 s.

УДК 94 (477) : 281.96

Д. І. Кузовенков,
аспірант кафедри історії України Кам'янець – Подільського національного
університету ім. І. Огієнка

**«АВТОНОМІЯ В АВТОКЕФАЛІЇ»:
ПРИЧИНИ ВИНИКНЕННЯ УКРАЇНСЬКОГО
ПРАВОСЛАВНОГО ЦЕРКОВНОГО БРАТСТВА
«ДІЯЛЬНО – ХРИСТОВА ЦЕРКВА»**

На основі комплексно зібраних та проаналізованих архівних джерел висвітлено об'єктивні причини виникнення УПЦ Братства «Діяльно – Христова Церква» в умовах розламу внутрішнього церковного середовища вищого керівництва Української автокефальної православної церкви в 20-ті рр. ХХ ст. Охарактеризовано роль та інструменти впливу Державного Політичного Управління (ДПУ) в процес інсталяції Братства.

Ключові слова: Братство «Діяльно – Христова Церква», Українська автокефальна православна церква, Державне Політичне Управління, Всеукраїнська православна церковна рада, М. Мороз, В. Липківський.

«Автономия в автокефалии»: причины возникновения Украинского православного церковного Братства «Деяльно – Христова Церковь»

На основе комплексно собранных и проанализированных источников раскрыто объективные причины появления УПЦ Братства «Деяльно – Христова Церковь» в условиях раскола внутренней церковной среды высшего руководства Украинской автокефальной православной церкви в 20-ые гг. ХХ века. Охарактеризовано роль и инструменты влияния Государственного Политического Управления (ГПУ) в процесс инсталляции Братства.

Ключевые слова: Братство «Деяльно – Христова Церковь», Украинская автокефальная православная церковь, Государственное Политическое Управление, Всеукраинский православный церковный совет, М. Мороз, В. Липковский.

An «autonomy is in autocephaly»: reasons of origin of Ukrainian Orthodox Church Fraternity of «Dijalno – Christova Cerkva»

On the basis of the complex collected and analysed archived sources reflect objective reasons of origin of UPC of Fraternity «Dijalno – Christova Cerkva» in the conditions of break a secret of internal church

environment of top management of Ukrainian Autocephaly Orthodox Church in 20 years of XX cent. A role and instruments of influence of State Political Administration (SPA) is described in the process of installation of Fraternity.

Key words: *Fraternity «Dijalno – Christova Cerkva», Ukrainian Autocephaly Orthodox Church, State Political Administration, Allukrainian Orthodox Church Advice, M. Moroz, V. Lipkivskiy.*

Постреволюційні події початку ХХ ст. в Україні змушували громадянське суспільство заново адаптуватися до нових умов існування в країні. Остаточо укріпивши свої позиції, більшовицькі ідеологічні менеджери започаткували «серію» законодавчих процесів в різних галузях суспільно – політичного життя, в тому числі й релігійного. Відокремивши церкву від держави та приховуючи особисті переконання з цієї проблеми, більшовики окреслили готовність певним чином піти назустріч інтересам українського суспільства, в його прагненні організувати національну церкву.

На тлі державної політики щодо релігії та церкви, в жовтні 1921 р. заснувалась досить потужна церковна інституція під назвою Українська автокефальна православна церква, яка стрімко опановувала терени України та знайшла чимало прихильників серед православного суспільства. Апарат керівництва УАПЦ містив у собі значну частину патріотично налаштованих діячів нової церковної генерації, які ставили за мету працювати на користь православного суспільства України. Але з часом, під впливом в більшості внутрішніх особистісних чинників, у досить міцній структурі управління УАПЦ – 2-й Всеукраїнській православної церковній раді (ВПЦР) – утворились «тріщини», що призвели до втрати контролю керівництва УАПЦ Церквою, внаслідок чого, церква розкололася на різноманітні опозиційні групи, серед яких виокремилось Братство «Діяльно – Христова Церква».

Метою даної статті є вияснення об'єктивних причин утворення Братства «ДХЦ» в середовищі УАПЦ та визначення ролі її лідерів в організаційному становленні, аналіз взаємин братчиків з спецслужбами, а також обґрунтування власних підходів щодо проблеми утворення Братства.

Сучасні українські дослідники в більшості користуються загально відомим підходом стосовно вияснення причин інсталяції «ДХЦ» в Україні. Автором даного підходу по праву можна вважати Л. Пилявця [12]. У 1992 р. він опублікував працю, назва якої була пов'язана безпосередньо із діяльністю Державного Політичного Управління (ДПУ). Тому, на основі парадигми Л. Пилявця та ряду деяких умисно сфальсифікованих

документів (вищих партійних структур), утворився певний стереотип, що сприяв необ'єктивному трактуванню цієї проблеми, а саме: виникнення Братства «ДХЦ» розглядалось в історіографії як умисно створена органами спецслужб організація з метою розколу автокефалії в Україні. Даний стереотип проявився у працях багатьох дослідників, серед них: диякон В. Клос [9], І. Шугальова [19], архієпископ Л. Филипович [10], О. Піциль [13], О. Галамай [4] та інші. Зокрема, відзначимо, що в сучасній українській історіографії проблема вивчення діяльності церковних братств 20-х рр. ХХ ст. досі потребує ґрунтовного дослідження, поза як деякі з них суттєво відрізнялися від своїх попередників та виконували дещо інші функції.

Зауважимо, що після першого року існування Української автокефальної православної церкви, в середині її вищого церковного органу Всеукраїнської православної церковної ради у 1922 р. утворився так званий «Гурток прихильників радикальних церковних реформ». До його складу ввійшли єпископ Білоцерківської округи УАПЦ В. Бржосньовський, протоієрей С. Задорожний, протоієрей К. Янушівський, а також ще дві особи. Даний гурток проявив себе під час засідань Великих Покровських Зборів та об'єднав навколо себе осіб, які були не задоволені тим, що робиться в «серці» УАПЦ. В свою чергу, протоієрей С. Задорожний у своєму проекті оновленої церковної реформи пропонував вилучити з молитов та Святого Письма такі слова як «Господь», «раб», що нагадують про панство та рабство, переглянути церковну науку про святих тощо [1]. Аналогічні зауваження та звинувачення пролунали й від єпископа В. Бржосньовського, який за словами митрополита В. Липківського, обвинувачував УАПЦ «в застої, змертвінні», вимагав зміни пошани до Богородиці тощо [1].

Таким чином, в середовищі ВПЦР з'явилась група церковних осіб, яка певним чином, «виступила» як проти митрополита В. Липківського, так і проти його найближчого оточення. Підкреслимо, що упродовж року в середині УАПЦ відбувалися тертя, гостра церковна внутрішня конкуренція, що згодом вилились у жорсткий переділ влади. Так, митрополит В. Липківський суперничав з Головою ВПЦР М. Морозом за головування в церкві, що заслуговує детальнішого висвітлення [2, арк. 1].

У 1922 р. на другому засіданні Великих Покровських Зборів під головуванням В. Липківського – теоретика та ідеолога УАПЦ В. Чехівського – на порядку денному стояло питання висвяти на єпископа отця М. Мороза на Київський повіт. На нашу думку, М. Мороз заслуговував на таке вшанування, оскільки він був одним із головних фундаторів УАПЦ ще з 1919 р. Але конкуренція між «будівничими» церкви була

не на користь останнього. Під впливом авторитету В. Липківського така пропозиція була відхилена та не вирішена [15, арк. 5].

Тим часом, розпочалась хвиля обвинувачень з боку деяких членів Малої Ради на адресу секретаря ВПЦР протоієрея К. Янушівського за те, що він, нібито, відносився до ворожої УАПЦ обновленської групи «Жива Церква». До речі, це інкримінувалося й Голові Ради М. Морозу. Останній таке звинувачення відкидав: «Цим свідкую своїм ієрейським словом, що не належав, не належу і не маю жодних підстав належати до будь-яких церковних організацій, окремих від УАПЦ, і що, крім висновків хворобливої підозрілості, – ні в кого не було, нема і не може бути жодних даних, які б стверджували мою належність до окремих від УАПЦ церковних організацій» [18, арк. 1].

Прямої доказів та аргументів з цього приводу не було наведено. Між тим, активні зв'язки з обновленцями підтримувало подільське автокефальне братство «Церква Жива» у 1922 р. (його очолював священник УАПЦ С. Бассовол). Так, члени «Церкви Живої» взяли участь в роботі з'їзду обновленських течій Поділля (на Вінниччині) 8 листопада 1923 р. [14, арк. 1]. Прикметно, що даний акт був виправданий ВПЦР, а одного із членів «Церкви Живої» було вшановано навіть чином протоієрея. Зауважимо, що до цього Братства не входили М. Мороз та К. Янушівський.

У 1922 р. почали виникати українські православні братства, члени яких, в більшості перебували у складі УАПЦ. Утворення таких організацій досить пильно контролювалися ДПУ. Так, прибувши з Москви, агент Серафимович активно контролював усі кроки, які здійснювалися з боку вищого керівництва УАПЦ. Не обминув він й зародження братських формацій. Саме з появою московського агента в Україні, серед таких осіб як протоієрей К. Янушівський, єпископ В. Бржосньовський, протоієрей С. Задорожній та інші поглиблюються суперечки. Серафимович володів інформацією про негаразди в середовищі управління УАПЦ, знав про протиріччя між деякими членами ВПЦР.

Дослідник історії церкви архієпископ Леонтій (Филипович) зазначив, що Серафимович «вивчав українських лідерів та знайшов серед них гарних інформаторів. Першими такими інформаторами були «самосвятські» священники Самсон Задорожній, священник К. Янушівський, єпископ Володимир Бржосньовський. Він запрошував їх до себе до дому, вів з ними тривалі розмови. В результаті він врахував їхні слабкі місця ...» [10]. Таку інформацію отримав митрополит В. Липківський від подільського священника С. Бассовола, який був також у Серафимовича вдома і бачив там цих священнодіячів [1]. Напрошується питан-

ня, що тоді робив удома згаданий нами священник Бассовол у відомого агента Серафимовича?

Не важко помітити, що місія московського агента Серафимовича полягала у тому, щоб розколоти церковне середовище УАПЦ, завербувати її представників, маніпулювати стосунками між церковнослужителями, «налаштовуючи» їх один проти одного.

Таким чином, Серафимович зробив усе можливе, щоб поглибити суперечності між «опозиційною» групою та ВПЦР через своїх «завербованих» агентів, поширював також різноманітні чутки в лоні УАПЦ. Відтак, справа поширення братств розцінювалася як агентурний фактор. В. Липківський якимось підкреслив, що «ДПУ хоче розбити УАПЦ з її всеукраїнським характером на окремі гуртки, для цих гуртків вживає старовинну українську назву братств, але в кожному місті дає братству іншу назву, щоб менше між ними було спільності». Далі він зазначав, що «в цьому й полягала праця Серафимова», і що «братчики це й є свідомі або несвідомі виконавці його завдань» [1].

У 1923 р. на засіданні Малої Ради ВПЦР на порядок денний було внесено Постанову Київського Повітового Собору для затвердження виборчих переведень. Але остання не затвердила постанову, що викликало гнів у митрополита В. Липківського та В. Чехівського. Митрополит так прокоментував цей факт: «Голова Ради (М. Мороз – Д.К.) і робота, яку він веде – «це оберпрокурорщина», і він і всі члени Малої Ради, крім його і В. Чехівського, є контрреволюціонери» [16, арк. 16].

Зауважимо, що проти поведінки митрополита та його виразів протестували в різних формах Голова Ради, єпископ П. Тарнавський та інші члени Ради. Окрім слів «контрреволюціонери», митрополит називав членів Ради «морозівцями» (послідовники М. Мороза) та «синодальниками» (послідовники обновленської церкви).

Досить агресивна поведінка В. Липківського була викликана передусім тим, що Рада пішла проти його задумів, оскільки на засіданні це питання міг врегулювати Голова Ради М. Мороз на його користь. Але Мороз не тільки цього не зробив, а й навпаки – згуртував біля себе членів Ради, тим самим виступивши проти волі митрополита В. Липківського.

Заспокоївшись, В. Липківський вирішив пояснити свої звинувачення та заявив, що «він нікого не хотів образити, а лише хотів охарактеризувати напрямок діяльності Голови Ради протоієрея М. Мороза та деяких інших членів Малої Ради – приспівників (послідовників – Д.К.) Мороза, що слово «контрреволюціонер» він вживає в церковному розумінні, а не в політично – державному і, на його думку, всі члени Ради, окрім його і В. Чехівського, є церковні контрреволюціонери» [16, арк. 17].

Зауважимо, що В. Липківський та В. Чехівський впродовж 1922 – 1924 рр. досить активно намагалися нейтралізувати вплив Голови Ради М. Мороза або й зовсім відсторонити його від справ УАПЦ. Після Покровських Зборів у 1923 р. В. Липківський зазначив: «Ми, з Володимиром Мойсієвичем Чехівським перемогли Мороза. Залишимо його ще на рік. Побачимо, що з цього вийде» [18, арк. 3]. Тут малось на увазі те, що Мороза було знов обрано на Голову Ради. Прочитуємо й В. Чехівського, який заявив, що «Мороза треба спекатися» [17, с. 168].

Загалом період кінця 1923 р. і початку 1924 р. був переломним у міжцерковних стосунках, оскільки Голову ВПЦР М. Мороза практично «позбулися». Наприкінці 1923 р. планувалось скликати Великі Покровські Збори, на яких мало вирішитися питання щодо перевиборів Президії. Але з певних причин, Збори не відбулися. На перевиборах більшість голосів були подані проти кандидатури Мороза на посаду Голови Ради, а його заступника, протоієрея К. Янушівського, Рада взагалі не бажала розглядати як кандидата на секретарювання. Протоієрей К. Янушівський не розгубився і надіслав листа до ВПЦР з проханням виплатити йому борг (за грудень 1923 р.) за роботу в Раді [5, арк. 18].

Загалом, кількість невдоволених церковною діяльністю митрополита та його найближчого оточення зростала. Більша частина з них приєдналася до протоієрея М. Мороза. Серед них були такі відомі діячі УАПЦ, як єпископ Білоцерківської єпархії УАПЦ В. Бржосньовський (відомий також як прогресивний член «Гуртка прихильників радикальних церковних реформ»), єпископ П. Тарнавський (настоятель Софіївської парафії, що була головним осередком ВПЦР УАПЦ) та ін. До речі, останній був ще й палким прихильником М. Мороза, за що його прозвали «морозівцем».

Ці та інші невдоволені політикою митрополита В. Липківського церковні діячі вийшли до Братства «Христової Церкви Працюючих», яке під час реєстрації 8 лютого 1924 р. отримало вже іншу, відому назву Братство «Діяльно – Христова Церква». В. Липківський якось зауважив, що «найближчою причиною єднання їх в Братство «ДХЦ» послужило, мабуть, незадоволення тим, що їх не обрано до складу ВПЦР» [11, с. 25].

Зауважимо, що наслідками внутрішньоцерковної ворожнечі в середовищі ВПЦР УАПЦ, які призвели до «вимушеного» утворення Братства «Діяльно – Христова Церква» у 1924 р. стали: прихована та відкрита конкуренція за головування в церкві між Головою ВПЦР М. Морозом та митрополитом УАПЦ В. Липківським, що носила амбіційний характер; миттєва реєстрація держорганами влади статуту Братства ДХЦ на

відміну від не затвердженого статуту УАПЦ з 1921 р.; протиріччя між членами ВПЦР в зв'язку з утворенням в ній «Гуртка прихильників радикальних церковних реформ» у 1922 р. та ін.

Варто звернути увагу на такий факт як миттєва реєстрація держорганами влади статуту Братства ДХЦ. Дослідниця І. Преловська вважає, що досі не висвітленим залишається той факт, що «Діяльно – Христова Церква» була швидко зареєстрована владою і отримала в якості своєї київської резиденції Михайлівський Золотоверхий собор і монастир [7, с. 24]. ВПЦР одразу зреагувала на це, кваліфікуючи братчиків як зрадників, що цілком відповідало плану поступового розколу в середовищі ВПЦР УАПЦ.

В доповідній записці відділу ЦК (б)У була акцентована увага на тому, що «з метою внутрішнього розколу УАПЦ, нами у 1924 р. було організоване ліве крило під назвою «Діяльно – Христова Церква» з осіб, незадоволених політичною лінією ВПЦР по відношенню до Радянської влади. Ця група стоїть на ґрунті лояльного ставлення до Радянської влади, веде успішну боротьбу з ВПЦР» [6, арк. 8].

Аналіз документів з даної проблематики дає можливість висновувати, що партійне керівництво і спецслужби умисно створили стереотип, що «ДХЦ» була штучна та окрема організація, яка виконувала завдання ДПУ. Така дезінформація й досі сприймається в історіографії за дійсний факт.

З цього приводу не можна не погодитись з думкою А. Киридон, яка зауважила, що такий підхід, стосовно інспірації працівниками ДПУ ДХЦ, надто спрощений, оскільки, головна причина розколу в УАПЦ випливала з розбіжностей політичних позицій, що їх займали окремі прихильники автокефалії. Органи радянської влади лише вміло використали ці розбіжності між лідерами руху для поглиблення розколу, що намітився. Головним зряддям стало ДПУ, за підтримки якого на початку 1924 р. було зареєстровано статут цієї церкви, а потім надано їй значну підтримку [8, с. 139].

У зв'язку з цим є підстави стверджувати, що новостворене Братство було лише вчасно підтримане органами влади: йому було обіцяно безперешкодну працю як на терені України, так і за її межами. Загалом працівники ДПУ намагались в усьому допомагати братчикам: передавали храми у їхнє користування, сприяли безперешкодному утворенню парафій, оскільки вони вважали, що їх усіх об'єднує спільна мета – боротьба проти УАПЦ – Липківського. Але така допомога тривала не довго – у середині 1926 р. потреба у підтримці та фінансуванні ДХЦ у партійних структур відпала. Братство не виправдало сподівань ДПУ, тому спецслужби запропонували інкорпорувати ДХЦ до УАПЦ у 1927 р.

Таким чином, взаємне недовір'я, конкуренція, ворожнеча і суперечності, що панували серед керівництва ВПЦР постійно вимагали пошуку компромісу, нових змін в структурі керівництва УАПЦ, оскільки церква мала національний характер та отримала широке довір'я серед парафіян. Але ця боротьба призвела до негативних наслідків, яка призвела до утворення «Діяльно – Христової Церкви» та остаточного розламу в середовищі УАПЦ.

Список використаних джерел та літератури

1. Липківський В. Відродження української церкви 1917 – 1930 рр. : [Електронний ресурс]. – Режим доступу : www.hram.kiev.ua/print.php?id=685
2. Відозва членів Братства «Діяльно – Христова Церква» до віруючих // Центральний Державний архів вищих органів влади і управління України (далі – ЦДАВО). – Ф. 3984. – Оп. 3. – Спр. 222.
3. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви: У 4 т., 5 кн. – Репр. відтворення вид. 1961 р. – К. : Либідь, 1998. – Т. 4., кн. 1. – 368 с.
4. Галамай О. М. «Погорілквіщина» у Подільському православ'ї // Матеріали XI Подільської історико-краєзнавчої конференції / За ред. Завальнюка О. М., Баженова Л. В., Винокура І. С. та ін. – Кам'янець-Подільський : ОНОМ, 2004. – С. 582–589.
5. Дело протоиерея Янушевского Константина Юфимовича. – ЦДАВО України. – Ф. 3984. – Оп. 2. – Спр. 1527.
6. Докладные записки, справки отделов ЦК КП(б)У, советских органов и учреждений о состоянии сектантства и религиозном движении на Украине. Протокол заседания комиссии Политбюро ЦК КП(б)У о сионистском движении на Украине и работе среди еврейского населения. Прокламации, листовки, инструкции сионистско-социалистических партий в СССР, присланные губкомами и окружкомами КП(б)У в Главное бюро евсекций ЦК КП(б)У (21.03.1925 – 02.12.1925 г.). – Центральний Державний Архів Громадських Об'єднань України (далі – ЦДАГО). – Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 2007.
7. Другий Всеукраїнський православний церковний собор УАПЦ 17–30 жовтня 1927 р.: Документи і матеріали / Упорядники: С. Білокінь, І. Преловська, І. Старовойтенко. – К., 2007. – 698 с.
8. Киридон А. Час випробувань: держава, церква, суспільство в радянській Україні 1917–1930-х років. – Тернопіль : Підручники і посібники, 2005. – 384 с.
9. Клос В. Михайлівський Золотоверхий собор – осередок «Діяльної Христової Церкви» (1924 – 1927 рр.) : [Електронний ресурс]. – Режим доступу : www.prytyska.kiev.ua/content/view/216/28/
10. Филлипович Леонтий. Украинские шовинисты и самосвяты : [Електронний ресурс]. – Режим доступу : www.ua.mrezha.ru/samosvyats.htm

11. Митрополит Василь Липківський: матеріали до біографії (з фондів ЦДАВО України) / Упорядник Пилявець Л. – К : Інститут української археології АН України, 1993. – 48 с.
12. Пилявець Л. Хрещениця ДПУ. З історії Діяльно-Христової Церкви // Людина і світ. – 1992. – № 5 – 6. – С. 26 – 29.
13. Піциль О. Відродження і «самоліквідація» Української Автокефальної Православної Церкви // Історія релігій в Україні. Тези повідомлень Міжнародного V круглого столу (Львів, 3 – 5 травня 1995 р.). – Том. 1. – Част. 4. – Київ – Львів, 1995. – С. 338 – 340.
14. Протоколи засідання Малої Ради ВПЦР. – ЦДАВО України. – Ф. 3984. – Оп. 1. – Спр. 416.
15. Протоколи засідань Великих Покровських Зборів ВПЦР. – ЦДАВО України. – Ф. 3984. – Оп. 1. – Спр. 288.
16. Протоколи чергового (місячного) Засідання Малої Ради ВПЦР. – ЦДАВО України. – Ф. 3984. – Оп. 1. – Спр. 413.
17. Репресована УАПЦ. Політичні репресії проти священників Української Автокефальної Православної Церкви (1919 – 1938). Ч. II. За документами Галузевого Державного Архіву Служби безпеки України / Упорядники: І. Бухарева, С. Кокін, І. Преловська, Г. Смирнов // З архівів ВУЧК–ГПУ–НКВД–КГБ. – К., 2006. – № 1/2 (26/27) – 336 с.
18. Справа про сварки між протоієреєм М. Морозом, митрополитом Липківським і В. Чеховським. – ЦДАВО України. – Ф. 3984. – Оп. 3. – Спр. 255.
19. Шугальова І. О. М. Пивоваров: постать на тлі епохи // Історія релігій в Україні: Тези повідомлень XVII Міжнародного круглого столу (Львів, 14 – 17 травня, 2007 р.). – Львів : Логос – С. 928 – 935.

УДК [281.9+283/289] (477.81/.82) «89»

А. Р. Кукурудза,

кандидат історичних наук, доцент кафедри всесвітньої історії Рівненського державного гуманітарного університету

ПРАВОСЛАВ'Я НА ПРОТЕСТАНТИЗМ НА ВОЛИНІ ПОЧАТКУ 20-Х РР. ХХ СТ.

Стаття розкриває особливості міжконфесійних відносин православної церкви та протестантських груп на Волині в умовах становлення міжвоєнної Польщі. Головна увага зосереджена на висвітленні заходів православних в протидії поширенню різних течій сектантства, відстежено динаміку розростання протестантської мережі в краї після припинення бойових дій, показано засоби поширення та боротьби за вплив обох розглядуваних конфесій.

Ключові слова: Волинь, міжконфесійні відносини, православ'я, протестантизм.

Православие и протестантизм на Волини в нач. 20-х гг. XX ст.

Статья раскрывает особенности межконфессиональных отношений православной церкви и протестантских групп на Волини в условиях становления междувоенной Польши. Главное внимание сосредоточено на освещении мероприятий православных в противодействии распространению разных течений сектантства, отслежена динамика разрастания протестантской сети в крае после прекращения боевых действий, показаны средства распространения и борьбы за влияние обеих рассматриваемых конфессий.

Ключевые слова: Волинь, межконфессиональные отношения, православие, протестантизм.

Orthodoxy and protestants on Volinien of 20th XX

The article exposes the main features of interconfessional relationship between the Orthodox Church and protestant groups in Vohlynia in the conditions of becoming Poland in the period between I and II World Wars. Author's attention is concentrated on illumination of activities of the Orthodox Church for counteraction to distribution of different trends of protestant sectarianism, the dynamics of spreading of protestant groups in the region after stopping the battle actions.

Key words: interconfessional relationship, Volhynia, Orthodoxy, Protestantism, distribution.

Швидкоплинний період незалежності України засвідчив низку ре-

лігійних трансформацій на тлі постатеїстичного ревайвалізму. Православні церкви в незалежній Україні мало не потроїли число парафій цієї конфесії, відновила власні потужності греко-католицька церква, яка вийшла з традиційних теренів Західної України і розповсюдилася всією територією держави. Проте ці зауваження були б не повними без виділення стрімкого зростання чисельності прихильників протестантських течій в нашій державі. Відчутна динаміка зростання чисельності цієї конфесії в Україні навіть змусила дослідників на межі ХХ – ХХІ ст. почати мову про поступову втрату православ'ям статусу найбільш прогресуючої в нашій країні. Але в першу чергу звертає на себе увагу те, що українців навіть в ХХІ ст. турбують релігійні потреби та необхідність їх задовольнити. Це дає підстави релігієзнавцям констатувати, що навіть у порівнянні з Польщею чи Південною Америкою, не кажучи вже про Німеччину, Австрію чи Францію, показники України чітко засвідчують життєздатність церкви та великий кредит суспільної довіри, якою вона користується [20, с. 21]. Через це вивчення міжконфесійних відносин на українських землях не лише актуальне, але й необхідне з практичної позиції – необхідності розуміти сучасні відносини між різними конфесіями.

В статті розв'язуються наступні завдання: охарактеризувати становище православної церкви на Волині в умовах становлення міжвоєнної Польщі; визначити вплив політичних змін на Волині початку 20-х рр. ХХ ст. на процеси розвитку протестантських течій в краї; встановити особливості відносин між православною та протестантською конфесіями.

Відповідно метою статті є встановлення особливостей міжконфесійних взаємин православної та протестантської конфесій на тлі процесів становлення Другої Речі Посполитої.

З українських дослідників релігійне життя на Волині та його міжконфесійні аспекти міжвоєнного періоду висвітлювали І. Власовський [8] та А. Річинський [14], представник української діаспори О. Купранець [11], праці яких належать до історіографічної спадщини. З російських дослідників можна згадати доволі тенденційні дослідження О. Світіча [17]. Різноманітні аспекти означеної проблематики досліджуються сучасними вченими: В. Борщевичем [7], Н. Стоколос [18], Б. Савчуком [15]. Оремо варто згадати про дослідників українського протестанства, якими здійснено важливий вклад у вивчення цієї конфесії, в тому числі і на Волині, – В. Любашенко [12], Л. Бородинська [4], І. Саламаха [16] та ін. Проте розгляд міжконфесійних стосунків протестантів та православних регіону вимагає поглибленого аналізу та визначення впливу послаблення православної церкви на Волині та її інституалізації після

закінчення бойових дій на початку 20-х рр. XX ст. на міжконфесійне становище.

Нестабільність повоєнних років на Волині початку 20-х рр. XX ст. суттєво трансформувала міжконфесійні відносини в регіоні. Державна церковна політика Російської імперії чітко відповідала принципам охорони православ'я, невизнання прав особи на релігійне самовизначення, правової ієрархії конфесій та їх нерівності у правах, привілеях та обмеженнях, втручання у церковну діяльність християнських конфесій, фактичної заборони переходу в інше віросповідання, крім православного, заборони місіонерської діяльності для всіх конфесій, крім православної церкви [13, с. 462]. Такий стан справ впродовж століття не міг не сформувати в православного духовенства втрати відчуття конфесійної реальності. Якщо за минулих часів православна церква була привілейованою релігійною структурою і з погордою відносилася до інших конфесій, то розвал імперії кардинально змінив становище. Процес інституалізації Православної церкви в Польщі мав дещо невизначений організаційний характер. Сам юридичний статус православної церкви залишався нерегульованим [18, с. 194]. Відсутність стабільного єпископату стримувала процес остаточного утворення Священного Синоду аж до 1923 р., коли остаточно були виведені з церкви єпископи, які або випадково опинилися на польських землях, або не бажали підтримувати політики церковного керівництва. Невирішеність багатьох адміністративних питань позбавляла єпископа Кременецького Діонісія можливості втручатися у повітове життя окремих волинських регіонів. Хоча наказ про утворення в Кременці Волинського єпархіального управління і передбачав це, єпископська влада протягом 1920-х рр. була встановлена лише у південних повітах – Кременецькому, Рівненському, Дубенському і Луцькому [8, с. 15]. Але не менш дестабілізуючим чинником для православ'я стала ворожа до нього політика польської влади. Відповідно до вказівок Юзефа Пілсудського ще в грудні 1918 р. все рухоме і нерухоме церковне майно опинилося під примусовим державним наглядом. Так, в західних землях – Холмщині та Підляшші вже в 1922 р. у костели було обернено 154 церкви, враховуючи Холмський собор, закрито 164 і лише 40 залишено для користування [9, с. 105].

Паралельно з міжконфесійною агресією спорадичні контакти між православними священиками і представниками інших релігійних течій переходять на інший рівень, стають більш відкритими, демократичними. Зберігаючи конфесійну ворожість, представники різних релігій на початку 20-х рр. XX ст. опинилися в інших умовах ніж за часів Російської імперії, а, отже, і взаємодіяти і конкурувати мусили по-іншому.

В міжвоєнній Польщі у православної церкви найскладніші відносини традиційно склалися, окрім католиків, з протестантами. Саме представники цієї конфесії залишалися ще одним відчутним конкурентом православ'я в регіоні. Протестантські течії по закінченню на Волині бойових дій відчували зміни у міжконфесійній ситуації і активізували власні структури в боротьбі за віруючих. Здавна існуючи на Волині, протестанти через виразну антисектанську політику Російської імперії не могли розгорнути активної місіонерської роботи. Ще в 1879 р. в Російській імперії було сформульовано ставлення до баптизму, яке зводилося до контрольованої і обмеженої дозволеності. Але можливість задовольняти власні релігійні потреби стосувалася лише німців-баптистів, а на місцеве населення вона не розповсюджувалася [13, с. 460]. Традиційно для протестантських течій на українських землях своїх потенційних віруючих останні шукали саме серед православного населення, а не католиків чи інших віруючих. Зокрема, лише до євангельських християн-слов'ян у Польщі належало 10 тисяч віруючих [16, с. 182]. Ця тенденція особливо непокоїла православне духовенство. Розпад Російської імперії і початково невизначене відношення польської влади дозволили протестантам значно розширити свою діяльність серед населення, що викликало засудження і гострий опір з боку православного духовенства на Волині. Священики, залишившись без державної підтримки, змушені були повертатися до традиційних релігійних засобів стримування «штундизму», вдаючись до агітаційних акцій, полеміки, публічних суперечок, розповсюдження антисектанської літератури. З огляду на це не дивно, що в ході організаційних внутрішньо-церковних зібрань православного духовенства в 1921 р. питання відносин з протестантами розглядалося навіть значно ширше ніж відносини з католиками чи уніатами [3, арк. 5].

Прихильники протестантського віровизнання в міжвоєнній Польщі також опинилися в нових умовах, які, з одного боку, розкривали перед конфесією шляхи до збільшення кількості власних прихильників через втрату православ'ям статусу офіційної релігії, а з іншого – протестанти, починаючи з 1921 р., офіційно опинилися в межах католицької держави з усіма відповідними наслідками. Світоглядні підходи протестантів та їх релігійні переконання аж ніяк не сприяли входженню цієї конфесії до нової системи відносин. Дослідниками розгортання протестантизму на Волині відзначено низку особливостей цього процесу. По-перше, серед представників євангельських християн число етнічних поляків було не високим, а основний склад прихильників складали незаможні і бідні прошарки населення Волині та Полісся. Відповідно серед них

переважало саме українське православне населення, але з вкрай низьким рівнем національної свідомості. По-друге, більшість духовної літератури, яка розповсюджувалася в протестантському середовищі, була російською або польською. Це впливало і на проведення богослужінь, які теж здійснювалися не українською мовою [5, с. 132]. По-третє, на Волині, як правило, іще з XIX ст. утвердилися представники різних напрямків пізнього протестантизму: баптизму, євангельських християн, адвентистів, п'ятидесятників та навіть єговістів [12, с. 245, 253, 265, 270, 276]. Представники вказаних напрямків, як правило, проводили боротьбу і між собою і лише в другій половині 20-х рр. XX ст. перейшли до тіснішої співпраці в рамках своєї конфесії.

Майже півтора мільйонне православне населення Волині, незважаючи на пережиті лихоліття, залишалося головною конфесією в краї, і навіть посилена владою католицька церква мусила на це зважати. На початку 20-х рр. XX ст. у православній церкві на Волині склалося своєрідне двовладдя. Відновленням поруйнованої церковної мережі зайнялися відразу два потужних центри: впливове духовенство Володимир-Волинського повіту та кременецький єпископ Діонісій. Обидва осередки, крім внутрішньо-церковного розвитку, займалися також залягодженням міжконфесійних конфліктів. Інформацію про це можна відшукати в рішеннях церковних зібрань повітового, монастирського і навіть єпархіального рівня. В ході їх проведення було підкреслено, що протестантство в постійній боротьбі за вплив на населення представляє для православної церкви підвищену небезпеку [1, арк. 13, 208]. Таке занепокоєння пояснюється тим, що саме у Волинському воєводстві проживало 63 % євангельських християн Польщі, які зі здобуттям її незалежності розгорнули процес становлення власних громад [4, с. 4]. Ще раз варто наголосити на тому, що різні протестантські групи не приховували, що розширення власних вірних вони бачили у впливі на сільське українське православне населення. Протестантські проповідники при цьому використовували критику надмірної обрядовості традиційної церкви і акцентували увагу на відсутності у її представників глибокої віри чи просто аморальності духовенства. Наслідком перелічених тенденцій стала необхідність для Православної церкви в Польщі одночасно вирішувати відразу декілька питань, чи не найважливішими серед яких були проблема облаштування власної організації, а також співіснування з іншими конфесіями, які в 20-ті рр. XX ст. значно додали в активності та впливі.

Так, ще 13/26 серпня 1919 р. впродовж засідань з'їзду духовенства Володимирщини окремим пунктом виносилося обговорення засобів

боротьби з релігійним сектантством. Зокрема, духовенство було стримане появою нових сектантських ідей, які приносилися на Волинь населенням з евакуації. Не даремно у відповідному пункті програми наголошувалося на необхідності відкривати біля парафій початкові школи для покращення роботи з населенням і його освітнім рівнем [1, арк. 13]. Окрім цього, іншим засобом практичної «боротьби зі штундою» духовенство вважало активне функціонування парафіяльних рад у складі церковного причту, парафіяльного старости і 12 найбільш гідних мирян. Ради в перспективі мали перетворитися на основу парафіяльних братств. Тісна співпраця кліру з мирянами постійно підтримувалася Володимирським правлінням. Не допускаючи мирян до організаційно-обрядової сторони, духовенство охоче перекладало на їх всі навколо храмові питання не лише господарчого характеру, але й підтримки і консолідації громади [1, арк. 11]. Ці форми співпраці мали утвердити в парафіяльній структурі почуття взаємної приязні та довіри між духовенством та віруючими, чим завжди завойовували собі прихильність протестанти. В Кременці 5 серпня 1921 р. протоієреї повіту, розмірковуючи над проблемою розповсюдження сектантства, наголошували, що причину протестантського наступу потрібно шукати не лише в зовнішніх факторах, але й в самій православної церкві. Учасники наради підкреслювали що православному духовенству в повітах потрібно бути обачним у власному житті не лише в храмі, але й в побуті, адже іще з царських часів неналежна поведінка частини духовних осіб шкодила авторитетові всієї церкви. Духовенство Кременеччини в унісон з представниками інших повітів наголошувало на необхідності постійного піднесення власної релігійної свідомості та поширення її серед мирян. Учасники засідання підкреслювали, що священникам важливо стати якомога ближче до парафіян, зблизитися і духовно зріднитися з ними, необхідно оживити церковне, релігійне життя в парафіях, відродити в них християнську добродійність. На думку зібрання саме такі кроки мали найперше допомогти в боротьбі проти сектантства і для реалізації цих заходів необхідна лише заповзятливість та самовіддача духовенства на місцях [3, арк. 5]. Волинське духовенство на зборах в Луцьку 23–24 серпня 1921 р. також пояснювало частковий відхід віруючих до «штундів» пошуком віруючими шляху до Бога, жадобою задовольнити свої релігійні почуття [2, арк. 208].

Вказані рядки доводять, що частина духовенства справедливо вбачала успіхи протестантів також і в помилках та зловживаннях самої православної церкви, які залишилися на Волині в спадок від царської РПЦ. Передове духовенство відчуваючи загрозу послаблення позицій

традиційної церкви, вважало за необхідне розпочати саме з вдосконалення власної церковної структури, а не агітувати проти ворожих конфесій. Щоб віруючий знаходив задоволення цих потреб у православ'ї, колишнє православне духовенство мало подолати пасивність XIX ст. та очікування, що держава чи ще хтось інший усуне перешкоди та допоможе розв'язати труднощі міжконфесійного життя. На сьогодні дослідники протестантизму підкреслюють, що в ставленні до окремих представників протестантських груп православне населення виявляло не лише негативні емоції, але й позитивну реакцію завдяки моральному способу життя чи акуратному веденні господарства останніми [4, с. 13]. Але реалії 20-х рр. XX ст. засвідчили, що далеко не всі духовні особи виявились готовими вдосконалюватись самі, а й надалі шукатимуть пояснення невдач у зовнішніх чинниках. Зокрема, ні внутрішні, ні зовнішні протиріччя не могли змусити частину духовенства позбутися безперспективної проросійської позиції.

Під час проведення Волинського єпархіального зібрання в Почаєві 1921 р. проблеми боротьби з протестантизмом, роз'яснення населенню небезпеки поширення сектантських течій посіли чільне місце серед найбільш важливих православних заходів краю. Зазначені питання вказували на прагнення представників православного священства та чернецтва внести зміни у динаміку чисельного зростання протестантів у краї, яка намітилася після припинення бойових дій. Це марно, адже саме на 1921 р. припадає процес оформлення перших 19 громад євангельських християн на Волині і, що характерно, протестанти розширювали свої лави якраз за рахунок православного, а не католицького населення [4, с. 14]. Польська адміністрація на Волині підкреслювала, що в 1921 р. протестантські «громади створюються швидко і досить великі, як наприклад у Рівному і околицях, де штундистів і баптистів є вже кілька тисяч». У Луцькому повіті їх налічувалося біля 300, в Дубенському повіті – 700, у Горохівському з 114 зросла до 300 чоловік [6, с. 190]. Ще в 1919 р. в Західній Білорусі, Волині та Поліссі з'явилися проповідники п'ятидесятництва, що стало стрімко формувати власну структуру серед населення [19, с. 618]. Ця тенденція була відома православному духовенству, яке намагалося надати протидії сектантським групам організованого характеру.

Секція 2 Волинського єпархіального зібрання займалася виключно проблемою сектантства і боротьбою зі штундою [2, арк. 52]. Після доповіді про роботу цієї секції З'їзд прийняв низку важливих рішень про «боротьбу зі штундою, яка поширюється в останні часи серед народу нашого» [10, с. 55]. Зокрема, З'їзд закликав парафіяльних священників

у своїх проповідях під час Служб Божих якнайчастіше виступати проти сект. Для допомоги в цій справі парафіяльному священику навіть дозволялося залучати до проповідей і антисектанських виступів також представників нижчого причту і навіть мирян, які, правда, мали пройти спеціальну підготовку. Такі проповідники отримували право виступати перед віруючими, в тому числі поза церквою, але з відома і за дозволом парафіяльного священика.

Нестача необхідної антисектанської літератури була проблемою, яку церква самостійно вирішити не могла в умовах початку 20-х рр. ХХ ст. І про це також йшла мова в рішеннях почаївського з'їзду. Делегати підкресливали, що необхідну літературу потрібно виготовити не лише на російській мові, але також і українською. Зокрема, йшла мова про переклад «Руководства с обличения штундо-баптизма» і розсилку його по всіх парафіях. Кошти для цього видання мали бути зібрані в парафіях [2, арк. 51].

При особі єпископа Кременецького з'їзд постановляв ввести посаду протисектантського місіонера. До обов'язків останнього мало входити ведення антисектанських бесід, організація протисектантської місії, організація в духовній семінарії відповідних курсів та ін. При центральних духовних органах в повіті мали діяти свої місіонери. Вони мали проводити антисектанську пропаганду, слідкувати за розвитком протестантських течій у своєму повіті, доповідати про міжконфесійне становище єпископу, проводити підготовку священиків та псаломщиків повіту до боротьби з поширенням сектантства, для цього вони мали організувати з'їзди, зібрання та курси. Кошти на утримання місіонерів мала передавати єпархія на повітовому рівні – місцеве духовенство.

Делегати Волинського з'їзду віддавали належне майстерності співу, яка демонструвалася «штундами» під час виконання церковних псалмів та гімнів [2, арк. 51]. Саме через це духовенством було ухвалене рішення розпочати по церквах проведення альтернативних загальних співів, коли б миряни могли разом співати «Молитву Господню», «Достойно єсть» та інші. Для популяризації цієї практики пропонувалося виконувати в парафіях у ході Служби Божої не тільки звичайні богослужбові молитви, але й відомі церковні пісні про св. Миколая, стопу Божої Матері та ін., шановані в народі. Використання таких близьких для простого люду заходів, поетичність народної творчості дозволяли б відчутно підвищити релігійні емоції віруючих. Для активізації протидії сильним сторонам сектантів і зокрема їх вмілому релігійному співу Зібрання пропонувало на Різдвяні свята в церквах виконувати народні колядки як священиками, так і віруючими, на Великдень співати народних пісень, зокрема «Христос Воскрес» [2, арк. 52].

Які ж засоби могла протиставити православна церква «наступаючому» протестантизму? Як підкреслювало саме православне духовенство, з відповідної літератури на Волині початку 20-х рр. в Кременці видавався лише Катехізис єпископа Митрофана, який і доводилося використовувати священикам для агітації проти сектанства [1, арк. 71]. Відповідно всі помітні збори та засідання православного духовенства в краї підкреслювали необхідність розпочати широке видання провітницької літератури антипротестантського змісту. Мова не раз піднімалася про важливість видання церковних підручників Оболенського, Смоліна і Боголіпова та ін. [1, арк. 72]. Вимоги про важливість налагодити видання релігійної літератури надходили до єпископа Діонісія з різних місць – Луцька, Володимир-Волинського і навіть Кременецького повіту. Зі свого боку єпископ Кременецький підтримував антипротестантські рішення духовенства [2, арк. 60]. Діонісій обіцяв також розпочати друк відповідної літератури, але ці обіцянки були мало здійсненими через фінансову невизначеність та повоєнну розруху.

Таким чином, православно-протестантські відносини в перші роки після припинення бойових дій та нормалізації життя краю проходили складно. Звинувачення православного духовенства протестантів у переманюванні віруючих, хоч і мало під собою законні підстави, не могло зупинити розвиток цієї конфесії. Але варто наголосити, що православним через постанови зібрань, розпорядження церковної влади та за ініціативою громад вдалося розпочати активну антипротестантську пропагандистську кампанію.

Список використаних джерел та літератури

1. Державний архів Тернопільської області (Далі – ДАТО). – Ф. 148. – Оп.1. – Спр. 16.
2. ДАТО. – Ф.148. – Оп.1. – Спр. 18.
3. ДАТО. – Ф.148. – Оп.1. – Спр. 20.
4. Бородинська Л. І. Становлення та розвиток євангельських християн у Польщі (1918 – 1939 рр.): автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук: спец. 09.00.11 – релігієзнавство / Л. І. Бородинська. – К., 2009. – 20 с.
5. Бородинська Л. І. Виконання громадянських обов'язків євангельськими християнами Польщі (1918–1939) / Л. І. Бородинська // Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії. Наукові записки Рівненського державного гуманітарного університету. – Рівне : Рівненський державний гуманітарний університет, 2009. – Вип. 17. – С. 131–139.
6. Бородинська Л. Процес визнання церкви євангельських християн у Другій Речі Посполитій / Л. Бородинська // Історія релігії в Україні. Науковий щорічник. – Львів : Логос, 2007. – Кн. 1.– С. 189–197.

7. Борщевич В. Українське церковне відродження на Волині (20–40-ві рр. XX ст.) / В. Борщевич. – Луцьк, 2000. – 253 с.
8. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви: У 4 т., 5 кн. / І. Власовський. – К., 1998. – Т. 4. – Ч. 2. – 398 с.
9. Власюк О. В., Сидорук В. Й., Цятко В. М. «Східні креси» під знаком польського орла / О. В. Власюк, В. Й. Сидорук, В. М. Цятко. – Рівне, 2004. – 136 с.
10. Коротке описання Волинського єпархіального Зібрання представників духовенства і мирян 3–10 жовтня 1921 року в Почаївській Лаврі // Православна Волинь. – 1922. – № 1–4.
11. Купранець О. Православна церква в міжвоєнній Польщі: 1918 – 1939 / О. Купранець. – Рим, 1974. – 235 с.
12. Любашенко В. І. Історія протестантизму в Україні. Курс лекцій. – Львів, 1995. – 350 с.
13. Моїсеєнко Л. Правове становище християнських конфесій в Російській імперії в кінці XIX – на початку XX ст. / Л. Моїсеєнко // Історія релігії в Україні. Науковий щорічник. – Львів : Логос, 2008. – Кн. 1. – С. 454–463.
14. Річинський А. В. Проблеми української релігійної свідомості / [Упоряд. А. Колодний, О. Саган] / А. В. Річинський. – К., 2000. – 432 с.
15. Тимошук О. П'ятидесятництво в Західній Україні: діяльність Союзу християн віри євангельської. / О. Тимошук // Історія релігії в Україні. Науковий щорічник. – Львів : Логос, 2009. – Кн. 1. – С. 617–623.
16. Турій О. Історичні обставини й тенденції розвитку релігійного життя та міжконфесійних взаємин в сучасній Україні / О. Турій // Віра після атеїзму: релігійне життя в Україні в період демократичних перетворень і державної незалежності / [за ред. М. Томки й О. Турія]. – Львів : Видавництво Українського Католицького Університету, 2004. – С. 5–45.
17. Савчук Б. За українську церкву (Національно-церковний рух на Волині у 20–30 рр. XX ст.) / Б. Савчук. – Івано-Франківськ, 1997. – 116 с.
18. Саламаха І. Історія заснування та розвитку Всесвітнього союзу Євангельських християн / І. Саламаха // Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії. Наукові записки Рівненського державного гуманітарного університету. – Рівне : Рівненський державний гуманітарний університет, 2006. – Вип. 9. – С. 180–184.
19. Свитич А. Православная церковь в Польше и ее автокефалия // Православная Церковь на Украине и в Польше в XX столетии 1917 – 1950 гг. Сборник / А. Свитич. – М., 1997. – С. 87–290.
20. Стоколос Н. Г. Конфесійно-етнічні трансформації в Україні (XIX – перша половина XX ст.) / Н. Г. Стоколос. – Рівне, 2003. – 480 с.

УДК 271(477)

П. М. Кулаковський,*доктор історичних наук, професор, завідувач кафедру країнознавства Національного університету «Острозька академія»*

ЗАСНУВАННЯ МОНАСТІРІВ НА ЧЕРНІГОВО-СІВЕРЩИНІ У ПЕРШІЙ ПОЛОВИНІ XVII СТ.

У статті досліджується процес заснування католицьких, унійних та православних монастирів на Чернігово-Сіверщині з часу її входження до складу Речі Посполитої у 1618 р. до 1648 р. – початку козацької революції. Простежені можливості згаданих християнських конфесій щодо фундаційних ініціатив, виявлені умови, що сприяли/не сприяли цим ініціативам. Встановлено динаміку монастирського руху та співвідношення сил у ньому між католиками, уніатами і православними.

Ключові слова: Чернігово-Сіверщина, монастир, католики, уніати, православні.

Основание монастырей на Чернигово-Северщине в первой половине XVII в.

В статье исследуется процесс основания католических, униатских и православных монастырей на Чернигово-Северщине от времени ее вхождения в состав Речи Посполитой в 1618 г. по 1648 г. – начало казацкой революции. Прослежены возможности названных христианских вероисповеданий относительно фундаментальных инициатив, выявлены условия, что способствовали/не способствовали этим инициативам. Установлена динамика монастырского движения и соотношение сил в нем между католиками, униатами и православными.

Ключевые слова: Чернигово-Северщина, монастырь, католики, униаты, православные.

Foundation of monasteries in the Chernihiv-Siversk land at the first half of XVII century

The article explores the process of establishment catholic, union and orthodox monasteries in the Chernihiv-Siversk land from the time of its affiliation to the Polish-Lithuanian Commonwealth before 1648 – the beginning of Cossacks rebellion. Possibilities of already mentioned Christian confessions, that connects with foundational initiatives were tracked down, also there were discovered environment that had influenced there initiatives. The dynamic of religious movement and ratio of strength in it between Catholics, Unions and Orthodoxy was defined.

Key words: Chernihiv-Siversk land, monastery, Catholics, Unions, Orthodoxy.

Християнські монастирі завжди були й залишаються важливим осередками поширення однієї з світових релігій. Саме монастирі передали нам значну частину античної культурної спадщини. Завдяки монастирям європейська цивілізація в «темні» середні віки зберегла потенціал для культурного й цивілізаційного підйому а ранньомодерну добу. Особливо важливу роль відігравали монастирі на «передмурах» християнства – поблизу межі з іншими цивілізаціями, зокрема ісламською. Невипадково монастирі створювалися не лише як релігійні осередки, але й як оборонні споруди. Дуже часто монастирі залишалися єдиними інституціями, що передавали історичну й культурну спадщину від предків до нащадків. Саме у монастирях, насамперед Києва, на початку XVII ст. була відроджена киево-руська традиція, що трансформувалася в головах представників української політичної еліти в ідею необхідності відродження власної незалежної держави. Але, якщо про монастирі Києва, Волині чи Галичини наші знання є відносно достатніми, то про монастирський рух в інших українських регіонах в ранньомодерну добу нам відомо вкрай мало. До таких регіонів відноситься і Чернігово-Сіверщина. З огляду на вищезазначене тема даної статті є актуальною.

Мета цього дослідження полягає в реконструкції процесу монастирського будівництва, православного, унійного і католицького, на території Чернігово-Сіверщині, що була з початку XVII ст. до 1648 р. частиною об'єднаної Польсько-Литовської держави – Речі Посполитої.

Сформульована подібним чином тема не має попередньої історіографії. Окремі ж аспекти цієї теми досліджувалися й раніше. Зокрема, діяльність єзуїтів і створення ними своїх монастирів (кляшторів) на території Чернігово-Сіверщини відтворив у своєму ґрунтовному дослідженні польський дослідник Станіслав Заленський [32]. Освітню діяльність представників цього ордену на українських землях впродовж останньої чверті XVI – першої XVII ст. проаналізувала українська дослідниця Тетяна Шевченко, в тому числі й стосовно вказаного регіону [29]. Місіонерську діяльність іншого католицького ордену – домініканського – на терені Чернігово-Сіверщини простежив польський історик-аматор, протягом певного часу викладач чернігівських навчальних закладів Маріан Горжковський [30]. Більш ширше на поширення домініканських кляшторів на схід поглянув польський дослідник Ян Марек Гіжицький. У своїй праці він фактично реконструював мережу домініканських осередків у Руській провінції Речі Посполитої [31]. Менше пощастило православним монастирям. Без сумніву можна ствердити, що історія цих монастирів на Чернігово-Сіверщині впродовж першої половини XVII ст. є у літературі предмету вкрай плутоною, а часто й

недостовірною. З дослідників, що принагідно торкалися цієї історії, слід виділити Олександра Лазаревського, який у своїй фундаментальній праці, присвяченій Гетьманщині навів цілий ряд документальних згадок про православні монастирі на території регіону [24, 25]. Вкрай скупими є наші знання і щодо унійних монастирів Чернігово-Сіверщини. Спробу написати універсальну працю про чоловічі монастирі Чернігівської губернії Російської імперії здійснив Філарет [27]. Втім щодо досліджуваного в статті періоду вона оперта на вузьку джерельну базу.

Включення Чернігово-Сіверщини до складу Речі Посполитої, що відбулося внаслідок Деулінського перемир'я 1618 р., поставило перед її урядом питання інтеграції цього регіону в загальнодержавне життя, в т.ч. і релігійне. Наступ на схід, що тривав весь початок XVII ст., мав істотну релігійну складову – розглядався папською курією як засіб поширення західного християнства на нові території, елемент контрреформації – реваншу католицизму, який полягав у розширенні сфери його впливу за рахунок території, де домінувало православ'я. Відтак, на рекуперованих територіях (так називалися відвойовані у Московської держави землі) не було місця для збереження інституцій православної церкви; тим більше, що й на іншій території Речі Посполитої від часу укладення Берестейської унії ця церква була нелегітимною. Як наслідок, король і його оточення, в середовищі якого розроблявся план інтеграції Чернігово-Сіверщини і Смоленщини, що увійшла до складу Великого князівства Литовського, проводили політику католизації даних земель. Як компроміс, допускалося існування унійних церковних осередків, що було, як вважала Варшава, кроком назустріч православним своєї держави, оскільки вони неминуче мали взяти участь в колонізації приєднаних територій, та православним Московської держави, так як Сигізмунд III та його найближчі соратники все-ще сподівалися на укладення унії між Річчю Посполитою та Московською державою та утвердження на московському престолі сина Сигізмунда – Владислава, що мав титул московського царя.

Основний акцент був зроблений на католизації. Західна церква мала великий досвід євангелізації язичницьких округ. Цей досвід показував, що провідну роль у цьому процесі відігравало місіонерство. Останнє мало ефективні наслідки, коли існувала мережа монастирських осередків, які виступали не лише центрами поширення віровчення, але й ставали значними центрами освіти, латинської культури, часто книгодрукування, прогресивних форм ведення сільського господарства, розвитку ремесел. Варшава сподівалася, що ця модель спрацює і на відвойованих у Московської держави землях, хоч до уваги не дуже брався фактор сповідування виробничим населенням регіону православної віри. В

урядових колах панувало доволі ідеалістичне уявлення, що достатньо продемонструвати цивілізаційну перевагу західного християнства і православні почнуть добровільно переходити на католицизм. Завдання католизації реалізовувалося двома шляхами. Перший шлях – адміністративний – був домінуючим. На території Чернігово-Сіверщини було створене Чернігівське князівство, яке відрізнялося від абсолютної більшості інших регіонів Речі Посполитої тим, що тут не впроваджувалося шляхетське самоврядування, чинність шляхетських інституцій (сеймики, земські уряди, суди) мала обмежений характер. Натомість вся адміністративна і судова влада зосереджувалися в руках адміністратора, яким був син Сигізмунда III Владислав Ваза, і його представників на місцях – капітанів, які мали свої резиденції у ключових містах князівства – Чернігові, Новгороді-Сіверському і Ніжині. В їх завдання входила також всебічна підтримка інституцій католицької церкви, у першу чергу матеріальна. Другий шлях передбачав фундаційну ініціативу місцевих землеволодільців, переважна більшість яких сповідували католицизм. Однак дуже швидко виявилось, що другий шлях не працює. Земля в регіоні роздавалася на ленному праві, яке передбачало виконання військових обов'язків титулярів на користь монарха. Таким чином вона висхідно була обтяжена додатковими фінансовими і матеріальними затратами. Крім цього, за вимогою самої ж шляхти земля надавалася у відносно невеликих обсягах, була малозаселеною і з економічної точки зору мало прибутковою. Таким чином, рядовий землеволодільець – ленник міг посприяти будівництву у тому чи іншому поселенні релігійної споруди, але не фундації католицьких орденів. Навіть будуючи релігійну споруду в своєму селі він мав враховувати число вірних, які будуть там сповідатися. А серед них абсолютну більшість складали православні. Подібна ситуація зберігалася аж до середини 1630-х рр., коли в регіоні почалося створення перших магнатських латифундій, титул яри яких мали істотні кошти, в т.ч. й для сприяння в розбудові монастирської мережі.

З огляду на це католицизм протягом 1620-х рр. на Чернігово-Сіверщині утверджувався шляхом заснування тут з ініціативи короля чи адміністратора садиб католицьких орденів. Виразна перевага надавалася домініканцям. 20 березня 1625 р. Сигізмунд III видав привілей на фундацію їхнього ордену в Новгороді-Сіверському. Згодом до міста прибули перші домініканські ксьондзи – Миколай Потриковський і Вацлав Гроловський [7, к. 407v. – 409v.] З часом їх число зросло до дванадцяти [31, s. 199]. На утримання цього кляштору були надані маєтності Полошки, Тулиголів, Уланів, озеро Лужине, половина озера Рома та 50 ланів ґрунту за містом [31, s. 198–199; 7, к 407 v. – 409 v.] У місті на кошти,

виділені королем Сигізмундом III, були збудовані, правдоподібно на посаді, костел св. Михайла та будівля кляштору. У середині 1629 р. ця фундація була схвалена на генеральній капітулі в Римі [31, s. 199]. Наприкінці 1632 р., коли московські війська взяли Новгород-Сіверський, кляштор перестав існувати, а ксьондзи Миколай Потриковський і Роман Внікловський, що разом зі шляхтою обороняли Нікольські ворота, потрапили до московського полону [5, арк. 239–245]. Відновлення місії відбулося 1634 р., по укладенню Полянівського мирного договору та передачі Новгород-Сіверського під контроль Речі Посполитої. Здається, що саме домініканці заснували буду неподалік Батурина, на основі якої згодом виникло село Ксьондзівка [25, с. 285]. Серед ченців домінували вихідці з Малої Польщі (Нове Місто, Кросно), Руського та Подільського воєводств (Львів, Мостиська, Кам’янець). На 1648 р. серед них вже було два конверси (ті, що перейшли з православ’я на католицизм) – Якуб і Лаврин. Більшість ченців на чолі з преором отцем Тобіашем Турським стали жертвами козацько-селянського гніву в середині 1648 р. [31, s. 199]. Згодом на місці домініканського кляштору в Новгороді-Сіверському був заснований православний монастир св. Трійці [30, s. 10].

Домініканський кляштор у Чернігові існував вже у 1627 р. й містився у колишній кафедральній церкві Бориса й Гліба. 20 червня 1628 р. Владислав Ваза видав мандат чернігівському капітанові Янові Куновському, щоб той подав у посесію домініканцям маєтності, виділені королівськими комісарами. Напевно йшлося про село Киянку. Володіння знаходилися неподалік від Чернігова, мали значні природні ресурси. 20 лютого 1629 р., Сигізмунд III видав фундаційний привілей чернігівським домініканцям. Першим пріором чернігівського домініканського конвенту став у 1627 р. вже згаданий Вацлав Гроловський (Гроловський). За наступного преора Яна Домасцена Бенковського розгорілася суперечка з чернігівських магістратом щодо земель, наданих домініканцям. Зрештою, у 1632 р. суперечка завершилася на користь домініканців і кляштору було підтверджено право на володіння 85 волоками в урочищі Киянка під Черніговом [30, s. 9]. Домініканці проводили на своїх землях досить активну колонізаційну діяльність. Зокрема, їм приписують заснування ряду слобід – Мрина, Старої Носівки, Крушника та ін. [31, s. 45–47; 30, s. 9]. Для провадження господарської діяльності домініканці наймали як управителів місцевих православних. Зокрема, чернігівський райця Мисько Богданович заявляв, що він отримав від домініканців 20 кіп литовських гроши за допомогу в управлінні їх маєтками [30, s. 10]. Апогеєм колонізаційної діяльності домініканців слід вважати локацію Мрина, тобто перетворення його в місто, яке отримало магдебурзьке

право. Відбулося це 25 травня 1647 р., коли на прохання писаря апостольської столиці отця Августина Потриковського та преора чернігівського домініканського конвенту Миколая Потриковського королівська канцелярія видала відповідний привілей. Місто, яке відтепер мало називатися Яцкопіль, отримувало право створення цехової організації, проведення щотижневого торгу та трьох ярмарків щороку – на свято святого Юрія (кінець квітня), на свято народження Марії та на Всеїдній неділі. Місту надавався герб Одровонж з додатком зображення пішого чоловіка зі свічкою; над гербом розміщувався кавалерський хрест домініканців – одна половина у білому, а інша у чорному полі. Магдебурзьке право мало обмежений характер – преор вважався його дідичем і мав право здійснення судочинства, встановлення купецьких колегій та ремісничих цехів. Яцкопільські міщани на вісім років звільнялися від сплати водних і сухопутних мит. [9, к. 271 v. – 272]. Кадри для кляштору прибували переважно з Корони та Руського воєводства. В середині XVII ст. місіонерська діяльність домініканців дала перші результати – серед ченців вже були місцеві мешканці, які перейшли з православ'я на католицтво. Взяття Чернігова козаками у 1648 р. стало катастрофою для представників домініканського ордену. Його очільники преор отець Миколай Потриковський і підпреор отець Кипріян Мачинський, а також декілька ченців були жорстоко вбиті козаками [31, s. 45–47; 30].

Домініканський кляштор існував і в Ніжині. На думку Я.М. Гіжицького, заснував його Сигізмунд III. Які належали маєтності ніжинським домініканкам, невідомо. Здається, вони були незначними, оскільки у 1640 р. у рамках накладеної на домініканські кляштори контрибуції ніжинський кляштор мав сплатити 5 дукатів – одну з найменших сум у провінції. Йі сама садиба домініканців була невеликою – наприкінці 1630-х рр. у ній мешкало всього чотири ченці. Походили вони знову ж таки з Малої Польщі (Казимеж) або ж з Руського воєводства (Олесько). Всі вони загинули в буремному 1648 р. [31, s. 197–198].

У 1630-х рр. продовжувалася політика зміцнення й розширення представництва католицьких орденів на Чернігово-Сіверщині. 1635 р. окремою сеймовою конституцією були потверджені фундації домініканців у Чернігові, Новгороді-Сіверському та Ніжині [21, s. 419]. Крім домініканців, тоді ж в регіоні з'явилися й єзуїти. Єзуїтську колегію у Новгороді-Сіверському в 1635 р. заснував місцевий староста О. Пісочинський. Єзуїти мали отримати всі маєтності по колишньому Спаському монастиреві й Меленський обруб [6, л. 2–3; 32, s. 1403]. Під керівництвом прибулих на початку 1636 р. двох перших єзуїтів Спаський монастир за фінансової і матеріальної підтримки старости досить швидко був перероблений

на костел [32, s. 1400–1401]. На сеймі 1638 р. О. Пісочинський домігся затвердження своєї фундації для ордену сеймом, яка була підтверджена ще й конституцією сейму 1647 р. [21, s. 458; 22, s. 66]. Невдовзі після заснування, у 1637 р., староста поступився кляштору селами Горбів, Ананчин і Горки, селом Чехин, набутим від Миколая Дрогомира, а також виклопотав у короля привілей, згідно з яким від’єднав від староства села Глазів й Олтар та передав їх єзуїтам [8, к. 373–373v.; 6, арк. 6–6 об., 3–3 об., 5–5 об.]. Крім О. Пісочинського, матеріальному зміцненню новгород-сіверських єзуїтів сприяв вінницький староста Адам Калиновський, який записав їм у 1640 р. 20 тис. злотих на своїй подільській маєтності – Батозі. Щонайпізніше 1641 р. у Новгороді-Сіверському при єзуїтському кляшторі київський біскуп Олександр Соколовський заснував конвікт для бідної шляхти, а будинок для конвікту звів О. Пісочинський [29, с. 143]. 1642 р. новгород-сіверський староста виклопотав у короля Владислава IV черговий привілей для єзуїтів, який підтверджував фундацію і земельні надання кляштору. Ще 1636 р. новгород-сіверські єзуїти заснували школу, яка у жовтні 1646 р. була перетворена у колегію. Ректором її став отець Себастьян Рогозинський. Він вступив до ордену 1598 р. [32, s. 1401–1403]. Отримав освіту в ордені – два роки присвятив вивченню риторики, три – філософії, чотири – теології [29, с. 218]. У колегії студіювали одночасно бл. 50 студентів. При ній існувала бурса музик та бібліотека [32, s. 1401–1403; 29, с. 152]. В найкращі часи єзуїтська резиденція у Новгороді-Сіверському нараховувала від 8 до 11 ксьондзів. Два-три з них постійно перебували в місіях, зокрема, при дворі фундатора – О. Пісочинського та київського біскупа. Останні очевидно виконували функції передачі інформації, що надходила з Риму і Варшави, до Новгорода-Сіверського. Крім цього, ще з півтора десятка єзуїтів мешкали в колегії. Три з них (професори) навчали граматики і гуманітарних наук, а шість (місіонери) постійно займалися пропагандою католицького віровчення в регіоні. Щороку, нібито, їм вдавалося повернути до унії по кілька сотень православних [32, s. 1401]. Початково єзуїтська школа провадила викладання лише в початковому класі граматики. Близько 1641 р. було відкрито другий клас граматики, у 1646 р. – клас синтаксису, з 1647 р. єзуїтські професори почали викладати поетику. Протягом 1646–1648 рр. при колегії читали курс морального богослів’я для місцевого кліру [29, с. 143–144]. Оскільки в колишньому приміщенні Спаського монастиря єзуїтам стало тісно, то О. Пісочинський збудував для них новий більший костел, присвячений Божій Матері Звятижниці. У головному вівтарі костелу був поміщений її образ, виконаний якимось художником у Варшаві й за який староста заплатив 600 злотих. Значні кошти він потратив і на

виготовлення та доставку костельного начиння з Аусбурга. У 1638 р. в честь того, що він отримав уряд київського каштеляна, О. Пісочинський склав заповідальний відказ (легат), згідно з яким єзуїти мали отримувати 120 злотих щорічно. Не забував староста і про школу. На її вежі у 1637 р. встановив годинник вартістю у 200 злотих, пожертвував на бібліотеку 1000 злотих і віддав до неї свої книги. Пісочинський також умовив новгород-сіверського бурграбія пана Вишля, щоб той пожертвував на шкільні цілі 1000 злотих. Зрештою, його вдова Ельжбета Констанція, помираючи у 1652 р., заповіла єзуїтам кілька десятків тисяч злотих, але резиденції в Новгород-Сіверському вони вже не дісталися, оскільки козацька революція знищила у 1648 р. будь-які її сліди [32, s. 1401–1402]..

Крім Новгорода-Сіверського, невелика єзуїтська місія була в Сосниці. Син О. Пісочинського, вихованець єзуїтів Ян надав їм у володіння село Спаське [28, с. 98, 117].

У 1648 р. єзуїти, так само як і домініканці, або стали жертвою козацько-селянського повстання, або втекли в глиб країни

Складним на Чернігово-Сіверщині було становище унійної церкви. Вписи польської королівської канцелярії засвідчують, що смоленський унійний архієпископ Лев Кревза, в юрисдикцію якого входила і Чернігово-Сіверщина, користувався всебічною підтримкою Сигізмунда III. Так, православний новгород-сіверський Спаський монастир був наданий йому ще перед 1630 р., а 15 квітня 1631 р. він отримав ще й монастир святої Трійці у цьому місті з уходом Барень Мелонський і з селищем Очкасів. Цей привілей зазначав, що обидва монастирі надані для владики смоленського й чернігівського та уніатського духовенства [3, арк. 114 об. – 115 об.]. Але цієї підтримки було недостатньо, щоб успішно конкурувати з фактично підпільним православним рухом.

Відновлена як унійна у 1626 р. чернігівська архімандрія довгий час існувала лише формально. Після Смоленської війни 1632–1634 рр. чернігівський архімандрит Кирило Ставровецький за королівської підтримки дещо зміцнив матеріальне становище своєї архімандрії: йому вдалося повернути до неї значну частину з наданих архімандрії ще у 1626 р. 100 волок під Черніговом [12, к. 91–93; 4, арк. 43 об. – 46]. Втім придані до архімандрії села Горбів та Овдіївка постійно піддавалися наїздам з боку сусідніх землевласників. Прихильників унії на Чернігово-Сіверщині було настільки мало, що К. Ставровецький не зміг навіть відбудувати Єлецький монастир, де формально містився центр архімандрії [26, с. 16; 23, с.7]. Ситуація була настільки непростюю, що Ставровецький намагався вдатися до всіляких ходів, які б хоч якимось чином якщо не зміцнили авторитет унійної церкви, то принаймні викликали співчуття

до неї. Так, 30 березня 1637 р. якийсь мандрівний корельський єпископ Афіноген Крижановський заявив у луцькому гроді про те, що він за підмогою перемишльського єпископа Афанасія Крупецького, львівського вірменського арцибіскупа Миколая Порозовича і чернігівського архімандрита Кирила Ставровецького уніс до чернігівського гроду вигадану згаданими особами скаргу на київського митрополита Петра Могилу, в якій під вигаданим іменем єпископа амафузійського, начебто посланця архидонського посланця Арона Палеолога, скаржився на митрополита, що його слуги напали на нього в дорозі, ув'язнили, пограбували у нього гроші, архієрейські приналежності та інші коштовні речі – всього на суму 100 тис. злотих польських (13, с. 731–733). Весь час Ставровецький відчував можливе фіаско своєї місіонерської місії на Чернігово-Сіверщині. Небезпекою переходу архімандрії після смерті К.Ставровецького до рук “схизматиків” пояснювалося видання 3 березня 1643 р., ще за життя чернігівського архімандрита, королівського привілею на коад'юторію архімандрії законникові монастиря святого Базилія Іларіонові Котковському. Принагідно привілей зазначає про його підпорядкування смоленському й чернігівському архієпископові Андрієві Золотому-Квашнину [8, к. 499 v. – 500]. К. Ставровецький помер 1647 р., видавши попереднього року в Чернігові, правдоподібно, у похідній друкарні, свою працю “Перло многоцінное...” [19; 20, s. 244; 27, с. 10–11]. Як того й побоювалися у Варшаві, хистка будівля організаційної структури унійної церкви на Чернігово-Сіверщині почала валитися відразу ж по смерті К. Ставровецького. Промовистим свідченням цього є привернення силою Овдіївки, села в якому довгий час проживав архімандрит, до своїх маєтностей чернігівським земським підсудком Якубом Войною Оранським [23, с. 8]. Наступним унійним чернігівським архімандритом на початку правління Яна Казимира був призначений Юзеф Мещерин. Архімандрит без вірних і архімандрії, потівшишись деякий час титулом, 1 липня 1659 р., обґрунтовуючи свій вчинок виконанням численних посольств та неможливістю “хвалити бога у чернігівських монастирях (так!)”, зрезигнував з архімандрії, передавши її до вільного рішення короля [18, с. 157–158]. Найбільш ймовірно, що після цього існуюча лише на папері архімандрія залишалася не обсаджена.

На момент завершення Смоленської війни на території Чернігово-Сіверщини існував, правдоподібно, всього лише один православний монастир – Ветхорождественський у Ніжині [27, с. 195; 25, с. 67]. Ще один православний монастир, що існував у період адміністрації Владислава Вази, – Спаський під Новгородом-Сіверським, внаслідок еміграції після завершення Смоленської війни до Московської держави всіх ченців

запустів [27, с. 43–44]. Точка зору О. Лазаревського, що цей монастир запустів незабаром після Деулінського перемир'я як результат переселення архімандрита Корнелія з монахами спочатку до Рильська, а згодом до Севська не відповідає дійсності [24, с. 214]. У середині 1630-х рр. починається процес заснування нових православних монастирів на Чернігово-Сіверщині. Начебто ще під час Смоленської війни мав бути заснований батуринський Крупницький монастир. За версією монахів монастиря, ще у 1636 р. Єжи Оссолінський надав монастиреві село Обмачів, а у 1640 р. О. Пісочинський – Спаське Поле [27, с. 269–270; 25, с. 273]. Наведений у Філарета текст привілею Є.Оссолінського від 19 жовтня 1636 р. монастиреві на село Обмачів і Веревський млин [28, с. 300–301; 14, с. 224–225] є безумовним фальсифікатом. Про це свідчить титул Є.Оссолінського як київського й брацлавського каштеляна, якими він ніколи не був. Крім того, Обмачів ще у 1638 р. належав О. Пісочинському, який з нього сплатив подимний податок скарбові [1, арк. 29 зв.]. Подібним чином, мало узгоджується з реальним станом речей декларований монахами факт надання у 1640 р. О. Пісочинського монастиреві Спаського Поля, яке перед 1648 р. напевно входило до володінь Пісочинських [2, арк. 41 зв.] Все-таки, слід вважати, що монастир існував перед 1648 р., а його перебільшені претензії у добу Б. Хмельницького були проявом дуже поширеної в той час тенденції узаконити займанщину, здійснену в період Визвольної війни [16, с. 491, 503–504; 14, с. 227–228].

Якщо існування Крупницького монастиря у вказаний період є фактом правдоподібним, але з огляду на відомі нам джерела не остаточно доведеним, то в існуванні протягом 1640-х рр. фундованих А. Киселем православних монастирів сумніватися не доводиться. У 1642 р. А. Кисіль здійснив фундаційний запис монахам Трубчевського монастиря у зв'язку з планованою передачею Трубчевської волості Московській державі. Запис був затверджений королем Владиславом IV [12, к. 7–8; 16, с. 593–594]. Згодом А. Кисіль відказав на користь монастиря свої маєтності Максаків, Холми, Краснистав, Ядути, Пральники, Високе, а також будинок та хутір Філіпівський у Мені [12, с. 45–46; 15, с. 594–596]. Перевезення монахів з-під Трубчевська на нове місце відбулося у другій половині 1645 – на початку 1646 рр. Доставлена була навіть церква, яку перенесли на плоти і Десною доправили до Максакова [25, с. 512]. Ця церква, що стала осердям монастирського життя, була змонтована на лівому березі Десни, попри те, що більшість наданих Киселем маєтностей розташовувалось на правому березі цієї річки [25, с. 151]. Монастир отримав назву від прізвища фундатора – Киселинський; під час Хмельниччини монахи “деїдеологізували” назву, змінивши її на “Максаківський”.

Тим же А. Киселем був заснований Макошинський дівочий монастир, якому для утримання було надано ряд млинів, зокрема у с. Величкове [11, s. 86, 96].

Вже після початку Визвольної війни, 21 листопада 1649 р., Катерина Угорницька, скарбникова чернігівська, фундувала Омбишський монастир святого Василя, надавши йому свої маєтності Омбиш і Лосинівку та доручивши опіку над ним архімандритові Києво-Печерського монастиря Йосифові Тризни [10, s. 25–26; 17, с.184–186]. На підставі того, що вже під тим 1649 р. згадується омбишський ігумен отець Іларіон Борисович, О.Лазаревський вважав, що монастир був заснований раніше укладення фундаційного акту. Напередодні Визвольної війни в Омбиші, як вказують свідчення місцевого старожила Грушевського, дані 1745 р., існував дівочий монастир, на користь якого місцеві селяни відбували повинності. За свідченням цього старожила, коли К. Угорницька почала старіти, то звернулася до Й. Тризни з проханням протекції над дівочим монастирем [25, с. 84–85]. Не зовсім ясною є подальша історія цього монастиря – чи він продовжував існувати, чи, що більш правдоподібно, був трансформований Й. Тризною у вище згаданий василіанський чоловічий монастир.

Також напередодні бурхливих подій середини XVII ст. був заснований Кербутівський або Бобриківський монастир, який функціонував спочатку як чоловічий, згодом як дівочий. О. Лазаревський приписує ініціативу його заснування шляхтичеві Криштофу Силичу. У 1657 р. він же забезпечив монастир матеріально, зокрема записав йому свою отчину, названу Кіробертовщина та пуцу над р. Сейм під назвою Бобрик, неподалік Рижок [25, с. 294–295].

Отже, доволі жвавий монастирський католицький рух, який охопив Чернігово-Сіверщину після 1618 р. свідчив про бажання центрального уряду перетворити регіон не лише в оплот польського панування, але й міцний осередок католицизму. Плани ці повною мірою реалізувати не вдалося як внаслідок браку фінансових ресурсів, які можна було залучити до їх реалізації, так і в результаті опору православних. Певних успіхів католицька церква, все-таки, досягла, головним чином завдяки добре продуманій місіонерській та освітній діяльності. Однак результати цієї діяльності розглядалися місцевим населенням як вторгнення в їх православний світ, що знайшло відображення у швидкій, інколи достатньо жорсткій, розправі з католицькими монастирськими осередками та їх ченцями у революційному 1648 р. Спроби унійної ієрархії наприкінці 1620 – на початку 1630-х рр. насильно поширити унію були малоефективними, оскільки православні селяни і міщани вдавалися до

втеч у межі православної Московської держави. Зважаючи на слабку економічну базу та незначну підтримку серед населення унійної церкви не вдалося створити власної розбудованої мережі на Чернігово-Сіверщині. Православний соціум регіону довго не міг активно протистояти натиску католицизму і унії. Лише після легалізації цієї церкви у Речі Посполитій, починаючи з 1633 р., розпочався процес розбудови і місцевої православної ієрархії, і мережі монастирів. Ініціатива щодо їх заснування виходила з проправославно налаштованого шляхетського середовища. Значною мірою саме православні монастирі сприяли тому, що православ'я на Чернігово-Сіверщині напередодні Визвольної війни взяло частковий реванш і було панівним з огляду на чисельність вірних.

Список використаних джерел та літератури

1. Львівська наукова бібліотека ім. В. Стефаника. – Від. рукописів. – Ф. 5: Осолінські. – Спр. 4064.
2. Львівська наукова бібліотека ім. В. Стефаника. – Від. рукописів. – Ф. 5. – Спр. 4145.
3. Российский государственный архив древних актов в Москве. – Ф. 389: Литовская метрика. – Оп. 1. – Д. 211.
4. Российский государственный архив древних актов в Москве. – Ф. 389. – Оп. 1. – Д. 219.
5. Российский государственный архив древних актов в Москве. – Ф. 210: Новгородський стол. – Стлб. 27.
6. Российский государственный архив древних актов в Москве. – Ф. 1473: Поместно-вотчинные архивы юго-западных земель. – Оп. 1. – Д. 927.
7. Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie. – Metryka koronna. – Sygn. 180.
8. Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie. – Metryka koronna. – Sygn. 185.
9. Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie. – Metryka koronna. – Sygn. 189.
10. Biblioteka Polskiej Akademii Nauk w Krakowie. – Oddz. rękopisów. – Rkps 221.
11. Biblioteka Polskiej Akademii Nauk w Krakowie. – Oddz. rękopisów. – Rkps 261.
12. Biblioteka Polskiej Akademii Nauk w Krakowie. – Oddz. rękopisów. – Rkps 272.
13. Архив Юго-Западной России. – К., 1883. – Ч. I. – Т. 6: Акты о церковно-религиозных отношениях в Юго-Западной Руси (1322–1648).
14. Генеральное следствие о маетностях Нежинского полка 1729–1730 г. (Материалы для истории экономического, юридического и общественного быта Старой Малороссии). – Чернигов, 1901. – Вып. I.

15. Генеральное следствие о маетностях Черниговского полка 1729–1730 г. (Материалы для истории экономического, юридического и общественно-быта Старой Малороссии). – Чернигов, 1908. – Вып. III.
16. Документи Богдана Хмельницького 1648 – 1657/ [упор. І. Крип'якевич, І. Бутич]. – К., 1961.
17. Лазаревский А. Обзорение Румянцевской описи Малороссии / А. Лазаревский. – Чернигов, 1866. – Вып. III: Полк Нежинский.
18. Пам'ятки історії Східної Європи. Джерела XV–XVII ст. – Острог ; Варшава ; Москва, 1999. – Т. V: Руська (Волинська) метрика. Книга за 1652–1673 pp. / [підгот. П. Кулаковський].
19. *Tranquillus Stavroveckij Cyrillus. Perlo Mnohocěnnoje* (Černěhov 1646). – Köln; Wien, 1985. – Т. 2: Kommentar [H.Trunke].
20. *Wagilewicz J.D. Pisarze polscy Rusini, wraz z dodatkiem Pisarze łacińscy Rusini / J.D. Wagilewicz [przyt. R.Radyszewskyj]*. – Przemyśl, 1996.
21. *Volumina legum Regni Poloniae et Magni Ducatus Lituaniae ab anno 1347 ad annum 1780* / [ed. J.Ohryzko]. – Petersburg, 1859. – Т. III: 1609–1640.
22. *Volumina legum Regni Poloniae et Magni Ducatus Lituaniae ab anno 1347 ad annum 1780* / [ed. J.Ohryzko]. – Petersburg, 1859. – Т. IV: 1641–1668.
23. Верзилов А.А. Униатские архимандриты в Чернигове / А.А. Верзилов. – Чернигов, 1903.
24. Лазаревский А. Описание Старой Малороссии. Материалы для истории заселения, землевладения и управления / А. Лазаревский. – К., 1888. – Т. 1: Полк Стародубский.
25. Лазаревский А. Описание Старой Малороссии. Материалы для истории заселения, землевладения и управления / А. Лазаревский. – К., 1893. – Т. 2: Полк Нежинский.
26. Марков М. О достопамятностях Чернигова / М. Марков. – Чернигов, 1816.
27. Филарет. Историко-статистическое описание Черниговской епархии / Филарет. – Чернигов, 1873. – Кн. 3: Мужеские монастыри.
28. Филарет. Историко-статистическое описание Черниговской епархии / Филарет. – Чернигов, 1873. – Кн. 6: Уезды Новгород-Северский, Сосницкий, Городнянский, Конотопский и Борзненский.
29. Шевченко Т. Єзуїтське шкільництво на українських землях останньої чверти XVI – середини XVII ст. / Т. Шевченко. – Львів, 2005.
30. *Gorzkowski M. Dominikanie za Dnieprem. Szkic historyczny* / M. Gorzkowski. – Kraków, 1876.
31. *Wołyniak (Giżycki J.M.) Wykaz klasztorów dominikańskich prowincyi Ruskiej* / Wołyniak (J.M. Giżycki. – Kraków, 1923.
32. *Załęski S. Jezuiści w Polsce. Kolegia i domy założone w drugiej dobie rządów Zygmunta III i za czasów Władysława IV (1608–1648)* / S. Załęski. – Kraków, 1905. – Т. IV.

УДК 298 : 1

М. В. Лубська,*доктор філософських наук, професор кафедри релігієзнавства Національного університету «Острозька академія»*

ОСОБЛИВОСТІ ФАЛЬСАФА У КОНТЕКСТІ СТВОРЕННЯ, РОЗРОБКИ ІДЕАЛЬНИХ, УМОГЛЯДНИХ СИСТЕМ ДЛЯ РЕАЛІЗАЦІЇ СУСПІЛЬНО-РЕЛІГІЙНИХ ПОТРЕБ

У статті проводиться аналіз впливу і розвитку арабо-ісламської філософської думки на здійснення та реалізацію релігійних та практичних запитів суспільства.

***Ключові слова:** арабо-ісламська філософія, фальсаф, суспіль-релігійні проблеми.*

Особенности фальсафа в контексте создания, разработки идеальных, умозрительных систем для реализации общественно-религиозных потребностей

В статье проводится анализ влияния и развития арабо-исламской философской мысли на осуществление и реализацию религиозных и практических запросов общества.

***Ключевые слова:** арабо-исламская философия, фальсаф, общественно-религиозные проблемы.*

Features of falsaf are in the context of creation, developments of the ideal, speculative systems for realization of publicly-religious necessities

The article analyzes the impact and development of Arab-Islamic philosophical thought on the implementation and realization of religious and practical demands of society.

***Key words:** Arabic-islam's philosophy, falsaf, together-religious problems.*

Актуальність обраної теми обумовлюється тим, що місце арабської філософії у низці світових філософських традицій визначається зовнішніми і внутрішніми факторами, завдяки яким саме в якості «передавача» античної спадщини арабська філософія вплинула на середньовічну західну думку.

Мета даної статті полягає у встановленні особливостей арабо-ісламської фальсафа у контексті створення, розробки ідеальних, умоглядних систем та в прагненні за допомогою філософії відповісти на практичні запити суспільства.

Розвиток і вплив арабомовного перипатетизму було підготовлено двома основними чинниками, і в першу чергу – поширенням аристотелізму, в тому числі інституціоналізованого, на територіях, які пізніше увійшли до складу арабського халіфату, в період, що безпосередньо передувє арабських завоювань.

Другим фактором розвитку арабського перипатетизму був активний перекладацький рух IX–X ст., в результаті якого на арабську мову був переведений практично весь аристотелівський корпус, до якого увійшла і апокрифічна Теологія Аристотеля, яка представляла собою перекладення останніх трьох глав Енеад Гребля. Арабам були відомі діалоги Платона (Закони, Софіст, Тімей і ін), тексти Порфирія, Олександра Афродізієйського, Галена. Ці переклади представляють не тільки історичний інтерес, бо й зараз використовуються наукою для встановлення автентичності окремих текстів грецьких мислителів, а деякі твори останніх збереглися лише в арабських (іноді єврейських з арабської) перекладах або переказах.

Терміном фальсафа в середньовічній мусульманській літературі позначали античну філософію і вчення мислителів, що орієнтувалися на античні моделі філософування. Специфіка фальсафа полягала в тому, що вона ніколи не прагнула стати служницею релігії.

Від європейської середньовічної філософії фальсафа відрізнялася тим, що в галузі поширення мусульманської релігії не сформувалася і не розвивалася схоластика, тобто філософія і релігія не були сполучені один з одним так, щоб стояло питання про підпорядкованість одне за одним. Фальсафа розвивала світську культуру, без якої неможливо було б говорити про культуру численних міст, розвитку ремесел і мистецтв, науки і торгівлі. Про неподільність світської і релігійної влади в Арабському халіфаті можна говорити лише до 945 р., коли багдадські халіфи поступилися реальною владою світським правителям, султанам, залишивши за собою лише вищі релігійні посади. Можна також сказати, що одним з головних наслідків такого поділу влади стало те, що авторитети релігійного знання – факіхи (мусульманські юристи) і улеми (мусульманські теологи) – були майже усунені від прямої участі у державних справах. Але разом з тим, вони залишалися головними ідеологами мусульманського суспільства, суворо стежили за чистотою мусульманського світогляду. Розвиток виконавчої влади вимагав від світських правителів пошуку нових помічників і радників, і якщо головними «чиновниками» стали катіби (секретарі), то радниками в основному були філософи або наукові авторитети. Тому філософи у своїй діяльності намагалися знаходити такі форми і способи викладу, які б відкрито не суперечили прийнятим в

оточенні правителів і суспільства цінностей і норм. Більше того, для легалізації філософії і природних наук вони часто робили спроби довести необхідність їх культивування за допомогою самої релігії. Тому одним з головних в класичній арабо-мусульманській філософії було питання про співвідношення філософії та релігії.

В умовах панування мусульманського світогляду засновник фальсафи ал-Кінді, якого ще називали «Філософом арабів», сформулював головні для всієї арабо-мусульманської філософії питання: раціонально-алегоричне тлумачення «священних текстів»; ототожнення Бога з першопричиною; тлумачення творіння як наділення речей існуванням і як різновиду причинно-наслідкових відносин і, нарешті, як процесу еманації; філософська інтерпретація проблеми безсмерття індивідуальної душі.

Досить мало відомостей віднаходимо про життя і діяльність ал-Кінді відомо, що він знатного походження з міста Басри, освіту здобув в Багдаді, натомість філософ був у пошані при халіфах ал-Мамуні, ал-Мутасіме і його сина Ахмеді. Ал-Кінді займався науками і особливо філософією в період протиставлення різних релігійних шкіл і течій, коли широкого поширення набув мутазілізм. Проте за часів правління ал-Мутаваккіля (847 – 861) він впав в немилість.

Засновником східного перипатизму вважається Абу Наср ал-Фарабі, який (870 – 950) народився у 870 році у Фарабі на Сирдар'ї (пізніше місто стало називатися Отрар). Багато років свого життя ал-Фарабі провів у Багдаді, де отримав гарну освіту і вперше познайомився з працями античних філософів. Широка освіченість і вченість здобули йому славу Другого вчителя (після Арістотеля). Останні роки свого життя він провів в Алеппо (Сирія) і Дамаску, користуючись повагою і підтримкою проісмаїлітські налаштованого правителя Сейфа ад-Даулем. Він залишив велику спадщину, написавши понад 150 філософських і наукових трактатів з філософії і логіки, політики і етики, навіть астрономії. Найбільш відомими роботами ал-Фарабі є «Книга букв» і «Трактат про погляди жителів добродесного міста».

Ал-Фарабі першим спробував концептуально вирішити питання про співвідношення філософії та релігії. Філософія і релігія, згідно його думки, виникають після того, як люди, оволодівши «практичними мистецтвами», прагнуть зрозуміти причини оточуючих речей. Спрямована на задоволення цього бажання думка проходить у своєму розвитку ряд ступенів, підносячись від менш достовірних знань до більш достовірним. Ці ступені пов'язані з міркуваннями, відповідними риториці, софістиці, діалектиці та аподейктике. Люди долучаються до істин двома

шляхами: за допомогою власне аподиктичних міркувань і за допомогою діалектичних, риторичних або поетичних висловів. Першим шляхом йдуть тоді, коли до пошуку істин долучаються «обрані», а другим – коли до них звертається «широка публіка». В еволюції пізнавальних здібностей людини поетичні вислови подаються в кінці, тобто після риторичних і діалектичних, що відповідає часу виникнення потреби людей в релігії. Потребу в релігії ал-Фарабі пов'язував з появою потреб у політичній науці та праві. В ідеалі, народом повинні керувати філософи-аподейктикі, передають отримані ними істини «широкої публіці» через «справжню релігію» в образах і алегоричних міркуваннях, що представляють собою як би наслідування філософським істин. Основні завдання філософії і релігії ал-Фарабі намагався вирішити в контексті їх підпорядкованості завданням цивільної науки чи політики. Саме політична наука, за ал-Фарабі, дозволяє визначити основи мусульманського суспільства в його розвитку і перетворення у напрямку досягнення щастя, а що таке щастя і як його досягти, визначає філософія. Спираючись на платонівське «Держава» і аристотелевську «Політику» і «Метафізика», він спробував через ототожнення функцій правителя (філософа) і пророка (релігійного законодавця) вирішити проблему співвідношення філософії та релігії, не впадаючи в крайнощі.

Особливості його класифікації наук з усією очевидністю свідчать, що релігія в суспільстві має лише функціональне значення. Ал-Фарабі виділяв: 1) науку про мову, 2) логіку, 3) математику; 4) фізику і метафізику, або «божественну науку»; 5) політику, юриспруденцію і «теологію». Ця класифікація відрізнялася як від аристотелівської, в якій науки ділилися на теоретичні і практичні, так і від поширеної на мусульманському Сході, що розділяється науки на раціональні і традиційні (нераціональні). У ал-Фарабі метафізика була сполучною між логікою, математикою, фізикою, або науками теоретичного розуму, і політикою, юриспруденцією, каламом, що були науками практичного розуму. Метафізика мала в якості свого предмета ієрархічну структуру буття і Бога. Необхідно підкреслити, що ал-Фарабі розрізняв метафізику і калам: між ними знаходилися політика і юриспруденція. Під політикою ал-Фарабі розумів основні ідеї, викладені в «Державі» Платона і «Політиці» Аристотеля, і в його політиці нічого не говорилося про пророцтво і релігії. Інша справа – юриспруденція (фікх) і «спекулятивна теологія» (калам), які виходять з пророцтва і одкровення і розглядають погляди і дії релігійної громади. Ні калам, ні фікх не мають справи ні з філософією, ні з політикою. Розглядаючи цілі і зміст політичної науки, ал-Фарабі не згадував ні Бога, ні релігійних переказів, у той час

як при викладі проблем юриспруденції і «спекулятивною теологією» він часто посилався на Аллаха, одкровення, таїнства і чудеса. Але існувало одне виключення: роз'яснюючи відмінності між дійсним і уявним щастям, вчений стверджував, що дійсне щастя можна досягти тільки в «потойбічному світі», тоді як уявне щастя (багатство, почесні, насолоди) є метою в цьому житті, але, говорячи про щастя в потойбічному світі, ал-Фарабі мав на увазі світ філософської істини, орієнтованої на добродієність і знання. Інакше кажучи, згідно з ал-Фарабі, філософ повинен не обмежувати свою мету в цьому житті багатством і почеснями, а прагнути до більш високої мети, пов'язаної з умосяжним світом.

У намальованій аль-Фарабі картині міста чеснот віднаходимо усе, над чим міркували філософи: визначення первинного, матерії і форми, розумної душі і її станів, якостей; опис потреб людини, які призводять до об'єднання людей, для роз'яснення понять міста чеснот і протилежних йому неосвічених і заблукалих міст; настанови Мудрець-правителя Міста. Тому ідеальне місто виступає в той же час і як символ устрою цілком реальних, земних справ.

Цікаво, що якимось слухач (або читач) аль-Фарабі звернувся якимось до нього з сумнівами – філософ він чи політик? «Філософи, – говорив він, – мислять про вічне, думкою підносячись до сфер небесних ... А ти позбивав собі ноги, по містах блукаючи, шукаючи досконалості. І думаєш про те, як побудувати таке, де всі знайдуть своє щастя: і воїн, і орач, і той, хто живе ремеслом, та інші – всі ті, кого бачиш на ринку, на вулицях, у полі. Чи не занадто низькими зайнятий справами – ти, який претендуєш зватися філософом?» [3].

Праці ал-Фарабі здійснили істотний вплив на філософські погляди найбільшого арабо-мусульманського мислителя Абу Алі Ібн-Сіні (Авіценна), який народився у 980 р. в Бухарі, який у досить ранньому віці відчув вплив ісмаїлізму, ще в юності долучився до релігійних наук, античної спадщини, логіки і математики, фізики та медицині. Слава вправного лікаря прийшла до нього після того, коли він у 17-річному віці вилікував еміра Бухари. Він автор знаменитого «Канону лікарської науки», багатотомного енциклопедичного праці «Книга зцілення» і багатьох інших філософських наукових трактатів. Філософські і медичні ідеї Ібн-Сіні мали великий вплив на розвиток науки в країнах Сходу і Заходу.

У класифікації наук Ібн-Сіна поєднав теоретичні науки з практичними (етика, домоведення, політика), з одного боку, і з ремеслами, виробництвом, торгівлею, медициною – з іншого. Цей зв'язок здійснювалася за допомогою виділення в теоретичних науках первинних, «чистих», і вторинних, «прикладних», дисциплін, їх субординації і підпорядкуван-

ня вищій науці – метафізиці. Метафізику Ібн-Сіна поділяв на «універсальну» і «божественну». Перша вивчала початку природничих наук, а друга – містила в собі принципи еманацийним вчення, службовця переходом до етики та інших практичних наук. До прикладної метафізики відносили знання, що стосувалися одкровення і потойбічному житті.

Говорячи про джерела логічного вчення Ібн-Сіни, необхідно відзначити, що крім аристотелівського «Органон» він широко використовував логічні вчення стоїків. Вплив останніх відчувається там, де він вносив важливі корективи в логіку Арістотеля, в міркуваннях, в яких він прагнув подолати надмірну споглядальність «Органон» і пристосувати його принципи до задач природничих наук, заснованих на досвіді й спостереженні. У цьому ж вченні, по суті, міститься рішення Ібн-Сіною питання про співвідношення між філософією, теологією і релігією: філософія ґрунтується на єдино достовірних, аподиктичних судженнях, «спекулятивна теологія» спирається на діалектику і софістику; релігія заснована на риторичних і поетичних висловах.

Після логіки в Ібн-Сіни слідувала онтологія, зокрема вчення про універсалії, співвідношенні сутності та існування, буття можливе й необхідне або, як уточнює відомий російський історик філософії А.В. Сагадєєв, про «буттєво-можливе» і «буттєво-необхідне», оскільки буття, відповідно до Арістотеля і Ібн-Сіни, не може виступати в якості роду, діленого на якісь види [4].

Досліджуючи форми розвитку природи, Ібн-Сіна розглядав поступовість переходу одних форм в інші, якісно нові і більш складні. У системі природи, згідно його думки, органічний світ «виростав» з неорганічного і на вищому щаблі породжував нелюдський розум, «вічний» остільки, оскільки вічні мислимі їм об'єкти. У системі наук психологія виступала продовженням наук про форми руху в неорганічний світ і вінчалася наукою (ноологією) про вищу походження природи, яка служила допоміжною ланкою між фізикою і метафізикою, а саме тією її частиною, яку Ібн-Сіна називав «універсальною наукою».

Предметом метафізики у Ібн-Сіни, як і у Арістотеля, виступало сутнє як таке. Відносини між предметами, необхідно супутні сутньому як такому (субстанція і акциденції, єдине і багато, потенційне й актуальне, загальне і часткове, можливе і необхідне), Ібн-Сіна характеризував в термінах, що створювали ілюзію, ніби мова йде про реальні відносини між реальними предметами. Однак мисляться вони, по суті, як суто логічні відносини між розумовими конструкціями, створеними на основі чуттєвого досвіду і службовцями адекватного пізнання дійсності, але тим не менш позбавленими помітних в тій же дійсності корелятив.

Основне ж завдання метафізики – доказ наявності у сутнього єдиного початку або того, що античні філософи називали «архе». Без встановлення його наявності сутні приречене на безвладдя, за якого регулярність і закономірність явищ перетворювалися на чисту видимість, звичай, а місце наукового пізнання світу повинна була зайняти віра у втручання надприродних сил. Зміст «універсальної науки» Ібн-Сіни спрямоване проти інтерпретації відбуваються у світі як тільки можливих, тобто таких, буття чи небуття яких визначається трансцендентним і єдино необхідним у своєму бутті божественним началом.

Розглядаючи питання про співвідношення єдиного між першоосновою і множинним у своїх конкретних проявах світом, тобто між тим, що має підставу свого буття в собі і ти, що має таку підставу в іншому, Ібн-Сіна виходив з того, що по відношенню до «архе» (первинного) і до світу буття позначається «за аналогією». Предмети ж з іменами, висловлювані ними за аналогією, – це ті, у яких ім'я одне, і те, що розуміється під ним, одне, але це останнє виражено не у всіх них рівнозначно: у деяких предметах воно виражено сильніше і первинним чином, в інших – слабше [5]. Інакше кажучи, буття, згідно Ібн-Сіна, може характеризуватися тим або іншим ступенем інтенсивності. Виходячи з цього положення, Ібн-Сіна розглядав світ – одне і те ж сутне – трояко: як сукупність даних людині в часі єдиних речей, підстави буття яких визначити неможливо; як сукупність тих же речей, підстави буття яких утворюють нескінченний ланцюг причинно-наслідкових зв'язків; як позачасову і понадвічну сукупність, що не має поза собою жодної підстави для власного буття. У «божественної науки» співвідношення між цими трьома «іпостасями» суцього іменується «еманацією», і онтологія Ібн-Сіни набуває характеру натуралістичного пантеїзму [4].

Потребує уточнення положення про те, що універсалії, згідно Ібн-Сіна, існують до речей (у божественному інтелекті), у речах і після речей (у людському розумі). Неприйняття Ібн-Сіною уявлення про самосутні універсалії, подібних платонівським ідеям, обумовлено тим, як Платон розглядав співвідношення сутності та існування. Авіценна вважав відмінність між сутністю та існуванням не реальним, а лише логічним.

Всесвітньо відомий під ім'ям Аверроес, Абу ал-Валід Ібн-Рушд, мабуть, більш ніж будь-хто інший з арабо-мусульманських філософів привертає увагу представників не тільки філософії, але релігії та культури. Майже всі дослідники його творчості розглядають філософію Аверроеса як вершину раціоналізму середньовічної філософії Арабського Сходу.

Наукова спадщина Ібн-Рушда величезна, вона включає самостійні праці та коментарі майже з усіх відомих тоді галузей знання: філософії, природничих наук, медицини, юриспруденції та філології. Більшість творів коментаторського характеру є тлумачення праць Арістотеля, написаних Аверроесом у формі малих, середніх і великих коментарів. Вчення Ібн-Рушда про співвідношення філософії, теології і релігії узагальнило накопичений іспано-арабськими філософами досвід, який свідчив про неможливість будь-якої «істинної релігії». Одним з ключових тверджень Ібн-Рушда є твердження, що обидва – «філософ і рядовий віруючий» – можуть бути щасливі, але кожен по-своєму [7]. Для мусульманського мислителя істина єдина як для філософів, так і для публіки широкого загалу, а різниця викликана лише способами її осягнення. При цьому Ібн-Рушд спирався на аристотелівське вчення про п'ять логічних суджень: аподиктичне, діалектичне, софістичне, риторичне і поетичне, порівнюючи між собою з точки зору їх пізнавальної цінності.

Не володіючи грецькою мовою і опираючись тільки на доступні йому переклади, Ібн Рушд, як ніхто з попередників, зумів зрозуміти вчення Арістотеля. Коментарі Аверроеса викликали полеміку в середовищі європейських схоластів, породивши протягом аверроїзму, яке проіснувало до XVII ст.

Вивчення Арістотеля допомогло Ібн Рушду сформулювати свої погляди як представника фальсафи (арабомовного перипатетизму). У написаній близько 1180 р. роботі Тахафут ат-тахафут, яка перекладається як «Спростування спростування» або «Непослідовність непослідовності», Ібн Рушд полемізував з ал-Газалі, з його твором «Непослідовність філософів». На противагу останньому, доводи якого проти фальсафи Ібн Рушд спростовував критикуючи філософів, які намагалися поєднати природничо-науковий раціоналізм і містицизм.

Ібн-Рушд відкидав еманційну теорію походження світу і вважав, що волонтаристське пояснення сутності Бога мутакалімами є не що інше, як «поетична мова». Цій концепції Бога Ібн-Рушд протиставляв теорію, згідно з якою першопричина діє за певними законами і його провидіння поширюється лише на загальний хід світових процесів, подібно до того, як веде себе правитель ієрархізованої держави, що відає лише загальними справами і надає людям право розпоряджатися один одним. Дана теорія відповідає трактуванню Аллаха попередніми східними перипатетиками як першопричини, дії якого дотримуються певного розумно-логічного початку. Таке тлумачення першопричини також не задовольняла Аверроеса, бо він, як і у випадку з мутакалімами, вважав, що філософи перетворюють

Бога на вічну людину, а людину – в смертного Бога. Попередні філософи, навідміну від Ібн-Рушда, розглядали розумну діяльність Бога за аналогією з розумною діяльністю людини і тому стверджували, що діяльність першопричини оперує тільки універсальями.

На його думку першопричина тотожна світовому порядку, але такому, який розглядається під деякою позачасовою формою. Саме цей світовий порядок, вважав він, є джерелом існування і необхідності універсуму, бо буття охоплених всесвітм речей ґрунтується на їх єдності, взаємозв'язку. Якщо б не існувало загального взаємозв'язку речей, не було б і світу, який з них складається. Така, по суті своїй пантеїстична, трактування Бога робила зовсім зайвою теорію еманції, за допомогою якої ал-Фарабі і слідом за ним Ібн-Сіна прагнули довести нествореність світу в часі і відтіснити Творця на крайню периферію буття. Висунута Ібн-Рушдом концепція першопричини, ототожнює його зі світовим порядком, а останній – з дією природних сил, непотрбуючи ні розрізнення предметів сутності та існування, ні розподілу сутнього на можливе і необхідне і в цілому була великим кроком вперед на шляху затвердження автономності та самодіяльності світу.

Ібн Рушд виступив послідовним прихильником знання, отриманого суворо доказовим шляхом, знання аподейктичного, протиставляючи його як істинне іншим видам знання – риториці та діалектиці. Перше з них звернене до неосвіченої публіки, якій треба нав'язати деякі важливі для збереження спокою в суспільстві моральні правила. Друге, діалектичне знання – сфера теоретизування мутакалімів, богословів, які повинні обґрунтовувати істинність релігійних догматів. Цей вид знання Ібн Рушд розцінював як шкідливий для суспільства, оскільки при цьому створюється ілюзія знання, а на ділі виникає плутанина в умах і безплідні суперечки, свідчення чого – історія боротьби ісламських сект і шкіл.

У Коментарях до Держави Платона Ібн Рушд позбавляє діалектиків-теологів навіть права на істинне громадянство в добродесному місті. В царині ж знання діалектикам відводиться проміжне положення між двома істинами – істиною філософів і істиною-ерзацом, пропонуваної широкому загалу. Живучи в релігійному суспільстві і рахуючись з далеким від філософської свідомості мас, філософ, як вважав Ібн Рушд, повинен зважати на це свідомість і не руйнувати його в ім'я збереження спокою суспільства. Це вчення Ібн Рушда оформилося пізніше в теорію двоїстої істини, що дозволила його послідовникам-аверроїстам відстоювати право на позацерковну думку.

Значну частину книги «Непослідовність непослідовності» займає обговорення питання про вічність світу – про його початковість як мож-

ливо існуючого і нескінченного існування в майбутньому. У 1270 р. паризькі богослови поставили аверроїстську тезу про вічність світу під заборону. Було заборонено проходження і іншому вченню Ібн Рушда – про смертність індивідуальної душі, що руйнується разом з руйнуванням тіла, і безсмертя тільки загальнолюдського розуму.

Соціально-політичні ідеали, викладені Ібн Рушдом в коментарях до Держави Платона, не були сприйняті його сучасниками – у них бачили лише керівництво до придбання зовнішньої вченості. Ібн Рушд увійшов в історію як великий коментатор, незважаючи на те, що його вчення про істину, світ та розум очевидно виходить за рамки аристотелізму.

Необхідно зауважити, що фальсафа відрізняється від всіх інших течій і напрямів – світським характером її дослідницьких інтересів, що проявляється в усьому, починаючи від ставлення до античної спадщини, самого вибору пріоритетів у ньому до, здавалося б, неминуче і непереможне для середньовічного світу що повинна бути теологічно інтерпретованої проблематики метафізики, аристотелівської першої філософії. Так фальсафа, вважає Є. Фролова, з високим ступенем переконливості підтверджує свій давно вже складений образ як форми філософствування, що якнайкраще відповідає стандартам світського знання в регіонах поширення ісламу. Однак саме як тип світського знання (нерозривність природничо-наукового і гуманітарного аспектів, викликана до життя особливого роду методологією) фальсафа не була, так би мовити, життєдайною, вона мала межі пізнання, в ній не було потенцій розвитку, вона – тільки застигла енциклопедія описово-констатуючого знання [8].

Опираючись на викладений матеріал можемо визначити те, що фальсафа не була служницею релігії, оскільки сам іслам не був суто тільки релігією, як наприклад, християнство, оскільки майже відразу, починаючи зі створення в Медіні в 622 р. першої мусульманської громади і перетворення Мухаммеда з проповідника в політичного лідера, стає релігійно-політичним вченням, тобто доктриною, спрямованою на перетворення і улаштування соціального життя. І хоча вона організується на основі віровчення, як би пронизує всі законоукладення і становить фундамент соціальності, життя громади не обмежується лише служінням Богу, знаходячи собі цілком земні пояснення і виправдання. Тим більш зрозумілою стає практична спрямованість світської філософії, фальсафа. Філософи, якщо і не були безпосередньо вершителями влади, то, як правило, знаходилися поряд з такими, і спостерігаючи за їх діяльністю могли досить точно представити проблеми суспільного життя. Одним з важливих напрямків у їх роздумах була спроба створення ідеального образу ідеального устрою суспільства, або, як назвав його аль-Фарабі, міста чеснот.

Вихдячи з поставленої мети даної роботи вбачаємо, що саме у створенні, розробці ідеальних, умоглядних систем і, одночасно, в близькості до життєвих речей, в прагненні за допомогою філософії відповісти на практичні запити суспільства – полягає особливість арабо-ісламської фальсафа, яка становила лише частину більш широкого пласту філософії, що включає і релігійну філософію, але частину дуже суттєву, що визначила особливість арабо-ісламської філософії – її пов'язаність з релігією і її проблемами, але, в той же час, і значну відокремленість від останньої. Завдяки цьому філософія змогла зробити серйозний вплив і на саму релігію, сприяти її теоретичній розробці. І хоча на сході Арабського світу з XII ст. роль фальсафа починає помітно слабшати і поступатися релігійній філософії, але її вплив не зник, вона перемістилася на Захід, в Магриб, в Північну Африку і арабську Іспанію, де жив і творив Ібн Рушд який був не тільки завершителем арабської фальсафа, але й був впливовим мислителем для Фоми Аквінського, Сігера Брабантського – представників середньовічної європейської філософії.

Список використаних джерел та літератури

1. Аль-Фараби. Указание пути к счастью // Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973. – С. 5.
2. Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Философские трактаты. – С.193–377.
3. Игнатенко А.А. В поисках счастья. – М., 1989. – С. 59.
4. Сагадеев А.В. Восточный перипатетизм. – М., 1999. – С. 57.
5. Кирабаев Н.С. Классики арабо-мусульманской философии в переводах А.В. Сагадеева. – М., 2000.
6. Ибн Рушд. Опровержение опровержения (фрагменты): Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. – М., 1961. – С. 74.
7. Сагадеев А.В. Ибн Рушд. – М., 1973. – С. 102–111.
8. Фролова Е.А. История средневековой арабо-мусульманской философии. – М., 1995. – С. 77–99.

УДК 2 : 396

Ю. П. Маслова,
викладач кафедри релігієзнавства Національного університету «Острозька академія»

РЕЛІГІЙНО-МІФОЛОГІЧНЕ ПІДҐРУНТЯ ГЕНДЕРНИХ СТЕРЕОТИПІВ

У статті розглядається специфіка формування сучасних гендерних стереотипів в українському суспільстві та їхнє релігійно-міфологічне підґрунття.

Ключові слова: гендерний підхід, гендерний стереотип, стать, жіноче, чоловіче, міфологія, релігія, релігієзнавство.

Религиозно-мифологическая почва гендерных стереотипов

В статье рассматривается специфика формирования современных гендерных стереотипов в украинском обществе и их религиозно-мифологическое происхождение.

Ключевые слова: гендерный подход, гендерный стереотип, пол, женское, мужское, мифология, религия, религиоведение.

Religio-Mythological Foundation for Gender Stereotypes

The article is concerned with specificity of forming the modern gender stereotypes in Ukrainian society and their religio-mythological roots.

Key words: gender approach, gender stereotype, gender, feminine, masculine, mythology, religion, religious studies.

Наука про релігії світу, про релігійні традиції та вірування є однією з найбільш відкритих до діалогу з різними галузями знань – соціології, філософії, психології, історії. І гендерний підхід тут не є винятком, про що свідчать останні наукові публікації у сфері релігієзнавства. Хоча до недавня можна було заперечити будь-який зв'язок гендеру та релігії.

Завдяки сучасним міждисциплінарним науковим дослідженням став очевидним той факт, що вся світова культура, а не лише будь-яка міфологія чи релігія, базується на опозиції «чоловіче – жіноче». Тому в релігієзнавстві при вивченні окремих аспектів цього питання, а також проблем забезпечення рівних можливостей для чоловіків та жінок без гендерного підходу не обійтися.

Гендерний підхід розуміється в цілому як методологія розгляду всіх соціальних, філософських, психологічних, релігійних проблем з позицій за-

безпечення однакових можливостей для представників обох статей. Більше того, на думку В. Сокольської, гендерний підхід «акцентує увагу на впливові соціальної структури суспільства на статеві взаємини» [10, с. 7].

У межах гендерних досліджень в галузі релігієзнавства сьогодні спостерігається тенденція від аналізу матриархату, партіархату, феміністичних явищ до сучасного рівнозначного ставлення до чоловічого та жіночого. Проте в таких дослідженнях досить часто за об'єкт береться місце і роль жінки у світових релігіях. При цьому науковці не беруть до уваги роль чоловіка в релігії, вважаючи її беззаперечним фактом і забуваючи про те, що Святе Письмо (на яке вони посилаються при цьому) дійшло до нас у багаторазовому перекладі і містить в собі чимало смислових нашарувань.

Завданням даного дослідження є спроба виявити за допомогою гендерного підходу релігійно-міфологічні корені формування сучасних гендерних стереотипів. Адже стійкі уявлення про «сильну стать» та «слабку стать», що існують в нашому суспільстві до сьогодні, сформувалися багато століть тому і сягають своїм корінням стародавніх міфів та легенд, релігійних переконань про роль жінки та чоловіка в суспільній ієрархії.

Спроби осмислити місце та роль жінки й чоловіка робились ще в античні часи, зокрема найвизначнішими філософами стародавньої Греції – Платоном [7] та Аристотелем [1]. Саме з тих часів стала відомою легенда про дві половинки, розсіяні по світу, котрі шукають одна одну, прагнучи до єдності. Таким чином, Платон спробував пояснити походження і природу чоловічої та жіночої статі у діалозі «Бенкет»: коли андрогіни, сильні своєю єдністю, посягали на владу богів, Зевс придумав покарання, яке б позбавило їх сили. Він наказав розрізати їх навпіл і половинки розсіяти по світу [7, с. 81–135].

Грунтовні гендерні дослідження релігії належать Керол Кріст, Мері Делі, Джудіт Пласков, Жаклін Грант, Марії Гімбутас та іншим теоретикам. Слід зосередити увагу також і на гендерних розробках вітчизняних вчених, зокрема дослідженнях соціально-психологічних проблем С. Павличко, Н. Зборовської, С. Димитрової, Л. Погорілої, В. Сокольської та ін. в яких простежується намагання дати об'єктивну оцінку точкам перетину гендеру та релігії.

Численні дослідження в галузі соціології, політології, психології, філософії свідчать, що в сучасному українському суспільстві активно формуються підвалини побудови справді демократичного суспільства, однією з найважливіших вимог якого є гендерна рівність. Проте досі в суспільстві побутує чимало гендерних стереотипів на зразок «сильна

стать», «слабка стать», і саме за чоловіками традиційно закріплені важливі сфери суспільного життя та діяльності.

Відповідно до стереотипного уявлення, чоловік, в першу чергу, – захисник, який наділений мудрістю, відважністю, відзначається поміркованістю, цілеспрямованістю, наполегливістю, здатний боротися та досягати мети. Саме чоловіка було створено Богом «за подобою та образом Його» [Бут. 1:26], «намісником Бога на землі» [Коран, 2: 28]. У міфології всевладдя чоловіка виражене в образі Зевса.

Згадаймо чотири щаблі розвитку Анімуса (чоловіче начало) у К.-Г. Юнга [12], а саме: образ успішного бізнесмена, що проектується на знаменитих суспільних діячів, бізнесменів, письменників тощо (крім Зевса, в міфології йому відповідає Посейдон).

Наступний вияв Анімуса, за Юнгом, це – образ красеня-супермена, що втілює красу, фізичну міць чоловіка, значимість тіла і сили. У міфології цей образ бере початок від Аполлона. Сьогодні ж це стереотип чоловіка-мачо з бездоганною зовнішністю, яскравими аксесуарами та надзвичайними можливостями.

К.-Г. Юнг виокремлює також образ героя-романтика – благородного розбійника, постійного шукача пригод (у давніх міфах це – Ерос, Купідон, Арес, сьогодні це стереотип Казанови).

Ще один прояв Анімуса – образ мудрого учителя, порадника, духовного наставника (у міфології – Аїд, в сучасному суспільстві – образ гуру – людини, яка вважає себе не лише фахівцем у певній спеціалізації, але й особою, обізнаною в багатьох сферах науки та життєдіяльності, збирає навколо себе прихильників своїх ідей і дає духовні настанови).

Формуванню гендерного стереотипу чоловіка в українському суспільстві сприяло і одностороннє трактування Святого Письма християнською традицією. Адже християнство повністю підкорює жінку чоловікові: «І перетворив Господь Бог те ребро, що взяв з Адама, на жінку, і привів її до Адама» [Бут. 2:21–22]; «буде панувати [чоловік] над тобою» [Бут. 3: 16].

Жінці в українському суспільстві традиційно відводиться роль продовжувачки роду (образ матері), хранительки домашнього вогнища, домогосподарки. Під впливом відповідальності жінки за первородний гріх у православній традиції вже від першопочатків цивілізації послідовно утверджувалася концепція жіночої вторинності, меншовартості.

Натомість в католицизмі багато уваги приділяється становищу жінки та гендерної рівноправності в релігії. Прогресивні служителі церкви заявили, що в «Біблії немає вказівок, які перешкоджають політичній, громадській, духовній рівноправності жінок» і що, згідно з католиць-

кою доктриною, первісний гріх спокутувала жертва Христа, а призначення жінки – бути дружиною і матір'ю. Як наголошує Л.Погоріла, католицизм «усіма силами відстоює в жінці жіночність» [8].

Незважаючи на приписування жінці православною традицією таких якостей, як підкорення, меншовартість (з якими, до речі, асоціюється образ жінки-жертви в культурі та релігії), в українському суспільстві упродовж віків сформувався яскравий, багатогранний образ жінки, наділеної силою, емоційністю, душевністю, чуттєвістю, мудрістю і загадковістю. Це далеко не весь перелік якостей, які формують стереотип жінки-Берегині. В українській науковій думці цей стереотип вперше виокремлений Соломією Павличко у статті «Прогрес затримується: консервативні лики жінок в Україні». Згодом він активно розробляється В. Агеєвою, О. Кісь, В. Слінчук.

Загалом стереотип Берегині виявляється у багатьох образах – символ жінки-матріарха (О. Кісь), вічний образ матері, хранительки домашнього затишку, опікунки дітей та чоловіка.

Аби простежити специфіку формування стереотипу Берегині та походження її якостей, слід починати з міфології. Так, у багатьох культурах існує образ Первозданної Жінки (К.-Г. Юнг). Іспанською її звать *Rio Abajo Rio* – «річка під річкою», *Mujer Grande* – «Велика Жінка», *Luz del abismo* – «світло з безодні». У Мексиці вона – *La Loba* (жінка-вовчиха) і *La Huesera* (кістяна жінка), в Угорщині її називають *O Erdoben* – «Та, що в лісах» [2]. У слов'ян це була Мокош, у вавилонян – богиня Тіамат, в індусів – Шакті, в єгиптян – Ісіда (яка, за легендами, як і згодом Діва Марія, залишилася непорочною і стала матір'ю всього живого на землі), у давніх греків – Гея.

Первозданна жінка, на думку Кларісси Пінкола Естес, приносить нам цілий мішок з ліками. Вона тримає при собі все, що може знадобитися жінці, все, що жінка повинна знати. У неї є зілля від будь-яких хвороб. Вона наповнена історіями і сновидіннями, словами і піснями, знаками і символами. Мабуть, звідси бере початок образ жінки-матері, опікунки домашнього вогнища. Адже сучасна справжня жінка-мати та жінка-дружина опікується абсолютно усіма проблемами дітей (харчування, режим дня, навчання, одяг, відвідування культурних закладів, лікування та ін.) та чоловіка (одяг, зовнішній вигляд, здоров'я тощо). С. Димитрова зазначає, що якщо «Первозданна Жінка стає союзником і вчителем, жінка починає бачити не парюю очей, а багатою інтуїцією» [2]. Перед такою жінкою, її силою та владою над людьми постає страх, виправданий в українському суспільстві, як страх перед відьмою, що асоціюється з чаклунством. Хоча походження слова «відьма» – від «відати, знати». Як

зазначає С. Димитрова, споконвіку люди пов'язували секрет жіночої чарівності з чаклунством відьом. Відьма – це жінка, що володіє таємницями лісу, знає закони природи, життя людини, тварин і рослин [2].

Поряд зі стереотипом Берегні в нашому суспільстві вирізняється стереотип жінки-Барбі (виокремлений С. Павличко, О. Кісь). Це збірний образ, що сформувався під впливом християнської традиції меншовартості та недалекоглядності жінки, а також під впливом міфічних жіночих образів, що символізують красу, легковажність, холодний розрахунок (прояв Аніми (жіночого начала) в образі жінки-Дівчинки або жінки-Любовниці, за К.-Г. Юнгом) – спочатку Єва, потім Персефона, Афродіта, Венера. В сучасному суспільстві – це красуня, яка переважно переймається своєю зовнішністю та комфортом і майже не бере участі в суспільному житті країни.

Не можна обійти увагою і таку якість сучасної жінки, як мудрість. Вона є невід'ємним атрибутом стереотипу Берегні, а також образу Ділової Жінки. У міфології це Афіна і Софія – мудрість Божа (К.-Г. Юнгом цей образ зазначений як жінка-Королева). В українському суспільстві – це образи сучасних ділових жінок, які займають керівні посади і беруть активну участь в суспільному житті держави.

Слід зауважити, що на унікальності якостей та можливостей жінки наголошував ще Е. Кант. В «Антропології з прагматичної точки зору» він зауважує, що жінки зазвичай ворогують між собою і перебувають в досить хороших стосунках із чоловіками, адже жінка у жінці бачить конкурентку в боротьбі за чоловіка, за його увагу [3, с. 554]. Е.Кант порівнює засоби, якими керуються чоловіки та жінки у своїх вчинках: чоловіки – правом сильнішого, щоб бути в домі господарем і захищати його від зовнішніх ворогів, жінка ж керується правом слабшого, щоб знаходити захист у свого чоловіка від зовнішніх загроз, але поряд з цим, вона здатна обеззброїти чоловіка своїми сльозами, при цьому докоряючи йому за відсутність великодушності. Автор робить висновок, що жінкам притаманні риси, які служать для того, щоб стримувати чоловіка і використовувати його для досягнення своєї мети. Адже «своєю ласкавістю до чоловіка жінка претендує на свободу і, разом з тим, – на завоювання всієї чоловічої статі» [3, с. 555].

Гендерні стереотипи, що проявляються сьогодні в образах сучасної жінки та сучасного чоловіка в українському суспільстві, беруть свій початок багато століть тому і сягають своїм корінням стародавніх міфів та релігійних переказів. Упродовж віків вони можуть збагачуватися новими якостями залежно від суспільних пріоритетів, але сутність залишається майже без змін. Тому гендерні стереотипи, що побутують в тому чи ін-

шому суспільстві, завжди цікавитимуть дослідників різних галузей знань.

Слід зазначити, що гендерні дослідження в галузі релігієзнавства сьогодні лише розгортаються. Їх доцільно спрямувати у русло об'єктивного аналізу місця і ролі жінки та чоловіка як в суспільному житті, так і в тій чи іншій релігії світу.

Список використаних джерел та літератури

1. Аристотель. Риторика // Античные риторики. – М. : Издательство Московского университета, 1978. – С. 15–127.

2. Димитрова С. Р. Мужское и женское: приключения энергий [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.oniona.vn.ua/stat_mugskoeigenskoe.html

3. Кант Э. Антропология с прагматической точки зрения. В 6 т. – Т. 6. – М. : Мысль, 1966. – 743 с.

4. Луценко О. «Жіноче начало» в українській ментальності. Жіночі студії в Україні: Жінка в історії та сьогодні / За ред. Л. О. Смоляр. – Одеса : Астро Принт, 1999. – С. 10–18.

5. Миллер К., Разави Ш. Гендерный анализ: альтернативные парадигмы / Кэрол Миллер и Шахра Разави // Гендер и глобализация: теория и практика международного женского движения / Под общей редакцией Е. Баллаевой. – М. : МЦГИ – ИСЭПН РАН, 2003. – 292 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.cemi.rssi.ru/isesp/rasdel5.doc>

6. Обрикова Н. Н. Между равными: Преодоление гендерных стереотипов / Н. Н. Обрикова // Библиотечная жизнь Кузбасса: Периодически сборник / Департамент культуры, и национальной политики Кемеровской области: Кемеровская обл. науч. б-ка. – Кемерово, 2006. – Вып. 4 (54). – С. 95–103.

7. Платон. Пир: Собр.соч. в 4т. / Платон. – Т.2 – М. : Мысль,1993. – С.81–134.

8. Погоріла Л. М. Релігійний аспект у гендерному підході як принципово новій теорії, заснованій на толерантності жінок і чоловіків [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.nbu.gov.ua/Portal/Soc_Gum/VZhDU/2008_42/2_42.pdf

9. Рябчук М. Ю. Громадянське суспільство і національна емансипація [Текст] // Філософська і соціологічна думка. – 1991. – № 12. – С. 14–20.

10. Сокольская В. В. Гендерные стереотипы на рынке труда (на примере монопольного города) : дис... канд. социолог, наук : 22.00.06 / Валерия Васильевна Сокольская. – Екатеринбург, 2003. – 198 с.

11. Шевченко А. М. Образи чоловіка й жінки в сучасному суспільстві [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.nbu.gov.ua/portal/soc_gum/pspo/2008_19_3/doc_pdf/Shevchenko_st.pdf

12. Юнг К. Г. Душа и миф. Шесть архетипов. – Минск : Харвест, 2004. – 400 с.

УДК 21.41.25

В. Р. Мороз,*здобувач кафедри стародавньої та середньовічної історії Тернопільського національного педагогічного університету ім. В. Гнатюка*

ЗАПОВІДЬ ЛЮБОВІ ТА ЇЇ СПІВВІДНОШЕННЯ З КАТЕГОРІЄЮ СПРАВЕДЛИВОСТІ У СОЦІАЛЬНОМУ ВЧЕННІ УГКЦ

Стаття присвячена проблемі співвідношення концепцій любові та справедливості у соціальному вченні Української греко-католицької церкви. Автор розглядає питання у контексті потенціалу реалізації даної доктрини і робить висновки, що християнський імператив любові здатний мобілізувати суспільство, адже ставить перед християнами обов'язок взаємодопомоги та єднає їх у спільноту рівних людей.

Ключові слова: УГКЦ, соціальна доктрина церкви, любов, справедливість, милосердя.

Заповедь любви и ее соотношения с категорией справедливости в социальном учении УГКЦ

Статья посвящена проблеме соотношения концепций любви и справедливости в социальном учении Украинской греко-католической церкви. Автор делает выводы, что христианский императив любви способен мобилизовать общество, так как ставит перед христианами долг взаимопомощи и объединяет их в сообщество равных людей.

Ключевые слова: Украинская Греко-Католическая церковь, социальная доктрина церкви, любовь, справедливость, милосердие.

The Commandment of the Love and Its Correlation with the Category of Justice in the Social Doctrine of UGCC

The article is devoted to analysis of categories of love and justice correlation in Social doctrine of Ukrainian Greek-Catholic Church. Author makes a conclusion that Christian imperative of love is suitable to mobilize society because of one demand's from Christians be always ready to mutual aid and unites them in to society of equal people.

Key words: Christian moral, modern society, social doctrine, unity, Ukrainian Greek-Catholic Church.

Конфліктність сучасного громадського, політичного та економічного життя України ставить суспільство перед завданням пошуку чинників подолання негативних тенденцій децентралізації, нігілізму,

ворожості та апатії. З огляду на укоріненість української культури в юдео-християнській традиції, особливо перспективною є актуалізація притаманних саме цьому світоглядному континууму методів і способів мобілізації та впорядкування суспільства. Крім традиційних для державних суспільств намагань законодавчо регулювати відповідні процеси, актуальною залишається морально-етична сторона проблеми. Останню законодавство не регулює, оскільки визначальними у ній є внутрішні – світоглядні, психологічні фактори. Відтак постає питання потенціалу соціального вчення церкви. Серед учень християнських конфесій України одним із найбільш чітко структурованих є те, що його суспільству пропонує католицька традиція, зокрема УГКЦ, яка є національною для значної частини українців.

Основним інтегральним фактором для суспільства, церкви і держави в ученні католицької церкви постає любов, обов'язковість якої постулюється для всіх сфер людської життєдіяльності, адже любов до Бога і людей – нероздільна [4, с. 173; 10, с. 378; 13, с. 156; 22, с. 40]. Подвійна заповідь любові – найбільша новація Нового Заповіту, чинник, покликаний спрямовувати діяльність християн на благо як кожного, зокрема, так і розмаїтих спільнот загалом. Утім окремої уваги потребує те, що у соціальній доктрині сучасного католицизму, зокрема українського, ця заповідь тісно пов'язана із вимогою справедливості.

Питання суспільного потенціалу християнської заповіді любові у контексті її зв'язку з категорією справедливості, відтак і відповідальності людини за світ перед Богом залишається недостатньо вивченим в українській релігієзнавчій науці. Окремі його сторони у своїх дослідженнях вивчають А. Колодний та В. Єленський. Перший із них констатує, що в історичному вимірі України православ'я та католицизм, у тому числі у своїх взаєминах, реалізували можливості Христової заповіді любові і висуває тезу, що не християнство винне у подібному, «а носії його, які були далекими від християнських принципів любові до ближнього, неповажання майна його, пошанування людської гідності» [21, с. 169, 170]. Аналогічний висновок вчений робить і для сучасності, адже «ті, хто претендує називатися християнами, ними вже не є, бо ж діють вони у позахристиянському морально-силовому полі й нехристиянськими методами» [21, с. 262]. У свою чергу В. Єленський зазначає, що шок Другої світової війни змусив богословів та філософів-християн по-іншому поглянути на світ, на себе та «інших», у ставленні до яких і виражається сутність християнства [5, с. 8]. У загальнофілософському відношенні, тема важливості любові у житті людини та суспільства займає важливе місце у роботах Е. Фромма та В. Малахова. Так, Е.

Фромм відзначав, що необхідність єднання з іншими живими істотами, співучасті з ними, є настійливою потребою, від задоволення якої залежить психічне здоров'я людини. Ця потреба, писав вчений, криється за всіма явищами, що складають гамму людських пристрастей і близьких відносин, що їх звать любов'ю в найширшому розумінні слова [36, с. 39]. Показово, що філософ і психолог поширював таке розуміння любові і на суспільний рівень, проводячи аналогії між тим, що «як любов до однієї людини без любові до інших насправді не є любов'ю, так і любов до своєї країни, якщо вона не частина любові до людини, – не любов, а ідолопоклонство». Згідно з висновками Е. Фромма, здоровою є тільки та людина, яка здатна любити інших і світ. Відповідно, суспільство буде здоровим тільки тоді, коли плекатиме любов [35, с. 70, 86–87, 314, 315–316]. Цю тезу доповнює В. Малахов, вказуючи, що там, де є любов і прагнення до добра, душа людини розширюється, розкривається для знань; що і людина, і спільнота, які перестають бути милосердними, шкодять передусім собі [27, с. 38, 345]. Показово, що наведені думки науковців сформовані на основі юдео-християнської традиції, що підтверджує не стільки її потенціал, скільки затребуваність у суспільстві на доповнення секуляризованого раціоналізму духовними елементами. Відповідна потреба, вочевидь, корениться у психології людини.

Християнська любов у вченні УГКЦ постає як шлях до побудови справедливого суспільства. І справді, згідно із СДЦ, там, де немає справедливості, не може бути справжньої свободи, миру і щастя [2, с. 247, 248; 9, с. 282]. Але особливістю вчення церкви у відношенні до суспільних цінностей порівняно з наукою є те, що церква не обмежує себе теоретизуванням категоріями раціонального пізнання. Навпаки, своїм основним завданням вона вбачає змінювати світ на основі категорії віри. Саме аналіз цього аспекту соціального вчення та діяльність церкви з її втілення в українських реаліях – основна мета цього дослідження.

Розглядаючи тему любові у християнській традиції, варто чітко розуміти, що йдеться аж ніяк не про любов – «ерос», а той різновид любові, який класики античності називали «агапе». Це – любов смиренна, жертовна, така, що прагне усім простити, всіх утішити, і водночас тісно поєднується з милосердям. Саму ж любов у соціальному вченні церкви часто називають милосердям. Відтак з'являється поняття милосердної любові [22, с. 137, 354–355; 27, с. 345, 349; 39]. Однак з іншої сторони, християнська любов до Бога у сучасному вченні УГКЦ постає далекою від ісихастського ідеалу відсторонення від світу. Навпаки, церква закликає християн до активної діяльності, у якій потрібно відштовхуватись від любові до правди, а не власних примх. Неоспоримою тезою

богослов'я УГКЦ є те, що любов до Бога виявляється, вдосконалюється та звершується в активній діяльності задля спільноти і протистоянню злу [13, с. 157]. Яскравим прикладом того, що церква не тільки проголошує теоретичні концепції, а й сама намагається ними жити, є, зокрема, те, що у 2000 р. Синод єпископів УГКЦ засудив таке явище як невивплата зарплат і констатував, що відповідальність за нього лежить на представниках влади, підприємцях. Водночас владики засудили зловживання органів влади та правопорядку, корумпованість, бюрократизацію, що, на їх думку, скомпрометувало «велику ідею Української держави» [37, с. 185, 186]. Показовою була позиція церкви і в 2002 р., під час масових акцій опозиції, спрямованих проти тодішнього президента Л. Кучми. Адже у той час, коли лідери деяких конфесій підписалися під документом, що виправдовував дії влади і фактично ігнорував права значної частини суспільства, глава УГКЦ Л. Гузар запропонував посередницькі послуги і закликав до діалогу [3, с. 4; 11, с. 5; 38, с. 4–5]. Як заперечення закидів про те, що УГКЦ підтримувала особисто лідерів спершу опозиції, а з 2005 р. уже представників держави, є документи не тільки часу Помаранчевої революції, а й наступні, де церква застерігає уже провладні сили від повторення помилок попередників і закликає працювати для блага спільноти і кожної людини, критикує порушення [6; 7; 14; 15; 16; 18; 25; 32].

Згідно із загальним соціальним вченням католицької церкви, суспільство повинне бути справедливим, але СДЦ вказує й на те, що людські відносини не може регулювати виключно справедливість. Аргументом на користь цього є посилання на досвід минулого і теперішнього, який, згідно з доктриною церкви, свідчить, що однієї лише справедливості замало і що вона може навіть дійти до самозаперечення і самознищення [22, с. 137]. Якщо справедливість, йдеться у вченні церкви, відіграє роль судді між людьми задля розподілу об'єктивних благ, то лише любов здатна «повернути людину самій собі», тобто знову зробити її центром життя суспільства, а не річчю, трудовою силою на ринку праці. Таким чином, католицька церква наголошує, що жодний закон, правила чи домовленості ніколи не переконують людей і народи жити в єдності, братерстві і мирі. Справедливість виступає тільки мінімальною мірою любові, вона вимагає, щоб кожен міг користуватися власними благами і правами, але водночас вона передбачає і «природну доброзичливість» людей між собою, людей по відношенню до спільнот, до яких вони належать, і спільнот до людей. На відміну від справедливості, любов, і це варто наголосити, згідно з вченням церкви, надихає на самопожертву [20, с. 444, 509; 22, с. 241–242, 354–355].

Впродовж XIX–XX ст. в період індустріалізації та глобалізації, науковці констатували соціальну анемію (Е. Дюркгайм), відчуження людини від самої себе та оточення (Е. Фромм), явище споживацтва, вказали, що капіталістичний уклад заохочує людей до діяльності фінансовими важелями, а тоталітаризм – примусом, але аж ніяк не перспективами гармонійного розвитку [35; 36.]. Показово, що з кінця XIX ст. католицька церква загалом, та УГКЦ зокрема, почали активно розвивати своє соціальне вчення, поставили перед людьми вимогу перетворити власну психіку так, щоб любити оточуючих «з усіма їхніми недосконалістями, претензіями і наріканнями», а не відноситися до них як до речей [23, с. 251–253]. У сучасному соціальному вченні УГКЦ любов постає чіткою вимогою, обов'язком кожного вірного, однак вона також є завданням всієї церковної спільноти, причому обов'язок любити поширюється не тільки на друзів, а й на інакодумців, адже ближнім є кожен, хто потребує допомоги [1, с. 120–121; 29, с. 264; 33, с. 62; 24].

Християнство у його католицькому варіанті, зокрема українському, дотримується світоглядної позиції, що поведінка особистості є цілковито людською якщо «постає з любові, проявляє любов і впорядкована любов'ю». Звідси випливає, що християни зобов'язані любити всіх, бажати добра іншим та бути милосердними. Вже у незалежній Україні владики УГКЦ цілковито у душі сучасного загальнокатолицького вчення вказують, що любов – «єдина підстава здорового життя у спільноті, без якої жоден патріотизм та жодні соціальні програми, ба й навіть особисте подвижництво, не зможуть уберегти людей від морального зіпсуття та відчаю». Любов у СДЦ католицької церкви виступає єдиною силою, яка може привести до особистого і суспільного вдосконалення, орієнтуючи суспільство на добро [22, с. 353; 17, с. 298].

Сакраментальним зразком найвищої любові для християн є любов Бога, зокрема жертва Ісуса заради людей. Новацією і водночас основою етики Ісуса, як відзначають папа Римський Бенедикт XVI та архієпископ Л. Гузар, є те, що у ній поєднані максими любові до Бога та ближнього, які стають однією заповіддю. Відповідно, лише готовність виходити назустріч ближньому і виявляти йому свою любов роблять християнина чутливим також супроти любові Бога. З іншої сторони, якщо людина любить Бога, то вона поступово починає хотіти того ж, чого хоче Бог, стає вільною у Богові, адже воля її збігатиметься з волею творця [31, с. 555; 39]. Відтак, усі думки, рішення та дії християн повинні мати за основу любов. Остання, як про це йдеться у соціальному вченні церкви, має бути домінантним елементом у науці, культурі, політиці та економіці. Вона передбачає бажання ближньому добра і чітко

протиставляється світоглядній позиції зосередження тільки на власній вигоді, байдужості до оточуючих. Тут особливо показово, що гордість чи гординя – традиційно перша у списку найбільших гріхів, і що у посланні з нагоди 60-ї річниці Львівського псевдособору члени Синоду УГКЦ констатували, що гординя є підставою будь-якого роз'єднання. У даному відношенні своєрідним екзаменом на здатність «любити» навіть тих, хто спричинив кривду, для УГКЦ стала 60-та річниця Львівського собору. Можна стверджувати, що УГКЦ це випробовування витримала, адже її глава Л. Гузар, аналізуючи ті події, від імені єпископів закликав православних спільно шукати шляхів до єдності, а в листі до патріарха РПЦ Алексія II закликав працювати заради примирення та взаємного прощення [24; 26].

У світлі документів УГКЦ проблема і національного, і церковного роз'єднання чітко поєднується з відсутністю любові, тоді як вимога «бути в єдності між собою беззастережно вимагає перебувати в єдності з Богом» [8, с. 278–279; 12, с. 228; 17, с. 297; 19, с. 501; 20, с. 421, 440; 22, с. 281, 353–354; 30, с. 372].

Однак було б викривленням тлумачити християнську вимогу любові як абстрактну категорію, оскільки вона завжди конкретна: вимагає любити не тільки людство загалом, а й кожну окрему людину, того, хто потребує допомоги. Така світоглядна позиція передбачає неодмінний зворотний зв'язок між категоріями любові і справедливості. Адже виходить що не можна реалізувати любов, оминувши справедливість, як її природну основу. І тут католицизм вкотре показує свій євангельський вимір, посилаючись, зокрема, на слова з послання апостола Якова: «Покажи мені твою віру без діл, а я тобі покажу моїми ділами мою віру» (Як. 2: 18) та Євангеліє від Матвія: «Нехай світить перед людьми ваше світло, щоб вони, бачивши ваші добрі вчинки, прославляли вашого Отця, що на небі» (Мт. 5:16) [22, с. 355; 24; 34, с. 77]. Логічним у світлі сказаного, є висновок, що любити як людину, так і батьківщину для християнина, згідно з СДЦ УГКЦ, означає не просто відчувати, а активно діяти задля добра того, на кого спрямована любов. Причому християнська милосердна любов аж ніяк не означає потурання примхам близької людини чи спільноти – перед християнином, згідно з ученням УГКЦ, стоїть чітке завдання працювати для добра і злагоди як пріоритетів. Критеріями дотримання добра постають совість, біблійний декалог і Христова заповідь любові.

Отож, християнський імператив любові здатний консолідувати суспільство у подвійному розумінні. Передусім на індивідуальному рівні він закликає допомагати іншим, що випливає з тези: «А раз Бог любить

його, то що ж я можу зробити? Я повинен подати руку тому, хто лежить у рові...» [28, с. 565, 566; 31, с. 555]. Але інший, не менш важливий, вимір єдності християнство містить у тому, що любов, яка походить від Бога, єднає з Богом і через цей процес поєднання перетворює вірян у спільноту, яка підноситься над розмаїтими поділами. Саме завдяки такому механізму віри всі люди стають рівноправними [22, с. 237; 24]. У виконанні заповіді любові церква вбачає запоруку здійснення мети своєї соціальної доктрини: допомогти у розбудові суспільства, яке було б гідним людини. Таку загальнолюдську спільноту в якій пануватимуть милосердна любов і мир, у католицькому богослов'ї характеризують як настання «цивілізації любові». Однак до заданого результату церква прямує в умовах конкретних спільнот, об'єктивно найзагальнішою із яких є держава. Відтак, перспективними для подальших досліджень є питання співвідношення розглянутої доктрини з реаліями економічно, політичного та гуманітарного життя українського суспільства.

Список використаних джерел та літератури

1. «Бог є дійсно добрий до нас, грішних»: Соборне Різдвяне послання [1997] єпархії Помісної Української греко-католицької церкви // Соціально зорієнтовані документи Української греко-католицької церкви (1989–2008) – (Джерела християнського суспільного вчення та служіння, 1) / заг. ред. Леся Коваленко. – Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2008. – С. 118–122.
2. Великоднє послання [2002] Блаженнішого Любомира // Соціально зорієнтовані документи Української греко-католицької церкви (1989–2008) – (Джерела християнського суспільного вчення та служіння, 1) / заг. ред. Леся Коваленко. – Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2008. – С. 247–248.
3. Відкритий лист до усіх, хто заангажований у політичному житті нашого народу // Національна безпека і оборона. – 2002. – №10 (34). – С. 4.
4. Доповідь єпископа-помічника Глави УГКЦ владики Любомира Гузара на першому Всеукраїнському християнському конгресі «Примирення – Дар Божий, джерело нового життя» // Соціально зорієнтовані документи Української греко-католицької церкви (1989–2008) – (Джерела християнського суспільного вчення та служіння, 1) / заг. ред. Леся Коваленко. – Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2008. – С. 172–174.
5. Єленський В. Християнство і ХХ століття / Віктор Єленський // Людина і світ. – 2000. – № 1-2. – С. 2–12.
6. Заклик блаженнішого Верховного архієпископа до вірних УГКЦ та всіх людей доброї волі про молитву перед виборами до Верховної Ради України // Соціально зорієнтовані документи Української греко-католицької церкви (1989–2008) – (Джерела християнського суспільного вчення та

служіння, 1) / заг. ред. Леся Коваленко. – Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2008. – С. 351–352.

7. Заява комісії «Справедливість і Мир» УГКЦ з приводу тотальної фальсифікації виборів Президента України // Соціально зорієнтовані документи Української греко-католицької церкви (1989–2008) – (Джерела християнського суспільного вчення та служіння, 1) / заг. ред. Леся Коваленко. – Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2008. – С. 324–325.

8. Звернення Блаженнішого Любомира до вірних з нагоди празника Христового Різдва [2003] // Соціально зорієнтовані документи Української греко-католицької церкви (1989–2008) – (Джерела християнського суспільного вчення та служіння, 1) / заг. ред. Леся Коваленко. – Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2008. – С. 278–279.

9. Звернення Блаженнішого Любомира до преосвящених владик, монашества, мирян Української греко-католицької Церкви та всіх людей доброї волі [з приводу воєнних дій в Іраку] // Соціально зорієнтовані документи Української греко-католицької церкви (1989–2008) – (Джерела християнського суспільного вчення та служіння, 1) / заг. ред. Леся Коваленко. – Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2008. – С. 281–282.

10. Звернення Блаженнішого Любомира з приводу 20-ї річниці Чорнобильської катастрофи // Соціально зорієнтовані документи Української греко-католицької церкви (1989–2008) – (Джерела християнського суспільного вчення та служіння, 1) / заг. ред. Леся Коваленко. – Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2008. – С. 378–379.

11. Звернення до народу України представників політичних партій і громадських об'єднань України // Національна безпека і оборона. – 2002. – № 10 (34). – С. 5.

12. Звернення єпископів Києво-Галицької Митрополії Української греко-католицької церкви до вірних і всіх людей доброї волі з приводу надмірного вживання алкогольних напоїв // Соціально зорієнтовані документи Української греко-католицької церкви (1989–2008) – (Джерела християнського суспільного вчення та служіння, 1) / заг. ред. Леся Коваленко. – Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2008. – С. 226–229.

13. Звернення єпископів Української греко-католицької церкви до вірних та всіх людей доброї волі про завдання християнина в сучасному суспільстві // Соціально зорієнтовані документи Української греко-католицької церкви (1989–2008) – (Джерела християнського суспільного вчення та служіння, 1) / заг. ред. Леся Коваленко. – Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2008. – С. 154–162.

14. Звернення Синоду єпископів Києво-Галицького Верховного архієпископства УГКЦ до вірних та всіх людей доброї волі з приводу формування й діяльності нового складу органів державної влади в Україні // Соціально зорієнтовані документи Української греко-католицької церкви (1989–2008) – (Джерела християнського суспільного вчення та служіння, 1)

/ заг. ред. Леся Коваленко. – Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2008. – С. 382–388.

15. Звернення Синоду єпископів Києво-Галицького Верховного архієпископства УГКЦ до вірних та всіх людей доброї волі про участь у виборах 2006 року // Соціально зорієнтовані документи Української греко-католицької церкви (1989–2008) – (Джерела християнського суспільного вчення та служіння, 1) / заг. ред. Леся Коваленко. – Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2008. – С. 373–375.

16. Звернення Синоду єпископів Києво-Галицької Митрополії УГКЦ до вірних і всіх людей доброї волі з приводу сучасної суспільної ситуації в Україні // Соціально зорієнтовані документи Української греко-католицької церкви (1989–2008) – (Джерела християнського суспільного вчення та служіння, 1) / заг. ред. Леся Коваленко. – Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2008. – С. 326–327.

17. Звернення Синоду єпископів Києво-Галицької Митрополії УГКЦ з нагоди проголошення Року Родина // Соціально зорієнтовані документи Української греко-католицької церкви (1989–2008) – (Джерела християнського суспільного вчення та служіння, 1) / заг. ред. Леся Коваленко. – Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2008. – С. 297–298.

18. Звернення Синоду єпископів Української греко-католицької церкви до вірних про підстави для надій на краще майбутнє для українського суспільства // Соціально зорієнтовані документи Української греко-католицької церкви (1989–2008) – (Джерела християнського суспільного вчення та служіння, 1) / заг. ред. Леся Коваленко. – Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2008. – С. 343–347.

19. Звернення членів Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій до українського народу щодо функціонування мов в Україні та загрози сепаратизму // Соціально зорієнтовані документи Української греко-католицької церкви (1989–2008) – (Джерела християнського суспільного вчення та служіння, 1) / заг. ред. Леся Коваленко. – Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2008. – С. 502–503.

20. Катехизм Католицької Церкви (Синод Української греко-католицької церкви). – Жовква : Місіонер, – 2002. – 772 с.

21. Колодний. А. М. Україна в її релігійних виявах : [монографія] / Колодний А. М. – Львів : Сполом, 2005. – 336 с.

22. Компендіум Соціальної доктрини Церкви. – К. : Кайрос, 2008. – 549 с.

23. Кравчук А. Митрополит Андрей Шептицький та Іван Франко про християнську соціальну акцію / Андрій Кравчук // Соціальна доктрина Церкви: Збірник статей. – Львів : Свічадо, 1998. – С. 248–274.

24. Лист блаженнішого Любомира до єрархів Православних церков в Україні з приводу відзначення 60-річчя Львівського псевдособору // Соціально зорієнтовані документи Української греко-католицької церкви (1989–2008) – (Джерела християнського суспільного вчення та служіння, 1) / заг.

ред. Леся Коваленко. – Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2008. – С. 358–360.

25. Лист блаженнішого Любомира до мирян Української греко-католицької церкви на завершення президентських виборів 2004 року // Соціально зорієнтовані документи Української греко-католицької церкви (1989–2008) – (Джерела християнського суспільного вчення та служіння, 1) / заг. ред. Леся Коваленко. – Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2008. – С. 333–334.

26. Лист блаженнішого Любомира до Московського патріарха Алексія II з приводу відзначення 60-річчя Львівського псевдособору // Соціально зорієнтовані документи Української греко-католицької церкви (1989–2008) – (Джерела християнського суспільного вчення та служіння, 1) / заг. ред. Леся Коваленко. – Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2008. – С. 360–364.

27. Малахов В. А. Етика: Курс лекцій: Навч. посібник / Віктор Аронович Малахов. – К. : Либідь, 2006. – 384 с.

28. «Обіймімо один одного у вірі, надії, любові!»: проповідь Блаженнішого Любомира під час інтронізації // Соціально зорієнтовані документи Української греко-католицької церкви (1989–2008) – (Джерела християнського суспільного вчення та служіння, 1) / заг. ред. Леся Коваленко. – Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2008. – С. 654–666.

29. Послання Блаженнішого Любомира кардинала Гузара на 40-й день катастрофи на львівському летовищі // Соціально зорієнтовані документи Української греко-католицької церкви (1989–2008) – (Джерела християнського суспільного вчення та служіння, 1) / заг. ред. Леся Коваленко. – Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2008. – С. 263–265.

30. Послання Синоду єпископів Києво-Галицького Верховного Архiepiscopства до духовенства, монашества й мирян УГКЦ і всіх людей доброї волі з приводу 60-ї річниці Львівського псевдособору 1946 року // Соціально зорієнтовані документи Української греко-католицької церкви (1989–2008) – (Джерела християнського суспільного вчення та служіння, 1) / заг. ред. Леся Коваленко. – Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2008. – С. 365–372.

31. Проповідь преосвященного владики Любомира Гузара під час архієрейської святої літургії в соборі св. Юра на знак солідарності зі святішим отцем у відкритті Ювілейного року // Соціально зорієнтовані документи Української греко-католицької церкви (1989–2008) – (Джерела християнського суспільного вчення та служіння, 1) / заг. ред. Леся Коваленко. – Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2008. – С. 553–556.

32. Роздуми патріарха Любомира (Гузара) щодо майбутности Української держави на підставі результатів [другого туру] виборів Президента України // Соціально зорієнтовані документи Української греко-католицької церкви (1989–2008) – (Джерела християнського суспільного вчення та

служіння, 1) / заг. ред. Леся Коваленко. – Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2008. – С. 327–329.

33. Слово Блаженнішого Патріарха Мирослава-Івана до представників обласної та міської рад Львова [Про сучасний стан справ] // Соціально зорієнтовані документи Української греко-католицької церкви (1989–2008) – (Джерела християнського суспільного вчення та служіння, 1) / заг. ред. Леся Коваленко. – Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2008. – С. 61–63.

34. Соборне Великодне послання [1993] єпархії помісної Української греко-католицької церкви // Соціально зорієнтовані документи Української греко-католицької церкви (1989–2008) – (Джерела християнського суспільного вчення та служіння, 1) / заг. ред. Леся Коваленко. – Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2008. – С. 77–79.

35. Фромм Э. «Иметь» или «быть» / Эрих Фромм ; [пер. с нем.]. – М. : АСТ : АСТ Москва, 2008. – 314 с.

36. Фромм Э. Здоровое общество. Догмат о Христе / Эрих Фромм ; [пер. с нем.]. – М. : АСТ : Транзиткнига, 2005. – 2005. – 571 с. – (Philisophy).

37. «Християни і невиплата зарплатні»: Звернення Синоду єпископів Києво-Галицької Митрополії Української греко-католицької церкви до духовенства і мирян та усіх людей доброї волі // Соціально зорієнтовані документи Української греко-католицької церкви (1989–2008) – (Джерела християнського суспільного вчення та служіння, 1) / заг. ред. Леся Коваленко. – Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2008. – С. 185–187.

38. Церква, держава і суспільство: проблеми взаємодії у сучасному політичному процесі // Національна безпека і оборона. – 2002. – № 10 (34). – С. 2–5.

39. Венедикт XVI. Енцикліка Deus caritas est [лектронний ресурс]. – Режим доступу : <http://lib.ugcc.org.ua/2006/11/01/deus-caritas-est-ukr/#more-28>

УДК 297.17

Г. М. Надтока,*доктор історичних наук, професор кафедри всесвітньої історії і методики навчання Київського університету ім. Б.Д. Грінченка*

АБУ ЛЬ-ХАСАН АЛЬ-АШ'АРИ: РЕКОНСТРУКЦІЯ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ МУСУЛЬМАНСЬКОЇ ДОКТРИНИ

У статті висвітлено специфіку поглядів мусульманського релігійного діяча Абу ль-Хасана аль-Аш'арі (873–935 р.). Відзначено роль, яку спадщина аль-Аш'арі відіграла в середньовічному мусульманському богослів'ї.

Ключові слова: мусульманська теологія, віра, релігійний світогляд, доктрина, полеміка.

Абу ль-Хасан аль-Аш'арі: реконструкція средневековой мусульманской доктрины

В статье показана специфика взглядов мусульманского религиозного деятеля Абу ль-Хасана аль-Аш'арі (873-935 гг.). Отмечена роль, которую наследие аль-Аш'арі играло в средневековой мусульманской теологии.

Ключевые слова: мусульманская теология, вера, религиозное мировоззрение, доктрина, полеміка.

Abu l-Hasan al-Ash'ari: The Reconstruction of the Medieval Muslim Doctrine

In article the views of the Muslim theologian Abu l-Hasan al-Ash'ari is being discussed (873 – 935). His role in the Medieval Muslim theology is being studied.

Key words: Muslim Theology, faith, religious consciousness, doctrine, polemics.

Становлення релігійної та релігійно-філософської думки ісламського світу пов'язано із розвитком усіх галузей знань – як наукових, так і релігійних. Розвиваючись у єдиному соціокультурному середовищі, ці галузі тісно перепліталися між собою, що було характерно для хронологічно першого напряму мусульманської парадигми філософствування – *калям*. Саме поняття *калям*, утворене від дієслова *калям* («говорити»), «розмовляти»), процесуально означає «говоріння», «мовлення». Згодом цей термін означав також дискусію на будь-яку тему. Гаррі Вольфсон, автор одного з найґрунтовніших досліджень, присвячених філософії *калям*,

справедливо відзначає, що в арабських перекладах з грецької поняття *калям* використовувалося для позначення усіх спеціальних галузей науки. Наприклад, грецький вираз «розмови про природу» (περί φύσεως λόγος) перекладається як «природній калям» (*аль-калям ат-табі'і*) [4. с. 1]. Саме тому сучасні дослідники, намагаючись якомога точніше передати значення терміну калям в ісламській цивілізації, використовують поняття «дискурс». Отож, калям – це «дискурсивна теологія», тобто максима інтерпретації релігійних текстів. Виходячи зі значення каляму для ісламу в цілому, в межах даної статті ми спробуємо проаналізувати творчість одного з найвизначніших представників цього напрямку.

Одним із найперших шкіл каляму був аш'аризм, пов'язаний із по-статтю 'Алі бін Ісма'їла бін Абі Бішра Абу ль-Хасана аль-Аш'арі (873-935 р.). Вчення цього видатного мислителя швидко зайняло домінуючі позиції на Близькому Сході, а згодом і у північній Африці та інших регіонах ісламського світу. Фактично аш'аризм є однією з найбільш значних філософсько-теологічних систем, у багатьох моментах то-тожною традиціоналістичній думці. Проте це не означає, що раніше за аль-Аш'арі світоглядний дискурс ісламської цивілізації цілком займали лише раціоналісти. Ще Монтномері Уотт справедливо відзначав факт впливу на самого Абу ль-Хасана [3, с. 64] з боку *куллабізму* (*куллабії-йя*) – вчення, епонімом якого був ібн Кулляб (пом. 842 року), «перший традиціоналіст, який висловлював теологічні думки», зокрема щодо проблеми витлумачення Божественних властивостей. Проте вчення аль-Аш'арі, на відміну від традиціоналістичного *каляму*, згодом отримало розвиток саме як філософський, а не лише доктринальний напрям.

Сам Абу ль-Хасан, представник давнього арабського роду (який сягав корінням сподвижника Мухаммада, Абу Муси аль-Аш'арі) [8. с. 62], початкову освіту отримав у басрійського му'тазиліта Мухаммада 'Абд аль-Уагаба аль-Джубба'ї. Як свідчать окремі джерела, відхід аль-Аш'арі від му'тазилітських позицій відбувся десь коло 912 року [3. с. 64], тобто вже у зрілому віці. І хоча дослідники вбачають причини розколу ще в особистих суперечках між Абу ль-Хасаном та Абу ль-Гашімом (сином аль-Джубба'ї, який згодом став на чолі басрійської школи) [3, с. 64], формальним приводом для відходу аль-Аш'арі від му'тазилізму були численні суперечки зі своїм вчителем. Кілька дискусій, які трапилися між ними, збереглися у доксографіях, а також у праці свого аль-Аш'арі («Висловлювання мусульман та розбіжності серед молільників»). Наведемо деякі з них за опрацюваннями критики.

«Одного дня аль-Джубба'ї запитав аль-Аш'арі: «Що ти маєш на увазі під «покрою» (*та'а*)?» Той відповів: «Виконання наказу» й запитав

думку вчителя про це. Аль-Джубба'ї сказав: «Сутністю «покори», на мою думку, є виконання наказу, отож, якщо хтось виконує чинсь волю, кориться йому». Абу ль-Хасан відповів: «Якщо так, то можна вважати, що Бог кориться Своему рабу, якщо виконує його волю». Аль-Джубба'ї погодився із цим. І тоді аль-Аш'арі сказав: «Ти сказав те, що відрізняється від загальної думки мусульман і ти зводиш хулу на Господа світів. Якщо Бог покірний Своему слугі, то Він мусить бути його підлеглим, але Бог пречистий від такого!» [1, с. 216].

Центральною темою цього короткого диспуту є проблема покори (*ta'a*), яка була не лише імперативом будь-якого релігійного праксису, а й розумінням Божої волі. Сміслова парадигма аль-Джубба'ї, де об'єкт референції завжди перебував у зв'язку із наявною логічною конструкцією, суттєво відрізнялася від доктринальної риторики, прийнятної для традиціоналістів. Якщо остання спиралася на тексти (*нусус* Корану та Суни), то му'тазиліти апелювали до широких смислових контекстів, спільних для природознавчих та віроповчальних запитів. «Відкритий» панлогізм аль-Джубба'ї (на відміну від формальної аристотелівської логіки у *фальсафі*, операціоналізм му'тазилітів мав герменевтичний характер, адже був пов'язаний, в першу чергу, із граматику) спричиняв суттєві парадокси у витлумаченні доктринальних визначень (наприклад, таких, як «прекрасні імена» Бога). Прикладом цього є ще один диспут між аль-Аш'арі та аль-Джубба'ї.

«Аль-Джубба'ї вважав, що Боже ім'я можна утворити від будь-якої з Його дій. Тоді аль-Аш'арі сказав, що Бога можна назвати «творцем вагітності у жінок», адже саме Він створює їхній плід. Аль-Джубба'ї ніяк не міг заперечити такий висновок...» [1, с. 217]. Нарешті, аль-Аш'арі знову довів «єретичність» му'тазилітських вчень. Отож, вважав аль-Аш'арі, вчення Корану та Суни про Бога завжди є вищим за авторитет раціональної логіки. Те ж саме стосувалося й проблеми передвизначення (з якої й почався му'тазилітський рух), одну з інтерпретацій якої намагався спростувати аль-Аш'арі. Якось він запитав свого вчителя про те, куди потраплять після смерті три брати, один із яких був праведником, один – грішником, а третій вмер одразу після народження. Аль-Джубба'ї, сповідуючи вчення Васіла ібн 'Ати про «проміжне становище» (*манзіла байн манзілатайн*), відповів, що дитина, яка не встигла вчинити ні гріхів, ні добрих справ, опиниться між раєм та пеклом. Відповідно, праведник та грішник потраплять у рай та пекло. Але тоді Абу ль-Хасан сказав: «А якщо дитина запитає у Бога про те, чому вона померла малою і, не маючи добрих справ, не опинилася в раю?» Аль-Джубба'ї, не відступаючи від раціоналістичного витлумачення до-

ктинальних принципів, відповів, що Бог знав про її майбутні гріхи та відповідне покарання пеклом, а, отож, забрав її душу в малому віці. Але тоді Аш'арі запитав: «Якщо це так, то після цього грішник, страждаючи в пеклі, запитає: «Господи, чому ти не забрав мене так, як його? Чому дозволив мені стати грішником?». На це запитання му'тазиліт не знайшов прийнятної відповіді.

Отож, залишивши му'тазилітську школу, аль-Аш'арі став її послідовним критиком. Як свідчать перекази, він зайшов до однієї з басрійських мечетей та сказав: «Хто мене знав, той знав, ким я був, а хто не знав мене, то я сам розкажу йому про себе: я, такий-то, син такого-то, говорив, що Коран – створений, і що Бога не можна буде побачити, і що ми самі робимо злі вчинки. Я приношу каяття та зрікаюся цих поглядів». Наслідком цієї полеміки стало написання великої кількості праць, серед яких варто відзначити «Висловлювання мусульман та розбіжності між молільниками» (одну з найперших доксографій, своєрідну енциклопедію му'тазилізму), «Роз'яснення основ релігії», «Покращення розмови про науку каляму» та інші. Остання праця значною мірою є унікальним документом, автор якого займає середню позицію як між му'тазилітами, так і традиціоналістами (представленими у той час послідовниками ібн Ханбала). Вона вказує на метод аль-Аш'арі у вирішенні віроповчальних та природознавчих проблем [8, с. 77].

На початку «Покращення» аль-Аш'арі критикує погляди «невігласів», які заперечують можливість пошуку знань у галузях, не згаданих у текстах Корану та Суні. «Вони вважають, що розмова про (*калям фі*) рух, спокій, акциденції, кольори, створені тіла, частки, «стрибок» (*тафра*) та Божественні властивості є нововведенням та оманом. І ще говорять: «Якби в цьому був прямий шлях та вказівка на правду, то про це говорив би Пророк, мир йому та благословіння Бога, його наступники та сподвижники» [8, с. 78-80]. Намагаючись довести хибність цього погляду, аль-Аш'арі апелює до тих текстів Корану, де, на його думку, підіймалася проблема Богопізнання. Наприклад, пошуки Ібрагімом «свого Господа», за якого він приймав то сонце, то місяць, то зірку (Коран, 6:74-79), вказують на не те, що Бог не може бути подібним до творинь, а отож, доводять можливість логічних пошуків істини. У руслі такої ж апофатичної (негативної) теології аль-Аш'арі доводить ще й інші природознавчі теорії каляму. Як вважав Абу Ісхак аш-Шіразі, один із послідовників Абу ль-Хасана (1003 – 1083 р.), «першим обов'язком розумної, повнолітньої та дієздатної людини є прагнення до вивчення та пошуку доказів, які ведуть до пізнання Бога, Могутнього та Преславного» [7, с. 109].

Однією з основних проблем, у вирішенні якої Абу ль-Хасан опонував му'тазилітам, був опис Божих властивостей (*ас-сифат*). Отож, аль-Аш'арі наділяв Бога атрибутами життя, могутності, знання та волі, а також усіма іншими, згаданими в текстах Корану й Суни. Проте самі по собі властивості не були якимось «додатковим буттям» (*вуджуд за'ід*) до сутності, але вони інтуїтивно пов'язувались із самим предметом атрибуції. «Хто не знає, що у Зайда є знання, той не знає, що він – знаючий», – відзначав аль-Аш'арі [7, с. 93]. Усі атрибути Бога є вічними (*азліййя*). Властивості не тотожні сутності Бога, але запитувати про їхню якість (*кайфіййя*) неможливо – їх необхідно приймати такими, якими вони описані в сакральних текстах («рука Бога» є «рукою Бога», але відповіді на запитання «як це?» не існує). У цьому питанні аль-Аш'арі наближався до традиціоналізму, відмовляючись від прагнення до об'єктивної констатації смислу коранічних описів Бога, наприклад, 5 айату 20 сури «Та.Га» («Милостивий утвердився на троні»). Ханбалітська (і не лише) доктринальна апологетика в таких випадках апелює до одного з переказів від самого Пророка: «[слово] «утвердився» відоме, але як це (*кайфа*), невідомо. Віра у це обов'язкова, запитання про це – нововведення, а дослідження цього – невір'я» [6, с. 132].

У багатьох моментах філософська думка аль-Аш'арі є намаганням узгодити раціоналізм му'тазилітів і текстуалізм *салафіййя*, прикладом чого може бути проблема пізнання релігійних норм та заборон (*шара'іййя*). Саме по собі Богопізнання починається із пізнання релігійного закону – розум (*'акль*) спроможний логічно обґрунтувати буття Всевишнього, проте така мета пізнання дається людині через Одкровення. Варто зауважити, що найвідоміші апологети традиціоналізму (наприклад, ібн Таймійя) також вважали «природне» Богопізнання можливим, але «прекрасні імена» Всевишнього ставали відомими лише через Одкровення. Так само й етичне добро та зло (*хусн* – «прекрасне» й *кабіх* – «відразне») відомі людині «інтуїтивно», проте необхідність такого пізнання обґрунтована лише через *шарі'а*. Відзначимо також, що аль-Аш'арі, як і більшість му'тазилітів, сповідував теорію атомізму.

У своїй полеміці з му'тазилітами, джагмітами й іншими напрямками каляму, аль-Аш'арі звертався фактично до всіх доктринальних проблем, які підіймалися в му'тазилітському середовищі. Праці аль-Аш'арі написані за оригінальними схемами, які згодом використовували і його послідовники. Перераховуючи всі аргументи опонентів, Абу ль-Хасан спочатку доводив хибність їхніх логіко-смыслових конструкцій, а вже потім давав «відповідь» (*джауваб*) з багатьох точок зору (*ауджаг*). Чільне місце в таких диспутах посідала проблема свободи волі. Визна-

ючи ісламську доктрину передвизначення, Абу ль-Хасан вважав, що творцем усіх людських дій є сам Бог. Але, спростовуючи погляди джабаритів, він вважав, що людина діє не безпосередню за волею Божою, а через «привласнення» (*iktisāb*) вже створених Творцем вчинків [2, с. 20]. Це стає можливим, на думку аль-Аш'арі, через людську «спроможність» (*icmīta'a*). Наприклад, «спроможність» на віру є «милістю від Бога, Могутній Він та Преславний, благом та добром» та існує разом із самою дією [5, с. 53].

Аль-Аш'арі мав значний вплив на подальший розвиток філософії ісламського світу. Традиціоналістична логіка розвитку каляму, задана аль-Аш'арі та його послідовниками, зумовила не лише остаточне входження дискурсивної теології в ісламську релігійну практику («легалізацію»), а й розвиток самої ісламської філософії та її смислових особливостей. Цьому значною мірою сприяли послідовники аль-Аш'арі, а саме Абу Ісхак аль-Ісфара'їні (пом. 1027) та Мухаммад ібн Фурак аль-Ісфгані (біля 941 – 1015 р.). Останній, зокрема був учнем учня самого Абу ль-Хасана, а саме аль-Багілі. Ібн Фурак сприйняв поширенню аш'аритських поглядів у Ірані та в інших регіонах ісламського світу. Завдяки його зусиллям погляди аль-Аш'арі стали відомі у суфійському середовищі. Сам ібн Фурак підкреслював раціоналізм аш'аризму: «Використовуючи аргументи розуму, шейх Абу ль-Хасан аль-Аш'арі перейшов від учень му'тазилітів до підтримки учень людей Суни та громади, створивши праці на цю тему». Але вже на початку десятого / четвертого століття *імамом* аш'аритів стає Абу Бакр аль-Бакіляні, який вчився в учнів аль-Аш'арі, зокрема ібн Муджагіда та Абу ль-Хасана аль-Багілі. Як свідчить ібн Хальдун, «раціональні засновки» аль-Бакіляні зробив вторинними по відношенню до «віроповчальних», фактично розвиваючи філософські аспекти аш'аритської доктрини [9, с. 589].

Список використаних джерел та літератури

1. A History of Muslim Philosophy [Текст] / [Ed. by. M. Sherif]. – Wiesbaden : Otto Harrasowitz, 1996. – Vol. 1. – 787 p.
2. Sheikh M. Saeed Islamic Philosophy [Текст] / M. Sheikh. – L. : Octagon Press, 1982. – 190 p.
3. Watt M. Islamic Philosophy and Theology [Текст] / M. Watt. – NY : Transaction Publishers, 2008. – 196 p.
4. Wolfson, Harry Austin. The philosophy of the Kalam [Текст] / Harry Wolfson Austin. – NY : Harvard University Press, 1976. – 779 p.
5. Аль-Аш'арі, Абу ль-Хасан. Аль-Ібана 'ан усул ад-дійана [Текст] / Абу ль-Хасан аль-Аш'арі. – Бейрут : Дар ібн Зайдун, [б. д.]. – 76 с.

6. Аль-Макдісі, Зайн ад-Дін аль-Ханбалі. Акаувіль ас-сікат фі таувіль аль-асма' уа с-сифат уа ль-айат аль-мухкамат уа муташабігат [Текст] / Зайн ад-Дін аль-Макдісі аль-Ханбалі. – Бейрут : Му'асса ар-Рісала, 1985. – 180 с.
7. Аш-Шіразі, Абу Ісхак. Ішара іля мазгаб агль аль-хакк [Текст] / Абу Ісхак аш-Шіразі. – Аль-Кагіра : Марказ ас-Сіра уа с-Сунна, 1999. – 150 с.
8. Гураба, Хамудаг. Абу ль-Хасан аль-Аш'арі [Текст] / Хамудаг Гураба. – Аль-Кагіра : Аль-Гійя аль-'амма лі-шуйун аль-матабі'а, 1973. – 250 с.
9. Ібн Хальдун. Мукаддіма [Текст] / Ібн Хальдун. – Бейрут : Дар аль-Фікр, 2001. – 850 с.

УДК 284 (091) (477.82)

Г. В. Павлюк,
аспірантка кафедри релігієзнавства Національного університету «Острозька академія»

БАПТИСТИ ВОЛИНСЬКОЇ ГУБЕРНІЇ ТА РОСІЙСЬКА ІМПЕРІЯ. ДО ПИТАННЯ ПРО ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНІ ВІДНОСИНИ (ДРУГА ПОЛОВИНА ХІХ – ПОЧАТОК ХХ СТ.)

У статті проаналізовано державно-церковні відносини баптистів Волинської губернії з російською імперською владою в другій половині ХІХ – на початку ХХ ст.

Ключові слова: баптисти, штундисти, законодавство, Волинська губернія, православне духовенство.

Баптисты Волинской губернии и Российская империя. К вопросу о государственно-церковных отношениях (вторая половина ХІХ – начало ХХ вв.)

В статье проанализировано государственно-церковные отношения баптистов Волинской губернии с российской имперской властью во второй половине ХІХ – в начале ХХ вв.

Ключевые слова: баптисты, штундисты, законодательство, Волинская губерния, православное духовенство.

Baptists of Volyn province and the Russian Empire. On the question of church-state relations (in the second half of the nineteenth and early twentieth centuries)

In the article the church-state relationship between Russian imperial authorities and Volhynian Baptists were analyzed.

Key words: Baptists, Shuundists, legislation, Orthodox clergy.

В останні роки в сучасній історіографії спостерігаємо зростання уваги до євангельського руху – феномену в духовному житті Північної Америки, Європи та Росії, що мав місце в другій половині ХІХ – на початку ХХ ст. і змінив конфесійну карту світу. Важливою частиною таких досліджень є становище та діяльність баптистських громад в Російській імперії. Умови їх розвитку не могли не залежати від влади, тому важливим завданням є дослідження історії пізнього протестантизму та його відносин з державою.

Дана стаття присвячена регіональному аспекту зазначеної проблеми, а саме розглядові правового становища баптистів Волинської губернії протягом понад півстоліття.

Ставлення влади до поширення баптистського руху в різні періоди можна прослідкувати за змінами до основних законів, тимчасовими правилами для певних релігійних груп, правилами для протестантів Російської імперії, законами про встановлення нагляду за діяльністю сект, рішеннями Сенату в справах поширення різних релігійних рухів та сект, звітами Київського, Подільського та Волинського генерал-губернатора, циркулярами про шкідливість сектантства та перепискою місцевої влади з вищими урядниками з питань ставлення баптистів до війни та поширення ними соціалістичних та утопічних ідей, скаргами духовенства в різні владні інстанції, повідомленнями в місцевій, загальноімперській та церковній пресі

Першим законом, що безпосередньо стосувався протестантів українського євангельсько-реформаційного напрямку на Волині, був закон «Про встановлення, у вигляді адміністративного заходу, особливих тимчасових правил для баптистської секти в імперії» від 18 січня 1867 р. [8, с. 4–69]. Він був офіційною реакцією на звіти Євангельсько-лютеранської генеральної консисторії про чисельність баптистів у різних краях імперії, а також на звіти генерал-губернаторів. Особливу увагу привернуло повідомлення Київського, Подільського та Волинського генерал-губернатора. В ньому він подає інформацію про те, що баптистів у Волинській губернії на 1865 р. нараховувалося близько трьох тисяч. Детально описуючи їх доктринально-інституційні погляди він все ж «не визнає цю секту шкідливою». Збільшення числа прихильників баптизму (здебільшого, німці за національністю, за два роки в українських губерніях змусило владу серйозно зайнятися питаннями вироблення правил та законів для контролю за розвитком штундистського та баптистського рухів [8, с.165–210].

Міністерством внутрішніх справ було розроблено проект правил для баптистів всієї Російської імперії, в чотирнадцяти пунктах: 1) Баптистам дозволялося проповідувати своє вчення і виконувати обряди за своїми звичаями, проте вони повинні підкорятися по відношенню до своїх громадських обов'язків державній та місцевій владі. 2) Баптистам дозволялося збиратися для проведення своїх богослужінь у місцях, які вони виберуть. Але це обов'язково повинно бути затверджено місцевою владою. Зі збільшенням їх чисельності можуть на їх кошти відкривати особливі приходи та училища. 3) Для звершення богослужіння вони вибирають наставників. 4) Духовні наставники та старшини за-

тверджуються в цьому званні місцевим губернським відомством і до цього затвердження не мали права здійснювати свої обряди і виголошувати проповіді. 5) Не мали права бути вибраними на це служіння особи, які є під слідством, ведуть аморальний спосіб життя, не вміють читати та писати. 6) Іноземці, що вибрані громадою на це служіння, зобов'язані перед вступом на цю посаду, прийняти російське підданство. 7) Духовні наставники баптистів повинні вести метричні книги. 8) Повинні надавати виписки з метричних книг за вимогою місцевої влади та місцевої поліції. 9) Члени баптистського братства є рівними з іншими віросповіданнями, проте як і інші не мають права відмовлятися від присяги. 10) Коли, хто переходить з лютеранської церкви, то земля, якою він володіє, або тримає на правах оренди переходить назавжди у власність лютеранської церкви. 11) До досягнення сімнадцятирічного віку особи не мають права переходу в братство баптистів. 12) Ті, хто хоче перейти до громади баптистів повинні особисто з'явитися в поліційне управління, для заяви про свій намір. Одразу після цього місцева влада видавала посвідчення про перехід. Цей документ необхідно було віднести до священика чи пастора до чийого приходу належала дана особа, щоб було зроблено відповідний запис в метричних книгах, і було видано духовною особою посвідчення про вибуття. Завірення про згоду мали принести в поліцейське управління. Перехід до баптизму не міг відбутися без такого посвідчення. 13) Якщо ті хто покинув лютеранську церкву, або інше віротерпиме сповідання в Російській імперії, і перейшов до баптистів, а потім виявив бажання повернутися до попереднього, то має заявити про це духовну особу церкви, до якої хоче повернутися, і останній повинен повідомити про це рішення в поліційне управління, а також баптистському пасторові, щоб той зробив помітку в своїх метричних книгах. 14) У випадку виїздів баптистів в поліційному відділку повинні бути зроблені записи [8, с. 211–224].

Процес вироблення постійних правил для баптистів затягнувся ще на деякий час. Варто зазначити, що ще в 1862 р. Департамент духовних справ підготував представлення в Державну Раду про видання особливих правил для баптистів, проте Міністерством внутрішніх справ було припинено діяльність в цьому напрямку [13, с. 96] Аргументацією послужило те, що потрібно було детально вивчити вчення баптизму і визначити чи воно містить положення про відмову від участі у воєнних діях та заборону на носіння зброї [9, с. 4–8]. Лише після такого аналізу було продовжено роботу. В 1872 р. було розроблено проект закону для баптистів Міністерством внутрішніх справ, проте не було передбачено записів у метричних книгах [10, с. 213–215.] Штундисти та бап-

тисти просили врегулювати «метричне питання», поширивши на них дію закону від 1874 р¹. Проте уряд до їх вимог, як зазначала В.Ясевич-Бородаєвська, «залишився глухим» [18, с. 29–30]. Крім того, продовжувалася перевірка нових релігійних груп на антидержавну діяльність та наявність соціалістичних ідей у віровченнях, тому ці групи могли і не надіятися на те, що їх питання швидко вирішаться

Дане вирішення не задовольняло баптистів Прибалтійських губерній та Південно-Західного краю Російської імперії. Вони, бачачи у вищій владі захисника своїх інтересів, апелювали до неї з вимогою вивести їх із невизначеного становища і зрівняти в правах з іншими протестантськими віросповіданнями².

Результатом таких дій та активних консультацій Міністерства внутрішніх справ з Департаментом законів стало «Найвище затвердження 27 березня 1879 р. позиції Державної Ради про духовні справи баптистів» Цей закон постановив, що: 1) Баптисти, на основі ст. 44 Основного державного закону, можуть безперешкодно сповідувати своє вчення і виконувати обряди по вірі за існуючими в них правилами. Громадські

¹ Закон 1874 року надавав право розкольникам вести свої метричні записи. На основі цього закону пропонувалося встановити порядок ведення записів для т.зв іноземних сект, до яких відносили баптистів

² Пишучи, що баптисти вимагали врегулювання їх становища в імперії, ми враховуємо те, що представники аристократичних кіл та в той час, внаслідок евангелізаційної діяльності лорда Г.Редстока в Петербурзі та ін.. проповідників у містах Російської імперії стають прихильниками т.зв. евангельського християнства, деякі з них навіть навертаються до баптизму. Крім того, було багато співчуваючих баптистам і штурдистам серед демократично налаштованої інтелігенції в Києві. Потрібно враховувати і те, що деякі представники евангельського руху самі в силу своїх службових обов'язків мали справу з судами та захистом прав підданих або працювали в структурі органів місцевої влади (напр. І.Лясоцький.). Тому ці групи виступали активними поборниками вирішення всіх питань, що стосувалися легалізації евангельського руху та надання йому прав, які мали протеговані урядом протестантські церкви (зокрема, лютеранська). – Див. докл. Арсеньев К.Свобода совести и веротерпимость: сб статей./ К.Арсеньев. – Арсеньев К. – Chicago: World Fellowship of Slavic Evangelical Christians, 1992. – 401 с.; Бонч-Бруевич В.Преследование баптистов евангелической секты / В.Бонч-Бруевич. – б.м.: Свободное слово, 1902. – 84с. – Вступ. статья и прим.В.Бонч-Бруевича. – Предислов. А и В.Чертковых; Решетников Ю.Е. Украинские баптисты и Российская империя: церковно-государственные отношения между Российским правительством и евангельско-баптистским братством на Украине во второй половине XIX – начале XX вв. / Ю.Е.Решетников. – Одесса: Богомыслие, 1998.- 112 с.; Coleman Heather J.. Russian Baptists and Spiritual Revolution, 1905-1929. / Heather J. Coleman. Bloomington, Indianapolis: Indsana University Press, 2005. – 304р.; Wardin Albert W. Gotfryd Fryderyk Alf – pioneer ruchu baptystycznego na ziemiach polskich/ Albert W.Wardin/ – Warszawa: Wyższe Baptystyczne Seminarium Teologiczne w Warszawie. – 196 l.

служіння вони можуть проводити в спеціально відведених для цього, з дозволу губернатора, будинках; 2) Вибрані баптистські наставники можуть говорити проповіді після затвердження їх в чині пресвітера губернатором даної території. Таке положення стосувалося й пасторів-іноземців; 3) Метричні книги, що стосуються баптистів ведуться місцевою владою [5, с. 196; 16, с. 285–287].

В той час на Волині баптизм став поширюватися і серед українських селян, яких православні називали штундистами. Відвідування німецьких богослужінь та баптистських зібрань по приватних будинках, власні зібрання українських баптистів стали серйозною проблемою для місцевого духовенства православної церкви, що боялася протестантської реформації в своєму середовищі. Звертаючись до місцевої влади численні звернення приходські священники та благочинні округів писали про те, що штундисти швидко онімечуються, і не так переймають економічний досвід колоністів, як їх віру та їх звичаї. Другим звинуваченням, яке фігурувало в донесеннях у канцелярії Волинського губернатора Київського Подільського та Волинського генерал-губернатора був соціальний радикалізм. Як пише американський дослідник українського походження С. Жук: «Для ортодоксальних чиновників відкрита відмова штундистів від ікон та інших священних церковних символів, створений ними новий прозахідний спосіб життя, читання книжок та відкрита критика православного клиру були ознаками соціальної непокірності й непослуху»[4, с. 179]. Перехід українців та поляків до баптизму та їх вплив на своїх односельців були очевидним фактом. Така ситуація дала можливість розвивати ідею про «велику німецьку змову» (зауважмо, що в 1871 р. утворилася Німецька імперія), і що колоністи – це не мирні поселенці, а «таємні агенти, що підривають основи російської народності» через послаблення ортодоксальної церкви. Тому в церковній пресі не раз зустрічаємо заклики до влади не йти в руслі ліберальної ідеології, а стати на захист держави та православ'я.

На початку 80-их рр XIX ст. розгорнулася широка дискусія, що була породжена черговою кризою у вирішенні «сектантського питання» на Правобережній Україні. Вища влада намагалася вирішити це питання через обговорення даної проблеми з губернською владою та представниками місцевого духовенства. Позиції були досить різними, але всі вони йшли в руслі обмеження прав штундистів та баптистів. Найпоплідніше відстоював таке вирішення цього питання обер-прокурор Священного Синоду К.Победоносцев, який на той час перебував на територіях Волинської та Київської губерній. Він писав у одному зі своїх рапортів так: «Штунда [...] настільки негативно впливає на міс-

цеве населення, що всяка затримка в прийнятті проти її послідовників активних заходів може не лише похитнути релігійний світогляд простого народу, а й посягти в середовищі населення недовіру до уряду та незадоволення» [12, с. 52;]. Ця думка не раз повторювалася в наступних звітах, доповідних записках. «Духовна революція», що охоплювала всі сфери життя тогочасного суспільства Російської імперії змушувала владні інституції реагувати та приймати рішення – дати можливість їй розвиватися та оновити обличчя імперії, сприяючи тим модернізаційним змінам, які вона приносила з собою, чи відкинути їх та твердо стати на позиції «самодержавіє, православіє, народність» [1].

Вирішення цього складного питання наприкінці 1880-их рр. стало рухатися в реакційному ключі. Заяви про діяльність «знахабнілої штунди»була однією з найпопулярніших тем в пресі і великою проблемою для місцевої влади, яка досить часто не маючи ясних вказівок зверху, виконувала роль судді та законодавця в релігійних питаннях. Така ситуація показала важливість уніфікації законодавчої бази, що стосувалася різновірців та іновірців в Російській імперії, а також встановлення чітких меж для діяльності баптистів.

Пожавленню роботи по впорядкуванню та зміні конфесійного законодавства посприяла друга «тудорівська справа» (1889). Вона була пов'язана з проханням українських баптистів с.Тудорова Острозького повіту дозволити будівництво молитовного будинку, а надати право здійснювати поховання членів своєї громади на місцевому кладовищі [2, арк. 1–5; 5, с. 167]. 10 січня 1889 р. Волинський губернатор почав переписку з архієпископом Волинським та Житомирським Палладієм щодо можливості задоволення прохання євангельських віруючих Тудорова. Архієпископ подавав витяги із його листування з приходським священиком Сильвестром Олесницьким, де зазначалось, що «[...]штунда в даній місцевості відкрито і нахабно веде свою пропаганду в темному класі народу, вселяючи в них незалежність та релігійну демократію. Урядовим чином виконати їхнє прохання в дозволі ховати своїх померлих на православному кладовищі – означає поставити їх [...] єретичні погляди в один рівень з Вселенською, Апостольською церквою, дозволити, без видимої причини побудувати молитовний будинок – значить відкрити місце для єретичної пропаганди, дати привід тим, хто повернувся зі штунди в православ'я, знову піти в штунду[...]» [5, с. 168]. Цікавим фактом є закид Олесницького в сторону влади. Він звинувачує місцевих урядовців в їх бездіяльності, пишучи «[...] тудорівські штундисти, або, як їх називає П. Начальник Губернії, баптисти – не прийшли, і не німці, а місцеві селяни, що відступили від Православ'я, зведені нім-

цями. А тому чи не буде дозвіл їм ховати своїх померлих на православному кладовищі і відкрити молитовний дім суперечити Височайшому повелінню, даному 12 червня 1882 року?» [5, с.168].

Такі заяви не пройшли повз увагою вищої влади. Скарги духовенства в місцеві повітові та губернські органи влади спричинювали тиск останніх на вищих урядовців. Крім того, відхилення місцевою владою прохань баптистів та подання віруючими касаційної скарги до Сенату були додатковими факторами, що сприяли різкій зміні вектору конфесійної політики.

Вже у вересні 1889 р. Міністерством внутрішніх справ було видає таємний циркуляр «Про застосування заходів для перешкоджання поширення секти штунд», що був спрямований проти баптизму насамперед на Південній та Правобережній Україні, Прибалтиці та Кавказі [11, арк. 65–153]. Тоді ж почалася чергова перевірка на лояльність, що проводилася в 1889–1894 рр. Антивоєнні позиції та відмова від служби в армії, заборона носити зброю і служити у війську, часті відмови від присяги царю та поширення серед селян ідей егалітаризму лякали тепер не лише місцеве чиновництво, яке активно рапортувало про нові випадки порушення законів. Міністерством внутрішніх справ у 1891 р. було розроблено законопроект щодо штундистів, який визнавав штундизм антидержавною сектою та передбачав покарання за навмисне навернення православних до штундизму та різні виступи проти державної церкви [13, с. 108]. Проте цей законопроект не отримав підтримки. Замість нього було розглянуте питання поставлене Київським, Подільським та Волинським генерал губернатором про методи боротьби з штундизмом [15, арк. 13; 15, арк. 54]. Як прелюдія до початку форсованої боротьби з іновір'ям було видано Відношення Головного штабу Військового міністерства від 26 серпня 1894 р. начальнику Головного військового судового управління про прийняття заходів з боротьби із поширенням у військах вчення штундизму та баптизму [14, арк. 110–119].

Узагальненням цього процесу стали Височайше затверджене Положення Комітету міністрів від 4 липня 1894 р., на підставі якого 3 вересня того ж року вийшов Циркуляр Міністерства внутрішніх справ, які проголосили «штундистів [...]однією з найнебезпечніших сект», заборонивши будь-які їхні зібрання [4,с.191] та встановивши за такі дії кримінальну відповідальність [18, с. 559].

Циркуляр, розвиваючи Положення, визнавав штунду «однією з найбільш небезпечних та шкідливих у церковному та державному відношенні». Закон перераховував ознаки, які кваліфікували штундизм: «[...] послідовники секти штунд заперечують всі церковні обряд та та-

їнства, не тільки не визнають ніякої влади та постають проти присяги та військової служби..., але й проповідують соціалістичні принципи, як, наприклад, загальну рівність, розподіл майна тощо, [...] вчення їх підриває в корені основні положення православної віри та російської народності...» [13, с. 108]. С. Жук вказує на те, що звинувачення, що висувалися православними опонентами євангельського руху були включені в царський закон [4, с. 191].

Характеризуючи цей закон звернемо увагу на наступне: по-перше, з'явившись в 1894 р., він, по суті, став своєрідним підсумком боротьби з новим релігійним рухом, по-друге, він фактично демонстрував неспроможність офіційної церкви та державної влади обмежити поширення баптизму ненасильницькими методами; по-третє, його поява була ініційована як державними органами (Міністерство внутрішніх справ), так й вищою духовною владою (Святіший Синод).

Такі владні ініціативи безперечно мали негативні наслідки для пізнопротестантських громад губернії. Крім визначених ознак «штундистської ересі», та покарань, що були передбачені для таких осіб за законом 1894 р., згідно з реакцією на звіт Київського, Подільського та Волинського генерал-губернатора 1896 р., було прийнято рішення надати місцевій владі дозвіл вживати додаткових заходів щодо штундистів краю за «зведення неповнолітніх у штундизм або залучення їх до прислужництва в штундистів». Крім того, визнано доцільним заходи, що були запроваджені генерал-губернатором на Правобережній Україні, а саме, стягування штрафу зі штундистів за проведення відкритих зібрань в розмірі 50 руб.

У 1896 р. було заборонено діяльність книгонош, агентів Київського відділу Британського біблійного товариства. Це було реакція на звіт Київського, Подільського та Волинського генерал-губернатора, який писав що ці віруючі «будучи в більшості приналежними до іновірців або сектантів, займалися поширенням лжевчень серед православної маси населення краю, шляхом усної проповіді та роздачі заборонених до поширення в народі сектантських видань» [6]. Це позбавляло можливості отримувати Святе Письмо, яке було найбільшим авторитетом для євангельських віруючих і читання якого становило основу їх зібрань. В такому кроці вбачали заспокоєння мас та один із заходів протистояння ересям. Місцева влада притримувалася думки, що поширення і самовільне тлумачення Біблії приводить до непорядків, збудує уми і готує ґрунт для поширення революційної пропаганди серед мас різними антимонархічними політичними рухами.

У 1896 р. був також прийнятий закон, що дозволяв православним

місіонерам будь-якими способами наVERTати «заблудлі душі в лоно істинної церкви» [13, с. 114].

На початку ХХ століття ситуація поволі змінюється, проте більшість справ, що були порушені проти українських баптистів до 1905 рр., закінчувалися арештом, конфіскацією майна та навіть висилками за межі губернії. Яскравим прикладом може слугувати рішення про покарання Микити Бондаря, якого було звинувачено благочинним Васи́лем Дебновицьким у пропаганді штундизму. Житомирським окружним судом було винесено вирок про виселення Бондаря на Кавказ [3, арк. 1–2].

Економічна криза 1900-1903 рр., та назрівання революційних подій змусили владу переглянути свою політику в багатьох сферах, в тому числі й в релігійній. Ще в 26 лютого 1903 р. з'явився Висо́чайший маніфест «Про нарисидо вдосконаленнядержавного порядку». Там підкреслювалось, що на основі Основних законів Російської імперії, не принижуючи православну церкву та залишаючи за нею першість, держава надає право на вільне сповідання своєї віриита на виконання своїх обрядів інослаvним та іновірним віросповіданням Російської імперії [7, с. 26]. 12 грудня 1904 р. вийшов Висо́чайший іменний указ, даний Сенату під тією ж назвою, де говорилося про намічених змінах в сфері релігійної політики..

Початок революції активізував швидше вирішення цього питання. Наприкінці лютого 1905 р. Київським, Подільським та Волинським генерал-губернатором було видано документ «Про відміну обмежень, що накладалися на осіб, які відбували покарання за пропаганду штундизму, баптизму та інших релігійних поглядів» 17 квітня 1905 р. вийшов Іменний указ «Про зміцнення принципів віротерпимості» [5, с. 205]

В цих документах були дуже важливі пункт – перехід від православ'я в іншу конфесію не переслідувався. Це дало можливість відкритого приєднання до євангельського руу тих, хто залишався в православ'ї номінально. Крім цього даний закон робив невинними тих осіб, що раніше були засуджені за релігійними мотивами. 25 червня 1905 р. з'явився указ «Про полегшення долі осіб, засуджених за релігійні злочини», що дав можливість повернутися із місць заслання багатьом віруючим.

17 жовтня 1906 р. вийшов Іменний Висо́чайший Указ, який встановлював порядок утворення громад «розкольників та сектантів», їх права та обов'язків. Ща даним законом баптисти могли вільно сповідувати свою вру та виконувати свої обряди. Для спорудження молитосвних будинків потрібен був дозвіл губернатра чи градоначальника. Для того, щоб заснувати громаду потрібно було подати заяву до губернського управління, з підписами 50 засновників віком понад 25 років. Ці заяви повинні були розглядатися протягом місяця. Діяльність громад могла

поширюватися на декілька губерній: такий дозвіл мав надаватися губернаторами даних територій. Зареєстрованим громадам надавалося право вибирати наставників відкривати свої навчальні заклади та займатися благодійністю, видавати богослужбову літературу та набувати майно у власність. Крім того, общинам надавалося право ведення метричних записів [7, с. 28].

Проте дані закони про віротерпимість вступали в протиріччя із статтею 90 Кримінального кодексу від 1903 р., яка передбачала покарання за публічну проповідь, яка схиляла православних до переходу в сектанство.

Зі встановленням режиму третьочервненої монархії, влада почала поступово повертатися до «победоносцевських методів» у вирішенні «різновірського питання», а наростання напруження між Німеччиною та Росією поклато початок процесам масових арештів членів пізньопротестантських громад за звинуваченнями у прони́мецькій пропаганді. Уже в 1910 р. Міністерством внутрішніх справ були видані нові правила щодо проведення баптистами (в документі – сектантами) богослужінь, що значно обмежували діяльність останніх. За законом вимагалось від пасторів кожного разу заявляти про проведення своїх зібрань в місцеві правоохоронні органи. З переписки Департаменту Духовних справ з Київським, Подільським та Волинським губернаторами в 1912–1913 рр. дізнаємося, що і ці правила місцева влада не вважала достатніми. Так, спочатку Подільським, а потім Київським та Волинським губернаторами було запропоновано доповнити правила від 4 жовтня 1910 р. такими пунктами: щоб виголошення проповідей особами, що не є засновниками громади, допускалося лише з дозволу губернської адміністрації; щоб було визначено порядок видання дозволу на проведення, як сектантським громадам, так і окремим сектантам, що не об'єднані в общини, богослужбових та молитовних зібрань під відкритим небом, ритуальних ходів, молитовних та богослужбових зібрань для неповнолітніх [16, арк. 1–9].

Дані пропозиції були направлені в Департамент Духовних справ, де знайшли підтримку з боку Міністерства внутрішніх справ і були оформленні як доповнення до законодавства. Крім того, антимилітаристська пропаганда послідовників найпоширенішої в Росії та відмітної своєю схильністю до прозелітизму «секти баптистів» зумовила нову хвилю різноманітних звинувачень на їх адресу. Все частіше порушуються справи за рапортами православних місіонерів проти євангельських віруючих, як агітаторів за повалення самодержавства в Росії та шпигунів на користь Німеччини. Своєрідним підсумком у цій справі стало закладення православною церквою офіційної позиції, що німці підкуплюва-

ли російських людей для переходу в штунду і для проповіді штундо-баптизму в Росії взагалі та на Волині зокрема, тому в 1913–1914 рр. Волинським губернським жандармським управлінням проводилися перевірки щодо наявності в селах Волинської губернії штундистів, баптистів, адвентистів, а також на присутність в їх поглядах антиросійських, антимонархічних, антимілітаристських настроїв 3 жовтня 1914 р. було встановлено нагляд за протестантськими пасторами та проповідниками [17, арк. 163, 17, арк. 1330]. Наприкінці 1914 – на початку 1915 рр. з Волинської губернії у внутрішні регіони Росії було вислано видатних баптистських проповідників з Волинської губернії: Петра Брандта, Бернарда Гьоце, Бернарда Якстайта, Євгенія Морра.

Отож, друга половина XIX – початок XX ст. – період становлення та розвитку баптистського руху на Волині та формування законодавчої бази, що регулювала їх діяльність. Політика щодо визначення їх статусу пройшла декілька етапів: «відносної свободи», коли було надано деякі громадянські права баптистам та період переходу від лібералізму до реакційної політики, коли було визнано штундизм найшкідливішою сектою, період розгулу победоносцевської реакції та її спаду у зв'язку з революційними подіями в імперії та видання в 1905 р. т.зв. Маніфесту про віротерпимість. Встановлення третьочервневої монархії та передвоєнна напруга привели до звинувачення віруючих в антиросійській пропаганді та шпигунстві на користь Німеччини, видання антиіновірних законів та зведення нанівець всіх віросповідних та громадянських прав, що були надані цим протестантам.

Список використаних джерел та літератури

1. Coleman Heather J. Russian Baptists and Spiritual Revolution, 1905–1929 / Heather J. – Coleman. Bloomington, Indianapolis : Indiana University Press, 2005. – 304 p.
2. ДАЖО. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 49.
3. ДАЖО. – Ф. 1. – Оп. 25. – Спр. 1872.
4. Жук С. «Наслідувачі німців»: виникнення євангелічного руху серед українських селян і російська національна ідентичність. // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії [за ред. о. Б. Гудзяка, І. Скочиляса, О. Турія]. – Львів : Місіонер, 2007. – Число 5. – С. 167–195.
5. История евангельско-баптистского движения в Украине: Материалы и документы / [Ред.кол. Головащенко С. И. и др.]. – Одесса : Богомыслие, 1998. – 277 с.
6. Копия доклада Николаю II Киевского, Подольского и Волынского генерал-губернатора (1896) [Електронний ресурс]. – Режим доступу до документу : <http://www.e-aaa.org>. – Назва з екрану.

7. Никольская Т. К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 годах / Т. К. Никольская. – СПб. : Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2009. – 356 с.
8. РДА. – Ф. 821. – Оп. 5. – Спр. 980.
9. РДА. – Ф. 821. – Оп. 5. – Спр. 985.
10. РДА. – Ф. 821. – Оп. 5. – Спр. 995.
11. РДА. – Ф. 821. – Оп. 5. – Спр. 1024.
12. Решетников Ю. Е. Украинские баптисты и Российская империя: церковно-государственные отношения между Российским правительством и евангельско-баптистским братством на Украине во второй половине XIX – начале XX вв. / Ю. Е. Решетников. – Одесса : Богомыслие, 1998. – 112 с.
13. Решетников Ю. Огляд історії євангельсько-баптистського братства в Україні / Ю. Решетников, С. Санніков. – Одеса : Богомисліє, 2000. – 230 с.
14. ЦДАК. – Ф. 315. – Оп. 4. – Спр. 24.
15. ЦДАК. – Ф. 442. – Оп. 623. – Спр. 100.
16. ЦДАК. – Ф. 442. – Оп. 862. – Спр. 98.
17. ЦДАК. – Ф. 1335. – Оп. 1. – Спр. 972.
18. Ясевич-Бородаевская В. И. Борьба за веру / В. И. Ясевич-Бородаевская. – СПб. : Государственная Типография, 1912. – 655 с.

УДК 235.3

О. Л. Польова,
аспірантка кафедри давньої і нової історії України Волинського національного університету імені Лесі Українки

ВИДАТНИЙ ВОЛИНЯНИН – СВЯТИЙ ЗИГМУНТ-ЩЕНСНИЙ ФЕЛІНСЬКИЙ, АРХІЄПІСКОП ВАРШАВСЬКИЙ

У статті відображено життя і діяння архієпископа Варшавського, Зигмунта-Щенського Фелінського, показано становище католицького духовенства за часів царського самодержавства.

Ключові слова: *Римо-католицька церква, архієпископ Фелінський, національно-визвольне польське повстання.*

Выдающийся волянянин – святой Зигмунт-Щенский Фелинский, архиепископ Варшавский

В статье отображена жизнь и деятельность архиепископа Варшавского Зигмунда-Щенского Фелинского, показано положение католического духовенства в период царского самодержавия.

Ключевые слова: *Римско-католическая церковь, архиепископ Фелинский, национально-освободительное польское восстание.*

Prominent Volyn is saint of Zigmund-Schenski Felinski, archbishop is Warsaw

Life and act of archbishop Warsaw is represented in the article, Zigmund-Schenski Felinski, position of catholic clergy is shown in the days of king's autocracy.

Key words: *Catholic church, archbishop Felinski, national liberation Polish revolt.*

Волинська земля багата на визначних людей. Серед них архієпископ Варшавський Зигмунт-Щенсний Фелінський, заслуговує на особливу пам'ять і пошанування. Він любив Бога і Вітчизну, і готовий був до цілковитої самопожертви. Цей архієпископ ввійшов в історію як взірець людини із непохитним сумлінням і героїчними чеснотами.

Беатифікаційний процес архієпископа розпочав кардинал Стефан Вишинський у 1965 р. [4, с. 7], а через дев'ятнадцять років зібрана документація в подальшому була передана до Ватиканської конгрегації Канонізаційних Справ.

18 серпня 2002 р. у Кракові, під час свого останнього паломництва до

Польщі, папа Іван Павло II беатифікував архієпископа [9], а вже 11 жовтня 2009 р. папа Римський Бенедикт XVI зарахував до чину святих блаженно-го архієпископа Варшавського і засновника Згромадження Сестер Францисканок Родини Марії – Зигмунта-Щенсного Фелінського [4; 7]. «Він був великим свідком віри і пастирської любові в часи дуже важкі для народу і Церкви. Ревно піклувався про духовне зростання вірних, допомагав бідним і сиротам. (...) Перед початком січневого повстання застерігав, щоб уникнути непотрібне кровопролиття. Однак, коли повстання все ж розпочалося, відважно став на захист пригноблених», – так високо оцінив діяльність святого папа Римський під час канонізаційної промови [11, с. 28].

Зигмунт-Щенсний Фелінський народився в поміщицькій родині 1 листопада 1822 р. у селі Воютині, що неподалік від Луцька. Великий вплив на формування свідомості майбутнього архієпископа мала мати, Єва Вендорф – одна з видатних польських жінок XIX ст. [2, с. 435], яка пізніше стала патронкою Товариства польської культури на Волині [4]. До п'ятирічного віку Зигмунт ріс у Воютині разом з мамою. Батько працював у Житомирі і приїздив лише до родини на канікули та на Різдво. Тому виховання дітей та управління господарством повністю лягло на плечі матері. Дітей вона виховувала в атмосфері любові і довіри, і вони відповідали їй взаємністю. Пізніше у своїх спогадах Фелінський напише: «З материнською любов'ю слідкувала за всіма сторонами мого характеру, а знаючи мої здібності, дає поради, які, без сумніву, можна приймати, бо йдуть від привітності, від серця» [5]. У 1833 р. від туберкульозу помирає батько, а вже у 1836 р. Єва Фелінська разом з дітьми переїздить до Кременця, де віддає сина в місцеву гімназію, а сама стає активісткою підпільного товариства «Союзу польського народу», на чолі якого був Шимон Конарський. Вона відповідала за листування Конарського з підпіллям, а також створила організацію «Жіноче товариство», заснувала школу для дівчаток, де вчителями працювали її діти, а вона навчала їх читати. У 1839 р. за участь в польському визвольному русі Єву Фелінську було заарештовано і вислано в Березове Курської губернії [2, с. 435]. Серед цих подій формується світосприйняття молодого Фелінського. В одному з листів, який був написаний у 1839 р. до Томаша Словіцького, Фелінський ділиться роздумами, що нічого не може зробити для Польщі, що хотів їй служити, але має зв'язані руки. Однак вже добре розуміє, наскільки дорогою є йому Вітчизна [1, с. 16]!

Оскільки майно було конфісковане, діти залишились без засобів існування, і тільки завдяки знайомим сім'ї вони змогли продовжити здобувати освіту.

Молодий Фелінський записується вільним слухачем на математич-

ний факультет Московського університету, який у червні 1844 р. завершує з відзнакою. А у 1847 р. стає вільним слухачем у Сорбоні, де вивчає гуманітарні науки. В ті часи місто Париж було осередком польської еміграції, кузницею різних політичних, військових та соціальних програм. Тут він знайомиться і товаришує з Юліушем Словацьким, якого поважав як поета та громадського діяча, а також із Згмунтом Красінським, який заповонив Фелінського своєю філософією. «Бути поляком означає жити шляхетно і згідно із заповідями Божими – бути слугою Божим і слугою народу – це гасло стало ніби «гербом на прапорі», під яким сам хотів стати як прапорonosець і повести за собою всю націю» [8, с. 14]. Після поразки повстання 1848 р. у Великопольщі, в якому він приймав участь, прийшов до висновку, що в ситуації, яка склалася, першоосновою мають бути не революційні виступи, а поглиблення та зміцнення духовного і морального виховання співвітчизників. А це під силу священику, який має доступ до широких верств населення і таким чином вбачав послугувати Вітчизні. Керуючись цим покликанням, він у 1851 р. вступає спочатку до Житомирської семінарії, а потім – завершує навчання 1852 р. у Петербурзькій католицькій духовній академії. Під час навчання Фелінський зарекомендував себе як людина, яка готова йти на любі жертви, заради Божої справи. Тому ректор і професори мали щодо нього велику надію. Саме в ті часи по Росії домініканців ставало все менше, і архієпископ Головінський запропонував заміщати їх єпархіальними священиками [8, с. 435]. Першою кандидатурою став Фелінський. Монаше життя йому подобалося і він подумував вступати в який-небудь орден. Тому в серпні 1855 р. архієпископ Головінський достроково висвятив Фелінського у священики і той приступив до парафіяльної роботи при храмі Святої Катерини в Петербурзі. Разом з тим продовжував вивчати богослів'я, історію церкви, латинську мову [8, с. 436; 1, с. 21]. Працював він, головним чином, як вчитель в школах, викладач філософії в академії, а також був духовним наставником студентів, важливу роботу вбачав у створенні притулку для бідних, сиріт і убогих, а також чернече Згромадження Сестер Родина Марії. Ця робота не залишилася непоміченою. Про нього, зокрема, писали: «Апостол, що має покору, науку, культуру», «найкращий священик Росії» [5].

Про ці відгуки стало відомо у Ватикані, й у січні 1862 р. папа Пій IX призначив Фелінського архієпископом, митрополитом Варшавським. Призначення викликало шквал емоцій як в пресі, так і в суспільстві. Цьому призначенню послугували події, які розгорнулися напередодні в Польському Королівстві. 5 жовтня 1861 р. пішов із життя архієпископ Варшавський Антоній Фіялковський, пишні проводи якого імператор

сприйняв як виклик Російській монархії, тому було запроваджено військовий стан в Польському Королівстві. Будь-які маніфестації, співання політичних гімнів в костелах придушувалися поліцією. Адміністрація Варшавської архієпархії, щоб спинити протистояння між людьми і поліцією, зупинити кровопролиття, прийняла ухвалу закрити всі храми, для припинення їх осквернення та в знак протесту проти дій влади [1, с. 23].

За задумом чиновників новий архієпископ Варшави мав відкрити храми, вирішити питання з консисторією і пригасити революційні настрої в польському суспільстві. Також новий пастор мав бути відповідальною, спокійною, врівноваженою людиною, яка могла ефективно вирішувати різні проблеми і походити не з цих земель [1, с. 24]. Кандидатура впала на Фелінського як священика, який такому призначенню буде вдячний і, надіялись, буде лояльним до влади. Перед від'їздом до Польщі майбутній архієпископ мав зустріч з імператором Олександром II, яка відбулася 25 січня 1862 р. У розмові Зигмунт Фелінський сказав, що не має іншої зброї, окрім духовної. «Авторитет Церкви і голос совісті – це єдині аргументи, які я можу вжити. Ручаюся, Ваша імператорська величносте, що не тільки як священик, але і як люблячий свою Вітчизну патріот, вважаю сьогодні революцію за найбільшу поразку для народу і через це буду всіляко старатися, щоб не допустити подібного нещастя. Якщо ж, раптом, божевільний народ не прислухається до моїх виступів і стягне на себе грізні наслідки репресій, я виконаю свої обов'язки священика і розділю з ним його горе, навіть якщо сам стану причиною своїх страждань» [8, с. 509].

Спочатку нового архієпископа в Польському Королівстві сприйняли з острахом, як людину царя. Прибувши у Варшаву, він розпочав обережно входити в справу, вивчати думку Апостольського Престолу відносно ситуації, яка склалася в Польщі. Фелінський, який завжди уникав політики, тепер сам опинився в самому її центрі. З однієї сторони, царат хотів зробити його своїм інструментом у придушенні революційних виступів, з іншої – польські повстанці надіялися на його прихильність і підтримку. Любе рішення Фелінського набувало політичного відтінку. В цих надзвичайно важких умовах він віддав всі свої сили справі церкви. Хоча архієпископ урядовав лише 16 місяців, він реформував діяльність семінарій, підняв на вищий рівень викладання в них, запросив добрих священиків і професорів, замовив нові посібники. Крім того, архієпископ турбувався про підвищення духовного та інтелектуального рівня духовенства, багато відвідав храмів Варшавської архієпархії. Архієпископ не обмежувався лише пастирською діяльністю, а організовував громади Згромадження Сестер Родина Марії, які стали підтримувати польські міщани і аристократи. Діяльність архієпископа засуджували прибічники

революції, не було підтримки і серед духовенства. Не склалися стосунки і з державною владою, через його намагання захистити церкву від політики. «У Варшаві став, як Ангел Миру, закликаючи народ до розсудливості і плідної праці для добра країни. (...) Керуючись досвідом і реальною оцінкою ситуації, старався вплинути на заспокоєння розуму і стримати народ від проливання крові. Після вибуху січневого повстання, став на захист пригноблених» [6, с. 7]. Одна з відчайдушних спроб польського суспільства визволитися з-під гніту царизму вилилась у повстанні 1863–1864 рр. [3, с. 159]. Самого повстання архієпископ не підтримав, але подав у відставку разом з декількома членами Державної Влади Королівства. Маючи на меті захистити народ і церкву, він пише листа до царя. «...Кров тече рікою, а репресії замість того, щоб заспокоїти душі, тільки більше їх дражнять. Молю Вашу імператорську величність, в ім'я християнського милосердя, в ім'я інтересів обох народів, покладіть кінець цій боротьбі, яка веде до біди. ...Польщу не задовільняє адміністративна автономія; їй потрібне політичне життя. Зробіть поляків незалежним народом, пов'язаним з Росією, тільки узами Вашої Високоповажної династії. Це єдиний вихід, який може зупинити кровопролиття і призвести до сталого спокою... Вибачте пастиря, який є свідком страшних лихоліть, що зважився заступитися за своє стадо» [8, с. 598]. Після отримання цього листа Фелінського викликають в Петербург. Він розумів, що його чекає заслання, і до Варшави він не вернеться. У супроводі ад'ютанта Великого Князя Константина і двох поліцейських архієпископ прибув до російської столиці. В письмовому поясненні царю виклав свої думки, що любов до Вітчизни є вродженим почуттям і за це не можна нікого винити. Якщо час незалежності Польщі вже прийшов, то цьому ніхто не може противитися. Через три дні був висланий до Ярославля над Волгою, залишаючись на чолі архієпархії. Після того Варшавська архієпархія прийшла в збентеження. Ті, хто вважав митрополита прибічником царя, тільки тепер переконалися, що він був справжнім патріотом.

Під час перебування у засланні Фелінський займався пастирською діяльністю серед місцевого населення. Для декількох сотень католиків він став священником. Найбільшу свою кімнату переобладнав під каплицю, де проводив недільні богослужіння, хоча через деякий час йому заборонили виголошувати проповіді. Незважаючи на труднощі під час заслання, архієпископ завоював велику пошану серед місцевого населення. Все своє життя розумів як служіння Богу, духовне життя ставало все глибше, тому за двадцять років заслання став справжнім аскетом.

Після повернення з Ярославля, останні дванадцять років Фелінський прожив в селі Дзвинячці на Тернопільщині, яке в ті часи було під австрій-

ським пануванням. Тут він продовжує свою пастирську справу, а також піклується про відкриття і розширення Згромадження Сестер Родини Марії.

Великий син Волинської землі, котрому судилося стати святим у цілій католицькій церкві, який тепер є зразком для понад мільярду віруючих католиків на землі, так підсумував свій життєвий шлях: «Я не мав жодної претензії щодо того, щоб стати державним діячем; єдиною моєю амбіцією було завжди залишатися в правді, морально бути як прозорий діамант, а можливо – і чистим як діамант. Не кажу, що мені це вдалося при великих особистих злиднях, але таким був мій ідеал, моя мрія, а в практичному застосуванні цього принципу можу лише запевнити, що я ніколи не грав комедії, і нічого не вчинив із-за розрахунку, а завжди йшов за тим, що рахував правдою або обов'язком» [10].

Список використаних джерел та літератури

1. Bp. Michal Godlewski. Tragedia arcybiskupa Felinskiego (1862–1863) szkis historyczny. – Warszawa, 1997. – 79 s.
2. Брокгауз Ф. А., Ефрон И. А. Энциклопедический словарь / под ред. проф. И. С. Андреевского. – СПб., 1902. – Т. XXXV. – 476 с.
3. Гаврилюк С. В. Историчне пам'яткознавство Волині, Холмщини і Підляшшя (XIX – початок XX ст.) : Монографія. – 2-ге вид., доп. – Луцьк : РВВ «Вежа» Волин. нац. ун-ту ім. Лесі Українки, 2008. – 536 с.
4. Денисюк Н. Волинська скеля [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://monitor-press.com/index.php?option=com_content&view=article&id=92%3A2009-12-30-12-40-13&catid=77%3A2009-07-16-14-11-05&Itemid=177&lang=uk
5. Денисюк Н. Тут жила свята людина [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://monitor-press.com/index.php?option=com_content&view=category&layout=](http://monitor-press.com/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=77&Itemid=177&lang=uk&limitstart=25)
6. [blog&id=77&Itemid=177&lang=uk&limitstart=25](http://monitor-press.com/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=77&Itemid=177&lang=uk&limitstart=25)
7. Зигмунт-Щенский Фелінський – новий святий Церкви // Воля з Волині. – 2009. – Ч. 5 (90). – С. 6–7.
8. Założyciel zgromadzenia [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.siostryfranciszanki.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=41&Itemid=43
9. Zygmunt Szczesny Felinski. Pamietniki. Opracowal, przygotowal do druku i opatrzył przedmowa Eligiusz Kozlowski. – Warszawa, 1986. – 761 s.
10. Подячна Служба Божа за св. Зигмунта Фелінського у Львові [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.christusimperat.org/uk/node/20411>
11. Римсько-Католицька Церква має нового святого – коріння якого з України [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.catholic-media.org/ua/index.php?option=com_content&task=view&id=1428&Itemid=1
12. Jacek Giebułtowicz. Arcybiskup Feliński a powstanie styczniowe // Bunt Młodych Duchem. – 2010. – № 1 (53). – S. 28–31.

УДК 783.2

В. Рудейко,*доктор богослов'я, викладач кафедри літургійних наук Українського католицького університету (Львів)*

СТЕПЕННІ АНТИФОНИ У КОНТЕКСТІ НЕДІЛЬНОЇ УТРЕНІ

У статті проаналізовано ряд структурних проблем пов'язаних із степенними антифонами – однією із важливих частин візантійської утрені. Зокрема представлено сучасний стан дослідження цієї проблематики та запропоновано певні гіпотетичні висновки, котрі дають можливість по-новому розглянути питання історії їх походження та використання у сучасній практиці.

Ключові слова: степенні антифони, степенні псалми, візантійська літургія, утреня, богослужіння.

Степенные антифоны в контексте воскресной утрени

В статье проанализирован ряд структурных проблем, связанных со степенными антифонами, одним из важных элементов византийской утрени. В частности, обрисовано современное состояние исследований данной проблематики и предложены некоторые гипотетические выводы, которые позволяют по-новому рассмотреть вопрос о происхождении степенных антифонов и об их использовании в современной практике.

Ключевые слова: степенные антифоны, степенные псалмы, византийская литургия, утреня, богослужение.

Anabathmoi in context of Sunday Matins

The article discusses several structural problems related to anabathmoi, an important element of Byzantine matins. In particular, it presents the current state of research in the area and offers tentative conclusions which enable a reassessment of the origins of anabathmoi and their use in the modern practice.

Keywords: anabathmoi, gradual psalms, matins, Byzantine rite, liturgy.

Однією з найвідоміших структур недільної та святкової утрені сьогодні є так звані *ступенні антифони*. Вони передують читанню воскресного чи святкового Євангелія і завжди, хоча б у скороченому вигляді – *одного антифону*, присутні у цьому богослужінні. Більше того, у свій час вони були настільки популярними, що входили у структури

більшості молебних піній, улюблених візантійських богослужінь з особливих нагод. Такий відомий візантійський коментатор богословських та літургійних текстів, як Никифор Ксантопул навіть написав обширні коментарі до степенних антифонов [1]. У слов'янській традиції були популярними ліствиці, складені на основі цих текстів, одну з яких наводить у своєму дослідженні до візантійського октоїха архієпископ Модест Стрельбицький [2]. Все ж при всій цій їхній популярності виглядає, що питань стосовно використання степенних антифонів у чині святкової утрени набагато більше, ніж відповідей, котрі можна дати на них на основі відомих нам джерел.

У цьому короткому огляді хочемо підняти кілька питань щодо історії їхнього походження та місця у недільній утрени.

Літургійна структура степенних антифонів

Літургійна структура степенних антифонів у ідеальному вигляді відповідає триантифонній структурі, відомій принаймні від VI ст. [3; 4]. Псалодія на утрени у такому вигляді більш-менш відображена у візантійсько-слов'янській традиції у часі великого посту, коли на утрени звичайно рецитують три катизми попідені на три "слави", антифони або статії. Кожен із перших семи гласів має структуру трьох антифонів з яких у свою чергу кожен має по три приспіву-тропарі, створені на основі тексту одного із степенних псалмів (119-133). Оскільки число псалмів (119-133=15) унеможлиблює створення літкрігійної структури трьох антифонів для восьми гласів ($3 \times 8 = 24$), пісеписець вибрав перші дванадцять псалмів і подвоїв цикл, щоб досягти числа 24. Ця логічна структура трьох антифонів для восьми гласів не дотримується лише для восьмого гласу. У степенних антифонах цього гласу додано четвертий антифон. Деякі джерела, щоправда, намагаються оправдати існування четвертого антифону (восьмого або четвертого фальшивого гласу) можливістю його використання для свят мучеників [5, с. 51], та все ж залишається питання, чому тоді автор створив лише один антифон для свят мучеників, а не три як для всіх інших неділь? [6, с. 86, 7, с. 32-33] Можливість для цього була: два зі степенних псалмів 131 та 133, можна було використати.

Всеволод Палачковський намагається оправдати 25 як число антифонів намаганням автора дотриматися кількості літер грецького алфавіту [8, с. 141-146]. Але по перше, число букв грецького алфавіту 24 а не 25, по-друге, як він сам це визнає [8, с. 146], самі тропарі не вказують на алфавіт як свою основу.

Основою для степенних антифонів піснетворцю слугували степенні псалми (119-130, 132). Важливо зауважити, що перші два тропарі

степенних антифонів за свою основу мають перший та середній стихи відповідного степенного псалма. Лише у 123 псалмі шостому стихові надано перевагу перед середнім п'ятим [8, с. 146]. Тропарі слідує у порядковий спосіб стихам псалмів. Винятком є антифони 23 та 24; їх псалми міняються місцями так, що у другому колі псалмів після псалма 128 йде псалом 130 тоді псалом 129 та 132 [8, с. 142]. Подаємо тут як приклад антифони першого гласу:

Антифон перший: У скорботі моїй вислухай, Господи, печалі мої, до Тебе звиваю.

Пустинники, що поза суєтним світом перебувають, до Бога прагнуть безперестанно.

Слава, і нині: Святому Духові честь і слава, як Отцеві, а разом і Синові належить, тому прослаavimo Трійцю Єдиносущну.

Антифон другий: На гори законів Твоїх підніс Ти мене; чеснотами осяй мене, Боже, щоб я славив Тебе.

Правицею Твоєю взявши, Ти, Слово, охорони мене й збережи, щоб вогонь гріха не спалив мене.

Слава, і нині: Святим Духом всяке творіння оновляється, до первісного стану вертаючись, бо Він рівномогутній з Отцем і Словом.

Антифон третій: Коли сказали мені: «Підемо до дому Господнього», звеселився дух мій, і радіє серце.

В домі Давидовім страх великий, бо там за поставленими престолами судитимуться всі племена землі й народи.

Слава, і нині: Святому Духові належить честь, поклоніння, слава й влада, як і Отцеві й Синові треба приносити: бо Трійця є Одиниця в естві, а не в особах [9, с. 51-52].

Реконструкції початкової структури степенних антифонів та їх богослужбового контексту

Хоч у сучасній практиці використовують лише тропарі, здається, давніша традиція поряд зі співом тропарів послуговувалася також стихами псалмів. Олівер Странк вказує на два музичні рукописи (Lavra Г.67 та Vatopedi 1488) з X та XI ст., у котрих до кожного тропаря подано два стихи: той, на основі якого створено тропар, та наступний після нього [5, с. 51]. Странк знайшов відповідники таких літургійних структур у давніх джерелах тропарів утрєні страстей [5, с. 52]. Про використання стихів степенних псалмів поряд із антифонами говорить і той факт, що стихи котрі лягли в основу антифонів є першим і середнім стихами псалма, що вказувало б на можливість співу цілого псалма з приспіваними: до першої частини псалма перший тропар до другої – другий.

Хуан Матеос у своєму дослідженні візантійської утрени висловив сумнів щодо початкової єдності трьох тропарів у кожному антифоні гласу [10, с. 28]. Згідно з його висновками останні тропарі кожного антифону, на честь Святого Духа, не є монашого походження і можуть належати до передстудитського пласту богослужінь [10, с. 28 прим. 30]. Він намагається довести, що останні тропарі антифонів колись були приспіваними до степенних антифонів у контексті катедрального богослужіння Панніхісу – всенічного, котрі там творили єдність трьох антифонів [10, с. 28]. Матеос пропонує наступними тези:

а) степенні насправді є богослужінням трьох антифонів;
б) це богослужіння походить з Константинополя;
в) воно є катедральним;
г) у Студійському монастирі були створені принаймні два перших тропарі кожного антифону, тобто, було додано елемент, типовий для константинопольської традиції.

г) одна з причин такого додатку – занепад паніхісу, котрий замінився єрусалимським повечерям. Три антифони, котрі передували читанню Євангелія, були поставлені перед читанням Євангелія у єрусалимській утрени і достосовано до восьмигласної структури [10, с. 30].

Складність та ненадійність такого пояснення полягає у факті, що насправді нам невідомі жодні документи, котрі свідчать про паніхіс без монаших впливів. Ранні євхологіони, котрі свідчать про літургію Константинополя, передають лише тексти молитов паніхісу [11, с. 188-194]. Подібно, як і для малих часів, у цих євхологіонах записані лише п'ять молитов. Тому початковий перебіг богослужіння залишається невідомим. Хоча типікон Великої церкви (Святої Софії) і передбачає паніхіс для певних свят, там ніде не вказується про перебіг цього богослужіння [12, с. 5 прим 6]. З джерел невідомо, чи молились паніхіс у навечір'я неділь, оскільки перші типікони, котрі передають їх перебіг є під палестинсько-монашим впливом і подають їх описи лише для часу Великого посту [11, с. 194-198]. Більше того, паніхіс у більшості зберігся як частина повечір'я. Отже, щодо степенних антифонів у контексті паніхісу можна зробити наступні висновки:

1. Завжди використовуються лише три перші псалми (119-121) або оремі стихи цих псалмів використовують як основу для антифонів.

2. Хоча число стихів, подібно, як у музичних рукописах Странка, зведено до чотирьох, тут вони вибрані за іншою логікою: не два перші і два середні, але два перші і два останні: Пс. 119, 1.2.7a.7b, Пс. 120, 1.2.7.8, Пс. 121, 1.2.7.9 [11, с. 192-194].

3. Дуже сумнівно, що степенні антифони могли бути початковою

псалмічною основою паніхісу, оскільки на них немає жодного натяку у молитвах, котрі мали б їх супроводжувати. Єдиний псалом, який міг би фігурувати як початковий, є псалом 103, дві цитати з якого містяться у молитві першого антифону [13, с. 140].

4. Число тропарів Святому Духові (25) не підтримує циклічної системи трьох антифонів. Тому приналежність степенних псалмів у поєднанні із тропарями Святому Духові треба поставити під питанням.

Незважаючи на це, Матеос має рацію, припускаючи, що перші два тропарі антифону та тропар Святому Духові не є початковою єдністю. Кардинальна відмінність тем обидвох поетичних творів занадто очевидна. Розважання над власною гріховністю, потребою бути визволеним Христом, очікування судного приходу Божого та прославлення пустинножителів справді віддзеркалює ідеал монашого життя.

Ці теми протиставляються тропарям Святому Духові, у котрих автор намагався славословно викласти пневматологічне богослов'я у тринітарному відношенні. Чи не належать ці тропарі швидше до часу очікування приходу Святого Духа та свята Пресвятої Тройці? Подвоєне число тропарів ($25 \times 2 = 50$) добре пасувало б у час між Пасхою та П'ятидесятницею, а з богословського огляду, годі знайти кращих текстів, котрі можна було б використати у часі перед Зішестям Святого Духа. Окрім того, поділ літургійного часу перед П'ятидесятницею на два періоди по 25 днів кожен, поєднані святом Переполовнення, робить можливість цієї дещо сміливої гіпотези правдоподібною.

Питання, у якому літургійному контексті тропарі Святому Духові використовувались початково, неможливо однозначно визначити на основі доступних нам сьогодні джерел. Факт, що у багатьох тропарях Святий Дух оспівується як податель мудрості, може вказувати на те, що ці тропарі використовувались у богослужінні, котре містило читання або повчання. Саме час перед П'ятидесятницею у літургійних документах вважається певною “завершеною єдністю”, котра позначена особливим уставом біблійних читань [14, с. 223-224]. П'ятдесятиденний цикл читань був для Палестини настільки важливим, що не зник навіть тоді, коли світлий тиждень створив власну систему читань [Там само].

На жаль, грузинський канонар не передає нам жодної інформації щодо часослова з особливим уставом читань у час перед П'ятидесятницею. Існування такого, щоправда, не є абсолютно виключеним. Ранні джерела студійського уставу приписують рецитуння стихир “Воскресення Христове бачивши” перед 50 псалмом у всі дні від Пасхи до П'ятидесятниці, навіть коли немає євангельського читання [15, с. 103, 16, с. 22-23]. У єрусалимській традиції, з якої ця стихира

походить, зазвичай вона слідує читанню Євангелія [17, с. 235] і навіть змінює свій початок, щоб достосуватися до конкретного свята, котре не в першу чергу передбачає згадку про воскресіння [18, с. 8]. Приналежність цієї стихири до богослужіння з читанням Євангелія виглядає безсумнівним. Присутність цієї стихири в утрени часу П'ятидесятниці могла б вказувати на певну традицію євангельських читань, котра сьогодні є втраченою. У студійській традиції, котра зазвичай передбачала менше євангельських читань [15, с. 22], зв'язок цієї стихири з читанням не був вже таким органічним. Таким чином, відрізана від свого початкового зв'язку з читанням, ця стихира вже не сприймалась у контексті євангельського читання, але у контексті вказівки на свято Воскресіння. Тому її рецитуння на щоденній утрени і припиняється із відданням свята Воскресіння. Якщо наші спостереження вірні, можна, подібно до того, як це вже намагався зробити Матеос [10, с. 28], приписати місце тропарів Святому Духові у контексті богослужіння з читанням (можливо, навіть утрени) у часі Святої П'ятидесятниці.

Степенні псалми як структурна одиниця візантійської вечірні

Ще важче виглядає позиціонування двох перших тропарів антифонів у контексті утрени, оскільки степенні псалми як у палестинському, так і у константинопільському богослужінні насправді належать до вечірнього богослужіння. Там вони вкладають незмінну щоденну псалмодію між вступним 103 псалмом та вечірніми “воззвах”-псалмами (140, 141, 129 та 116) [15, с. 18, 19, с. 56]. Крім цього, вірші псалма 122, котрий відкриває другу тріаду степенних, використовуються як скелет вечірніх стихир на стиховні. Вартим уваги є й те, що вечірні стиховні понеділка та вівторка мають подібну до степенних антифонів будову: після першої стихири слідує два стихи псалма 122, далі друга стихира і два інших стихи (можна навіть сказати середні, оскільки псалом 122 має лише чотири стихи). Третя стихира змінює свій зміст. Це не покайнна стихира, як дві попередні, але присвячена мученикам. Цікавим є також, що перші дві стиховні стихири вечірні понеділка та вівторка завжди ті самі.

Інший степенний псалом (Пс. 129) у візантійській традиції вечірнього богослужіння теж пов'язаний і піснеспівами: його стихи використовують як скелет для вечірніх стихир на “Господи воззвах”, на цьому місці він засвідчений у найдавніших палестинських часословах, наприклад, Sin. Gr. 863 [19, с. 56, 70].

Очевидно, що у візантійській традиції степенні псалми асоціюються швидше не з ранковим, а з вечірнім богослужінням: чи це вечірня, чи повечір'я [10, с. 28, 11, с. 194-198]. Чому ж вони потрапили у недільну

утреню? Однією з гіпотез може бути те, що це сталося внаслідок намагання впорядкувати псалмодію за строгим послідовним порядком. Оскільки суботня псалмодія за студійським уставом завершувалась 17-ю катизмою, логічно було продовжувати 18-ю (119-133) катизмою в неділю. При цьому, правдоподібно, відіграли свою роль і антифони, котрі на відміну від звичайного “Алилуя”, виглядали багатшими, а тому відповіднішими для святкового дня.

Поєднання двох перших тропарів з тропарем Святому Духові мало відбутися, перш ніж степенні почали використовуватися у контексті недільної утрени, інакше неможливо пояснити, чому автор остаточної версії недільних антифонів не використав псалма 131, котрий єдиний зі степенних псалмів містить “воскресний” стих: «*Воскресни, Господи, в упокій Твій, Ти і кивот святині Твої!*» (131, 8).

Підсумки

Таким чином, на основі нашого аналізу можна зробити наступні висновки щодо степенних антифонів:

– В основі степенних антифонів лежать, правдоподібно, дві початково незалежні структури – одна, котра орієнтується на октоїх і являє собою монаше розважання над степенними псалмами; інша, котра, правдоподібно, передбачає 50-денний період і намагається словословно викласти пневматологічне богослов’я у контексті тринітарних відносин, готуючи вірних до святкування Сходження Святого Духа та Свята Пресвятої Тройці.

– Ані одна, ані інша структура початково не була призначена для недільного вжитку. Тому їх використання у контексті недільної утрени треба вважати дорядним.

– Причиною прийняття степенних антифонів у богослужіння недільної утрени було намагання впорядкувати катизми утрени за строгим порядковим перебігом.

– Остаточо, степенні антифони замінили дезінтегровану структуру трьох антифонів єрусалимської утрени.

– Їх присутність як частини недільної чи святкової утрени може трактуватись як другорядний, доданий пізніше елемент, котрий не є інтегральною частиною ранкового богослужіння.

Список використаних джерел та літератури:

1. ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΕΙΣ ΤΟΥΣ ΑΝΑΒΑΘΜΟΥΣ ΤΗΣ ΟΚΤΩΗΧΟΥ *para* ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ ΚΑΛΛΙΣΤΟΥ ΤΟΥ ΞΑΝΘΟΠΟΥΛΟΥ. ΕΝ ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΟΙΣ, ΑΩΞΒ’.

2. Стрельбицкий М. О церковном октоихе. – Киев, 1865.
3. Mateos J. Office de minuit et office du matin chez s. Athanase // *Orientalia Christiana Periodica*. – 1962. – Vol. 28. – P. 173-180.
4. Petrynko O. Vonden biblischen Cantica zu den poetischen Neunodenkanones im Sonn- und Feiertagsoffizium Jerusalems // *XXXVI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana: Motivi e forme della poesia cristiana antica tra scrittura e tradizione classica*, Roma 3-5 maggio 2007. – Rome, 2008 – P. 847-859.
5. Strunk O. The Antiphons of the Oktoechos // *Journal of the American Musicological Society*. – 1960. – Vol. 13. – P. 50-67.
6. Успенский Н. Чин всенощного бдения (Н АΓΡΙΠΝΙΑ) на православном Востоке и в Русской Церкви // *Богословские труды*. – Москва: Издательский Совет РПЦ, 1978. – Вып. 18. – С. 5-117.
7. Дольницький І. Типик Церкви Русско-католической. Львів, 1899.
8. Palachkovsky V. Les 'Pneumatica' des Antiphones graduelles // *Le Saint-Esprit dans la Liturgie. Conférences St. Serge xvi semaine d'études liturgique. Paris 1-4 Juillet 1969*. – Rome, 1977. – P. 141-148.
9. Октоїх. – Київ: Видавничий центр УПЦ КП, 2006. – Част. 1-2.
10. Mateos J. Quelques problèmes de l'orthos byzantin // *Proche-Orient Chrétien*. – 1961. – Vol. 11. – P. 17-35, 201-220.
11. Арранц М. Как молились Богу древние византийцы. Суточный круг богослужения по древним спискам византийского евхология. – Ленинград: Ленинградская Духовная Академия, 1979.
12. Le typicon de la Grande Église. Ms. Sainte-Croix no 40, Xe siècle. Introduction, texte critique, traduction et notes. 2 vol. / Ed. J. Mateos. – Roma, 1962-1963 (= *Orientalia Christiana Analecta* 165-166).
13. L'Euchologio Barberini gr. 336 / Ed. S. Parenti, E. Velkovska. – Roma: CLV – Edizioni Liturgiche, 2000.
14. Kluge T., Baumstark A. Oster- und Pfingstfeier Jerusalems im siebten Jahrhundert // *Orientalia Christiana*. – 1916. – Vol. 6. – P. 223-239.
15. Petras D. The Typikon of the Patriarch Alexis the Studite: Novgorod-St Sophia 1136 (Excerpta ex dissertatione ad doctoratum, Pontifical Oriental Institute). – Cleveland 1991. – 156 p.
16. Stoudios: Rule of the Monastery of St. John Stoudios in Constantinople / Transl. T. Miller // *Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments* / Ed. J. Thomas, A. C. Hero. – Washington D.C., 2000. – P. 81-97.
17. Il testo integrale della "Narratione degli abati Giovanni e Sofronio" attraverso le "Ερμηνείαι" di Nicone / Ed. A. Longo // *Rivista di Studi Bizantini e Neellenici*, – 1965/1966. – Vol. 12-13. – P. 223-267.
18. Дмитриевский А. Богослужение страстной и пасхальной седмицы во св. Иерусалиме IX-X в. – Казань, 1894.
19. Un horologion inédit de Saint-Sabas: Le Codex sinaïtique grec 863 (IXe siècle) / Ed. J. Mateos // *Melanges Eugene Tisserant*. Vol. III. – Citta del Vaticano, 1964 (= *Studi e testi* 233).

УДК 246/247 (477.81)

П. О. Савчук,*кандидат історичних наук, доцент кафедри всесвітньої історії Рівненського державного гуманітарного університету*

СІЛЬСЬКІ КОСТЕЛИ І ПРАВОСЛАВ'Я НА ДУБЕНЩИНІ

У статті відображено історію деяких римо-католицьких та православних парафій на Дубенщині, показано матеріальне становище та архітектурні особливості храмів.

Ключові слова: Дубенщина, костели, церкви, монастирі католицизм. православ'я.

Сельские костелы и православие на Дубенщине

В статье отображена история некоторых римо-католических и православных приходов на Дубенщине, показано их материальное состояние и архитектурные особенности храмов.

Ключевые слова: Дубенщина, костёлы, храмы, монастыри, католичество, православие.

Rural churches and Orthodoxy are on Dubno region

In the article history of some Catholic and Orthodox parishes is represented on Dubno region, material position and architectural features of temples is shown.

Key words: Dubno region, churches of church, monasteries, catholicism, orthodoxy.

Люблінська унія для України стала знаковою. Вона принесла українським землям, зокрема Волині, нові економічні труднощі, соціальне розшарування, політичну нестабільність. Не справдилися надії, що поділена дотепер історична Волинь між Польщею і Великим князівством Литовським сприятиме культурному і релігійному життю народу.

Літописи свідчать, що на початку XVI ст. волинські поля, села, міста були сплюндровані татарами, багато людей забрано в ясир. Люди жили у постійному страху і тривогах. Відсіч, яку давали князі з козацтвом, не завжди була успішною і надійною.

Польське панування, яке замінило литовське урядування, принесло нові тривоги і наруги. Воно стало ще більш насильницьким над особистістю, безправ'ям людини, а згодом переросло в наругу духовну. Поляки захоплювали храми православної церкви, чинили наругу, вивозили

цінні речі: хрести, ікони, дорогоцінні чаші, мощі святих. Частина релігійного майна знищувалася, інша – передавалася в католицькі костели. Поступово королі і шляхта перейшли до повного ополячення побуту, звичаїв, обрядів населення.

Православні храми в багатьох населених пунктах були змуровані у візантійському стилі. Ряд церков і монастирів мали чудове оздоблення, яке відповідало православним традиціям. У них були хрести, чаші, кадила, плащаниці, антименси та інші предмети культу, необхідні для богослужіння. Українську церкву значною мірою підтримували православні князі, які будували храми, монастирі, виділяли фондуші.

Поступово українська еліта під тиском королівської політики, єзуїтського підступництва, римо-католицького духовенства відійшла від православ'я і полонізувалася. Переслідування православних краю посилювалося до фізичної розправи. Ідеї католицької церкви проникали і в середовище священнослужителів. Розклад церкви продовжувався в наступні століття через «права патронату».

Перехід до католицизму відкрив доступ для діяльності польського духовенства і на Волині. Поляки проявляли нетерпимість, насильно захоплювали приміщення храмів.

Вже нащадок князя Костянтина Острозького, його син Януш, перейшов у католицизм і розпочав будівництво католицького костелу в Дубно, яке завершили князі Заславські. В місті ще діяло два костели і монастирі кармеліток і бернардинів та костел святого Яна Непомуки. Останній парафіяльний костел пережив століття. Закритий у радянські він відродився у період становлення української незалежності і знову діє.

«Золоте десятиліття» першої половини XVII ст. поряд із затишшям у збройній боротьбі позначилося духовним насиллям над українським населенням. Попри діяльність сотень сподвижників, мучеників і страдників за православ'я – віру наших прадідів – польська влада і шляхта інтенсивно будували католицькі храми.

Містечко Птича у 40-ві роки XVII ст. нараховувало 220 дворів. (В атестації сказано, що містечко мало 214 хат, крім 2-х попівських, 1 шпитальної, 2-х жебрацьких, 1 корчми, 1 єврейської школи). У містечку проживали українці, поляки, євреї, представники інших національностей. Містечко належало Домініку Хризостому Заславському [6, арк. 47].

Волинські магнати будували костели в багатьох населених пунктах повіту. Власник Дубно Владислав Домінік Заславський, удільний князь і староста Сandomірський, на власні кошти споруджує парафіяльний костел у містечку Птича. Він був дерев'яний, освятили його 14 серпня 1641 р. Наступали роки національно-визвольної революції українсько-

го народу. У роки війни населення підтримувало повстанців, мстилося за насилля над гідністю і духовністю. Зазнав руйнувань і Птицький костел. Закінчення визвольної війни стало початком розправи над учасниками визвольного руху, противниками і ненависниками унії [14, с. 15].

Зусиллями влади і місцевої шляхти, католиків костел був повністю відновлений і реставрований. Внутрішні стіни, стелю, підлогу обновили. Стіни оздобили розписами ликів католицьких святих, подій релігійної історії, образами, придбали нове начиння для здійснення релігійних треб. Особливо добре облаштували вівтарі. Костел мав три вівтарі: великий, присвячений святій Трійці, другий з правого боку – Ісуса Христа, а з лівого – третій вівтар Святої Анни. Усі вівтарі різьблені й оздоблені картинами біблійної історії. В усіх були кам’яні портали. Амвон зі сторони Євангеліє – напіввисячий, виготовлений у формі човна. Посередині костелу над поперечною балкою зроблено малюнок про розп’яття Ісуса з оточенням. З правого боку вирізьблена фігура Божої Матері, а зліва – святий євангеліст Іван. На видному місці розміщувалися консюнали з молитовниками. З обох боків середини костелу розміщувалися рядками десять дерев’яних лавок. Парафіяни села і навколишніх хуторів регулярно заповнювали храм у богослужбові дні. Богослужіння супроводжував п’ятиголосий орган з олов’яними піщавками в комплекті. В костелі підлога – дерев’яна, оздоблена малюнками. Зовні костел оббили різаними дошками, дах – покрили гонтом. У відновлення храму свої старання приклав велебний пробощ Яків Шиманський родом із м. Тушова – головного Луцького офіціалу.

Резиденцією пробоща слугував збудований ним плебанний будинок. Окремий будинок спорудили для домівників з усім необхідним для прожиття. Також для органіста збудували Новий дім. На місці зруйнованої і спаленої стайні вибудували нову [15, с. 162–163].

У Птицькому костелі по неділях і у свята проводилася служба Божа: літанія, аспермія, процесія. Меса співалася в усі дні, в середу і суботу відкривалася свята меса за фундаторів. Потім на підставі нової фундації для органіста – літанія в ім’я Ісуса співалася хором, в п’ятницю – за муки Ісуса Христа, в суботу щоразу після меси на закінчення співали. Табернакул найсвятішого Сакраменту розміщено у вівтарі, зовні – різьблений і розмальований, всередині – оббитий різнокольоровим єдвабом, який добре замикався, а ключі надійно ховалися. Перед туберкулом звисала лампада. Чаша на дні була срібною, всередині – золоченою, накрита кришкою, на якій була єдвабна сукнянка. У 1716 р. пробощ був поданий на затвердження Олександрю Домініку Заславському.

У захристі висів зміст найсвятішого Сакраменту: бурса В’ятику із

смарагдового єдвабу, різьблена хрестильниця із замком збоку, закрита дашком, на якому виднілась різьба Св.Івана Хрестителя, всередині розміщувався цинковий казанок з водою. Свята олія знаходилася у добре затемненій боковій стіні. Там був і жбан для води. Крім того, в костелі був хрест з Ісусом Христом, дві малі хоругви і одна процесійна.

Костел мав своє господарство. У містечку Птича був фільварок, до якого належало і сусіднє село Білогородка (за 4 км). Провантові належала десятина з частини всякого зерна з фільварку. До господарства костелу належали ще чотири підлеглих службовці та інші працівники, а також інвентар відповідно фундаційного акту, в якому називалися поля, луки, городи [14, с. 220].

Землі костелу простягалися широкою полосою між населеними пунктами, селянськими клаптиками і поміщицькими ланами. Костел мав біля села Білогородки дві волоки, які починалися від межі села Мильча, йшли по долині Хмельовиця, а закінчувалися коло Білогородки. Поля оброблялися слабо і деякі заросли бур'янами (дембіцею), але були й чисті. Землі костелу перетинала церковна земля місцевого священика Печинського. Ще дві волоки брали початок від міських підварків і простягалися до моргу (усипальниці). Ближче до села Птичі від тих волок перебували півволоки Бакалярської, що йшла через урочище Мелецький Гостинець, як і інші волоки простягалися від підварків [15, с. 171].

Костел володів землями у декількох місцях. За міськими підварками, за поляною і міським вигоном, нижче Утаськової пасіки, з лівого боку, знаходилося три півволоки Романіва і церкви Пречистої Богородиці, а закінчувалися поля у соснах за Пирятинською дорогою.

Нижче, за пасікою, справа, у напрямку до Пирятинської дороги простяглися ще три півволоки, які проходили через півволоку Романа Старицького і настоятеля православної церкви Пречистої Богородиці. У третю руку від Дубна і родини Старицьких пролягли також три волоки, які перетинали поля інших місцевих господарів. Крім того, за Дубенським гостинцем і Лебедевою могилою у напрямку села Турковичі йшли два придатки з добрими гонами в бік Дубна. Частина земельних угідь були дрібними ділянками. Якщо поле, назване Стариками, за містечком мало три волоки, то в урочищі Старики, вище від сіножатей, був кусок землі на півтора дня оранки, а в урочищі Гербек знаходилося поле всього на день оранки, а на Острівку, вчиненому розливом русла річки Ікви, також було одне поле [3, с. 166–167].

Перераховуючи земельні надбання Птицького костелу, слід відзначити, що вони охопили містечко з усіх сторін, що підварки знаходилися ще з іншого боку містечка. Перший наділ землі – город був біля містеч-

ка, другий – біля самої сіножати. У різних місцях поміж селянськими невеличкими паями, що межували з ними або перетинали їх, нараховувалося ще вісім підварків.

За господарством костелу доглядало чимало людей. У його володінні перебували не лише землі, але й худоба. Для обробітку землі використовували тяглову силу коней, які займали цілу конюшню. Костел одержував чималі прибутки, які розміщали в банках, видавали як позику за відповідні проценти [10, арк. 17].

Для утримування поголів'я худоби, коней Птицький костел мав у кількох місцях сіножати. Так, в урочищі Старики сіножать була обсягом півмірки шириною до урочища Острів, сіножати були і в Дагиброві, Княжій Долині, Закутті річки, біля Носовицької та Кам'янецької меж. Роками одержували добрі врожаї сіна, але у дощові – сіно вимокало [10, арк. 17].

Достатки костелу збагачувалися від господарської діяльності, пожертвувань парафіян, а також фундушів магнатів. Так, 2 серпня 1632 р. князь Владислав Домінік Заславський, граф Тарнавський, учинив фундуші для Птицького костелу у Дубенському замку. Тут передбачено було плебанові костелу 300 польських злотих від 13 квітня 1636 р. Про це зафіксовано у Кременецьких бродських книгах. Процес збільшення фундушів у наступні десятиліття продовжувався, і вони постійно збільшувалися. 5 січня 1720 р. князь Олександр Домінік Любомирський, Сандомирський староста, в Дубенському замку надає частину сіножатеї костелу біля села Клюки з додачею до попередніх 100 злотих. Отже, тепер плебанові виплачувалося 400 злотих. У костелі два рази на тиждень, середу і суботу, відправляли службу за душі фундаторів. Таке зобов'язання покладалося на ксьондза.

Інші нащадки володінь Дубенщини також підтримували костели краю, виділяли як грошові, так і земельні фундуші. Зокрема, виконуючи волю князя Павла Сангушка, маршалка Великого князівства Литовського, костелу надали також сіножати біля села Клюки. Виконав волю власника економ Домінік Шульбарський. Дар був визначений як важливий внесок костелу за прославлення і популяризацію святих апостолів Петра і Павла у службі Божій.

У Кременецьких бродських книгах знаходимо записи про інші фундуші костелу. Тут записано органістові тисячу злотих. Вони були переведені на рахунок Дубенського єврейського кагалу, що обіцяв платити 10 злотих із 100. У 1805 р. цю суму розмістили у спадкових володіннях Міхала Загорського, місцевого поміщика з села Пірятин.

Дубенські євреї у пошуках капіталів звернулися до релігійних об'єднань повіту. 5 червня 1727 р. євреї Дубенського кагалу за участю

Птицького плебана уклали договір про позику 2050 злотих під застава рухомого і нерухомого майна: будинків, склепів, броварні, винниці, кам'яниці, товарів. У договорі зазначалося, що позичальники будуть видавати процент видеркафу 8 злотих від кожних 100 за кожний рік із суми 1250 злотих. На 800 злотих Дубенський кагал і все єврейське поспільство, яке брало позику, постачаючи на лампади, щоб вдень і вночі перед Св. Престолом (Сакраментом) горіли не згасаючи вісім каменів плавленого незглимового лою.

Костел виставив жорсткі умови. Сплата процентів і постачання мали бути провізією кожного року незалежно від раптової пожежі, ворожого нападу, податків, руйнувань міста. Кагал також мав не випрошувати жодної протекції і зверхності Дубенського замку, а також жодного права, суду і управи при виплаті цієї провізії [15, с. 168–169].

У XVII ст. поширюються протестантські течії. Відстоює свої права і православна церква. Тому польська влада реально зреагувала на ситуацію, що склалася у релігійному житті. Влада покладає справу боротьби за збереження католицької віри на єзуїтські ордени, які, в свою чергу, звертаються до великих магнатів. Як і в Птичі, дещо пізніше у містечку Варковичі будується костел при монастирі. У Варковичах, власники містечка Яків і Марія Лядуховські, виділили значні суми на римо-католицький монастир ордена бернардинів. Костел був збудований у 1729 р. Це була типова для свого часу бароккова споруда з випаленої цегли [14, с. 220].

Костел святого Франциска входив у монастирський комплекс. До будівництва залучаються кращі спеціалісти будівельники, художники та інші висококваліфіковані майстри. Руїни костелу, що збереглися до сьогодні, засвідчують, що в архітектурному плані він відноситься до раннього барокко. Тут чітко простежуються симетричні лінії головного фасаду, який прикрашався трьома дерев'яними скульптурами святих, вміщеними у ніші. Збудований на підвищенні, костел мав величний вигляд і здалека привертав увагу.

Костел одержував при своєму становленні матеріальну допомогу власників містечка та духовну від Дубенського бернардинського монастиря і костелу. У Варковицькому костелі, як і в Дубно, у підземеллі розташувалася крипта, де рядами стояли домовини знатних людей містечка – власників, священнослужителів. Вона була знищена у другій половині XX ст. [14, с. 220].

Кам'яний костел у середині приміщення мав ажурні зведення, чудовий витончений купол і фасад у стилі римо-католицьких храмів. До головного, відносно невеликого в плані об'єму однефного прямокут-

ного входу, прилягала трапецієвидна аспіда, з північного боку стіни костелу – прибудована невелика ризниця. Із заходу до фасаду головного корпусу прибудований ганок, через який і здійснюється вхід у костел.

Костел і монастир були обведені навколо цегляним муром. На півночі території комплексу знаходилося дві масивні муровані арочні брами, що мали трикутні надбрамні надбудови. Кожна брама мала своє призначення. Одна брама вела в господарський двір, де знаходився різний інвентар, знаряддя праці, приміщення, де зберігалися господарські припаси. Через другу браму можна було потрапити в монастирський сад. Тут росли добре підібрані сорти фруктових дерев [17, с. 247].

Після насильницької ліквідації унії на Волині, частина віруючих перейшла в римо-католицьку віру і разом з тодішніми католиками протестувала проти адміністративного керівництва царизму. Тепер католики Птичі і Варкович разом із одновірцями інших населених пунктів вимагали повернення земель і культових приміщень.

У Птичі і Варковичах основну групу населення склали православні українці. Тут поряд із римо-католицькими культовими приміщеннями були і православні церкви.

На початку XIX ст. (1799 – 1816 рр.) до Успенської православної церкви у Птичі належало 12 дворів, 50 чоловіків і 46 жінок парафіян. Священиком був Микола Дмитрович Малхалфітович (46 років). Висвячений у 1783 р. єпископом Стецьким. У церкві працював дячок. До другої парафії Георгіївської церкви села належало 29 дворів, 116 чоловіків, 107 жінок парафіян. Священиком був Микола Самсонович Германовський, висвячений у 1799 р. преосвященим Варламом. Дячок походив із підданих [7, арк. 89–98; 13, арк. 40].

У 1826 р. ще діяло три православні парафії. Дерев'яна Успенська церква нараховувала 21 двір: 25 чоловіків і 26 жінок. До церкви Миколаївської належало 47 дворів і 414 парафіян. Церква Георгіївська мала 26 дворів і 203 парафіян [7, арк. 9, 89–91]. У містечку землі належали графу Йосипу Залужському, поміщикам Йосипу Бартошевичу, Казимиру Христофору (сину) [7, арк. 89].

У 1850 р. Успенська церква, побудована ще у 1759 році, була в казенному підпорядкуванні. Нараховувалося 64 двори парафіян – 255 чоловіків і 260 жінок. Церква мала 33 десятини орної землі на 45 днів обробітку, садибу, город займав 3 десятини на 5 днів. Порівняно велику площу займав сінокос – 13 десятин або 39 косарів, місцевий поміщик Загурський самоправно захопив 0,25 десятин землі у 1811 р., у зв'язку з чим було заведено судову справу, але протягом десятиліть громадський суд справу не вирішував.

У 1704 р. у Варковичах була побудована мурована церква Різдва Богородиці. Кошти виділив власник містечка, поміщик Ледухівський. Ерекція на землю була видана ще для попередньої дерев'яної церкви. Причт церкви складався з священника, дячка, пономаря. У 1839 р. церква мала 37 десятин землі (53 дні), 12,5 десятини сінокошу (37 $\frac{1}{2}$ косарів), під садибою і городом було 3 $\frac{3}{4}$ десятини (5 днів). Священик володів власним будинком на церковній землі. Священнослужителі жили за рахунок требовиконань. При церкві знаходилось кам'яне приміщення, в якому проживали ченці колишнього бернардинського монастиря. Ченці жили замкнуто, обробляли землю з якої і жили, у власні володіння нікого не допускали [8, арк. 64].

До Варковицької парафії була приписана Михайлівська церква села Білоберіжжя, побудована у 1765 р. єзуїтами. Церква мала міцну дзвіницю. Варковичі належали поміщику Івану Молодецькому, який мав 4 двори, 22 дворових, Білобережжя належало колишній Кременецькій гімназії (22 $\frac{1}{2}$ двори, 190 парафіян) [8, арк. 66].

Після 1836 р., коли приміщення монастиря і костелу перейшли у православне відомство, господарство руйнувалося. По акту від 18 липня 1873 р. до православної церкви належали цегляні зруйновані приміщення колишнього бернардинського монастиря. Зламаний і придатний матеріал знаходився на купах. Все планувалося використати для будівництва майбутньої дзвіниці. Угіддя, що належали бернардинському костелу, у 1873 р. перейшли у відомство і користування люстратора Петра Ноздровського. На долю православної парафії дісталися руїни кам'яних житлових будинків і лише до двох десятин землі, якими причт користувався безплатно [11, арк. 82–83].

На середину XIX ст. земельний стан Варковицької парафії не змінився. Церква володіла землею і перешкод не відчувала, діяли закони ерекцій магнатів Заславського і Войцеха Окринського, записаних у Луцькому гродському акті. Однак тепер нове покоління поміщиків все настирливіше намагалося захопити церковні землі. Так, ще з 1810 р. розглядалася в Дубенському земельному суді справа про належність так званого Пакедринського садка [9, арк. 22].

Після переведу римо-католицького костелу містечка Птича у православ'я боротьба продовжувалася між конфесіями, частина католиків перейшла у православну віру. Однак, крім православної церкви, у селі у 1896 р. діяла римо-католицька парафія. Тут до Птицького костелу належало два двори, 27 віруючих [12, арк. 72, 318].

Перехід Західної Волині у 20-ті роки XX ст. під владу Польщі змінив не лише соціально-економічне життя мешканців краю, але докорінно

змінив і духовні уподобання польської влади. Плебісцит, який мала провести держава на західноукраїнських землях, був забутий. Розпочалися заходи щодо полонізації населення, які пов'язані з двома відомими кожному українцю словами «санация» і «пацифікація». Це вплинуло на стан української церкви. У 1926 р. Вселенський патріарх визнав автокефалію Православної церкви у Польщі. Місцеві громади вимагали, щоб богослужіння велися національною мовою, проте ця вимога свідомо стримувалася митрополитом Діонісієм.

У 1926 р. польська влада вчинила новий акт насилля над українською церквою. У Варковичах, як і в інших волинських населених пунктах, приміщення колишнього костелу, яким користувалася православна громада селян, тепер знову було повернуто римо-католикам. Хоч віруючих католиків у містечку стало менше, однак службу Божу проводили до кінця 40-х рр. ХХ ст.

У 20-х – 30-х рр. ХХ ст. містечко розросталося. Польська влада намагалася посилити вплив католицької віри. У населеному пункті збільшилась різноманітність конфесій. Домінували православні. До парафії належало 173 двори, 695 чоловіків, 714 жінок, два двори духовенства, 11 осіб з трьох сіл: Варковичі, Крилів, Хомут. У містечку проживали також інші обивателі – 171 двір, 112 дворів євреїв (917 осіб), старообрядців – одна людина, штундистів – 7 осіб. Значною була католицька громада, яка нараховувала 19 дворів, 153 особи, а всього було 304 двори, 2386 жителів [5, арк. 768–772].

Після закінчення Другої світової війни радянська влада намагалася закрити релігійні громади різних конфесій. При становленні Української держави у 90-ті роки ХХ ст. на Волині, зокрема Рівненщині, знову відновили свою діяльність римо-католицькі костели та православні церкви.

Список використаних джерел та літератури

1. Баранович О. Залюднення України в період Хмельниччини. Волинське воєводство. – К., 1931.
2. Батюшков П. Ф. Вольнь. Исторические судьбы Юго-Западного края. – СПб, 1888.
3. Городские поселения в Российской империи. – Т. 1. – СПб., 1860.
4. Грушевський Михайло. Історія України-Руси. – Т. 7. – К., 1995.
5. Державний архів Волинської області. – Ф. 485. – Оп. 1. – Спр. 99.
6. Державний архів Рівненської області (далі – ДАРО). – Ф. 639. – Оп. 1. – Спр. 5.
7. ДАРО. – Ф. 639. – Оп. 1. – Спр. 7.

8. ДАРО. – Ф. 639. – Оп. 1. – Спр. 14.
9. ДАРО. – Ф. 639. – Оп. 1. – Спр. 41.
10. ДАРО. – Ф. 639. – Оп. 1. – Спр.59.
11. ДАРО. – Ф. 639. – Оп. 1. – Спр.106.
12. ДАРО. – Ф. 639. – Оп. 1. – Спр.120.
13. ДАРО. – Ф. 639. – Оп. 1. – Спр.139.
14. Історія міст і сіл Української РСР. Ровенська область. – К. : АНУРСР, 1973.
15. Rocznik Wolunski. – Т. 4. – Lvov, 1935.
16. Савчук Петро. Дубенський Спасо-Преображенський монастир і церква. – Рівне : Перспектива. – 2006.
17. Теодорович Н. И. Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии. – Т. 2. – Почаев, 1884.

УДК 01 (091)

С. Синюк,*аспірант кафедри бібліотекознавства і бібліографії Рівненського державного гуманітарного університету*

ЕКОНОМІКО-СУСПІЛЬНІ ПЕРЕДУМОВИ ІСНУВАННЯ ТА РОЗВИТКУ КНИЖНОЇ КУЛЬТУРИ ВОЛИНИ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XIII СТОЛІТТЯ

Стаття присвячена аналізу суспільно-політичних та економічних процесів, які проходили в Європі другої половини XIII століття та раннього етапу розвитку книжної культури на Волині (XI-XII століття), як підвалин розвитку книжної культури Волині другої половини XIII століття.

Ключові слова: книжна культура, культурні осередки, Середньовіччя, Волинь, економіка, право, торгівля, папір.

Статья посвящена анализу общественно-политических и экономических процессов, происходивших в Европе во второй половине XIII века и раннего этапа развития книжной культуры на Волыни (XI-XII столетия) как основ развития книжной культуры Волыни второй половины XIII века.

Ключевые слова: книжная культура, культурные центры, Средневековье, Волынь, экономика, законодательство, торговля, бумага.

The article is devoted the analysis of social and political and economic processes in Europe of the second half of XIII century and early stage of development of book culture on Volhyn (XI-XII centuries), as foundations of development of book culture of Volhynia of the second half of XIII century.

Keywords: book culture, cultural cells, dark Ages, Volhyn, economy, justice, trade, paper.

«Сучасність закорінена у Середньовіччі [...], власне у Середньовіччі народилися основи політичних, господарських, культурних устоїв, які супроводжують нас донині» [21, с. 290]. Це формулювання знаного польського медієвіста є чи не найкращим поясненням зростаючого інтересу, який викликають Середні віки в сучасній Європі. Дослідження останніх десятиліть дедалі більше розвивають «уявлення про середньовіччя, як про царство мороку й суцільного мракобісся, з якого людство визволила тільки доба Відродження» [8, с.5]. І небайдужі до своїх пра-

коренів люди XXI століття відкривають для себе «світло Середньовіччя». Відкривають добу, коли зароджувалися банківські системи і національні держави, писане право і принципи парламентаризму, місцеве самоврядування і менталітет націй.

Відтак, цілком закономірно, що чи не найбільший інтерес до даного періоду спостерігаємо в країнах Східної Європи, котрі тільки нещодавно отримали можливість побудови (або відбудови) суверенних держав та демократичних суспільств. Формування в соціально-культурному просторі адекватного відображення власного Середньовіччя є актуальним і для України.

Зокрема, цілий ряд «білих плям» пов'язаний із Галицько–Волинською державою. З одного боку – з повними на те підставами можемо вважати Галицько–Волинське князівство «першою безумовно українською державою» [19, с. 84]. З іншого – і в ширшій суспільній свідомості і в наукових колах своєрідним символом цієї держави став князь Данило Романович – блискучий воєначальник та державний діяч. Це накладає певний відбиток і на дослідження інших явищ, пов'язаних з Галицько–Волинським князівством: вони розглядаються як прелюдія до князювання Данила (княжіння Романа Мстиславича) або як продовження справи його життя (військова та зовнішньополітична активність галицьких князів – Даниловичів).

А між тим куди значнішим став внесок середньовічної Галичини та Волині у культурну, духовну скарбницю українства. Як справедливо зауважив Орест Субтельний: «Шлях до національної свідомості був вимощений книгами». [19, с. 203]. Продовжуючи цю метафору, скажемо, що перші кроки цього шляху почали мстити книжники Галицько–Волинських земель другої половини XIII століття.

Саме в ту пору під впливом як внутрішньодержавних, так і зовнішніх чинників значно зросли як читацький попит на книгу і книжність, так і творчі та виробничі можливості волинських та галицьких книжників. Саме на цей період припадає відродження у Галицько–Волинському князівстві киеворуської книжної традиції, котра зазнала значного занепаду внаслідок міжусобних воєн XII – I пол. XIII ст. і монгольського вторгнення 1238–1241 років. Поруч з цим йшло творче засвоєння нових жанрів та форм, які саме поширились у західноєвропейській та візантійській практиці. Як наслідок – саме тоді з'явилися унікальні явища вітчизняної книжності, котрі справили значний вплив на суспільну свідомість сучасників та наступних поколінь, на розвиток вітчизняної культури, а відтак – і національного менталітету у пізніші часи.

Систематизовані екскурси в історію культури Галицько–Волинської

держави містяться у загальноісторичних працях М. Грушевського, І. Крип'якевича, М. Котляра. Окремі аспекти теми досліджували також І. Єршомін, В. Пашуто, Я. Запаско. Останнім часом історіографія питання збагатилася роботами П. Кралюка, В.Фрис, С.Панишка, С. Терського, М. Кучінка, С. Півторака. Однак в усіх цих роботах окремі явища книжної культури (котру розуміємо як сукупність літературної творчості, книжкової та бібліотечної справи, бібліографії) розглядаються послідовно-ізолювано, без вивчення взаємозв'язків між ними та впливу на їх стан та розвиток зовнішніх чинників. Розвиток книжної культури Галицько-Волинської держави та її елементів розглядається поза контекстом загальноєвропейських культуротворчих процесів, без належного урахування політичної та економічної ситуації в регіоні, соціальних запитів, котрі виникали внаслідок внутрішнього стану суспільства та зовнішніх впливів і які мала задовольнити тогочасна книжність.

Відтак пропонується стаття є першим дослідженням, котре ставить за мету аналіз економіко-суспільного простору Галицько-Волинських земель як середовища існування та розвитку книжної культури Волині другої половини XIII століття, взаємодію волинської книжності того періоду і сучасних їй суспільних структур.

До середини XIII століття волинсько-галицька книжність мала за собою вагому традицію. Уже з перших десятиліть своєї писемної історії Волинь стала не тільки «імпортером» візантійських, південнослов'янських та київських манускриптів, але й постачальником явищ книжної культури у східнослов'янській інформаційній простір. Варто згадати хоча б повість про осліплення князя Василька Тербовлянського, котра увійшла до «Повісті минулих літ» під 1097 роком. Гостросюжетну гіпотезу її походження запропонував і аргументував Борис Рибаків [16, с. 248-289].

Спростовуючи давніше припущення О. Шахматова про те, що Василь був «галицьким попом», духівником князя Василька Ростиславича, Рибаків відносить автора повісті до кола волинського боярства. Василь заприятнися із Володимиром Мономахом ще тоді, коли останній замолоду певний час княжив у Володимирі Волинському. Згодом Мономах, уже як переяславський князь, претендує на київський стіл. А боярин Василь, залишившись на Волині, змушений служити князям зі стану противників Мономаха – Святополку Ізяславичу Київському, а можливо, – і Давиду Ігоревичу Волинському. Проте ставши очевидцем змови цих князів та їх злочину – осліплення Тербовельського князя Василька Ростиславича – пише про події 1097 року повість, яка через двадцять років (коли Великим князем Київським був Володимир Мо-

номах) була включена до складу «Повісті минулих літ». На думку Рибаківа, «це робить вельми ймовірним припущення, що повість була *замовлена* (курсив автора – С.С.) Володимиром Мономахом» [16, с.274]. Причина замовлення для дослідника очевидна: «У складному калейдоскопі нкяжих усобиць, змов, кривоприсяжництва, порушень таємних угод феодалним верхам важко було простежити хід справ чи зрозуміти їх істинні причини. З'являється необхідність реєстрації клятв та їх порушень; таємне іноді вигідно зробити явним, провину ворога чи супротивника важливо задокументувати.

Літопис стає засобом *впливу* (курсив автора – С.С.) на суспільну думку, юридичним виправданням у складних ситуаціях, звітом князя у своїх патріотичних справах.

Володимир Мономах... запровадив нововведення у літописну справу. Онук його Ізяслав Мстиславич залишив нам найбільш блискучі зразки такого особистого княжого літописання, але початок поклав саме Мономах» [16, с. 266].

Розвиваючи свою гіпотезу далі, Б. Рибаків висловив припущення, що саме волинський книжник Василь, потрапивши до Києва після утвердження Володимира Мономаха на київському столі, був упорядником найбільш повної редакції «Повісті минулих літ». Втім, «головною фігурою в переробці грандіозної праці Нестора», на думку Рибаківа, «був сам великий князь Володимир Мономах, який давно вже заготовляв матеріали для майбутнього свого літопису» [16, с. 285].

Цікаво, що відзначена Рибаківим традиція використання книжних, зокрема – літописних, текстів як аргументів в юридичних дискусіях та особливій увазі осіб правлячої князівської діяльності до книги і книжності збереглася у волинському відгалуженні Мономахової династії до XIII століття і сягнула своєї кульмінації при дворі князя Володимира Васильковича, про що нижче буде сказано більш детально.

Першим же «піком» волинської книжності можемо вважати середину XII століття, коли Волинь стала «вотчиною» Мономахового онука, князя Ізяслава Мстиславича (в історичній літературі частіше згадується як суперник Юрія Довгорукого у боротьбі за великокняжий київський стіл, котрий посідав із перервами у 1146-54 роках, проте в умовах княжої міжусобиці і сам князь і його двір частіше перебували у Володимирі Волинському ніж у Києві). Зокрема, при дворі Ізяслава Мстиславича перебував Клим Смолятич. Ширше знаний як другий після Іларіона митрополит-русин, він «був книжник і філософ такий, якого ж у Руській землі не було» [13, с.208] та «багато писаній написавши, передав потомству» [3, с. 78]. Клим Смолятич згуртував довкола княжого двору і

коло книжників-однодумців. Такий висновок можна зробити з репліки Послання до священника Фоми: «Є у листі твоєму дружне нарікання на наше марнославство, і про те із задоволенням прочитав я перед багатьма свідками і перед князем Ізяславом твоє надіслане мені послання» [6, с. 153] Ще М. Грушевський потрактував цитований вище фрагмент наступним чином: «... дістаємо інтересний образок того, як серед завзятої усобиці... двір, князь і його дружина були захоплені ерархічними і теоретичними богословськими питаннями, брали участь в дебатах про напрям сучасної науки» [3, с. 80].

Маємо підстави залічити до цього кола волинських любомудрів і боярина Петра Бориславича, перу котрого, на думку Л. Махновця та Б. Рибаківа, належить ряд фрагментів Київського літопису [13, с. VII], котрі, ймовірно, були уривками особистого літопису Ізяслава Мстиславича. Життєпис князя Ізяслава виокремив зі складу Київського літопису ще М. Грушевський, назвавши його «Повістю про Ізяслава» і означивши як «одну з визначніших пам'яток нашої старої літератури і культури» [3, с. 12]. Основну стилістичну відмінність даного тексту дослідники вбачають у відході від давнішнього лаконізму, деталізації письма, яка характеризується «широким, багатим в фактичних подробицях і сухим на психологічне вмотивування, многословним, чи краще – щедрим на слова розповіданням» [3, с. 17]. “Якщо у старих літописців XI століття іноді на одній сторінці вміщувались відомості за 5-10 років, то в життєписі Ізяслава Мстиславича однієї сторінки літопису часом вистачало на виклад подій одного дня, що часом перетворювало літопис на щоденник” [16, с. 303]. Подібна детальність стала також прикметною рисою літописів Данила Романовича та Володимира Васильковича, створених в другій половині XIII століття.

Аналізуючи складові частини літопису Ізяслава Мстиславича, Б. Рибаків прийшов до висновку про цитування його автором оригінального князівського листування за 1147-1153 роки і виокремив з літописного тексту шістьдесят князівських грамот [16, с. 319-334]. Мовні і фактографічні особливості виокремлених документів привели дослідника до думки, що їх тексти наводились у літописі без спотворень, оскільки автор і замовник дивились «на літопис, як на звіт князя, як на збірник фактів, котрі мусіли переконувати братів-князів та їх боярські думи в справі Ізяслава, щоб «говорити літописом» під час суперечок.

Сам літопис ставав юридичним документом, оскільки усі його складові могли бути перевірені другими юридичними сторонами – кожен князь, очевидно, зберігав у своєму архіві дипломатичне листування і всі отримані ними грамотами і копії своїх грамот» [16, с. 334].

Розділяючи впевненість дослідника в тому, що архів Ізяслава Мстиславича розташовувався не в Києві, ми не можемо погодитись з припущенням, що він “іздив разом з князем та його канцлером – літописцем” [16, с. 334]. Надто громіздким вийшов би подібний вантаж, та й надто високим був ризик, що грамоти можуть потрапити у ворожі руки. Ймовірніше припустити, що архів Ізяслава (а він міг включати і архіви його предків) був надійно захований за стінами княжої «вотчини» – у Володимирі Волинському і примножувався за княжіння Мстислава Ізяславича (дослідники припускають, що волинське княже літописання тривало і при ньому [16, с.338-340]) та Романа Мстиславича. А з урахуванням того, що активне інтелектуальне життя, яке точилося при дворі Ізяслава Мстиславича вимагало і роботи з книгами (хоча б для ведення світоглядних дискусій на зразок тієї, яку мав Клим Смолятич із згаданим вище священиком Фоною), не надто волонтаристським виглядає припущення про існування при волинському княжому дворі бібліотеки уже в середині XII століття.

Прикметно, що до того ж періоду відноситься ряд ошатних кодексів, створених в регіоні, зокрема – Галицьке та Добрилове Євангелія (1144 та 1164 рр. відповідно), Типографське Євангеліє №6, Виголексінський збірник, Бучацьке Євангеліє, Службник Варлаама Хутинського. Таким чином високому рівню літературного процесу відповідав і належний рівень книжкової справи, що дозволяло матеріалізувати результати літературної творчості у вигляді манускриптів.

Підсумовуючи вищенаведене, можемо стверджувати, що у XIII століття Галицько-Волинські землі вступили в статусі одного із провідних осередків східнослов'янської книжної культури. Недаремно вже на початку XIII століття книжники залишали регулярно грабований Київ і осідали у відносно спокійніших Галицько-Волинських землях, як це зробив київський книжник Тимофій [13, с. 371].

Доречно припустити, що така розвинута книжна культура мусила спиратися на потужний фундамент значного кола користувачів.

За твердженням дослідників підґрунтям для поширення освіти на Волині стало заснування 992 року окремої єпархії та стрімкий розвиток мережі монастирів, при яких відкривалися школи. Свідчення про існування у регіоні книжного навчання маємо і з другої половини XIII століття. Так приписка до книги «Повчань Єфрема Сирина», переписаної у Володимирі Волинському за князя Володимира Васильковича засвідчує, що «У літо сьомої тисячі написалися книги ці за царювання благовірного цісаря Володимира, сина Василькового, онука Романового боголюбивим тивуном Петром [...] Сей був у той час тивуном у князя Володимира і був у нього син іменем Лаврентій. Його ж віддав

учитися святим книгам, повчаючи апостольськими заповідями на всі часи, сам же строїв книги ці з великою ретельністю, в усі дні милуючи майстра» [5, с.301]. У ті ж роки благочестиві батьки віддали «книгам учитися» семилітнього хлопчика – майбутнього митрополита Петра Ратненського. Причому після перших невдач у навчанні, внаслідок чудесного сновидіння, отрок «всѣх сверстник своих превзыде и предвари» – йдеться саме про спільне навчання дітей, а не про приватні уроки. Власне кажучи – приватне навчання і не могло забезпечити настільки високої насиченості суспільства грамотними людьми, про яку свідчить археологічна інформація, систематизована в роботах С. Терського та М. Кучінка[14; 20]

Якщо епіграфічні пам'ятки, розшукані на елементах будівель (головики Успенського собору та плита при вході до Василівської церквиротонди у Володимирі; плінфа храму св. Івана у Луцьку), написи на підвісних княжих і боярських печатах (знайдені у Володимирі, Галичі, Перемишлі, Дорогобужі, Волині, Белзі, Дорогичині, Бересті, Пересопниці) та на печатках-перснях (донині відомо шість боярських перснів із зображенням птаха – з Молотівського скарбу, Устя Єпископського, Тустані, Жидичина та перстень з околиць граду Стіжок, зображення якого – вершник з піднятим мечем та легенда «Юрієва печать» дозволяють атрибутувати його як княжий) можна вважати витворами інтелектуальної еліти того часу (наближених до князів та бояр майстрів-умільців, або ченців), то «Єжиков нож», (підписаний власником у XII столітті в Дорогичині), знайдений у Бересті гребінчик з абеткою, написи на гривнях (Висоцьк, Гнідава, Дорогобуж), використання кириличних літер як елементів гончарних клейм (Коршів – чотири клейма, Перемиль, Луцьк, Борисковичі), написи на іконках, хрестах-енколпіонах (відомо більше двох десятків на всій території Галицько-Волинських земель) незаперечно підтверджують поширення грамотності серед суспільних низів у досліджуваний період[20]. Ще одним доказом є широка географія знахідок стилосів-писал. Відомо більше сорока таких знахідок на Волині. Писала знайдено у Пересопниці, Белзі, Луцьку, Львові, Звенигороді, Бересті, Дорогобужі. За допомогою писал тексти витискалися на воскованих дощечках-церах (фрагмент цери XIII століття знайдено в Бересті), видряпувались на кераміці, цеглі, штукатурці. Ними ж вочевидь писали і на березовій корі – бересті. Довший час берестяні грамоти вважались суто новгородським феноменом. Проте 1988 року три берестяні грамоти були виявлені І. Свешніковим на Галицько-Волинських землях – у Звенигороді. Одна з них написана в Перемишлі. Враховуючи той факт, недалеко від обох міст у XIII столітті проходив

кордон Волинського князівства, С. Терський твердить, що виявлення берестяних грамот на Волині – тільки справа часу [20, с. 76].

Наведені вище відомості не залишають сумнівів у широкому поширенні письменності у всіх суспільних верствах Галицько-Волинських земель доби Високого Середньовіччя. Відтак, маємо підстави думати, що суспільство з настільки високим рівнем грамотності чутливо реагувало на нововведення в культурній сфері, яких зазнавали в той час країни Європи.

Тринадцяте століття, особливо другу його половину, європейські історики усе частіше називають часом «нобілітації знання», добою, коли наявність «високого інтелектуального рівня відкривала можливості для кар'єри» [21, с. 175]. Вторгнення писемності і книги у широкі сфери суспільного життя можна назвати своєрідною інтелектуальною революцією. Причини цього перевороту слід шукати як у сфері духовно-ментальній, так і у проблемах практично-прикладних.

Серед останніх варто назвати «монетний ренесанс» і викликані ним розбудову банківської системи та поживлення кредитної торгівлі. Реформа економічних взаємозв'язків спричинила потребу у значній кількості облікової та звітної документації, різко збільшила обсяги ділової кореспонденції, а відтак – спонукала до зросту чисельності освічених людей, а значить, і потенційних реципієнтів книжної культури. Як зауважив Ж. Ле Гофф: «...заміщення натурального господарства грошовим достатньо просунулось до кінця XIII століття для того, щоб призвести до важливих соціальних наслідків» [12, с. 305]. Ці соціальні наслідки повною мірою стосувалися письма та книжності Західної Європи. До того ж, саме західноєвропейські купці, які мали стабільні торговельні стосунки із галицько-волинським регіоном (через Волинь і Галичину як мінімум з IX століття проходили шляхи із Західної Європи на Київ, ймовірно у XIII столітті виникає «*via tartarica*» – дорога з Галичини на Крим [10, с. 115], а у Володимирі-Волинському існували торгові колонії – «німці, і сурожці, і новгородці» [13, с. 445]) найімовірніше були постачальниками світських книг, переписаних у країнах католицької Європи та у Візантії.

Не менш важливими виявилися і зміни в юридичній сфері. «Це був момент... коли множилось число писаних законів, коли феодалне право... оформлялося в угодах. Традиційне суспільство, в якому значною була роль чуток, усної передачі інформації, поволі привчалось якщо не читати, то принаймні використовувати писане слово точно так само, як в економічному житті воно привчалось мати справу із грошми» [12, с. 419].

Кодифікація місцевого права нерідко проходила «під патронатом», а то й за особистої участі правлячих осіб. В Англії юридичну реформу, розпочату ще Генріхом Плантагенетом, завершував король Едуард I.

Повертаючись з хрестового походу він навіть отримав ступінь в Падуанській школі права. Його дядько – король Франції Людовик IX теж брав участь як в судових процесах, так і в упорядкуванні правових документів («Ордонанси Людовика Святого»). Заміна германського права романським та кодифікація юридичних документів в Іспанії була очолена королем Альфонсо X[1, с. 56]..

За висновком Хенрика Самсоновича «Від середини XIII століття росло значення місцевого самоврядування, міст, судів різних інстанцій. Документи з королівських канцелярій, канцелярій церков і міст ставали щоденним інструментом діяльності, так само як щораз більшу роль відігравали в місті й на селі судові книги, які містили розділи спадків, купівель-продажів та заповітів... З'явилась чисельна група людей, котрі жили з пера, заробляючи в державних та міських канцеляріях»[21, с. 178]. Потреба в освічених людях призвела до розбудови мережі шкільництва та появи університетів, що стало знаковою подією Високого Середньовіччя і додатково підвищило статус книги і книжності.

Сказане повністю відповідає стану справ і на досліджуваній нами території. Саме з кінця XIII століття походять важливі пам'ятки вітчизняного цивільного права – два заповіти князя Володимира Васильковича [13, с. 439] та укладена при дворі цього ж володаря редакція “Кормчої книги”. У зв'язку із заповітом князя Володимира у літописі згадується і “чоловік, котрий жив з пера” – княжий писар Ходорець [13, с. 439].

Разом з цим мали місце і інші чинники зростання інтересу до книжної культури. Не останню роль у цьому процесі відіграло “зародження у XII-XIII століттях національних держав”, яке “нобілізувало простолюдні мови. «Сід» написаний кастільською. Данте створив італійську літературну мову» [21, с. 186]. Разом з творенням літератур національними мовами міцніло бажання окреслити місце свого народу на карті світу та у часовому обширі. З'являється цілий ряд історіографічних праць саме загальнонаціонального спрямування – від польської Хроніки Вінцентія Кадлубка (єпископа Краківського) до «Загальної історії Іспанії», укладеної при дворі короля Альфонсо Мудрого. Варто нагадати, що у галицько-волинських землях другої половини XIII століття був написаний і впорядкований літописний кодекс, який охоплював усю знану на той час історію Русі – від Володимира Святого до Володимира Васильковича під назвою “Літопис Руський”, відомий сьогодні у Іпатському Хлебніковському, Погодінському, Марка Бундура, Єрмолаївському списках [2, с. 641]

Поряд із формуванням національних держав міцніли і самоутверджувались міста. Виникає місцевий патріотизм, котрий шукає самореалізації у тому числі і в книжності, як латиномовній, так і національни-

мии мовами. Бенвенуто далла Ріва оспівував Мілан, на славу Флоренції творили Чіаро Даванцатті та Данте Аліг'єрі. Своїх співців мали і міста Німеччини та Фландрії. В один ряд з цими одами рідному місту цілком заслужено можемо поставити і фрагмент Галицько-Волинського літопису із прославленням Володимира Волинського. У літописному тексті він розміщений під 1231 роком, проте написаний значно пізніше, вже у другій половині століття [13, с.397].

Втім, ширше поширення письменності, наочна демонстрація сили писаного слова, мало своїм наслідком й появу літературних творів, котрі висловлювали і відстоювали інтереси суспільних станів. Рицарський роман і німецький міннезанг, міська (бюргерська) література і духовна лірика – ось неповний перелік того широкого спектру станових інтересів, які прагнули висловитись писемно. Не цуралися писаного слова навіть монархи другої половини XIII століття. На Піренеях король Альфонсо Мудрий створює цикл духовної лірики «Гімни Діві Марії». Протягом кількох поколінь тяглася поетична династія у королівському роді Гогенштауфенів [8, с. 235-237]. Писав вірші сілезький князь Генрик Пробус. Шедеври духовної лірики залишила по собі чеська княгиня Кунгута.

Церква теж відмовилась від спроб поширювати свій вплив силою зброї – припиняються хрестові походи, православні володарі все рідше висилають збройні експедиції проти язичницьких народів Прибалтики та угро-фінського Залісся. Натомість систематизували католицький світогляд Тома Аквінський та Альберт Великий, озброєні працями публіцистів, прямували до нехристиянських народів проповідники-місіонери, а для напівпоганського населення Східної Русі творив свої проповіді вихованець київської книжності єпископ Серапіон Владимирський. [9, с.118-121].

Наростання кількості літературних творів спричинилося до кристалізації літературних жанрів. Замість крупноформатних епічних поем, які були стандартом попередніх століть, в описуваний період з'являється прозовий роман (причому прозифікується навіть віршований епос попередніх століть!)[8, с.149]. Стрімко поширюється і набуває популярності новела, яка зародилася на Піренеях ще в XI столітті. 1241 року з'являються перші датовані сонети авторства Джакомо ді Лентіні.

У свою чергу збільшення кількості творів світських текстів мало іще два наслідки. По-перше, це зростання кількості приватних бібліотек. 162 книги склали бібліотеку Річарда де Фурнівалья (пом. бл. 1260 року), яка після його смерті склала основу фонду університетської бібліотеки Сорбонни. Аналогічною за чисельністю можна вважати і бібліотеку французького короля Людовика IX Святого, яка розміщувалась в одній з кімнат прибудови до королівського храму Сен-Шапель, поруч з архівом та

зібранням дипломатичних документів . У другій половині XIII століття власною книгозбірнею володіла княгиня Саломея Лешківна. Серед книг, котрі Саломея заповідала своєму братові, краківському князю Болеславу Сидливому, були “як богослужбні, так і наукам служачі” [17, с. 36].

Другим наслідком широкого зацікавлення книгою стало масове застосування паперу. Так вже в двадцятих роках XIII століття папір широко застосовувався у папській канцелярії та при дворі імператора Фрідріха II Гогенштауфена (чії родичі утворили згадану вище поетичну династію) [15, с. 181]. У 1280-х роках на папері писалися актові книги міста Кафи (Крим) [5, с.53], з яким, як було сказано вище, галицько-волинські землі підтримували тісні торгові зв'язки. У другій половині XIII століття в імперії монголів з'явилися в обігу паперові гроші. Тож цілком логічним виглядає обережне припущення Якіма Запасака про те, що у XIV ст., точніше з кінця XIII ст., книги на Русі почали виготовляти на папері [5, с.53].

З шістдесятих років XIII століття, відроджуючись після погрому хрестоносців повертається в загальноєвропейський культурний простір книжна культура Візантії. Скрипторії Костянтинополя витворили в ту пору, названу істориками мистецтва “Палеологівським ренесансом” новий стиль оформлення манускриптів. Вже через півтора десятка років його освоїли і творчо переосмислили книжники Волині й Галичини [4, с.193], передавши згодом у інші східнослов'янські землі, зокрема – у Новгород [7, с. 97].

За висновком М. Котляра «...загальноєвропейські закономірності еволюції суспільства розповсюджувались і на слов'янський світ. Тому не варто вивчати процеси суспільно-політичного життя Русі в ізоляції від аналогічних явищ у Центральній та Західній Європі» [11, с. 184]. Відтак, закономірним виглядає те, що саме на Волині, котра була інтегрована у європейський простір чи не найтісніше з усіх українських земель, при дворі князя Володимира Васильковича утворився і діяв осередок книжної культури, який залишив найпомітніший слід в історії нашого Середньовіччя, котрий гармонійно поєднав у собі бібліотеку, скрипторій та коло авторів-книжників, які розвивали не тільки вітчизняну літературу та історіографію, але й створили передові для свого часу бібліографічні документи [17;18].

Список використаної літератури

1. Брайант А. Эпоха рыцарства в истории Англии/А. Брайант.- С-Пб.:Евразия, 2001. – 576 с.

2. Браичевський М. Твори. Т.1./ Браичевський М. – К.: Вид-во ім. Олени Теліги , 2004. – 718с. . — Бібліогр. в підрядк. прим.

3. Грушевський М. Історія української літератури. Т III. / Грушевський М. – К.: Либідь, 1993. – 285 с. – — Бібліогр. в підрядк. прим.
4. Запаско Я. Скрипторій волинського князя Володимира Васильковича/ Запаско Я. //Записки НТШ №123. – Львів, 1995. – С. 123-128.
5. Запаско. Я. Пам'ятки книжкового мистецтва: Українська рукописна книга / Запаско Я.-Львів: Світ.-1995. – 480 с. — Бібліогр.: с. 458-467 (295 назв) та в підрядк. прим.
6. Золоте слово: хрестоматія літератури України-Русі епохи Середньовіччя/Упорядники В.Яременко, О. Сліпушко. – Кн.2. – К.: Аконті, 2002. – 784 с. – Бібліогр.: С. 781-784.
7. Ильина Т. Декоративное оформление древнерусских книг/ Т. Ильина. – Ленинград: Изд-во Ленинградского ун-та, 1978. – 176 с.
8. Качуровський І. Генерика і архітектоніка / І. Качуровський. – К.: Видавничий дім “Києво-Могилянська Академія”, 2005. – Кн.1: Література європейського Середньовіччя. – 2005. – 382 с. – бібліографія: с. 350-356.
9. Киселева М. Учение книжное: текст и контекст древнерусской книжности. – М.: Индрик, 2000. – 256 с.
10. Котляр М. Галицька Русь у другій половині XIV- першій чверті XV ст. /М.Котляр. – К.: Наукова думка, 1968.-144 с.
11. Котляр М. Княжий двір Південної Русі X-XIII ст./М. Котляр, В.Ричка. – К.: Наук. Думка, 2008. – 358 с.
12. Ле Гофф Ж. Цивілізація середньовічного Запада /Ж. Ле Гофф. – Екстерінбург: У-факторія, 2005. – 560 с.
13. Літопис Руський /[Пер. з давньорус. Л. Махновця; відп. ред О. Мишанич]. – К.:Дніпро, 1989. – XVI+591 с. — Бібліогр.: у тексті та в підрядк. прим.
14. М. Кучинко. Пам'ятки писемності середньовічної Волині //Кучинко М., Охріменко Г., Савицький Г. Культура Волині і волинського Полісся княжої доби. – Луцьк: ВАТ «Волинська обласна друкарня», 2008. – С. 159-198.
15. Овчінніков В. Історія книги. Еволюція книжкової структури: навчальний посібник /В. Овчінніков. – Львів: Світ, 2005. – 420 с. – Бібліографія. – С. 414-416.
16. Рыбаков Б. Древняя Русь: сказания, былины, летописи. – М.: Издательство Академии Наук СССР, 1963. – 364 с.
17. Синюк С. Бібліотека Волинського Князя Володимира Васильковича / С. Синюк // Вісн. Кн. палати. – 2009. – №1. – С. 35-37.
18. Синюк С. Літописний список книг князя Володимира Васильковича як один з перших в Україні бібліографічних документів / С. Синюк // Вісн. Кн. палати. – 2010. – №1. – С. 36-38
19. Субтельний О. Україна: історія / Субтельний О. – К.:Либідь, 1991. – 718 с.
20. Терський С. Про писемність в містах Західної Волині X-XIV ст. /С.Терський //Львівський історичний музей. Наукові записки. Вип. 5. – Львів, 1996. – С. 74-95
21. Samsonowicz H. Dziedzictwo Sredniowiecza. Mity i rzeczywistosc / H. Samsonowicz. – Wroclaw: Ossolineum 2009. – 285 s. – Бібліогр в кінці розділів.

УДК 286.15:273

Р. Л. Скакун,*науковий співробітник Українського католицького університету*

„НОВИЙ ЄРУСАЛИМ” ІВАНА МУРАШКА: СЕКТАНТСЬКА КОМУНА НА ПОЛІССІ

У статті на підставі документальних джерел та розповідей очевидців описано історію й організацію релігійної комуну „Новий Єрусалим”, яку заснували в 1936 році на Рівненщині євангельські християни святаї сїонїсти, послїдовники „пророка” Івана Мурашка.

***Ключові слова:** релігійна комуна, Новий Єрусалим, сїонїсти-мурашківці.*

Новый Иерусалим Ивана Мурашко: Сектантская коммуна на Полесье

В статье на основании документальных источников и рассказов очевидцев рассматривается история и организация религиозной коммуны Новый Иерусалим, основанной в 1936 году на Ровенщине евангельскими христианами святыми сионистами, последователями пророка Ивана Мурашко.

***Ключевые слова:** религиозная коммуна, Новый Иерусалим, сионисты-мурашковицы*

Ivan Murashko's New Jerusalem: A Sectarian Commune in Polissya

The article, based on multiple documentary and oral sources, discusses the history of, and the way of life in the “New Jerusalem”, a short-lived religious commune founded in 1936 in the modern Rivne region by Evangelical Christians Saint Zionists, the followers of „prophet” Ivan Murashko.

***Keywords:** religious commune, New Jerusalem, murashkovtsi.*

„А люди, що ввірували, мали серце одне й одну душу, і [...] все в них спільне було [...]. Ті, що мали поле або дім, продавали їх та приносили ціну проданого і клали біля ніг апостолів” (Діян. 4: 32). Достеменно невідомо, якою мірою й як довго зберігався цей ідеал єдності в ранньохристиянській громаді, але послїдовники християнського вчення не раз пробували відтворити його в власному житті. Тут можна згадати і про комуни анабаптистів XVI ст., і про соціальні експерименти американських сектантів, і про ті форми „релігійного комунізму”, що практикувалися різними течіями „духовного християнства” в Росії, де євангель-

ські ідеї заходили в резонанс із живим іще інститутом громадського землеволодіння й господарювання.

Історія українських земель знає як мінімум одну спробу практичної реалізації християнської утопії: „Новий Єрусалим”, що його побудував у 30-х роках на українському Поліссі Іван Мурашко, засновник секти „євангельських християн – святих сіоністів” (також відомих як „сіоністи-мурашківці”). Цей цікавий епізод не знайшов іще належного висвітлення в історіографії: єдина праця, де більш-менш докладно висвітлена історія й організація мурашківської комуні, – це дисертація Болеслава Камейші з Берестя [18]. Крім того деякі схематичні відомості подано в брошурі того ж таки автора [17], а окремі моменти, оперті на розповідях сучасних сіоністів, описано у праці Юстини Хмелевської з Варшави [19]. Праця Б. Камейші не позбавлена вади, типової для радянської літератури на теми сектантства: це від початку негативна установка, яка підпорядковувала висвітлення теми ідеологічному завданню критики релігії. Отож було б незайве з об’єктивних позицій, спираючись як на давніші, так і на новоздобуті матеріали, заново описати й обміркувати цей, будь що будь, цікавий і неординарний епізод з історії українських земель. У цьому ми спиратимемося передовсім на доктринальні документи „сіонської віри” (одкровення, відозви, листи), на розмови з сіоністами, записані нами особисто та Б. Камейшею в 60-х роках ХХ століття, і на деякі документи з архівів Берестя й Рівного.

Секта мурашківців сформувалася в 1932-34 роках навколо Івана Мурашки, „пророка Іллі, Ангела Завіту й Отця Сіону”, і його „духовної жінки” Ольги Кирильчук, „Матері Сіону й Жертви Христової”. Іван Мурашко, 1891 р.н., уродженець села Розмірки Косовського повіту на білоруському Поліссі, в 1905 році емігрував до Америки, щоб у 1925 повернутися й стати одним із найактивніших проповідників п’ятдесятництва на Поліссі. Мурашко вважав себе за пророка, на якому лежить печать Божа, і його діяльність супроводжували численні „чудеса”, про які тут нема місця говорити докладно. У 1931 році він зустрівся з „пророчицею” Ольгою Кирильчук, 1885 р.н., яка після навернення на п’ятдесятництво розійшлася з чоловіком-православним і ходила по селах, виголошуючи отримані від Бога одкровення; в серпні 1932 „з наказу Божого” Мурашко взяв із Ольгою „духовний шлюб”.

Ключовим моментом у творенні нової „сіонської віри” стало „зняття печатей” з Ольги Кирильчук, яке відбулося в 1932-33 роках і мало стати – згідно з одкровенням самої ж Ольги – спокутною жертвою за гріхи світу: Мурашко за допомогою бритви робив на її шкірі глибокі надрізи, а кров, що спливала з ран, збирав у пляшки. Згодом ця кров використо-

увалась для різних ритуальних цілей: її виливали в річку Горинь для освячення світу, нею омивали віруючих-сіоністів, її використовували для зміцнення хворих тощо.

Більшість Мурашкових послідовників були, як і самі Мурашко й Ольга, вихідцями з п'ятдесятництва, а сам рух відзначався характерним для п'ятдесятництва містично-екстатичним культом: радіння з танцями, плесканням у долоні, говорінням „незнайомими мовами” тощо. Як і більшість п'ятдесятників, сіоністи негативно ставились до військової служби. Ще одною характерною особливістю була юдаїстична старозавітна регламентація: сіоністи святкували крім неділі також і суботу, додержуючи при цьому відповідних старозавітних приписів (у суботній день не готували їжі, не топили піч тощо). Вони також не вживали свинини й іншого „нечистого” м'яса; забій худоби проводив спеціальний різник за типово юдейським ритуалом. Згідно з „сіонським законом”, чоловіки-сіоністи повинні були запускати бороду й коротко стригти волосся, а жінки – в дусі селянської звичайності – неодмінно носити хустку, довге плаття й блузку на довгий рукав, а також фартух.

На початку 1936 року в житті секти розпочався новий етап: ув одному з об'явлень сіоністам був даний наказ переходити від проповіді Царства до його будування й заснувати місто Новий Єрусалим, про яке сказано в Об'явленні Івана Богослова. Це мало бути видиме втілення того Сіону, який повинен у кінці часів об'єднати всіх вірних та спасених: „Бог чрез откровения объявил, чтобы строить город новый Иерусалим. Твердо верим, что Бог устраивает своё царство через нас сионистов. И вы, когда оставите греха и начнете исполнять заповеди Божии, то будете участниками в строении Царства Его”, – писав Мурашко в своїх відозвах [13, с. 21]. Саме там, у Новому Єрусалимі, мало відбутися друге пришестя Христове. І задля цієї великої справи пророк Ілля закликав своїх послідовників продавати дім та господарство й жертвувати гроші на розбудову Сіону. Місцем побудови Нового Єрусалиму був обраний хутір Зарічниця коло с. Бережниця Сарненського повіту, де проживала Ольга Кирильчук із своїми дітьми.

Певне світло на Мурашкові приготування до будови Нового Єрусалиму служить його лист, який можна здогадно датувати січнем 1936:

Извещаю, что часть земли, несколько десятков гектаров, куплено [...] и заторговано сотни гектаров в других местах [...], частью лесом, и сейчас идёт осмотр приторгованной земли, а когда дело придет к концу и кроме [...] задатка придётся оплачивать сумму, то понадобятся деньги, поэтому подыскивайте купцов на землю. Когда получите повеление продавать, то тогда быстро и скоро можете продавать [13, с. 79].

На Мурашків заклик відгукнулися десятки його послідовників. Серед перших був один з його найближчих соратників, „апостол” Яків Лемеза з Ольшан, який продав усе своє господарство за 18000 злотих і склав ці гроші до ніг пророка Іллі. „Апостол” Тимофій Румак вніс 12000, „апостольські учні” Олександр Пархомчук та Мойсей Янчук – 6000 і 5000 злотих відповідно. Інші, менш заможні, давали менше: 3000, 1000, 800, 200, 90 злотих. Дехто продавав тільки частину землі, як-от Ігнатій Леонович, що продав 1¼ гектара з 5 і вніс 600 злотих, або Іван Тимонюк, що продав 6 гектарів з 16, залишивши на решті двох своїх синів, і вніс 1000 злотих. Часто продажу землі та хати не допускали члени родини, які не поділяли сіонської віри. Зрештою, багато сіоністів не переїжджали на „Сіон” – вони приходитимуть до Нового Єрусалиму тільки час-від-часу, на суботні зібрання [9; 6, арк. 50-52].

Як розповідає сіоніст Юхим Василюк з Бендер, що йому було десять років, коли батько продав ціле господарство й переїхав на Сіон:

Все це по вері. Велика була вера... Сам народ, ніхто його не гнав, усі вони самі йшли, добровольно. Було нам дано повеленіє. У нас дома, я помню, як оце Мать Сіону стояли, і через ню говорить голос Божий: за тринадцять днів щоб ви вже були там – ваша сім'я, моєї жінки сім'я, [усього] там п'ять сімей уїзжали [з с. Підліски на Рівненщині]... [16]

Купівля землі в околицях хутора Заріччя відбулась десь у першій половині 1936 року. У документах Поліської консисторії за липень 1936 року читаємо, що „в Сарненском уезде известный сектантский вожак Мурашко устраивает общину, как будто что-то вроде «коллективного хозяйства». Он приобрел в деревне Нивецк Залешанського прихода 207 десятин землі, а в будущем предполагает, по слухам, прикупить еще 500 десятин у местного помещика графа Платера, и на этом земельном участке основать деревню для сионистов, которые якобы не будут иметь собственности, а намереваются жить на началах коммуны” [2, лл. 106-107].

Утім, Мурашкові не вдалося придбати для Сіону всієї „затоварованої” землі і в підсумку господарча база Нового Єрусалиму виявилася значно меншою, ніж він планував. У сіонських текстах – зокрема і в відозвах самого Мурашка – не раз говориться про те, що польська влада „не дозволила” сіоністам купувати землю, „не затвердила купівлю” тощо: „Враг Сион святой своим яростным огнём атаковал... и земли святому народу не затвердил... и Сион святой самым великим преступником на земле присудил, ибо и убийцам есть возможность землю приобретать, а Сион святой, церковь Христова, лишилась права землю иметь...” [13, сс. 64-65]. Угоди про купівлю землі в прикордонній смузі мусили бути

попередньо затверджені місцевою адміністрацією, а Іван Мурашко з його послідовниками мали в очах польської влади репутацію підривних елементів. Не дивно, що влада вирішила завадити дальшому розростанню мурашковської колонії, і територія Нового Єрусалиму так і обмежилася 200 з чимось десятинами під Нивецьком – плюс ще три хутори коло села Кидри, придбані в тамтешніх виселенців за океан. Ця земля, як можна судити, купувалася невеликими ділянками по 5-6 га на ім'я окремих сіоністів. При цьому ґрунти з парцеляції маєтку Дубровиця коштували десь по 250 злотих за гектар [4, арк. 1-2], тобто покупка обійшлася приблизно в 50 тисяч злотих із зібраних Мурашком – оціночно – 80-100 тисяч.

Отже, в червні 1936 року сіоністи почали з'їжджатися на місце, де мав постати Новий Єрусалим [13, с. 41]. З часом населення нового „міста” сягнуло, за деякими відомостями, п'яти сотень чоловіка з дітьми включно (100 сімей) – ця цифра не раз звучить у свідченнях окремих сіоністів та в сіонських текстах: „Ибо до пятисот душ членов Сиона святого, живут вместе в Новом городе, в святом Иерусалиме, обедают за одним столом...” [13, с. 64]. Можливо, це максимальна або дещо перебільшена кількість, бо деякі сіоністи називали цифру в 60 або 70 сімей. В кожному разі, це приблизно половина всіх тогочасних мурашківців, яких було десь 800-1000 чоловік [3, арк. 7; 6, арк. 55]. Втім, населення Нового Єрусалиму не було стале. Одні доїжджали туди протягом цілого часу існування мурашковської колонії, а інші, не витримавши тягот тамтешнього життя, покидали Сіон і поверталися додому.

Ув очах мурашківців богом забуте Полісся оберталосся на осереддя священної історії. „Новий Єрусалим” – згідно з одкровеннями Ольги Кирильчук – мав стати „світовим містом”, столицею Царства Божого, й розкинутися на десятки кілометрів, „аж до Берестя”, з широкими вулицями, оздобленими золотом і коштовними каменями, з трамваями й автобусами, щоб ніхто не мусив ходити пішки [19, с. 90; 13, с. 40]. Тут, у Новому Єрусалимі мав бути збудований величний храм Святої Жертви, куди люди будуть приходити по uzдоровлення і де Господь вислуховуватиме молитви всіх народів [1, л. 100].

А поки що зачаток цього Царства мав більш ніж скромні масштаби: Новий Єрусалим складався з кількох дерев'яних будівель: У домі родини Кирильчуків („Дім Жертви” або „Палац Сіону”) в чотирьох кімнатах проживали сам Мурашко, Ольга Кирильчук із дітьми, сім'я її зятя й ще дві сім'ї сіоністів. Кілька сімей проживало в окремому домі „Правителя Сіону” Якова Лемези. Ну а більшість сіоністів – кілька сотень – тулилися в „общому домі”, колишній графській конюшні, переобладнаній під жилий

барак: уздовж стін були влаштовані двоповерхові нари, поділені рядняними перегородками на „кімнатки”. Одна сім’я, тобто батьки разом із дітьми, займала одну таку кімнатку площею в кілька квадратних метрів на першому або на другому поверсі (нагору залазили за допомогою драбинок). В бараку була також комірка, де тримали хліб, та велика піч, де його пекли. Грубок ані якогось іншого опалення не було. Упродовж бараку та попід торцевою стіною стояли столи, за якими сіоністи трапезували [15]. Ще декілька сімей жило на хуторах коло с. Кидри, де, як вважалося, були кращі умови: їли не з спільного казана, а кожен своє, мали своїх корів тощо.

Коло „Дому Жертви” була споруджена капличка і жертвник, на якому відбувалися жертвопринесення. Тут Богу жертвували шляхом спалення, окрім плодів земних та нутрощів тварин, найрізноманітніші речі, „всё, кто что мог”: взуття, одяг і таке інше. Ідея була в тому, щоб зректися в ім’я Бога чогось дорогого й цінного: Надія Дзюбук із смт. Комінтернівського пригадує, як її батько зняв і кинув у вогонь сорочку, а вона з сестрою – нові, недавно куплені хустки.

Поряд із баракком була кухня, де готували їсти для цілого Сіону: там стояли столи й три великі казани з дерев’яними кришками, вмуровані в піч, так щоб під ними можна було топити вогонь. Харчувалися сіоністи також разом, з одного столу, узимку в бараці, влітку – надворі. Їсти „на Сіоні” було що, хоч досита й не наїдалися. Не бракувало, зокрема, житнього хліба, який випікали на місці: щодня по дві великі печі, а на суботу – з запасом, по 50-70 буханок, з розрахунком також і на „прихожан”, що приходитимуть на суботнє зібрання [14].

Поза тим страва була майже виключно пісна, і меню було небагате: хліб, юшка, каша, картопля (необирана, варена в казанах на парі – „пароники”), квашені огірки й росіл, іноді галушки з мішаного житньо-гречано-пшеничного борошна („щипанки”). „Осенью, – розповідає Юхим Василюк, – трошки лучше було, бо ліс рядом, ягоди збирали, гриби”. Молока бракувало, тож його видавали переважно тільки грудним дітям, по склянці в день. Старші діти вже з трирічного віку харчувалися з загального казана. Щодо м’яса, то перший час сіоністи взагалі його не вживали, але згодом Ольга Кирильчук – згідно з отриманим одкровенням – наказала влаштувати спеціальне жертвоприношення, під час якого забито по одному з усіх наявних видів „чистих” тварин та птиці, а нутрощі спалено на жертвнику [13, сс. 47-48]. Після цього акту, що мав на меті „очищення всякої тварі”, сіоністи почали вживати й м’ясо тварин, які забивалися згідно з усіма старозавітними приписами (забоям займалися три спеціально визначені різники). Втім, ситну страву все одно варили тільки на суботу, і м’яса в ній було небагато:

Кишечки, – не говорили „м’ясо”, а „кишечки”, отак-о кусочками порізани, а хлопчики старші вже такі були, хитріші, посідають на стол – а миски-то такі були великі, і так-о рідко стояли, а сьостри з відрами, там, з черпаками до котла ідуть, і вже несуть відра, розливають піщу на еті миски. Як тільки вже вони несуть, а еті хлопчики отак-о, на стражі, вже ложки так-о стоять. Як тіки та вже налляла черпак, вони р-р-раз, отак-о, по мисці від края до края, і шось йому в ложку попало, якась кишечка, кусочок, може, м’яса, то вони сюда-о [за пазуху] той кусочок ховали, а потом переболтали там уже ту юшку, шо там було, а тоді вже сидимо, з хлібом той кусочок м’яса смакували... [14]

Земля, придбана для Сіону, була здебільшого облогова, з-під вирубаного лісу, тож навесні 1936 сіоністи першим ділом узялися корчувати пні й розчищати землю для оранки. Крім того земля – як це типово для Полісся – була малородюча. Вже в 1936 частина ґрунтів була засіяна житом, засаджена картоплею тощо, але врожаї були недостатні й, наприклад, борошно сіоністи купували у бережницьких євреїв [11]. Земля в Новому Єрусалимі вважалася спільною й оброблялася спільними силами. В господарських роботах брав участь сам пророк Ілля, і фотографії Мурашка з сокирою в руках розповсюджувалися як доказ повноти тієї „єдності”, що панує на Сіоні.

Як можна судити, життя в Новому Єрусалимі не було безконфліктне. Ті, хто вклав у будову Єрусалиму весь маєток, бувало, зверхньо ставились до тих, хто прийшов без нічого. Дехто косо дивився на Палац Сіону, де Ольга Кирильчук жила в кращих умовах і куди для неї та її дітей приносили добрі харчі. Сліди такого ремствування серед сіоністів знаходимо і в деяких повчаннях пророка Мурашка:

Отец обличал тех, кто ничего не внёс в единство, не доволен и не благодарен Господу и тому, на чьи средства он здесь живёт. Отец уподобил такого человека свинье, которая ест под дубом жёлуди, и наевшись берёт подрывает корни дуба. Отец обличал богатых, чтоб они не думали, что дело Божье и единство держится только ради их богатства, которое они вложили, и за него это всё, если б не он, то ничего бы не было. В этом не будет доброе сердце... [13, с. 33]

Навіть найгарячіші прибічники Мурашка й сіонської науки не заперечували того факту, що життя в Новому Єрусалимі було надзвичайно важке: страшенна скупченість, недостатнє харчування, антисанітарія, хвороби: „Конечно, у нас тогда при духовных родителях жизнь была духовно богата, а материально хвалиться не будем...”, – писав Іван Веремчук [10]. Особливо тяжке було життя в бараку, де взимку не було ніякого опалення, панували бруд і задуха. Як розповідав у розмові з

Юстиною Хмелевською сіоніст Сергій Зайко з Косова-Поліського: „В этих конюшнях был настолько смрад, что как польская полиция приходила, то сказали: «Что то такое, пан Елияш?»». А он сказал, что это такое Царство Боже. А они затыкали носы и, говорят, утекали: «А нех его з таким царством!»» [19, s. 92].

У світлі вищесказаного не дивно, що в Новому Єрусалимі мала місце підвищена смертність, особливо серед малих дітей у бараці: „Діти наші вмирали, бо там не було места, задихалися, воздуху не хватало, окна [в даху] прорізали, бо дихать не було чим... Дитина вісить отам [показує догори], над нарами вісить дитятко, а там самий скопльонний воздух. Як вони могли виживати?” – розповідала Марія Стасевич з Мотоля, у якої в Єрусалимі померло двоє синів [8]. Там-таки на Сіоні помер однорічний син сіоніста Ігнатія Леоновича, дочка Михайла Стельмаха, син Костянтина Шупеника і багато інших. Трагічно закінчилось будівництво Нового Єрусалиму для Івана Веремчука, який їхав на Сіон із цілою сім'єю: жінка, батько, четверо дітей, а повернувся втрійох із жінкою й дочкою – троє дітей і батько знайшли там свою могилу. Треба зазначити, що хоронити своїх померлих на кладовищі в Бережниці сіоністам не дозволяли, і вони мусили влаштувати під Кидрами власне кладовище, яке являло собою просто огорожену ділянку поля [9].

Бідування єрусалимських жителів спричинила великою мірою позиція польської влади, яка не дозволила сіоністам закупити досить землі, через що комуна так і не стала самодостатньою, і заборонила їм будувати нормальне житло, хоча вони вже заклали були фундаменти великого мурованого дому. На початку грудня 1937, коли стало ясно, що в Новому Єрусалимі сіоністам не бачити ні землі, з якої можна було б прогодуватися, ні іншого житла, окрім бараку, Мурашко казав своїм послідовникам роз'їжджатися додому – і основна маса роз'їхалася десь до квітня 1938. Лишилися тільки ті, кому не було куди повертатися.

Самі ж Мурашко й Ольга Кирильчук, взявши з собою решту грошей із сіонської каси, в серпні 1938 року виїхали до Аргентини, де Мурашко мав надію продовжити розпочату справу – розбудову Царства Божого. Він клопотався перед аргентинською владою про виділення землі для Сіону і в листах до своїх послідовників писав, що справа от-от буде поладжена. Багато сіоністів уже встигли підготувати документи для еміграції, коли початок Світової війни поставив хрест на цих планах.

Становище багатьох позostalих у Польщі сіоністів виявилось дуже важким. 19 грудня 1937, настановляючи від'їжджаючих сіоністів, Мурашко казав:

Ваш переезд домой должен быть проповедью. Вы должны говорить

людям, что вы ещё не сионисты и вот мы и приехали к вам обратно, чтобы вы стали сионистами, если они будут вам с насмешкой, что вы мол растратились и опять приехали, то вы им отвечайте так: «Мы продали всё, растратились, пострадали за вас, чтобы и вы могли спастись». Если же вы придёте и будете сидеть молча и только картофель варить, то это будет казаться, что вы вроде убежали [13, с. 44].

Проте виконати цю Мурашкову настанову багатьом сіоністам було непросто, особливо тим, хто продав був більшу частину господарства, виїжджав з грошима, худобою й реманентом, гордо заявляючи, що будуватиме „Новий Єрусалим”, – а тепер повертався ні з чим на залишки колишнього господарства або й підсусідком до родичів чи одновірців.

Утім, на момент приходу Радянської влади на хуторі Зарічиця лишалося ще близько 15 сімей мурашковців, переважно з числа сіонського „активу”, що й далі жили на засадах єдності. Там навіть устиг побувати радянський лектор-пропагандист, який високо оцінив „комуністичний” лад, що панував на Сіоні:

Зайшов у байрак. Глянув, кругом обойшов: «Какой несчастный народ!» Ну і потім уже став беседувати [...]: «И что заставило вас к такой жизни?» Ну, батько начал об’яснять, що польская власть не дала ні стрітись, ні землі не затвердила. А потім уже пішли на кухню. Як туди зайшли, на кухню, а то входиш, а з этой стороны так-о котли вмуровані, по-моєму, три котли було, і кришки такі дерев’яні, а там топка знизу, побіляно всьо, чисто. «Как вы могли в капиталистической стране такое зробыть единство?» Понравилось йому... [14]

Втім, ідейна близькість сіонської віри й комуністичної ідеології не завадила тому, що вже в червні 1940 більшість керівників секти, в тому числі й жителі Зарічиці, були заарештовані як члени „антирадянської організації” й засуджені на 5-8 років таборів [5; 7]. Отож у 1940 році комуна остаточно перестала існувати.

Для сучасних сіоністів, численна громада яких існує в смт. Комінтернівське на Одещині, історія „Нового Єрусалиму” – ключовий елемент їхньої тожсамості. Крах цього починання вони пояснюють волею Божою: тоді, в 1936 році, народився Сіон, новий народ Божий, і постав зародок Царства Божого, але остаточне становлення Царства, кажуть вони, ще попереду. Колишньої „єдності” майна та столу між ними вже немає, але сіоністи й досі тримаються згуртованою громадою й практикують широку взаємопідтримку та взаємодопомогу. Дехто з них вірить, що в призначений час обіцяне „світове місто” на Поліссі таки відродиться. У кожному разі, більшість переконана, що українська земля, де відбулись ключові апокаліптичні події, займає чільне місце в Божих планах.

Діяльність пророка Мурашка припала на часи, коли Полісся переживало глибоку кризу, зумовлену, з одного боку, світоглядними потрясіннями періоду війни, революції та громадянської боротьби, а з другого, економічними процесами, що призвели до занепаду традиційних форм господарювання та організації життя [20; 21]. Відповіддю на процеси дезорганізації та деморалізації поліського села було прагнення знайти нові світоглядні орієнтири, реінтегрувати спільноту на новому фундаменті, на основі нової соціально-культурної моделі. Головних – і до певної міри взаємовиключних – напрямів соціального реформаторства в випадку Полісся було три: по-перше, соціальний радикалізм в постаті КПЗУ-КПЗБ, „Громади” в інших лівих партій; по-друге, національний український (меншою мірою, білоруський) рух; і по-третє, розмаїтого роду протестантські секти, що кляли в фундамент реформи життя й звичаїв авторитет Святого Письма й нову, переорієнтовану з магічних ритуалів на морально-практичні норми форму релігійності. Саме такою спробою власними силами „побудувати нове життя” за євангельських зразком і була заснована Іваном Мурашком комуна. На жаль, обставини ХХ століття не сприяли таким євангельським починанням – далеко більших успіхів досягали ті, хто будував „нове життя” залізом і кров’ю.

Список використаних джерел та літератури:

1. Государственный архив Брестской области (ГАБО). – Ф. 1. – Оп. 10. – Д. 2681.
2. ГАБО. – Ф. 2059. – Оп. 1. – Д. 83.
3. Державний архів Рівненської області (ДАРО). – Ф. 33. – Оп. 1. – Спр. 7262.
4. ДАРО. – Ф. 357. – Оп. 5. – Спр. 9.
5. ДАРО. – Ф. Р-2771. – Оп. 2. – Спр. 534.
6. ДАРО. – Ф. Р-2771. – Оп. 2. – Спр. 2243.
7. ДАРО. – Ф. Р-2771. – Оп. 2. – Спр. 2912.
8. Відеофільм „Свидетель событий на Сионе”. – Архів автора (АА).
9. Камейша Б. Й. Розмови з сіоністами: нотатки. – АА.
10. Лист І. Веремчука, 1 червня 1968. – АА.
11. Лист М. Стельмаха, 13 лютого 1968. – АА.
12. Откровения Отца и Матери Сиона. – Б.м., б.д. – АА.
13. Сионские откровения. – Б.м., б.д. – АА.
14. Інтерв’ю з Надією Дзюбук, 1930 р.н., 19 вересня 2009.
15. Інтерв’ю з Надією Дзюбук, 1930 р.н., 9 серпня 2010.
16. Інтерв’ю з Юхимом Василюком, 1926 р.н., 19 грудня 2010.
17. Камейша Б. И. Кто такие мурашковцы. – Минск: Беларусь 1970. – 40 с.
18. Камейша Б. И. Религиозная секта евангельских христиан святых

сионистов и ее реакционная сущность. Диссертация... канд. истор. наук. – Минск, 1971.

19. Chmielewska J. Święta krew, święty czas, święci ludzie. Historia i mitologia Ewangelicznych Chrześcijan Świętych Syjonistów (Muraszkowców). – Warszawa: Neriton 2009. – 178 s.

20. Obrębski J. Polesie. Studia etnosocjologiczne. – Warszawa: Oficyna Naukowa 2007. – 574 s.

21. Pawluczuk Wł. Światopogląd jednostki w warunkach rozkładu społeczności tradycyjnej. – Warszawa: PWN 1972. – 238 s.

УДК 281.9 (477)

А. І. Смирнов,
кандидат історичних наук, старший викладач кафедри історії Національного університету «Острозька академія»

НЕВІДОМА СПРОБА СКАСУВАТИ АНАФЕМУ НА ГЕТЬМАНА ІВАНА МАЗЕПУ В РОКИ ДРУГОЇ СВІТОВОЇ ВІЙНИ

У статті аналізується невідома спробі скасувати анафему на гетьмана Івана Мазепу в роки Другої світової війни

Ключові слова: анафема, І. Мазепа, Іларіон (Огієнко).

Неизвестная попытка отменить анафему на гетмана Ивана Мазепу в годы Второй мировой войны

В статье анализируется неизвестная попытка отменить анафему на гетмана Ивана Мазепу в годы Второй мировой войны

Ключевые слова: анафема, И. Мазепа, Иларион (Огиенко).

The Unknown Attempt to Cancel Anathema on Hetman Ivan Mazepa during the World War II

The article deals with the unknown attempt to cancel anathema on Ivan Mazepa during the World War II.

Key words: anathema, Mazepa, Ilarion (Ohienko).

Російська Православна Церква (РПЦ) неодноразово використовувала церковну анафему як інструмент політичної розправи з негодними українцями. Тут можна згадати приклади митрополитів Григорія (Цамблака), Григорія Болгарина, гетьмана Івана Мазепи, патріарха Філарета [5].

Проблема скасування неканонічної анафемі 1708 р. на гетьмана Івана Мазепу вже майже століття викликає бурхливі богословські та політичні дискусії. Не останню роль у них відіграють історичні студії. У 2009 р. митрополит Димитрій (Рудюк) опублікував спеціальну працю «Історична записка з приводу анафемі на гетьмана Івана Мазепу», яка свідчить про антиканоність, антиєвангельськість та неправдивість цього акту [2]. Свого часу Президент України В. Ющенко навіть звертався до московського патріарха Алексія II з проханням розглянути можливість скасування анафемі [9].

Унікальною подією, яка започаткувала переосмислення відлучення гетьмана, стала урочиста панахида 10 листопада 1918 р. перед Софійським собором, яку відслужив єпископ Черкаський Назарій (Блінов). Вперше за 209 років відбулося заупокійне богослужіння по людині, над якою, принаймні формально, продовжувала тяжіти анафема. Обставини тих подій були детально проаналізовані в публікаціях історика Андрія Стародуба [7]. Його найновіші архівні знахідки дозволяють стверджувати, що питання зняття відлучення І. Мазепи розглядалося на нараді єпископів при Всеросійському Помісному Соборі 1917–1918 рр., але було відкладене на невизначений термін [8].

Черговою спробою соборно скасувати анафему стала ініціатива архієпископа Холмського і Підляського Іларіона (Огієнка) 17 лютого 1941 р., тобто рівно через 8 років після прийняття ухвали Синоду Православної Церкви в Польщі, який дозволив молитися за упокій душі І. Мазепи. Напередодні 302-ої річниці з дня його народження владика звернувся до Собору єпископів Православної Церкви в Генерал-губернаторстві «в справі знесення неканонічно кинуті Російською Православною Церквою анафема на бл[аженої] пам'яті гетьмана України Івана Мазепи й дозволена православним вірним в Генерал-губернаторстві вільно відправляти богослужби за свого найпобожнішого гетьмана, горливого оборонця православної віри» [10].

У відповідь два інших члени Архієрейського Собору митрополит Варшавський Діонісій (Валединський) та архієпископ Краківський і Лемківський Палладій (Видибіда-Руденко) 1 березня 1941 р. надіслали лист, у якому погоджувались, що анафема носить політичний, а не церковний характер. Однак вони не відчували себе компетентними її скасовувати, бо відлучення могло бути зняте лише тією духовною владою, яка його наклала, тобто РПЦ. При цьому архієреї запропонували керуватися міжвоєнним рішенням Синоду.

17 лютого 1933 року, заслухавши реферат Високопреосвященного Діонісія, в якому той відзначив, що «щиро віддані православної Церкві українці глибоко скорблять над замогильною долею такої заслуженої для тої Церкви людини, якою був блаженної пам'яті Гетьман Мазепа, а слабодухи беруть участь у загальних моліннях за нього в католицьких уніатських церквах, на свою духовну шкоду й спокусу ближніх», Синод дозволив молитися за спокій душі Івана Мазепи. У постанові, однак, було підкреслено, що цим рішенням анафема не скасовується, а вважається не обов'язковою для вірних Православної Церкви в Польщі [4, с. 18–19].

Таким чином, владика вважали, що ця справа для української православної громади була полагоджена з гідністю. Цей документ збері-

гається в Архіві Варшавської православної митрополії і свідчить, що українські національно-церковні кола навіть в умовах німецької окупації не припиняли боротися за скасування неканонічної анафема і продовжували молитися за спокій душі великого гетьмана.

Новий привід повернутися до цього питання трапився у митрополита Іларіона 6 липня 1959 р., коли Собор Єпископів Української Греко-Православної Церкви в Канаді з нагоди 250-річчя від дня смерті гетьмана затвердив текст послання, у якому, зокрема, зазначалося: «Анафему, кинуту року 1708-го на гетьмана Івана Мазепу, вважаємо недійсною та неіснуючою, а самого гетьмана Івана Мазепу визнаємо за одного з найбільших церковно-державних мужів. І тому благословляємо всьому нашому духовенству та всім нашим вірним молитися за блаженної пам'яті гетьмана Івана Мазепу, як вірного й благочестивого сина Української Православної Церкви» [6]. На жаль, усі ці постанови лише визнають неканонічність відлучення І. Мазепи і дозволяють молитися за нього. А це дає привід Московському патріархату вказувати, що на сьогодні не існує жодного офіційного документа про зняття анафема 1708 р.

Остаточне рішення тут повинен ухвалити Собор РПЦ. Мабуть, з цією метою 14 листопада 2007 р. Синод Української Православної Церкви в єдності з Московським патріархатом доручив вивчити усі канонічні та історичні обставини цієї справи Богословській комісії УПЦ та Київській Духовній Академії [3].

Членам комісії варто було б прислухатися до думки авторитетного клірика Константинопольського патріархату архімандрита Іова (Геча), який заявив: «Я не бачу церковних, богословських або канонічних причин, які були би перешкодою для зняття анафема на відомого гетьмана» [1]. Проте, мабуть, існують інші політичні фактори, які не дозволяють Московському патріархату прийняти справедливе рішення.

Мовні та правописні особливості документа, окрім пунктуації, збережено. Скорочення розкрито у квадратних дужках.

ДОКУМЕНТ
АРХИЄПИСКОП ВАРШАВСЬКИЙ І МИТРОПОЛИТ
СВЯТОЇ АВТОКЕФАЛЬНОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ
В ГЕНЕРАЛ-ГУБЕРНАТОРСТВІ

Дня І.Ш.1941

№ М.290

Варшава, Сигізмундштрассе 13

ДО
ЙОГО ВИСОКОПРЕОСВЯЩЕНСТВА,
ВИСОКОПРЕОСВЯЩЕННІШОГО
ІЛАРІОНА, АРХИЄПІСКОПА
ХОЛМСЬКОГО І ПІДЛЯСЬКОГО¹

Ваше Високопреосвященство,
Високопреосвященніший Владико!

Ваше Високопреосвященство виступили з внеском від 17 лютого б[іжучого] р[оку] за № 711 до Св[ященного] Собору Єпископів нашої Автокефальної Церкви в справі в справі знесення неканонично кинutoї Російською Православною Церквою анатеми² на бл[аженної] пам'яти Гетьмана України Івана Мазепу³ й дозволення православним вірним в Генерал-Губернаторстві вільно відправляти Богослужби за свого найпобожнішого Гетьмана, горливого оборонця Православної Віри.

Анатему на бл[аженної] пам'яти Гетьмана України Івана Мазепи безпідставно кинув Російський Св[ященний] Синод побудок наскрізь політичного, а не церковного характеру, бо історично є dokonаний факт, що бл[аженної] пам'яті Гетьман Іван Мазепа був горливим православним християнином і залишив по собі безліч побудованих ним святих Божих Церков.

Однак право канонічне говорить, що заборона чи анатема, кинена одною Духовною Владою, може бути знесена лише тою ж Духовною Владою. Тому Св[ященний] Синод Св[ятої] Автокефальної Православної Церкви в б[увшій] Польщі по розважанню цієї справи ухвалою з дня 17 лютого 1933 року № 10 постановив: не передрікаючи питання про знесення анатеми, уважати для вірних нашої Св[ятої] Автокефальної Православної Церкви кинену Російським Св[ятійшим] Синодом анатему на бл[аженної] пам'яти Гетьмана Івана Мазепу не обов'язуючою і дозволив та благословив молитися в православних храмах за спокій душі спочилого слуги Божого Гетьмана Івана Мазепи, нехай буде йому милостивим Судією Господь, нехай простить Він йому провини вільні і невольні, і нехай дарує йому відпочинок в оселях своїх, де праведні спочивають. Ухвала ця в відписах була розіслана для виконання всім Єпархіяльним Архиреям Св[ятої] Автокефальної Православної Церкви в б[увшій] Польщі. Таким чином, справа знесення анатеми, кинutoю Російським Св[ященним] Синодом чи Російською Церквою на бл[аженної] пам'яти Гетьмана Івана Мазепу для нашої Церкви і для Української Православної Громади зістала полагоджена з гідністю.

З приводу вищенаведеного внесок Вашого Високопреосвященства, як безпредметовий, відпадає.

Вашого Високопреосвященства

люблячий у Христі брат

/-/ Діонісій⁴

Архієпископ Варшавський і Митрополит Св[ятої] Автокефальної Православної Церкви в Генерал-губернаторстві

Член Св[ященного] Синоду-Канцлер

/-/ Палладій⁵

Архієпископ Краківський і Лемківський

Archiwum Warszawskiej Metropolii Prawosławnej, sygn. 1029-RII-6D (Prawosławna Cerkiew w General-Gubernatorstwie). Машинопис на бланку, копія.

КОМЕНТАРІ

1. Лларіон (Огієнко Іван Іванович) (1882–1972) – видатний український вчений, митрополит, політичний, громадський і церковний діяч, мовознавець, історик церкви, педагог, дійсний член НТШ (від 1922). У 1940 р. прийняв чернецтво, наречений іменем Лларіона. Був висвячений на ієромонаха, одержав сан архієпископа Холмського і Підляського. 16.03.1944 р. удостоєний звання митрополита. Згодом із наближенням радянських військ переїхав до Словаччини, потім до Швейцарії, а 19 вересня 1947 р. до м. Вінніпега в Канаді. 8 серпня 1951 р. надзвичайний собор Української Греко-Православної Церкви в Канаді обрав владику Лларіона своїм першоієрархом.

2. «Анатема». Анафема (анатема; грец. αναθημα – проклятий, відлучений, вигнаний) – у християнстві відлучення від церкви еретиків або нерозкаяних грішників з оголошенням довічного прокляття.

3. Мазепа Іван Степанович (1639–1709) – гетьман (1687–1709), військовий і політичний діяч, дипломат, князь (1707).

4. Діонісій (Валединський Костянтин Миколайович) (1876–1960) – митрополит Варшавський і всієї Польщі. Народився у м. Муромі Володимирської губернії у родині священика. Закінчив Казанську духовну академію. У 1897 р. прийняв чернечий постриг. З 1902 р. – архімандрит, ректор Холмської духовної семінарії. З 1911 р. – настоятель храму при російському посольстві у Римі. 1913 р. висвячений на вікарного єпископа Кременецького. Опікувався Холмською і Поліською єпархіями. У 1922 р. призначений архієпископом Волинським і Кременецьким. Упродовж 1923–1948 рр. – предстоятель Православної церкви в Поль-

щі. У 1942–1946 рр. був формальним кіріархом УАПЦ. Помер 15 березня 1960 р. у Варшаві, похований на Вольському цвинтарі.

5. Палладій (Видибіда-Руденко Петро Порфірович) (1891–1971) – український православний церковний діяч, архієпископ, глава УАПЦ в екзилі. Народився у с. Стрільчинці Немирівського р-ну Вінницької обл. Закінчив Подільську духовну семінарію і фізико-математичний факультет Київського університету. Заступник міністра фінансів уряду УНР. Упродовж 1921–1934 рр. – священник на Волині і член духовної консисторії. Член Варшавської духовної консисторії і управитель емеритальної каси православного духовенства в Польщі. У лютому 1942 р. висвячений на архієпископа Краківського і Лемківського. Емігрував на Захід, у 1950 р. – у США. Ввійшов у євхаристійне єднання з Вселенським патріархатом. У 1954 р. разом з архієпископом Ігорем (Губою) заснував УАПЦ в екзилі. Упокоївся в Нью-Йорку.

Список використаних джерел та літератури

1. Архімандрит Іов (Геча): «Гетьман Іван Мазепа – ворог Церкви?» // http://orthodoxy.org.ua/uk/tochka_zoru/2009/05/20/24127.html
2. Дмитрій, митр. Історична записка з приводу анафеми на українського гетьмана Івана Мазепу. – К. : Архангельський глас, 2009. – 96 с.
3. Звернення Священного Синоду УПЦ до Київського міського голови, депутатів Київської міської ради та мешканців м. Києва з приводу перейменування вулиці Січневого повстання // http://orthodoxy.org.ua/ru/tserkva_i_suspilstvo/2007/11/15/11753.html
4. Купранець О. Виклятий Гетьман Мазепа / О. Купранець. – Торонто : Для світла, 1958. – С. 18-19.
5. Неправда московських анафем / [упоряд. Дмитрій (Рудюк)]. – К. : Київська Патріархія, 1999. – 471 с.
6. Послання собору єпископів святої Української греко-православної церкви в Канаді // http://risu.org.ua/ua/library/historic_archive/33601/
7. Стародуб А. (Не)знята анафема / А. Стародуб // Людина і світ. – 2003. – № 1. – С. 14-22.
8. Стародуб А. Ad fontes або ще раз про анафему гетьманові Мазепі // <http://old.risu.org.ua/ukr/study/religstudy/article;20913/>
9. Ющенко проситиме Алексія II офіційно зняти анафему з Івана Мазепи // <http://www.unian.net/ukr/news/news-237472.html>
10. Archiwum Warszawskiej Metropolii Prawosławnej, sygn. 1029-RII-6D (Prawosławna Cerkiew w General-Gubernatorstwie).

УДК 281.9

Н. Г. Стоколос,

доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри філософії і соціальних наук Рівненського інституту слов'янознавства Київського славістичного університету

Р. М. Шеретюк,

кандидат історичних наук, завідувач кафедри мистецтвознавства і культурології Рівненського інституту слов'янознавства Київського славістичного університету

ДЕЯКІ АСПЕКТИ СТАВЛЕННЯ ВЛАДНИХ СТРУКТУР РОСІЙСЬКОЇ ІМПЕРІЇ ДО САКРАЛЬНОЇ СПАДЩИНИ УНІАТСЬКОЇ ЦЕРКВИ НА ТЕРЕНАХ ПРАВОБЕРЕЖНОЇ УКРАЇНИ В КІНЦІ ХVІІІ – НА ПОЧАТКУ ХІХ СТ.

У статті аналізуються окремі аспекти ставлення російських урядових та церковних структур до набутків уніатської церкви в сакральній царині.

Ключові слова: уніатська церква, сакральна спадщина, Правобережна Україна, царський уряд, церковні структури.

Некоторые аспекты отношения властных структур Российской империи к сакральному наследию униатской церкви на землях Правобережной Украины в конце ХVІІІ – в начале ХІХ вв.

В статье анализируются некоторые аспекты отношения российских правительственных и церковных структур к приобретениям униатской церкви в сакральной сфере.

Ключевые слова: униатская церковь, сакральное наследие, Правобережная Украина, царское правительство, церковные структуры.

Some aspects of relation of imperious structures of the Russian empire to the sacral legacy of union church on earths of Right-bank Ukraine in the end ХVІІІ – at the beginning ХІХ

In the article some aspects of relation of the Russian governmental and church structures are analyzed to acquisitions of union church in a sacral sphere.

Key words: union church, sacral legacy, Right-bank Ukraine, tsar's government, church structures.

Впродовж останніх десятиліть спостерігається неабиякий інтерес вітчизняних гуманітаріїв до обставин та наслідків скасування уніат-

ської церкви на Правобережній Україні в 1839 р. Це знайшло вияв у низці ґрунтовних праць різного рівня, у яких на документальній базі висвітлені важливі питання вказаної проблематики. Значимість цього доробку полягає в тому, що впродовж багатьох десятиліть унаслідок політико-ідеологічного тиску на науковців ця проблема розглядалися однобоко, замовчувалися, або й зовсім ігнорувалися. Водночас у студіях українських дослідників на цю тему спостерігається певне упущення, оскільки більшість із них основну увагу приділяють заходам російського самодержавства, спрямованим на скасування уніатської церкви. Відтак дещо поза увагою більшості істориків релігії в Україні залишається низка питань, пов'язаних із надзвичайно шанобливим ставленням навернених у «благочестя» уніатів до звичних їм культових предметів, а також ставлення духовенства Російської православної церкви до того пласту сакральної спадщини уніатства, яка заважала їй утвердитися на теренах України. Оскільки вони ще не зайшли належного висвітлення вітчизняними істориками релігії, автори переслідують мету на основі виявлених архівних матеріалів з'ясувати те, з якими проблемами у цій царині зіткнулася Російська православна церква, а також практику їхнього вирішення відразу після трьох поділів Польщі, коли відбувся перехід сотень тисяч уніатів на православ'я.

Документи вказують, що окремі, найнеобхідніші для Російської православної церкви зміни в інтер'єрах храмів колишніх уніатських парафій, приєднаних до «благочестя», відбувалися відразу після їхнього підпорядкування відповідним духовним консисторіям. Це була реакція на вимоги архієреїв, зокрема єпископа Житомирського Варлаама від 1795 р., демонтувати «старі престоли» і замінити їх на нові, які слід було «по чиноположенню освятити» [2, арк. 3]. В кожному окремому випадку священикам належало про це особисто сповістити архієрея й отримати на такий ритуал його благословення. Низка документів кінця XVIII ст. засвідчує, що ця вимога православного архіпастиря беззаперечно виконувалася православними ієреями [2, арк. 2, 4, 5; 5, арк. 1].

Впродовж і відразу після поділів Польщі, коли до російського православ'я за відносно короткий період часу приєдналися сотні тисяч уніатських парафій, питання про негайне забезпечення повної відповідності всіх елементів їхньої культової практики традиціям російського православ'я ще не стояло на порядку денному для його церковних структур. Пояснюється це тим, що, по-перше, відмінностей у культово-обрядовій сфері цих двох християнських конфесій виявилось досить багато, а по-друге, оперативно замінити наявні богослужбові книги, ікони, корогви та інші сакральні предмети, котрі мали явні ознаки

латинських впливів, у більшості випадків було нічим. Водночас чи не найголовнішим із чинників, який спонукав церковне керівництво до терпимого та доволі стриманого ставлення впродовж багатьох років до численних «слідів унії» в інтер'єрах підлеглих їм храмів, а відтак у всій культовій практиці православ'я на теренах Правобережної України, було усвідомлення того, що вони є зримими виявами тих глибинних трансформацій, які відбулися у світоглядних орієнтирах, психології, а також художньо-естетичному просторі її автохтонного населення. Зрештою, як показали наступні події в цій царині духовно-культурного життя регіону, не повага до його специфіки, а усвідомлення небажаності гальмування процесу переходу уніатів до російського православ'я, а ще більшою мірою можливого провокування виявів масових актів соціального незадоволення внаслідок неповажного ставлення до сакральних предметів, до яких звикли мільйони українців та білорусів за часів унії, призвели до того, що процес їх вилучення, а з часом і нищення розтягнувся на десятиліття.

Радикальні зміни в галузі суспільно-політичного й, зокрема, релігійно-церковного життя населення Правобережжя, спонукали імперську владу приділити особливу увагу збереженню значних цінностей, котрі впродовж віків накопичувалися у парафіяльних храмах, а також монастирських комплексах цього регіону. Зрозуміло, що це безпосередньо стосувалося тих із них, які перейшли від уніатської церкви до православ'я. Так, щоб уникнути значних втрат сакральних пам'яток, немало з яких мали неабияку матеріальну цінність, на підставі указу Синоду імператриці Катерини II ще від 30 грудня 1770 р. Житомирська духовна консисторія 17 грудня 1795 р. видала розпорядження про необхідність «у всіх ризницях зібрані дорогоцінності, якими рідко послуговуються, зберігати й утримувати окремо від постійно використовуваних», а також опечатати їх «печатками протопопськими разом із ключарськими» [3, арк. 1]. У цьому документі особливо наголошувалося, що церковнослужителям слід було «в ту ризницю не входити і дорогоцінних речей не виймати і не класти» [3, арк. 1]. В ньому знаходимо й застереження до тих осіб із середовища церковнослужителів, котрим безпосередньо він адресувався, про необхідність особливо ретельного ставлення до забезпечення «цілісності ризниць та інших церковних речей», а також про те, що відповідні особи зобов'язувалися щорічно сповіщати про це «Преосвященних архієреїв» [3, арк. 5].

Архівні матеріали вказують на те, що відразу після переходу будь-якої уніатської парафії до православ'я у її настоятеля зазвичай виникала ціла низка невідкладних питань, пов'язаних із пристосуванням до

нових вимог проведення церковних відправ. Для вчорашніх уніатських священників це були труднощі переходу на східний обряд у його синодальному варіанті, а для тих, хто прибув як волонтер на землі Правобережжя із центральних регіонів імперії, – зокрема проведення богослужб без іконостасів, оскільки в переважній більшості культових споруд цього регіону їх на цей час не було. Прикладом того, як зазвичай вирішувалася саме остання з наведених проблем на Волині в кінці XVIII ст. є відповідь Житомирської духовної консисторії на запит з приводу практики проведення священнодій за умов відсутності іконостасів у православних церквах благочинного Домбровицького повіту Н. Костюкевича, де містилося розпорядження: «...вказати служити й без іконостасів, водночас дбати про їхнє влаштування» [7, арк. 3].

Виявлені неопубліковані документи засвідчують, що наверненим з унії на православ'я громадам, а також монастирським осередкам як у кінці XVIII ст., так і в перші десятиліття XIX ст. гостро бракувало багатьох культових предметів, украй необхідних для їхнього повноцінного функціонування. Наголосимо при цьому, що воно відбувалося за умов гострої конкуренції з добре матеріально забезпеченою Римо-католицькою церквою та вкоріненими уніатськими осередками. Не в останню чергу це стосувалося відповідного облачення для священнослужителів. З необхідністю вирішити саме таке питання зіштовхнулася, зокрема, братія Острозького Свято-Преображенського монастиря. У своєму зверненні з цього приводу до єпископа Житомирського Варлаама від 1 травня 1797 р. його ченці просили дозволу у владики переробити п'ять непотрібних їм «латинських риз» на облачення для архімандрита монастиря [4, арк. 3]. У відповідь вони отримали вказівку архієрея наступного змісту: «Ризи Латинські як речі непотрібні переробити в потрібні для того» [4, арк. 6].

Впродовж кінця XVIII та багатьох років XIX ст. помітну напругу у стосунках між православними, уніатами, а в окремих випадках і римокатоликами спричиняли непорозуміння навколо того, котрій конфесії мають належати ті церковні предмети, якими ще зовсім недавно послуговувалися уніати у своїй культовій практиці. Зрозуміло, що в тих населених пунктах, де вся уніатська парафія ставала православною, такого питання зазвичай не виникало. Водночас далеко непоодинокими виявилися такі випадки, коли навколо питання права на розпорядження церковним майном виникали гострі конфлікти. Частина з них не вщухала впродовж років, а окремі навіть ставали приводом відповідних слідчих дій та судових процесів. Вони були характерними для тих місцевостей, де виник опір уніатів переходу до Російської православної церкви або

розкол у середовищі на тих, хто прилучився до православ'я, і тих, хто волів залишитися в унії. В окремих випадках боротьба за володіння культовими предметами спричинялася тим, що уніатське, а інколи римо-католицьке, духовенство, не тільки заявляло про свої претензії на окремі з них, а й оперативно за першої нагоди переміщало їх у свої храми.

Так, гостра боротьба за право володіння окремими культовими предметами розгорнулася між православними та уніатами в селищах Страклів та Піддубці на Волині. Архівні матеріали засвідчують, що як у першому, так і другому випадках Волинське духовне правління у вересні та жовтні 1799 р. категорично вимагало від Луцького уніатського єпископа повернення низки культових предметів у ті, на цей час уже православні церкви, де ними ще недавно послуговувалися уніати [1, арк. 145, 172].

Прикладом того, наскільки складними інколи виявлялися питання про право розпорядження навіть окремими культовими предметами тій чи іншій християнській конфесії – православної, римо-католицької чи уніатської – можуть бути перипетії тяжби щодо ікони Божої Матері церкви села Немиринець Подільської губернії, яка з перервами тривала понад 4 роки. Суть її полягала в тому, що в минулому через ремонт церкви в селі Семенівка її фундатор римо-католик А. Кадлубський на тимчасове використання передав цей образ, який мав срібний з позолотою оклад, в уніатську церкву села Немиринець Ямпільської округи. Після того, як парафіяни цього села перейшли до православ'я, син А. Кадлубського 5 травня 1796 р. звернувся до єпископа Брацлавського і Подільського Іоаннікія з проханням посприяти поверненню цього образу до уніатської церкви села Семенівка, де нібито вона перебувала здавна. У відповідь Брацлавська духовна консисторія 12 травня 1796 р. видала розпорядження по проведенню слідства в цій справі [8, арк. 3]. З рапорту Ямпільського благочинного, ієрея Ф. Коцовського з'ясовується, що А. Кадлубський особисто помістив вказану ікону у церкву села Немиринець десь 1759 р., а потім близько 1766 р. перемістив її до церкви села Семенівка [8, арк. 6]. На час слідства ікона знаходилася в церкві села Немиринець, оскільки ще 15 грудня 1787 р. єпископ Луцький Кіпріан Стецький заборонив священику Лялькевичу під загрозою штрафу у 1000 червінців віддавати її будь-кому. Більш того, цей ієрей переконував слідчих із православної духовної консисторії, що ікона Божої Матері є благодатною: до неї приходять багато людей, «приймають від неї благодать», про що, зокрема, засвідчують «чотири срібні підвіски» [8, арк. 7]. Наслідком в'яснення всіх цих обставин стало розпорядження Брацлавської духовної консисторії від 23

червня 1796 р. «прислати нарочним вказану ікону до консисторії» для проведення наступних слідчих дій [8, арк. 7]. Минатимуть роки, але боротьба за цю ікону Божої Матері не вщухатиме. З рапорту Кременецького духовного правління у Волинську духовну консисторію від 12 жовтня 1801 р. дізнаємося, що зрештою ікона Божої Матері рішенням Ямпільського нижнього земського суду була відібрана «від синів поміщика Кадлубського і передана в церкву Немирецьку» [8, арк. 7].

Отже, церковні та урядові структури українського Правобережжя після довготривалих і не надто впевнених кроків у напрямі розв'язання конфлікту навколо питання про право володіння іконою Божої Матері між сповідниками православ'я та римо-католицизму все ж схилилися на бік перших. Докладне ознайомлення зі змістом усіх документів цієї, на перший погляд, не надто й значної справи дає можливість зробити декілька висновків, які стосуються реалій дуже складного в багатьох своїх виявах руху уніатів до «прабатьківської віри», тобто православ'я, під час і відразу після поділів Польщі. По-перше, російські адміністратори виявилися неготовими до вирішення багатьох його питань, особливо тих, які стосувалися з'ясування прав претендентів на володіння та розпорядження культовим майном. З одного боку, вони старанно уникали вкрай небажаних гострих конфліктів із впливовими польськими шляхтичами, які відкрито чи приховано протегували не лише римо-католикам, а й уніатам у їхніх зазіханнях на сакральні предмети, а, з другого, намагалися віднаходити підстави для того, щоб залишити їх православним.

Низка виявлених в архівосховищах документів засвідчує підкреслено шанобливе ставлення вчорашніх селян-уніатів до звичних їм культових предметів, а також стійкість у відстоюванні можливості послуговуватися ними й надалі вже в лоні російського православ'я. Це, зокрема, яскраво виявилось, коли навколо ікони святого Антонія Падуанського впродовж весни та літа 1796 р. розгорілося справжнє протистояння між мешканцями села Підлісці на Поділлі, римо-католиком графом Сераковським та Брацлавською духовною консисторією. Всього воно тривало приблизно два роки. Розпочалася боротьба за володіння іконою після того, як ця парафія «до благочестя купно з образом була приєднана» [6, арк.4]. Після цього граф Сераковський у своєму листі до «Його Преосвященства Іоанникія, Єпископа Брацлавського і Подільського від 3 квітня 1796 р.», аргументуючи своє прохання цю ікону «в римську (римо-католицьку. – Авт.) білгородську церкву перенести», акцентував на тому, що «в грецькому календарі цього святого немає» [6, арк. 4].

Справа вияснення того, з якого часу ікона святого Антонія Падуанського знаходиться в церкві села Підлісці, кому вона належить і «чи має

від тамтешніх парафіян та інших богомольців повагу та шанування» була доручена староконстантинівському благочинному І. Бочковському. Він «вчинив слідство» про «образ Святого Антонія Падуанського по-римськи зображеного». Внаслідок відповідних його слідчих дій, зокрема опитування селян, з'ясувалося, що за часів унії, приблизно 80 років тому, коштом мешканців села за допомогою посесора, а пізніше старости Кременецького А. Прилуцького була споруджена та обладнана всім належним церква на честь «Святої Преподобної Матері нашої Параскеви». Саме А. Прилуцький подарував у новозбудовану уніатську церкву ікону святого Антонія Падуанського і, як з'ясувалося, «люди цей образ не тільки поважають, а й чудотворним вважають». Це не тільки розповіли І. Бочковському мешканці села, а й підтвердила група шанованих ними його старожилів [6, арк. 8]. Вони також твердили, що претензії ксьондза Мешковського на цю ікону не мають під собою підстав, оскільки парафія в минулому була не римо-католицькою, а уніатською. Парафіяни стояли на тому, що вони почитають «ікону Святого Антонія Падуанського, що тримає на руках своїх Христа Спасителя», хоча вона «по-римськи зображена». Однак при цьому визнають себе «православного сповідання людьми» [6, арк. 8]. Селяни стояли на тому, що шанують цю ікону як святу, зрештою, як і інші ікони. Більше того, вони впевнені в чудесах, які відбулися під дією цього образу. Ці чудеса, за їхніми свідченнями, «років 19 тому колишнім єпископом уніатським Сильвестром Лебиницьким-Фудницьким, екзархом Митрополії Київської і Галицької були визнані». А безперечним свідоцтвом цього є «Декрет на польському папері з печаткою єпископа Сильвестра в оригіналі», який вони й пред'явили для ознайомлення представнику духовної консисторії. Парафіяни просили його «про залишення вказаної ікони Святого Антонія Падуанського в цій церкві» [6, арк. 9]. За результатами вчиненого слідства, 25 липня 1796 р. у відповідному розпорядженні Брацлавської духовної консисторії з цього приводу було зафіксоване наступне: хоча ікона написана «по-римськи», оскільки «народ» її шанує, то «аби на перший не завдавати якоїсь прикрості народу» та, щоб не «викликати невдоволення» з його боку, «слід цей образ... зберігати до остаточного вирішення справи в церковній ризниці» [6, арк. 14–16]. Але, як засвідчили наступні події навколо цієї ікони, воно не влаштувало римо-католиків.

Приблизно через рік, у вересні 1797 р., вони знову зробили спробу отримати цю ікону у своє розпорядження і помістити її у костьол містечка Білгородка за допомогою письмових звертань до православної Брацлавської духовної консисторії, де вкотре йшлося про те, що святий

Антоній Падуанський визнається тільки в Римо-католицькій церкві, а «не грецького сповідання людьми» [6, арк. 17]. У відповідь на це чергове звертання римо-католиків до православного духовного відомства стосовно ікони святого Антонія Падуанського 7 вересня 1797 р. в указі, що вийшов з Брацлавської духовної консисторії, йшлося, що «з повагою до обставин, для яких православний народ, що приписує згаданому образу Чудотворіння, залишитися повинен у спокої та задоволенні». Водночас у ньому наголошувалося, що ця ікона, яка спричинила напругу між приєднаними до православ'я і римо-католиками, надалі повинна була зберігатися в ризниці церкви села Підлісці. У випадку ж, якщо це розпорядження не буде виконуватися, то її священник має бути оштрафований.

Але й ці розпорядження духовної консисторії виявилися неспроможними остаточно владнати конфлікт між православними та римо-католиками стосовно ікони святого Антонія Падуанського. Саме тому в жовтні 1797 р. Брацлавська духовна консисторія була вимушена видати указ, де містилася вимога до протоієрея Ф. Пашкевича вилучити цю ікону з церковної ризниці і в присутності авторитетних свідків помістити її у спеціально виготовлений для цього ящик для наступного перевезення ікони для «освідчення», тобто проведення належної експертизи на благодатність як цього «вимагає Указ Святійшого Урядового Синоду» [6, арк. 25].

Ще одним виявленим документом, який проливає світло на наступні перипетії, пов'язані з іконою святого Антонія Падуанського, є рапорт протоієрея Ф.Пашкевича, який надійшов у брацлавську духовну консисторію 5 листопада 1797 р. З нього випливає, що перед його приїздом до села Підлісці з метою вилучення ікони миряни силою відняли у місцевого священника ключі від церкви. Коли ж він приїхав у село, то його з боку корчми перестрів натовп народу до 40 осіб, більшість з яких була з кийками в руках. Вони виглядали дуже сердитими і стрімко наближалися до нього. Коли ж він зробив спробу дізнатися у цих людей про місцезнаходження ключів від церкви, то почув від них у відповідь, що нібито у церкві сталася крадіжка, а ікона «Антонія знята з напрестольного місця». Спроби Ф. Пашкевича пояснити селянам мету його приїзду, зокрема те, що вона вигідна саме їм, оскільки може посприяти залагодженню конфлікту, виявилися безрезультатними. У відповідь на прохання посланця консисторії не чинити йому перешкод, бо він обов'язково повинен виконати її доручення, він почув розгнівані викрики з натовпу: «Не боїмося ми ні Житомира, ні Кам'янця» [6, арк. 27]. Зрештою ситуація в селі набула такого загрозливого характеру, що

Ф. Пашкевич, за його висловом, «злякався» за своє життя, а тому «вліз у кибитку» та більш-менш безпечним шляхом – «іншими воротами» – «утік» із села [6, арк. 29].

Мине немало часу і тільки 28 січня 1798 р. в указі Брацлавської духовної консисторії буде йтися про те, що парафіяни Свято-Параскєвської церкви «мають неабияку повагу» до ікони святого Антонія Падунського, і хоча він не відноситься до чтимих «нашою церквою», але оскільки «мешканці села Підлісці до грекоросійської православної віри приєдналися недавно, то слід сприяти їм як таким, що ще не ствердилися у православ'ї», бути по відношенню до них терпимими, «щоб їм не давати підстав знову повернутися в свою колишню релігію». Саме це й стало головним аргументом на користь остаточного рішення консисторії з цього питання: «наказати, щоб означений образ був залишений в тій же Параскєвській церкві в пристойному місці» [6, арк. 32].

Отже, в кінці XVIII ст., коли подальший перехід правобережних селян-уніатів до «благочестя» помітно уповільнився, владні структури Російської православної церкви були змушені йти на значні поступки тим, хто вже опинився в її лоні. Найголовнішим для них тепер було утримати сотні тисяч ново приєднаних православних під своєю духовною опікою, а також не спровокувати на приєднаних землях масових актів непокори уряду. Опрацьовані документи дають підстави для твердження, що відносно терпиме ставлення відповідальних осіб із середовища церковних та урядових структур до окремих сакральних речей, а також звичаїв автохтонного населення, міцно пов'язаних із уніатською церковною практикою, по-перше, була вимушене через напружену релігійно-психологічну обстановку на неспокійному українському Правобережжі, по-друге, тимчасове. По мірі їхнього «ствердження у православ'ї» воно мало невідворотно поступитися практиці поступового вилучення та викорінення.

Саме цю тенденцію в діяльності православних церковних структур засвідчує низка документів Державного архіву Рівненської області кінця першого десятиліття XIX ст. У цей час у Волинській єпархії була проведена значна робота, спрямована на ретельне вивчення реального стану православних парафій, зокрема наявності в церквах необхідних сакральних предметів. Це була акція обліку всього їхнього наявного майна. Зрештою, в докладних, навіть скрупульозних «історичних описах» церков єпархії була зафіксована величезна кількість культових речей, які залишалися в них з тих часів, коли вони були уніатськими. Так, у церкві села Белашівка було виявлено, що з наявних на час перевірки богослужбових книг половина уніатські [9, арк. 11]. В церкві села Басів

Кут із 18 книг 8 являли собою василіанські видання Почаївського Свято-Успенського монастиря [10, арк. 12]. В церкві села Бичаль ситуація щодо книг була ще складнішою, оскільки з 21 зафіксованого богослужбового видання 15 мали уніатське походження [11, арк. 9]. У церквах селищ Бистричі, Березно та Вербча більше половини виявлених і зафіксованих богослужбових книг були уніатські [12, арк. 12; 13, арк. 7; 14, арк. 11].

Серед багатьох інших культових предметів уніатського походження, якими продовжували послугуватися у богослужбовій практиці Російської православної церкви, особливо примітними виявилися ікони та монстрації. Зрештою, в «історичних описах» церков Волинської єпархії за 1806 р. неможливо знайти хоча б один, де б не були зафіксовані ці та багато інших сакральних предметів, які залишалися в них від часів унії [9, арк. 3; 11, арк. 3; 15, арк. 3]. Крім цього в цих описах була зафіксована значна кількість інших речей культового призначення, які явно не відповідали традиціям російського православ'я. Це, зокрема, були вотиви, дискоси, дароносиці, а також багато предметів облачення уніатських священників [9, арк. 6; 10, арк. 6; 11, арк. 5; 13, арк. 5; 16, арк. 9].

Оскільки у виявлених документах – «історичних описах» церков – відсутня інформація про причини проведення такої масштабної складної акції як ретельний опис всього майна кожної церкви єпархії, де в окремих випадках навіть документально зафіксований аналіз наявних у православних церквах культових предметів із акцентом на те, які саме з них перейшли у спадок російському православ'ю від уніатської церкви, є підстави для твердження, що, це, щонайменше, робилося з декількох причин. По-перше, без цього не можна було з'ясувати, скільки і які культові предмети слід буде поступово вилучати і замінювати на суто православні. По-друге, без такого обліку неможливо було хоча б приблизно визначитися в майбутніх матеріальних витратах на цю справу, а також в орієнтовних термінах її реалізації. Зрештою, далеко не останнє місце серед чинників реалізації акції «історичних описів» церков Волинської єпархії зайняло визначення тактики та методики наступних етапів антиунійних заходів на теренах колишньої польської України, зокрема остаточного викорінення «залишків уніатства» в культово-обрядовій практиці православ'я. Результати цієї широкомасштабної акції разом із аналізом тих чисельних проблем, які супроводжували процес переходу уніатів до Російської православної церкви, засвідчували, що він розтягнеться у часі й потребуватиме значних солідарних зусиль як з боку церковного керівництва, так і світської влади.

Отже, виявлені та проаналізовані архівні матеріали, які стосуються

реалій релігійно-церковного життя на теренах Правобережної України кінця XVIII – початку XIX ст., засвідчують, що російські владні структури виявляли в цей час певну розгубленість перед складнощами невідкладного вирішення великої кількості питань, пов'язаних із наявністю значних відмінностей у культово-обрядовій практиці православ'я та уніатства. Зрештою, відносно терпиме та стримане ставлення православної ієрархії до «слідів унії» в інтер'єрах православних храмів упродовж багатьох десятиліть було пов'язане з їх чисельністю, надзвичайною прив'язаністю вчорашніх уніатів до звичних їм сакральних предметів та звичаїв культової практики, а також неможливістю швидкої заміни уніатських культових речей на ті, які б уповні відповідали традиціям російського православ'я. У випадках виникнення суперечок між уніатами чи римо-католиками, з одного боку, та православними, з іншого, стосовно права на розпорядження окремими культовими предметами церковні адміністратори з духовних консисторій як правило ставали на бік православних. У кінці першого десятиліття XIX ст. великоросійське самодержавство поступово міняло своє ставлення до сакральної спадщини уніатства, робило все рішучіші кроки, спрямовані на її поступове тотальне викорінення.

Список використаних джерел та літератури

1. Державний архів Волинської області (далі – ДАВО). – Ф. 382. – Оп. 1. – Спр. 2.
2. Державний архів Житомирської області (далі – ДАЖО). – Ф. 1. – Оп. 1. – Спр. 92.
3. ДАЖО.– Ф. 1. – Оп. 1. – Спр.97.
4. ДАЖО.– Ф. 1. – Оп. 1. – Спр.108.
5. ДАЖО.– Ф. 1. – Оп. 1. – Спр.171.
6. ДАЖО.– Ф. 1. – Оп. 1. – Спр.221.
7. ДАЖО.– Ф. 1. – Оп. 1. – Спр.241.
8. ДАЖО.– Ф. 1. – Оп. 1. – Спр.610.
9. Державний архів Рівненської області (далі – ДАРО). – Ф. 381. – Оп. 1. – Спр. 2.
10. ДАРО. – Ф. 381. – Оп. 1. – Спр.3.
11. ДАРО. – Ф. 381. – Оп. 1. – Спр.4.
12. ДАРО. – Ф. 381. – Оп. 1. – Спр.7.
13. ДАРО. – Ф. 381. – Оп. 1. – Спр.8.
14. ДАРО. – Ф. 381. – Оп. 1. – Спр.10.
15. ДАРО. – Ф. 381. – Оп. 1. – Спр.46.
16. ДАРО. – Ф. 381. – Оп. 1. – Спр.50.

УДК 252.3:173.7

Б. М. Тимчишин,
доктор богослов'я, науковий співробітник Українського католицького університету

МИТРОПОЛИТ АНДРЕЙ ШЕПТИЦЬКИЙ ПРО РОЛЬ СІМ'Ї У ДЕРЖАВОТВОРЧОМУ ПРОЦЕСІ

У статті проаналізовано погляди митрополита УГКЦ Андрея Шептицького на роль і місце, родинного елемента в процесі розбудови Української державності. Розглянуто також наслідки, які випливають з такого розуміння Батьківщини, для сучасного українського суспільства

Ключові слова: митрополит Андрей Шептицький, сім'я, Батьківщина, Бог, патріотизм, виховання, суспільство.

Митрополит Андрей Шептицкий о роли семьи в процессе становления государственности

В статье дан анализ элемента семьи, как ячейки общества, в процессе образования Родины главных перспектив и проблем государственного устройства. Рассмотрены возможные последствия, которые возникнут в обществе без истинного понимания Родины

Ключевые слова: семья, Родина, Бог, патриотизм, воспитание, общество.

Metropolitan Andrew Sheptytsky about a family aspect in a life of the country formation

The article analyzes the family element in the Fatherland-country formation process, main perspectives and difficulties of the country formation. Was looked at the possible consequences, which community may have without holding the true understanding of the Fatherland.

Key words: Metropolitan Sheptytsky, family, Fatherland, God, patriotism, education, community.

Співставляючи державотворчі аспекти держави з життям сім'ї, Митрополит Андрей Шептицький у своїх глибоких роздумах звертає увагу на те, що творить сім'ю та спільноту як таку. Перш за все, чітка різниця між організмом та організацією має бути зроблена. Таким чином, “Організм, твір природи, живе, розвивається і діє грою природних сил, що в ньому, і тільки в ньому, знаходяться. А організація є твором людських рук” [27, с.4]. Лише ті організації продовжують своє існування, що співдіють та наслідують природну структуру. Отож,

“Такою організацією-організмом є родина, утворена волею й умом людини, але утворена по силам природи і згідно з її законами. Такою організацією-організмом є громада, себто злука людей, що живуть в одній місцевості та зв’язані зі собою сусідством і спільнотою багатьох потреб і інтересів. Вона є твором людей, але так пристосованим до людської природи, до внутрішнього напряму її сил, її потреб, що є майже організмом. Звідси родина і громада є, сказати б, протиплязмами, первісними клітинами, з яких складається людська суспільність. Обі ці організації будуть тим сильніші, чим більше будуть уважувати природу та її закони...” [27, с.4].

В розумінні Шептицького ціле суспільство творить одну велику родину де кожна особа є споріднена з іншою, особливо в сім’ї котра є найменшою клітиною держави. Так, “усе, що відбувається в цьому організмі, визначає долю і напрямок суспільства” [2, с.11].

Починаючи своє представлення державотворчого аспекту з природного аргументу, Шептицький розумів, що таке свідчення буде переконувати не лише вірних, але і тих хто ще не знає Бога. Спостерігаючи за природою, чоловік легко може прийти до розуміння, що все в природі має свій порядок; і як довго творіння є в гармонії з природою воно має своє майбутнє. Подібно сім’я має живу структуру порядку за яким і мусить жити, “бо родинний порядок є основою цілого суспільного ладу” [7, с.19].

Приймаючи природний порядок у всій вселенній, людина також знаходить моральні закони, які стосуються всіх людей, цілого людства. В царину цього закону входить і родинна інституція “зобов’язанням (контрактом) морального закону” [7, с.21]. Іншими словами –природний закон також зобов’язує сім’ї нехристиян. Згідно нього, подружня єдність є спільною згодою чоловіка та жінки і зв’язує їх до певних обов’язків та надає певні права [7, с.21].

Наслідуючи природний закон, одна особа з подругів має керувати, а інша покійно коритися. Наслідуючи сімейну структуру, держава має мати своїх провідників, де решта співгромадян, коли урядовці виконують свої обов’язки, мають підчинятися їхньому проводу. Звершеним прикладом Божої влади тут на землі є влада Ісуса Христа. Він, будучи правдивим Богом та правдивим чоловіком, ділиться своєю владою з людьми. Проблиском участі людей у владі Христа є той знак, що влада сама у собі має багато різних ділянок, що у своєму порядку використовується у багатьох різних гілках. Таким чином, “мало не кожний християнин у якійсь мірі супроти когось має в руках частинку Христової влади, а безумовно кожний християнин є підвладний не одному, а

багатьом представникам Христової влади в різних напрямках чи боках життя; звідси то поняття влади й підчинення їй є щоденним і дуже фундаментальним поняттям у житті людини” [13, с.194].

Вся влада, в тому числі і політична, в усіх своїх постановках та законах мусить найперше шукати волі Божої. Беручи це до уваги, людина завжди бачитиме добро і зло, тому що її знання походитиме від непомильного джерела – Бога. Шептицький чітко відкидає ті ідеї, що відмежують моральність від політичного життя, і так бачать нормальним існування будь-якого гріха що особа вчинила, чинить, чи буде чинити в ім’я політики. Такі ідеї приводять суспільство до всюдозволеності у всьому, а так до відкинення будь-якого порядку [23, с.298]. Навіть тоді, коли б якийсь позитивний зиск був принесений такою політичною всюдозволеністю одній з гілок влади, все ж таки зло було б заподіяне для цілого суспільства. Замість того, щоб приносити Боже благословення для громадян держави, держслужбовці руйнували б повагу суспільства до Божих заповідей. Такі політичні діячі навіть не підозрюють засудження котре стягають на себе, як і на ціле суспільство [5, с.336].

Отримуючи владу до керування, державні діячі повинні не забувати про велику відповідальність котру беруть на себе. З моменту обрання вони говорять в ім’я держави –Батьківщини. Вся їхня діяльність має бути подібною до діяльності доброго батька [19, с.490]. Одночасно, Митрополит Андрей остерігає від поганського бачення влади, про котру так говорить Христос: “Ви знаєте, що князі народів панують над ними, а вельможі гнітять їх” (Мт. 20:25). У такій владі вбачається панування, нагнітання та приниження власних співгромадян. Більш конкретніше про такого роду панування описано в Євангелії від Луки, де окреслюється його як: самолюбне дбання про власне добро, пошук шляхів до втримання влади назавжди, користливість, бачення себе кращим за інших, і в додаток всього того –заохочувати щоб інші вважали таке панування добродійністю до них [13, с.194]. Таке розуміння влади ніколи не принесе користі людям, як і самому урядовцю. Всі постанови будуть проігноровані, громадська повага та послух до держслужбовців будуть зневажені. Будь-який вплив авторитет в суспільстві буде понижений, а то й цілком пропаде. І це все як наслідок власного егоїзму [16, с.139]. Тому Шептицький знову і знову повторює:

“Ніяка зверхність чи влада не є християнською, якщо не є бодай слабим відблиском Божого вітцівства, якщо не є дбайливою провідницею співгромадян, що веде до християнської любови. Державна влада, в якому небудь ступені чи в руках яких небудь людей, повинна бути оживлена духом батьківської любови та материнської дбайливости про

добро громадян та про спільне добро цілоти... Де тієї любови... немає, ... там вона не є образом неба” [25, с.378].

Для того щоб зберегти гармонію устрою в суспільстві, громадяни зобов’язані слухатися та виконувати постанови котрі влада затверджує. Підпорядкування особи цим справедливим постановам є дуже важливим елементом в суспільному житті; навіть сам Закон Божий вказує християнинові тримати ці постанови у своєму серці [18, с.175]. Коритися постановам влади, в ніякому разі не означає залежність від людини; це точніше кажучи, обов’язок коритися Богові та Його волі, що проголошується владою [16, с.140].

Говорячи про покору перед постановами державних діячів, Шептицький в ніякому разі не вказує на пасивне коріння. Якщо влада, як голова родини, не виконує своїх обов’язків щодо захисту та добробуту власних співгромадян держави, громадяни мусять діяти [16, с.141]. Митрополит Андрей сам дає приклад непокори сумління до діяльності влади. Це чітко окреслено в його листах, наприклад: протест проти пацифікації (1930) [4, с.1], звернення єпископів УГКЦ з приводу голоду в Україні (1933) [15, с.841], або ж лист-протест до Гімлера щодо винищення євреїв (1942) [29, с.9-10]. Більшовицький режим взагалі порівнює з тоталітарним режимом, у якому відсутні будь-які правдиві державотворчі складові частини. Їхня мета полягає в пригніченні громадян та накиданні страху, що є протилежним до державотворчих елементів. Суспільство розглядається як механізм-машина котре не має власних правів та потреб [28, с.217]. Позатим, опозиційність Шептицького проти Радянського комунізму базувалася не на ненависті, але на позитивно соціально-етнічних цінностях, що нищилися режимом: справедливість до бідних та страждаючих, свобода релігійного віроісповідання, та демократичності влади [1, с.94].

В роздумах Митрополита Андрея, держава перш за все має будуватися на повазі права кожної особи та родини. Має бути встановлено повагу та захист прав кожної особистості, навіть в тих випадках, коли несправедливість є нанесена в сім’ї, але одночасно держава ніколи не може тиснути на контролювання чи втручання у внутрішній устрій суспільности родинної, що є клітиною державного суспільства [18, с.151]. Турбуючись про добро родини, влада укріплює силу власної держави. Лише сильні держави мають майбутнє і продовжують існувати. Де інституція родини починає занепадати, помалу але з впевненістю держава починає свій крок до самознищення. “Тому боронім родину перед злом, працюймо над тим, щоб оздоровити ті родини, які неправильно побудовані і неправильно розвиваються. Християнська родина – це

школа християнського життя, але й школа суспільного, народного та всенародного життя,” [21, с.377] – навчає Шептицький.

Говорячи про роль влади у житті родини, Митрополит також окреслює першочерговість родини у вихованні дітей. Багато різних владних систем хотіло б забрати від батьків право на виховання і так тримати його у власних руках, тобто бути єдиним джерелом формування особистості. Та не так це має бути. Виховання є благородним вчинком, що веде особу до Бога і праці для інших. Тому, з батьківською любов'ю Шептицький звертається до вчителів:

“Ви, що працюєте безпосередньо над вихованням молодіжи, старайтеся о просвічене їх розуму, но не менше о ублагороднене їх серцець. Давайте молодіжи таку просвіту, котра би їх научила не лиш теорії, але також і практики житя. Учїть їх жити... Нехай вже молоді діти учаться любити свою землю, нехай учаться діти при нїй працювати... Виробляйте в молодіжи самостійність, індивідуальність, учїть їх на себе більше числити, ніж на других, не оглядатися на поміч правительства і краю, але власною ініціативою дороблятися самостійного биту” [24, с.193].

Навіть, коли інтелектуальний розвиток дітей є покладений на школу, батьки й на далі залишаються при виборі куди посилати дітей вчитися. Це право надається їм природнім законом, бо учні перш за все є їхніми дітьми, а тоді вже громадянами. Таким чином, дитина залишається під батьківською опікою до поки не виросте. Батьки мусять вибирати та наполягати на усесторонньому вихованні дитини в школі [24, с.193].

Добро родини-суспільства можна досягти лише в тому випадку, коли моральний порядок є присутнім у ньому. Василь Чамарник підкреслює це у творчості Митрополита Андрея: “Лише мораль, етика та духовні ідеали, будують суспільний лад... Для Митрополита є неможливо побудувати добробут та справедливі відносини, якщо кожна особа вважатиме мораль за приватну справу та будуватиме власну ієрархію цінностей” [6, с.112]. Є неможливо визначити моральні ідеали, бо людська природа є слабкою і завжди є тенденція до власного егоїзму. Вивисуючи “я”, особа ставитиме власне добро на першому місці; а “мораль не може залежати від окремої людини, а для побудови доброго суспільного ладу ‘...мусить бути законом Божим...’” [6, с.112].

Коли нормативи є установленими в родині-суспільстві, всі його члени мають працювати для загального добра. Кожна особистість є покликана Богом до праці. Робота, що виконує Людина, є важливим чинником у її житті. Від заробітної платні, що отримує вона, залежить власне життя і життя цілої сім'ї. Людська заощадженість дає можливість

особі заробити капітал [3, с.79]. Так, Шептицький не відкидає права на приватну власність, але вказує на її важливість:

“Інституція приватної власності повинна бути захищена, бо лише вона може забезпечити спокій у спільноті. Людина має великий стимул працювати, якщо її майно перейде у власність її дітей. Посідаючи майно, власник не лякається майбутнього, а впевнений за добробут своєї родини” [6, с.111].

З поміж усіх володінь, якими користується людина, Митрополит виділяє важливість землі. Хто має у власність землю, той буде насолоджуватися її дарами як винагороду за працю власних рук. Така сім'я, навіть в скрутні економічні часи, буде мати поживу на столі [18, с.149]. Одночасно, Шептицький пригадує на те, що гармонія повинна притримуватися у суспільстві-родині. Багаті мають право на приватну власність, але одночасно це право вказує на обов'язок дбання про тих осіб, хто є менш економічно захищеними. Цей обов'язок допомоги іншим знаходить свій відгомін у християнській чесноті любові ближнього [28, с.225].

Присутність Божого Закону є обов'язковою і в економічній площині. Лише ті нації сильні та розвиваються, де ціле суспільство користує. Іншими словами, чинник котрий є визначником багатства держави не полягає у тому, що декілька осіб мають великий капітал, але той, що всі верстви населення мають однакові умови до досягнення ресурсів. Рівні досягнення ресурсів можливі в тому середовищі, де моральний порядок є присутнім, де дотримується баланс між правами та обов'язками [20, с.8].

Виконуючи тяжку фізичну працю, громадяни держави мають пам'ятати про обов'язок дбання за власне здоров'я. Особисте здоров'я людини є однією з умов духовного добра особи. Фізичне та духовне здоров'я пов'язані між собою. Аморальність “всегда або дуже часто підкопує і нищить здоров'я... Нарід неморальний веде сам себе на певну загибелю...” [26, с.3].

Характеризуючи всі елементи, що творять спільне добро нації чи держави, Митрополит Андрей підкреслює найважливіший фактор формування, що буде Батьківщину і об'єднує усіх громадян в одну державу, приносить розвиток суспільству та вказує на майбутнє. Це є ніщо інше як патріотизм, який людина розвиває стосовно своєї Батьківщини та її громадян. Шептицький вказує на те, що така безкорисна любов особи, яка є в сім'ї, наступно торкається нації чи Батьківщини [16, с.130].

Не лише любов Бога зобов'язує християн до любові Батьківщини, але і спільні цінності також. До таких цінностей належить: мова якою громадяни спілкуються, традиції котрі разом зберігають, земля на території

котрої живуть, спільна історія яку творять, українська кров яка тече у венах кожного. До того ж: спільне добро котре всі проповідують, спільне майбутнє до котрого всі прагнуть, спільні бажання та потреби котрими всі діляться, як і спільні страждання та лихоліття котрі мають пережити [16, с.130]. Таким чином, кожен громадянин покликаний плекати та захищати всі ці речі котрі належать до спільного добра. Іншими словами, кожен громадянин має бути патріотом власної Батьківщини [20, с.15].

Дивлячись поверхнево на значення слова патріотизм, може видатися, що легко є бути патріотом власної держави; наче правом народження у державі автоматично стаєш її патріотом. Тоді, патріотизм сам по собі є чеснотою котра без будь-яких сумнівів несе шляхетність до особи. Проте так не є. Треба багато посвяти та праці від особи для того, щоб стати справжнім патріотом [8, с.641]. Зрілість християнського патріотизму зароджується та розвивається у любові. Вияв цієї любові відчувається не тільки через почуття та бажання котрі особа має, але найперше через вчинки особи; своїми вчинками та поведінкою до інших громадян держави стає учнем Ісуса Христа [12, с.56].

Бог сотворив людину у спільноті та для спільноти, соціальне єство для соціального життя. Крім цього, було показано шлях досконалости через самопожертвування заради інших. Прикладом є Син Божий, хто дав своє життя в жертву на спасіння цілого людства. Так, “християнин уважає ціле життя за службу Богові та вітчизні” [9, с.110]. Як служачи Богові особа виконує свій християнський обов’язок, так служачи Батьківщині особа виконує свої суспільні обов’язки. Кожна людина є покликана Богом до служіння йому в тому чи іншому стані (неодруженому чи подружньому, мирянському чи релігійному) і одночасно, та ж особа, отримує ті чи інші таланти від Бога. Розвиваючи власний талант, обирається професія. Тому,

“Де в якій суспільності, як чим хто є, – чи то лікар, адвокат чи робітник, хлібороб чи вчитель, купець чи священник – кождий робить, що до нього належить, і совісно, і так, як знає найліпше, і що має сил до того, – там, певно, для добра загалу кождий служитиме такою роботою, яка дійсно щось значить і з якої щось путнього мусить таки вийти, – де кождий не тільки є на своїм місці, але, за ласкою Божою, – без якої нічого доброго не мож зробити, – зміряє в цілім своїм життю до щораз ліпшого, там нікому не відмовить Господь Свого благословенства: кождий щасливим себе буде там чути не тільки за спокійної та чистої совісти, але й задля життя, посвяченого праці й любові до ближнього” [10, с.20].

Митрополит Андрей закликає всіх патріотів до посвяти у праці яку вони виконують. Ця посвята повинна бути присутня у всіх сферах люд-

ського життя – у дома в сім'ї, на роботі з колегами, в постановках тих хто керує державою. Іншими словами, кожна особа, малий чи старий є покликаний бути ретельними у виконанні найменших речей. Така посьвята в суспільстві приносить користь не лише співгромадянам (батьки навчають дітей усього, що їм потрібно у житті, вчителі доносять та пояснюють науки до студентів, лікарі лікують пацієнтів та допомагають пізнати причину хвороби), але і є невідомою частиною прогресу. Без посьвяти та прогресу, громадяни житимуть в багато гірших умовах, що призведуть до цілковитого знищення добра. З іншого боку, де посьвята та прогрес є присутні, навіть в малій формі, там нова епоха починається [11, с.42].

Кожен християнин має бути патріотом власної держави, і це не лише на словах, але і на ділі. “Любіть всі своє, свого тримайтеся і про своє дбайте, але стережіться ненависти, бо ненависть – се чувство нехристиянське” [20, с. 16]. Головним завданням патріотизму є вказувати та провадити людей до розуміння, що їхня сила у єдності. Правдивий патріот вірить в розвиток власної держави через єднання всіх громадян кругом однієї ідеї та однодумного підходу до неї [16, с.138]. Кличучи до єдності, Шептицький попереджає про внутрішні конфлікти котрі замість того щоб об'єднувати людей у боротьбі проти спільного зла, приносять розчарування у суспільство. Такі конфлікти дають можливість ворогові знищити Батьківщину. Особа котра провокує їх або ж підтримує, нищить репутацію та життя її громадян [22, с.176].

Висвітлюючи правдиве розуміння патріотизму, Митрополит Андрей застерігає проти фальшивого розуміння, котре так часто починалося проявлятися в національному житті не лише поміж старшими, але і молоддю. До фальшивого патріотизму належить ненависть до інших держав і того, що є притаманним їм. Вбивство заради Батьківщини в ніякому разі не відрізняється від вбивства невинної особи. Коли, останній вчинок кличе про помсту Бога, так само і перший. Шкоди, що завдає політичне вбивство, є шкодою не лише для того хто чинить, але і шкодою для цілого суспільства, родини вбитого, і не дай Боже – душі вбитого. Шептицький закликає всіх до осудження політичного вбивства. Зло ніколи не приносить користі Батьківщині [17, с.225].

Кожен, дорослий громадянин Батьківщини мусить вважати на те, щоб не дати поганий приклад іншим, особливо молодим. Керівники держави, ніколи, не можуть використовувати молодих у політичних інтригах, особливо з закликом до самопожертви власного життя заради державного життя. Це насправді не є самопожертвою, а радше криміналом: “Злочин є завсіди злочином, що святій справі не можна служити

закривавленими руками. Не перестанемо твердити, що хто деморалізує молодь, той злочинець і ворог народу” [14, с.30]. Молодь мусить уважно розвивати у собі правдивий патріотизм. Ніякі людські переконання чи пропозиції не можуть оправдати порушення Божого Закону. Тому, молодь має бути уважною, бо “можуть прийти хвилини, в яких будуть Вам, молодим, радити поступування противне вашій совісті й Божому законуві, в таких хвилях поступайте завсіди як християни, вірні й послухні Божому законуві” [22, с.178].

Список використаної літератури:

1. Кравчук А. Реабілітація моральних вартостей на Україні і справа Митрополита Андрея Шептицького // Сучасність. – 1990. – № 11 (355). – С. 92-99.
2. Крупач Т. Родина – відблиск неба // Газета «Арка». – 2001. – № 21 (31). – С. 11.
3. Рибак Ю. ‘Рерум Новарум’ та Митрополит Шептицький // Дзвони. – 1980. – № 3-4 (114-115). – С. 75-84.
4. Розмова з Високопреосвященним Митрополитом Андреем // Діло. – 1930. – 7 жовтня. – С. 1.
5. Соборне послання Андрея Шептицького, Константина Чеховича, Григорія Хомишина (Львів, 1908) // Митрополит Андрей Шептицький: Життя і діяльність. Документи і Матеріали 1899-1944. – Т. III: Церква і душпастирство. Пастирські листи і послання 1901-1914 / Упор. І. Костюк. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2000.
6. Чамарник В. Соціально-економічна концепція Митрополита Андрея Шептицького: Матеріали наукової конференції, присвяченої 100-річчю від часу введення на митрополичий престіл у Львові Слуги Божого Андрея Шептицького / Упор. І. Герета. – Тернопіль: СМП “Астон”, 2002. – 256 с.
7. Шептицький А. Християнська родина (Жовква, 1900) // Митрополит Андрей Шептицький. Життя і діяльність. Документи і матеріали 1899-1944. – Т. II: Церква і суспільне питання, кн. 1: Пастирське вчення та діяльність / Упор. А. Кравчук. – Львів: Місіонер, 1998. – 570 с.
8. Шептицький А. Відповідь на анкету “Pszeglądu Powszechnego” про українсько-польські відносини (Львів: 1916) // Митрополит Андрей Шептицький. Життя і діяльність. Документи і матеріали 1899-1944. – Т. II: Церква і суспільне питання, кн. 2: Листування / Упор. А. Кравчук. – Львів: Місіонер, 1999. – 1096 с.
9. Шептицький А. До вірних (ЛЖЕВ: 15 січня 1934, 2-10) // Митрополит Андрей Шептицький. Твори – Орега (морально-пасторальні). – Рим: Український Католицький Університет, 1983. – 548 с.
10. Шептицький А. До духовенства та вірних із закликом до єдності і солідарності (Рим: 12 липня 1923) // Митрополит Андрей Шептицький.

Документи і матеріали 1899-1944. – Т. І. Пастирські послання 1899-1914 / Упор. О. Гайова та Р. Тереховський. – Львів: Артос, 2007. – 1014 с.

11. Шептицький А. До духовенства та вірних із приводу смерти єпископа Йосифа Боцяна (Львів: листопад 1926) // Митрополит Андрей Шептицький. Документи і матеріали 1899-1944. Том II: Пастирські послання 1918-1939 / Упор. О. Гайова та Р. Тереховський. – Львів: Артос, 2009. – 1248 с.

12. Шептицький А. До духовенства та вірних на Великий піст (Львів: 28 лютого 1928) // Митрополит Андрей Шептицький. Документи і матеріали 1899-1944. Том II: Пастирські послання 1918-1939 / Упор. О. Гайова та Р. Тереховський. – Львів: Артос, 2009. – 1248 с.

13. Шептицький А. Духовенству й вірним (ЛяЕВ: 15 листопада 1934, 221-237) // Митрополит Андрей Шептицький. Твори – Орега (морально-пасторальні). – Рим: Український Католицький Університет, 1983. – 548 с.

14. Шептицький А. З нагоди вбивства бл. п. директора І. Бабія (2 серпня 1934) // Митрополит Андрей Шептицький. Твори – Орега (морально-пасторальні). – Рим: Український Католицький Університет, 1983. – 548 с.

15. Шептицький, А. Лист до секретаря закордонного бюро української радикально-демократичної партії В. Дяконенка з приводу голоду в Україні (Львів: 17 січня 1933) // Митрополит Андрей Шептицький. Життя і діяльність. Документи і матеріали 1899-1944. – Т. II: Церква і суспільне питання, кн. 2: Листування / Упор. А. Кравчук. – Львів: Місіонер, 1999. – 1096 с.

16. Шептицький, А. Найбільша Заповідь (Станіславів-Львів: січень 17, 1901) // Митрополит Андрей Шептицький. Документи і матеріали 1899-1944. – Т. І. Пастирські послання 1899-1914 / Упор. О. Гайова та Р. Тереховський. – Львів: Артос, 2007. – 1014 с.

17. Шептицький, А. Не Убий (21 листопада 1942) // Письма-послання митрополита Андрея Шептицького, ЧСВВ з часів німецької окупації. – Йорктон: Голос Спасителя, 1969. – 454 с.

18. Шептицький А. О квестії соціальной (Крехів: 29 травня - 11 червня, 1909) // Митрополит Андрей Шептицький. Життя і діяльність. Документи і матеріали 1899-1944. – Т. II: Церква і суспільне питання, кн. I: Пастирське вчення та діяльність / Упор. А. Кравчук. – Львів: Місіонер, 1998. – 570 с.

19. Шептицький А. Пастирське послання еспанських єпископів (ЛяЕВ: грудень 1937, 193-218) // Митрополит Андрей Шептицький. Твори – Орега (морально-пасторальні). – Рим: Український Католицький Університет, 1983. – 548 с.

20. Шептицький А. Перше слово пастиря (Станіславів: серпень 1, 1899) // Митрополит Андрей Шептицький. Документи і матеріали 1899-1944. – Т. І. Пастирські послання 1899-1914 / Упор. О. Гайова та Р. Тереховський. – Львів: Артос, 2007. – 1014 с.

21. Шептицький А. Побажання, поміщені у 'Львівських Вістях' (Львів, 21 квітня 1943) // Письма-послання митрополита Андрея Шептицького, ЧСВВ з часів німецької окупації. – Йорктон: Голос Спасителя, 1969. – 454 с.

22. Шептицький, А. Послання до духовенства про організацію парохії і

громад (10 липня 1941) // Ліквідація УГКЦ (1939 – 1946). – Т. I: Документи радянських органів державної безпеки. – К., 2006. – 920 с.

23. Шептицький, А. Про вибори до парламенту (Львів: січень, 1907) // Митрополит Андрей Шептицький: Життя і діяльність. Документи і матеріали 1899-1944. – Т. III: Церква і душпастирство. Пастирські листи і послання 1901-1914 / Упор. І. Костюк. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2000. – 446 с..

24. Шептицький, А. Про четверту Божу Заповідь (31 жовтень 1941) // Протоколи засідань Львівських архієпархіальних соборів 1940-1944 рр. / Упор. А. Баб’як. – Львів: Місіонер, 2000. – 444 с.

25. Шептицький, А. Слово в Празник Трьох Святих (ЛЖЕВ: січень 1939, 2-9) // Митрополит Андрей Шептицький. Твори – Орега (морально-пасторальні). – Рим: Український Католицький Університет, 1983. – 548 с.

26. Шептицький, А. Християнська робота (Станіславів: 2 серпня 1899) // Митрополит Андрей Шептицький. Життя і діяльність. Документи і матеріали 1899-1944. – Т. II: Церква і суспільне питання, кн. 1: Пастирське вчення та діяльність / Упор. А. Кравчук. — Львів: Місіонер, 1998. – 570с.

27. Шептицький, А. Як будувати Рідну Хату (Грудень, 1941). – Люблин: Свічадо, 1989. – 38 с.

28. Krawchuk A. Christian Social Ethics in Ukraine. – Ottawa: The Basilian Press, 1997. – 404 p.

29. Nagórski J. Die Tragaedie der ukrainisch-katholischen Kirche // Ukraine in Vergangenheit und Gegenwart. – Bd. 1, № 2 (April-June 1952). – S. 9-10.

УДК 281.91 (477.2)

Л. М. Третяк,
аспірантка Католицького університету імені Яна Павла II у Любліні
(Польща)

ПАРАФІАЛЬНА МЕРЕЖА ВОЛИНСЬКО-РОВЕНСЬКОЇ ЄПАРХІЇ РПЦ В 1945–1964 РР.

У статті аналізуються кількісні зміни у парафіальній мережі Волинсько-Ровенської єпархії за період 1945–1964 рр. та простежується їхній взаємозв'язок з політичною ситуацією в країні.

Ключові слова: парафія, духовенство, єпархія, церква, релігійна громада.

Парафиальная сеть Волинско-Ровенской епархии РПЦ в 1945–1964 гг.

В статье анализируются количественные изменения в парафиальной сети Волинско-Ровенской епархии за период 1945–1964 гг. и прослеживается их взаимосвязь с политической ситуацией в стране.

Ключевые слова: парафия, духовенство, епархия, церковь, религиозное общество.

The network of parishes of Rivne-Volyn' eparchy of Russian Orthodox Church in 1945–1964

In the article the quantitative changes in the network of parishes of Rivne-Volyn' Eparchy in the period 1945 to 1964 is analyzed and their interrelation with the political situation in the country is traced.

Key words: parish, clergy, eparchy, church, religious community.

Після закінчення Другої світової війни на території Волині відбулося встановлення радянського тоталітарного режиму у всіх сферах життя населення. Не минуло і церкви, де ситуація ускладнювалася ще й тим, що після війни в багатьох селах не було ні священиків, ні храмів. Тому церковній владі довелося докласти чималих зусиль на відновлення усієї парафіальної мережі.

Питання парафіальної мережі Волинсько-Ровенської єпархії не було предметом окремого дослідження, однак опосередковано ним займалися науковці з галузі історії релігії. Територіальну структуру Волинсько-Ровенської єпархії описує В. Бубнюк [15]. В. Милуць та В. Рожко в своїх дослідженнях наводять окремі кількісні дані по храмах у Волинській

області [16; 18]. В. Борщевич присвятив низку своїх наукових досліджень історії православної церкви на Волині, в окремих з яких містяться статистичні дані діючих церков [12; 13; 14]. І. Андрухів, вивчаючи питання закриття та ліквідації церковних споруд в Україні, наводить статистику по областях, які входили до складу Волинсько-Ровенської єпархії [11].

Кількість православних церков Волинсько-Ровенської єпархії у середині ХХ ст. досить часто змінювалася. Можна припустити, що кількісні зміни пов'язані з політичними процесами, які відбувалися в країні. Завданням даної статті, є з'ясування впливу політичних змін та кількість храмів та духовенства.

40-ві рр. ХХ ст. ознаменувалася великими матеріальними та людськими втратами по всій Україні. Не оминули вони церковного життя Волині. Священники гинули у воєнних діях або помирали від старості, церкви горіли, майно знищувалося. Натомість ні кадрового, ні матеріального поповнення в єпархії не відбувалося. Так, у 1938 р. на території Рівненської області нараховувалося 474 діючих православних храмів. Ця цифра не змінювалася до початку Другої світової війни. За період 1941–1943 рр. відкрилося ще 4 церкви, тобто всього нараховувалося 478 церков. Внаслідок військових дій 1941–1944 рр. згоріло і було зруйновано 24 церкви у Рівненській [9, арк. 78] та 135 церковних будівель у Волинській областях [3, арк. 5]. Після 1947 р. ситуація стабілізувалася. Священники жвавіше почали реєструватися в Уповноваженого в справах РПЦ в області свого проживання та вносити до списку реєстрації церковну споруду.

В кінці 40-х рр. Волинсько-Рівненська єпархія за кількістю приходів стала однією з найбільших єпархій Радянського Союзу [6, арк. 46]. Рівненська область по своїй території і кількості населення в другій половині 40-х на початку 60-х рр. ХХ ст. була не великою, проте кількість діючих церков вважалася високою.

На початку 1949 р. перед уповноваженими Ради в областях було поставлене завдання всебічно вивчити питання про кожну релігійну громаду та вишукати можливість для закриття деяких з них. Крім того, уповноваженим було рекомендовано «за домовленістю з єпископами – правлячими архієреями, не допускати обслуговування одним священиком 2-3 парафій». Пустуючі більше року храми пропонувалося знімати з реєстрації [17, с. 222].

У 1949 р. по Рівненській області нараховувалося 336 діючих православних церков (див. табл. 1).

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

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

Дані взято: ДАРО – Ф. Р-20. – Оп.11. – Спр. 34. – Арк. 1–51.

Отже, на 977 населених пунктів діяло 336 парафій [7, арк. 1–51]. В середньому одну парафію мали три населених пункта. Проте слід взяти до уваги, що в п'яти районах області, а саме: в Рівненському, Гошанському, Межиріцькому, Корецькому та Демидівському кожне друге село мало свою церкву, а в шести північних районах – лише кожне 6 село.

Найбільше церков Волинсько-Рівненської єпархії розмішувалося по селах. Станом на 1.01.1956 р. на 499 сільських рад Рівненської області нараховувалося 406 церков [8, арк. 114]. У кожному районі центрі, як правило, діючою залишалася одна церква. Сільські церковні парафії були

малочисельними – від 150 до 300–500 дворів, а міські приходи – багаточисельними [8, арк. 42]. Також церква була в Корецькому і Дерманському жіночих монастирях [8, арк. 95]. 73 церкви (18 %) обслуговувалися за сумісництвом, тому служби в них відбувалися періодично [8, арк. 42].

В соборі міста Рівне нараховувалося 3 священника, в соборі міста Острог – 2 священника, у всіх інших храмах – по одному [8, арк. 93].

Станом на 1.01.1955 р. серед 406 діючих православних церков в Рівненській області, діючих релігійних общин нараховувалося 403. 3 громади мали по дві церкви, так звані «приписні» [8, арк. 112]. В місті Рівне собор мав приписну церкву на кладовищі, а дві інші приписні церкви розміщувалися при монастирях [8, арк. 93].

Таблиця 2
Кількість церков Волинсько-Рівненської єпархії
по населених пунктах станом на 1.01.1956р.

Населений пункт	Кіл-сть церков у Рівненській області	Кіл-сть церков у Волинській області	Разом	%
В містах	18	19	37	4,7
В селищах міського типу	22	15	37	4,7
В селах	366	352	718	90,6

Дані взято: ДАВО. – Ф. Р-393. – Оп. 2. – Спр. 116. – Арк. 3; ДАРО. – Ф. Р-204. – Оп. 11. – Спр.94. – Арк. 110–111.

Отже, з 792 храмів Волинсько-Рівненської єпархії у містах та маленьких містечках зосередилося лише біля 10 %, а по селах – 91 %.

Описуючи парафіальну мережу Волинсько-Рівненської єпархії слід сказати про недіючі храми. Їхня кількість з року в рік зростала і дійшла свого апогею на початку 60-х рр. ХХ ст.

Недіючою церква вважалася в разі її відсутності або зняття зі списку реєстрації, який знаходився в Уповноваженого до справ РПЦ в області. Також до недіючих відносилися ті церкви, в яких не відбувалися богослужіння у зв'язку з відсутністю зареєстрованого священника.

Станом на 1.01.1945 р. у Волинській області нараховувалося 328 діючих та 35 – недіючих церков. На території області не було жодного діючого монастиря та жодного духовного навчального закладу. До 328 діючих храмів входило 50 молитовних будинків у приватних селянських приміщеннях, які розмістилися там після спалення німецькими

окупантами церкви [3, арк. 2–3]. З початком «хрущовської відлиги» кількість діючих храмів залишалася незмінною до початку впровадження «антицерковної програми».

На початку 60-х рр. кількість храмів та священників з року в рік зменшувалася. Траплялося, що закривали церкву у зв'язку з відсутністю священника, особливо після заборони священникам правити у двох парафіях. Так, жителі с. Залав'я Млинівського району Рівненської області звернулися з проханням до Голови Ради Міністрів УРСР призначити їм священника, оскільки попередній священник, який мав дві парафії був позбавлений можливості працювати у двох церквах після відповідного рішення Уповноваженого в справі ПЦ в Рівненській області, а церква після того, як лишилася священника, була закрита [10, арк. 163]. У відповідь жителі села Заслав'я отримали повідомлення у триденний термін забрати все церковне майно, а ключі принести в сільську раду [10, арк. 167].

Уповноважений Ради у справах РПЦ по УРСР Г. Корчевий в одному із звітів повідомляв, що матеріальне становище парафій, в яких немає постійних священників, дедалі погіршується. Вони ледве покривають витрати, пов'язані з утриманням церковних будівель. У Волинській області, наприклад, в 1951 р. з 392 діючих храмів тільки в 190 служби проводяться по неділях та в святкові дні, в 173 – один-два рази на місяць, у 13 – лише в дні великих релігійних свят [17, с. 250].

З архівних документів відомо, що місцеві жителі часто писали клопотання з метою збереження діючої церкви, але найчастіше отримували негативну відповідь. За 1958 р. до Уповноваженого у справах РПЦ надійшло 12 заяв з різних районів Волинської області з проханням відкрити церкву, проте всім було відмовлено у зв'язку з їхньою необґрунтованістю [2, арк. 6–7].

Підставою закриття церкви міг бути її незадовільний стан. Саме така історія спіткала Свято-Успенську церкву міста Здолбунів. Від церковної двадцятки церкви Здолбунова на адресу Першого секретаря КППС М.С. Хрущову 28.12.1960 р. прийшов лист-прохання не закривати церкву, оскільки вона знаходиться в хорошому стані. Цей лист був відправлений після того, як до Здолбунівського райвиконкому надійшов анонімний лист, що ніби-то даній церкві загрожує аварія [10, арк. 36]. Було створено дві комісії, які оглянули церкву і склали акти щодо її стану. Комісія, до складу якої входили, зокрема, голова Здолбунівської міськради та голова Здолбунівського райвиконкому, засвітили, що будівля церкви, збудована в 1913 р., знаходиться в стані непридатному до експлуатації і її необхідно негайно закрити [10, арк. 5–6]. Натомість, настоятель Свято-Успенської церкви Богущ Лаврентій вважав, що храм

знаходиться в задовільному стані, і перебування в ньому не несе загрози для життя людей [10, арк. 7]. На 1.01.1962 р. ні церкви, ні священика в списку реєстрації Рівненської області вже не було [7, арк. 85–102].

Подібні прохання не закривати церкву в 1961 р. надходили з різних парафій епархії. До Уповноваженого в справах РПЦ в Рівненській області звернувся громадянин І. Н. Мандибуря та його 83 односельчанина з проханням відкрити церкву в Лючині Острозького р-ну, яка була безпідставно знята з реєстрації в 1960 р. [10, арк. 31], але у проханні було відмовлено [10, арк. 33]. Аналогічні відмови отримали прихожани православних церков, які зверталися з проханням зареєструвати церкви в селах Глинськ, Михалківці, Точивики, Локниця, Новосілки та в інших населених пунктах Волинсько-Рівненської епархії [10, арк. 35–83]. Після отримання відмов від місцевої влади деякі парафіяни продовжували наполегливо добиватись реєстрації церкви у Москві. Так, серед скарг знаходиться три телеграми, адресовані М. Хрущову з проханням заборонити зарічянській владі зносити церкву [10, арк. 116–118]. Оскільки церква в Зарічному на 1962 р. не значилася в списку зареєстрованих [7, арк. 85–102], у проханні було відмовлено.

У 1961 р. від Волинської області перейшло 5 храмів до Сокальського району Львівської області. На початку січня 1962 р. число парафій скоротилося до 285, з них діючих було лише 198 [4, арк. 25–26].

Влада протягом 1962 р. провела перереєстрацію релігійних громад, об'єднуючи малочисельні громади з великими [11, с. 245].

Подібною була ситуація із культовими приміщеннями в цілому по УРСР, де впродовж 1960–1962 рр. було знято з реєстрації понад 3,5 тис. культових приміщень, з яких понад 1,5 тис. стояли пустою і руйнувалися. Зокрема у Волинській області пустувало 102, а у Рівненській – 96 споруд [11, с. 247].

На початок 1963 р. у Волинській області діяла 181 церква, з них – 174 типові православні храми та 7 молитовних будинків [5, арк. 39]. У 4-х церквах нараховувалося по два священики. Релігійні обряди здійснювалися в 170 церквах. У 31 церкві не було священика [1, арк. 28].

В той самий період по Рівненській області було закрито 124 церкви. Рішення про закриття церкви приймав Уповноважений в справах РПЦ в області. Більшість з них закривалися з наступних причин: аварійність приміщення – 14 церков; віддати будівлю під школу (класи, майстерня, спортзал) – 23 церкви; під клуб (кінотеатр, будинки культури) – 29 церков; під медпункт – 11 церков; під бібліотеку – 8 церков; під дитячий садок – 5 церков; на різні господарські потреби – 4 церкви; з якою метою використовувати рішення не прийнято – 12 церков.

Богоявленський собор в м. Острог було закрито з метою його реорганізації в музей атеїзму, а Корецький собор мав перетворитися на кінотеатр [7, арк. 111].

Не зважаючи на дату прийнятої постанови про закриття храму, станом на 1.01.1963 р. було розібрано 7 храмів, 12 використовувалися під шкільні класи, аптеку, цех по виготовленню квітів, зерносховище [7, арк. 106-114].

Таблиця 3
Кількість діючих церков по Волинській області станом на 1 січня кожного року

Роки	1946	1948	1950	1951	1952	1953	1954	1955	1956	1957	1958	1959	1960	1961	1962	1963
Кількість храмів	367	404	397	394	392	388	388	385	386	386	386	384	378	360	285	181

Дані взято: ДАВО. – Ф. Р-393. – Оп. 2. – Спр. 116. – Арк. 2; ДАВО. – Ф. Р-393. – Оп. 3. – Спр. 27. – Арк. 25–26; ДАВО. – Ф. Р-393. – Оп. 2. – Спр. 114. – Арк. 9; ДАВО. – Ф. Р-393. – Оп. 3. – Спр. 28. – Арк. 39.

Отже, наприкінці 40-х рр., після ліквідації наслідків воєних лихоліть, ситуацію з кількістю церков у Волинсько-Рівненській єпархії вдалося стабілізувати. З 1948 по 1952 рік включно число діючих і недіючих храмів зменшувалася на дві-три одиниці. Після приходу до влади Першого секретаря КП СРСР М. Хрущова і до 1958 р. не закрилася і не відкрилася жодна церква, а з початком впровадження політики гоніння на церкву кількість діючих церков різко зменшилася.

Список використаних джерел та літератури

1. Информации, докладные записки, справки обкому КП Украины и облисполкому. – Державний архів Волинської області (далі – ДАВО). – Ф. Р-393: Уповноважений Ради у справах Руської православної церкви при Раді Міністрів СРСР по Волинській області. – Оп. 2. – Спр. 104.

2. Справки о деятельности РПЦ на территории области за 1959-63 гг. – ДАВО. – Ф. Р-393. – Оп. 2. – Спр. 116.

3. Переписка с СНК УССР, ОК КП(б)У, райисполкомами о количестве церквей и их деятельности и др. – ДАВО. – Ф. Р-393. – Оп. 3. – Спр. 2.

4. ДАВО. – Ф. Р-393. – Оп. 3. – Спр. 27.

5. Листування з Радою і уповноваженим Ради в справах РПЦ. Розпо-

чато 18.01.1963р. Закінчено 14.10.1963р. – ДАВО. – Ф. Р-393. – Оп. 3. – Спр. 28.

6. Переписка с Архиепископом Волынским и Ровенским о назначении и перемещении священнослужителей русской православной церкви. – Державний архів Рівненської області (далі – ДАРО). – Ф. Р-204: Уповноважений Ради у справах Руської православної церкви при Раді Міністрів УРСР по Ровенській області: 1944 – 1964. – Оп. 11. – Спр. 16.

7. ДАРО. – Ф. Р-204. – Оп. 11. – Спр. 34 Сведения об основных приходах и приписных пунктах, регистрации церквей и личном составе духовенства Ровенской области по состоянию на 24 марта 1949г.

8. Справки, сведения уполномоченного Совета о состоянии, деятельности и доходах приходов русской православной церкви, монастырей и духовенства Ровенской области. Начато 1.01.1956г. Окончено 1.01.1958 г. – ДАРО. – Ф. Р-204. – Оп. 11. – Спр. 94.

9. Сведения, информационные донесения о православных церквях и молитовных домах, религиозных обществ ЕХБ, адвентистов, списки учащихся в Волынской духовной семинарии. – ДАРО. – Ф. Р-204. – Оп. 11. – Спр. 101.

10. Жалобы и заявления верующих по вопросам открытия русских православных церквей. – ДАРО. – Ф. Р-204. – Оп. 11. – Спр. 504.

11. Андрухів І. О. Політика радянської влади у сфері релігії та конфесійне життя на Прикарпатті в 40–80-х роках ХХ століття: історико-правовий аналіз / Андрухів І. – Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2006. – 432с.

12. Борщевич В. Православна духовна верства Волині в добу радянського тоталітаризму. Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: Історичні науки. – Острог : В-во НаУОА, 2009. – Випуск 14. – С. 174–189.

13. Борщевич В. Т. Церковно-громадська діяльність волинського православного духовенства у 20–80-х рр. ХХ ст. / Борщевич В. // Історичні студії Волинського національного університету імені Лесі Українки. Збірник наукових праць. – Луцьк, 2009. – Випуск 2. – С. 47–54.

14. Борщевич В. Українське церковне відродження на Волині (20–40-ві рр. ХХ ст.) / В. Борщевич. – Луцьк : Вежа, 2000. – 254 с.

15. Бубнюк В. Стан православної церкви на Волині у другій половині 40-х рр. / В. Бубнюк // Українське православ'я на Волині: минуле і майбутнє. Волинський православний вісник. – Ч. 1 (2). – Луцьк, 1998. – С. 75–80.

16. Милусь В. І. Духовенство і віруючі Волинсько-Рівненської єпархії другої половини 40-50 років ХХ ст. / Милусь В. // Науковий вісник Волинського державного університету імені Лесі Українки. – Луцьк, 2001. – Випуск 10. – С. 123–128.

17. Пащенко В. Православ'я в новітній історії України / В. Пащенко. – Полтава : [б.в.], 1997. – Ч. 1. – 356 с.

18. Рожко В. Нарис історії української православної церкви на Волині (870–2000): історико-краєзнавчий нарис / В. Є. РОЖКО. – Луцьк : Медіа, 2001. – 672 с.

УДК 061.234 (477.81)

С. В. Филипчук,
кандидат історичних наук, старший викладач кафедри релігієзнавства Національного університету «Острозька академія»

СФЕРИ РЕЛІГІЙНОЇ ТА СОЦІАЛЬНОЇ РОБОТИ ГРОМАДСЬКИХ ОРГАНІЗАЦІЙ РІВНЕНЩИНИ

У статті на прикладі діяльності громадської благодійної організації «Братерство без кордонів – Україна», міжнародної громадської організації «Надія – людям» та Рівненської міської молодіжної громадської організації «Новий рівень» проводиться аналіз сфер релігійної та соціальної роботи громадських організацій Рівненщини.

Ключові слова: громадські організації, церква, християни, Рівненщина.

Сферы религиозной и социальной работы общественных организаций Ровенщины

В статье на примере деятельности общественной благотворительной организации «Братство без границ – Украина», международной общественной организации «Надежда – людям» и Ровенской городской молодежной общественной организации «Новый уровень» проводится анализ сфер религиозной и социальной работы общественных организаций Ровенщины.

Ключевые слова: общественные организации, церковь, христиане, Ровенщина.

Spheres of religious and social work of public organizations of Rivne region

The article analyzes the areas of religious and social work of Rivne public organizations by giving an example of a public charitable organization «Brotherhood Without Borders – Ukraine», international public organization «Hope to People» and Rivne youth public organization «New Level».

Key words: public organizations, church, Christians, Rivne.

Соціальні негаразди в країні стимулювали церкву активно включитися в процес подолання кризових явищ у цій сфері. Одним із ефективних засобів роботи в цій царині є діяльність громадських організацій, створених релігійними організаціями або ж пересічними християнами. Така форма дозволяє церквам уникати упередження громадської думки щодо християнської соціальної роботи та діяльності певних, зокрема, протестантських конфесій.

Рівненщина на релігійній карті України займає особливе місце, адже тут зареєстровано найбільше релігійних, зокрема християнських, організацій. Також розробка цієї теми є надзвичайно актуальною ще й тому, що вивчення саме регіонального аспекту дозволить ученим-релігієзнавцям робити узагальнення на всеукраїнському рівні та виокремлювати територіальні особливості. Відтак вивчення досвіду сфер релігійної та соціальної роботи громадських організацій саме цієї області дозволить виокремити певні тенденції, а аналіз їх діяльності покаже здобутки та перспективи співпраці між християнськими конфесіями, громадськими організаціями та державними установами в соціальній сфері. Це і є метою нашого дослідження.

Розгляд сфер релігійної та соціальної роботи громадських організацій Рівненщини буде проводитися на прикладі діяльності громадської благодійної організації «Братерство без кордонів – Україна», міжнародної громадської організації «Надія – людям» та Рівненської міської молодіжної громадської організації «Новий рівень», які за характером роботи є міжконфесійними громадськими організаціями, хоча в них переважає протестантський струмінь.

Засновником «Братерства без кордонів – Україна» є міжнародна благодійна організація «Місія без кордонів» (Mission Without Borders International), центральний офіс якої знаходиться у м. Камарілло, США, заснованої в 1960 р. Філії цієї благодійної організації є в 11 «багатих» країнах світу, які в основному зосереджують свою роботу на пошуку спонсорів (однією з форм роботи є проведення конференцій) для фінансування соціальних проектів. В Україні свою діяльність ця організація почала в кінці 80-х рр. Мета організації – задовольняти матеріальні, духовні, освітні й емоційні потреби дітей в інтернатах та потреби бідних, багатодітних сімей в Україні. Переважно така діяльність звершується на території Західної України [2]. На сьогоднішній день в полі зору «Братерства» Волинська, Рівненська, Хмельницька та Житомирська області.

«Братерство без кордонів – Україна» провадить свою діяльність за такими основними напрямками:

1. *Програма «Турбота про дитину»* включає в себе фізичну, емоційну, духовну та освітню допомогу дітям, які проживають в школах-інтернатах, та дітям із багатодітних сімей. Для реалізації цього завдання існують сім форм-проектів.

Християнське радіо. Почалася трансляція радіопрограм у 2004 р. [3, с. 5]. За 2009 рік близько 4 мільйонів людей, з яких 1 млн – діти, мали можливість прослухати 300 радіопередач.

«Допомога мамі і дитині». Цей проект дозволяє допомогти медика-

ментами та засобами догляду за дітьми вагітним жінкам Сарненського району, як одного з найбільш вражених під час Чорнобильської аварії. Це дозволяє зменшити ризик фізичних ускладнень новонароджених.

Християнський театр. Організований ляльковий театр, який показує вистави морально-духовного змісту для дітей шкіл-інтернатів.

Стипендія на навчання. Так, 2009 р. за цією програмою було надано стипендії для 21 студентів, які вступили до середніх та вищих навчальних закладів. Частина цих студентів вихідці з малозабезпечених сімей, інша – діти інтернатів.

Біблійний кореспондентський курс. Цим міжконфесійним проектом охоплено понад 250 дітей, які проживають навколо Рівного і які належать до різних християнських конфесій. Зміст курсу – основи християнської моралі, його програмою заборонена будь-яка конфесійна направленість даних уроків. Зокрема, протягом 2007 року координатори проекту отримали близько 3 тис листів від дітей.

Дитячі табори. Щороку близько тисячі дітей мають можливість відпочити, оздоровитись та повчитися в трьох орендованих таборах у різних областях.

Прохтехосвітній проект. «Братство» дає можливість дітям із багатодітних та нужденних сімей безкоштовно навчатися на профтехкурсах (комп'ютерні, кухарські, швейні курси) в Сарненському Навчальному Центрі. Також практичні уроки надаються на основах сільського господарювання та бджільництва. Здобуті знання та навички дозволять молоді працевлаштуватися в майбутньому [3, с. 11].

2. Програма «Міжнародне спасіння дитини» (програма допомоги школам-інтернатам). Ця програма спрямована на покращення умов проживання дітей. Так, допомога надається 41 школі-інтернату Західної України. Це матеріальна допомога (продукти харчування, одяг і взуття, засоби гігієни, медикаменти тощо), а також духовна (біблійний кореспондентський курс, діяльність недільних шкіл, викладачами є вчителі з місцевих церков), емоційна (організація свят: днів народження дітей, Різдво, Великдень), а також задоволення термінових потреб цих навчальних закладів (закупівля електро побутових приладів, ремонт тощо) [3, с. 13].

3. Програма «Сім'я – сім'ї» покликана допомогти вийти з кризи нужденним та багатодітним сім'ям, створивши їм необхідні умови для самодостатнього життя в майбутньому. Її реалізація також здійснюється на матеріальному, емоційному, духовному та навчальному рівнях.

Слід зауважити, що всі програми об'єднані не лише задоволенням та вирішенням матеріальних проблем знедолених верств населення, але

й турботою про їхній духовний розвиток, емоційне здоров'я. Допомагають вирішувати ці проблеми волонтери з місцевих церков-партнерів. Директор «Братерства» М.П. Богданець стверджує: «Щирі стосунки з тими, кому ми допомагаємо, є ключовими в прояві істинного співчуття і стійкому розвитку їхнього життєвого рівня. Наша співпраця з місцевими церквами та десятками християнських добровольців створюють унікальні особисті стосунки з нужденними на додаток до чималого матеріальної допомоги, освітніх проєктів, емоційної та духовної підтримки. Унікальні, особисті стосунки підсилюють, мотивують та зміцнюють процес руху особи до більш цілісного життя, що, без посвяти з боку багатьох добровольців було б неможливим» [3, с. 7] .

Міжнародна громадська організація «Надія – людям» утворилася 29 вересня 1993 року. «Надія – людям» встановлює зв'язки і співпрацює з різними християнськими організаціями, церквами, приватними особами, зацікавленими в розвитку місіонерського руху в усьому світі. Метою діяльності організації також є навчання християнських лідерів, які б створювали нові церкви «з місіонерським баченням, які здійснюватимуть духовний вплив на світ, готові до розвитку міжцерковних стосунків» [5, с. 2]. Ця громадська організація надає всебічну підтримку церквам в розробці і впровадженні освітніх програм, у проведенні різного роду духовних, освітніх та культурних акцій, здійсненні соціальних проєктів. Головою правління МГО «Надія – людям» є Т. Приступа, а директором – М. Дубовик.

Серед актуальних напрямків діяльності: допомога у стабілізації церков, функціонування центру для випускників інтернатів, виховні заходи для учнів шкіл-інтернатів, спортивна робота, християнські табори, сприяння введенню у шкільну програму предмету «Основи християнської етики», видання часопису «Слово вчителю», організація конференцій та ін. навчальних програм, біблійний коледж, формування відео-та аудіотеки з навчальним матеріалом тощо.

Відділ освіти Міжнародної громадської організації «Надія-людям» на чолі з завідуючим О.М. Бондарчуком здійснив значну роботу на етапі становлення факультативного курсу «Основи християнської етики» (облаштування кабінетів християнської етики, формування бібліотек для курсу, допомога вчителям наочною та засобами навчання тощо) та налагодження механізмів взаємодії, підтримки та співробітництва між методистами відділів освіти Рівненщини, директорами навчальних закладів та педагогами.

У рамках реалізації цього проєкту з 2007 р. виходить духовно-просвітницький часопис «Слово вчителю» (чотири рази на рік), який по-

кликаний допомогти вчителеві християнської етики в підготовці до занять; також видаються навчально-методичні посібники. За час роботи відділу освіти налагоджено співпрацю з управліннями освіти таких міст: Рівне, Харків, Київ, Черкаси, Луцьк, Новоград-Волинський, Суми, Черкаси, Умань та ін. [5, с. 16].

За сприяння відділу лишень у Рівненській області працює 35 християнських відеоклубів для вчителів, батьків і дітей. Постійно поповнюються християнською літературою бібліотеки в 45 школах області. Вчителі християнської етики м.Рівного щотижня збираються в офісі «Надія – людям», щоб обмінятися досвідом роботи, обговорити актуальні проблеми. Упродовж навчального року проводиться чимало різноманітних зустрічей, семінарів, конференцій. Так, зокрема, під час проведення семінару-презентації 11 березня 2010 року в м.Охтирка Сумської обл. «Викладання предметів та курсів духовно-морального спрямування в загальноосвітніх навчальних закладах» взяли участь Рівненське міське управління освіти, відділ освіти МГО «Надія – людям» [7, с. 27].

З метою духовного зростання педагогів щорічно організуються табори відпочинку, де проводяться навчальні відеосемінари, презентуються підручники, відбувається обмін практичним професійним досвідом. За час роботи відділу у таборах побувало понад 600 освітан із різних областей України [5, с. 17].

Також «Надія – людям» займається благодійною роботою. Так, організація бере участь у низці соціальних проєктів, пов'язаних із наданням допомоги вихованцям інтернатів Рівненської області. У м. Здолбунів створено Центр соціальної адаптації для випускників інтернатів. Благодійний фонд розподіляє гуманітарну допомогу серед закладів освіти, медицини, культури, центрів обслуговування пенсіонерів тощо.

Відділ спортивної роботи «Надія – людям» мету своєї роботи бачить у тому, щоб спрямувати через спорт дітей та молодь до вічних цінностей, формувати в них християнський світогляд. З вересня 2004 р. розпочав свою роботу християнський футбольний клуб «Надія». До складу ХФК «Надія» входять п'ять команд різних вікових груп (з 6-ти до 18-ти років). Загальна кількість вихованців клубу складає близько 60-ти чоловік. Тренування проходять тричі на тиждень, центральною частиною яких є вивчення Біблії з акцентом на практичне застосування вивченого у щоденному житті. Часто це застосування відбувається саме на футбольному полі. Тут хлопці вчаться використовувати вивчене на практиці через стосунки з суперником та один з одним. Вдосконалюючи свою спортивну майстерність, вони мають чудову можливість демонструвати для оточуючих засвоєні духовні істини [1].

У 2006 році заснована Рівненська міська молодіжна громадська організація «Новий рівень», президентом якої є С. Терентьев. Гаслом цієї структури є «Для слави Бога! Заради України! На користь людям!» В організації працюють виключно волонтери, християни різних конфесій, переважно молоді люди, адже сфери впливу цієї організації зосереджені саме на молодіжному середовищі.

Починав «Новий рівень» свою діяльність із роботи з дітьми-інвалідами. Для них організовувалися різного роду тренінги, спрямовані на покращення адаптації в соціумі. Ще одним напрямом роботи став музичний клуб, в якому грав християнський рок-гурт «Цегла»; клуб пропагував здоровий спосіб життя.

Значним напрямком діяльності цієї молодіжної організації є формування світогляду сучасної молоді, що здійснюється через проведення семінарів-тренінгів у старших класах середніх навчальних закладів міста. Ці заходи відбуваються за погодженням із міським управлінням освіти. Теми, які піднімаються на цих зустрічах, стосуються проблем дружби, кохання, лідерства, впливу ЗМІ на світогляд молоді людини тощо.

Також «Новий рівень» проводить літні табори для молоді. У 2009–2010 рр. ця громадська організація виграла проєкт Міжнародного фонду «Відродження», кошти від якого пішли на проведення таборів, під час яких «програма розваг спрямована не так на відпочинок, як на розвиток у дітей якостей, які знадобляться їм у дорослому житті» [4, с.4].

Так, улітку 2010 р. відбувався черговий табір для дітей з особливими потребами «Точка опори» поблизу села Святе Здолбунівського району. Рівненщина займає перше місце в державі за кількістю дітей, що мають ті чи інші фізичні вади. В самому Рівному проживає близько півтисячі таких дітей. У таборі десять дітей, хворих на церебральний параліч із середньою важкістю захворювання, разом із двадцятьма здоровими однолітками на рівних умовах брали участь у всіх змаганнях, іграх, конкурсах. Усі вони активно займаються в Рівненському обласному центрі інвалідного спорту «Інваспорт», талановиті спортсмени-легкоатлети, плавці. Основним завданням організаторів табору було поставити цих дітей на один шабель зі здоровими, адже воно так і є. Усі вони – учні загальноосвітніх шкіл, яких у таборі навчають спілкуватися і соціально адаптуватися у підлітковому суспільстві [6, с.4].

Цікавими форма роботи з молоддю є проведення «країнних» вечірок, зокрема, про Японію та Німеччину, а також робота кіноклубу «Сучасна притча», на якому після перегляду фільму відбувається жвава дискусія, на якій проводяться паралелі між фільмом та життям і проблемами сучасної молоді.

Таким чином, на прикладі трьох громадських організацій Рівненщини нами була показана їх діяльність у соціальному та релігійному розрізі. Зазначимо, що обсяг статті не дозволив нам детально описати діяльність інших громадських організацій релігійного характеру, яких на Рівненщині чимало.

Отже, вивчаючи соціальну та релігійну діяльність громадських організацій Рівненщини можемо зробити наступні висновки. Громадські організації були створені церквами, громадянами з активною християнською позицією задля вирішення соціальних та духовних проблем краю. Активною є робота цих структур у молодіжному, освітянському середовищі, а також серед знедолених верств населення. Рівненський досвід громадських організацій релігійного характеру може бути корисним, а в деяких аспектах навіть показовим для плідної співпраці в контексті «церква – держава» задля духовного відродження української нації.

Список використаних джерел та літератури

1. Відділ спортивної роботи [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.hopetopeople.org/ua/sociological_projects/sport/.
2. Громадська благодійна організація корпорація «Братерство без кордонів – Україна» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://irp.lv.ua/>
3. Корпорація «Братерство без кордонів – Україна» [Текст]. – Рівне, 2007. – 24 с.
4. Мартин, Р. Діти у таборі «Догори дригом» [текст] / Роман Мартин // Рівненський репортер. – № 32. – 2010. – 11 серпня.
5. «Надія – людям» – 2008 [Текст]. – Рівне, 2007. – 24 с.
6. Тет, Ю. Головне – точка опори [текст] / Юліана Тет // Рівне ракурс. – № 304. – 2010. – 8 серпня.
7. Християнська етика в Україні [текст] // Слово вчителю. – 2010. – 58 с.

УДК 572

У. Я. Ханас,

здобувач кафедри історії філософії Львівського національного університету ім. Івана Франка

РЕЛІГІЙНІ УЯВЛЕННЯ ПРО ЛЮДИНУ В СВІТЛІ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ (НА ОСНОВІ АНАЛІЗУ ТВОРЧОСТІ М. КОЦЮБІНСЬКОГО)

У статті аналізуються погляди Михайла Коцюбинського на релігію і церкву, їхню роль в духовному житті людини. Вказується на суперечливість цих поглядів, яка була викликана впливом ідей позитивізму екзистенціалізму на філософію письменника.

Ключові слова: Творчість М. Коцюбинського, філософська антропология, релігія, православ'я.

Религиозные представления о человеке в свете философской антропологии (на основе анализа творчества М. Коцюбинского)

В статье анализируются взгляды Михайла Коцюбинского на религию и церковь, их роль в духовной жизни человека. Указывается на противоречивость этих взглядов, которая была вызвана влиянием идей позитивизма и экзистенциализма на философию писателя.

Ключові слова: Творчество М. Коцюбинского, философская антропология, религия, православие.

The Religious Ideas of Human Being in the Light of Philosophical Anthropology (on the base of Mykhaylo Kotsybynskiy works)

The essay reveals Mykhaylo Kotsybynskiy's views on religion and church, their role in a man's spiritual position. It has been pointed out that these views are contradictory, which was determined by the impact of the ideas of positivism and existentialism on the writer's philosophy.

Key words: anthropology, existentialism, philosophy, positivism, contradictory.

Релігійність, як відомо, є одним із ключових понять філософської антропології. Погляди М. Коцюбинського на роль релігії і церкви у становленні і вдосконаленні духовності вивчені і представлені ще не достатньо. Ми можемо говорити принаймі про дві причини цього стану речей. Першою – було поширення у його часи досить потужної філософської течії – позитивізму, який по суті заперечував не тільки класичну філософію, але й релігію, вважаючи, що вони займаються псевдо-

проблемами і є дуже далекими від позитивної науки. Ідеї позитивізму мали значний вплив на багатьох діячів української науки і культури. Не уникнули цього впливу і ряд українських письменників – М. Коцюбинський та його сучасники. Чомусь серед літераторів було не модно говорити щось добре про релігію і церкву. Тому багатьох письменників як революціонерів і демократів в радянський період зараховували до противників «релігійного мракобісся», називали їх атеїстами та антиклерикалами. Другою причиною була і сама епістолярна спадщина М. Коцюбинського. В деяких листах письменник дуже виразно заявляє про своє ставлення до релігії. Так, у листі до Михайла Мочульського від 28 січня 1906 р. він пише: «В одному селі я познайомився з п'яницею-священником, дуже розумною людиною, і він дозволив мені брати книжки з його надзвичайно багатой бібліотеки, де я натрапив межи іншим, на твори Л. Фейербаха (закордонні видання), і його «homo homini deus» зробило на мене великий вплив та похитало мої релігійні погляди, розбиті вкінці бесідами та безконечними суперечками з старшими товаришами, яких я завжди мав чимало, бо любив товариство і шукав його. Твори Фур'є (з тої ж бібліотеки) зродили в мені знов симпатії до соціалізму» [5, с. 48–49]. А в листі до Богдана Лепкого від 11 грудня 1906 р. письменник стає ще більш радикальнішим у висловлюваннях щодо свого ставлення до релігії. Там він, зокрема, пише, що, маючи 12 – 13 років під впливом творів Марка Вовчка і Шевченка, зробився цілком свідомим українцем. «Сей період життя найбільш для мене важливий, бо взагалі тоді відбувся найбільший перелом у моїм світогляді. З надто релігійної дитини я став атеїстом (начитавшись Фейербаха), а відтак соціалістом» [5, с. 67]. Ми не маємо права не вірити самому авторові цих листів, якби не той факт, що видання творів письменника «Науковою думкою» у 70 – 80 рр. було без купюр, особливо у листуванні Коцюбинського з рідними і близькими. С. Єфремов звернув увагу на лист письменника до дружини з лікарні, в якому він описує про своє життя. В цьому листі М. Коцюбинський прямо заявляє, що він молиться до Бога. Сергій Єфремов, зокрема, пише: «Люблячи життя, він (Коцюбинський), проте, не міг до нього приліпитись, як, ненавидячи усе темне, всяку містику, не міг разом з тим позбутися потреби молитися, навіть у найзвичайнісінькому розумінні цього слова. Тут була, може, суперечність у його вдачі, а може не було її. Може, й тут він був тільки тим, яким почував себе скрізь і завжди – самотним, вічним аналітиком...» [1, с. 254]. Можна припустити, що у М. Коцюбинського відбулася еволюція світогляду. Адже він сам писав, що був дуже релігійною дитиною, пізніше його релігійні погляди похитнулися, а в кінці життя він знову

повернувся до Бога. Однак його навернення не зовсім чітко засвідчено у його творах та спогадах його сучасників. Найкращим свідченням поглядів на релігію та її роль у житті людини подано в його творах

Як вже вказувалось, деякі дослідники творчості М. Коцюбинського наголошували на його атеїзмі, зазначали, що він був послідовним борцем за утвердження матеріалістичного світогляду. Нам видається, що така оцінка його філософських поглядів не зовсім правильна. Справді, в його творчості можна виявити радше антиклерикальні мотиви, висміювання марновірства і забобонів. Але «полум'яним» атеїстом М. Коцюбинський не був. Він, як і його сучасники І. Франко, Л. Українка, П. Грабовський, ніколи не виступали проти віри в Бога. І перш за все розуміли Творця як всесвітній Розум і Добро.

А порушення моральних почуттів самими людьми вважалося і їхнім покаранням. Бог визнавався зосередженням Справедливості. Показовим у цьому плані можна назвати принаймні деякі оповідання М. Коцюбинського на дитячу тематику, зокрема «Маленький грішник», «Харитя», «Ялинка». В першому з них малий хлопчина-сирота росте без батька. Замість того, аби допомагати своїй матері, він виривається на вулицю, підпадає під вплив поганих товаришів, бешкетує, прикидається жебраком і просить милостиню, одного разу навіть робить ганебний вчинок – викрадає нажебране в сліпого каліки. А коли з його матір'ю справді трапляється біда, він відчуває глибокі докори совісті: «То десь Бог покарав мене: нащо було обдурювати усіх, просячи для слабої неньки? Нащо було казати, що я сирітка?.. От тепер Бог і дав так... А все той Гаврилко: недобрий він хлопець, він мене на все підводив... Ні, то я недобрий, що слухався Гаврилка: не вибачить мені Бог, не вибачить...» [2, с. 154]. Це зізнання маленького грішника звучить обнадійливо і виникає сподівання, що в майбутньому хлопчина стане доброю людиною і йому вдасться через власний гріх подолати зло.

Дещо в іншій манері написано оповідання «Харитя». Дівчина напів-сирота перейнялась хворобою своєї матінки. Все, що можна їй робити по домашньому господарству, вона виконує залюбки. Маленька Харитя, думаючи про холодну і голодну зиму, наважується взяти серп і нажати жита, яке ось-ось осиплеться, але їй це не вдається. Добрі люди, знаючи і люблячи Харитю, допомагають їй забезпечитись врожаєм. Тай її мати-вдова незабаром одужує. Харитя – щаслива, вона радісно промовляє до матері: «Хіба я не казала Вам, матінко, що добрий Бог дасть вам здоров'я і pomoже зібрати хліб».

Релігійна свідомість, на думку М. Коцюбинського, має важливе значення для виховання самої дитини, вона стримує її від негідних вчинків,

вселяє віру у добро і справедливість, рятує їх від життєвських небезпек, вдосконалює їх як особистостей, вказує їх шлях у майбутнє. Це підтверджує і ще одне оповідання – «Ялинка». Герой цього оповідання Василько має завезти ялинку до пана на різдвяні свята. На зимовій дорозі його чекає багато неприємностей. Завірюха, що несподівано почалася, привела до того, що Василько заблудився в лісі, він міг замерзнути, його могли розтерзати вовки. Василько, здавалося, вже втратив останню надію на порятунок. Але нашому герою допомагає хрест, який вдалося побачити Василькові у тій лісовій темряві. Цей хрест врятував хлопця, вивівши його на дорогу до сусіднього села, де проживав його дядько. На це звернула увагу дослідниця творчості М. Коцюбинського Катріна Хаддад [6, с. 13].

Звичайно, Коцюбинського можна назвати антиклерикалом. Служителі культу виступають у його творах переважно як негативні персонажі, що більше дбають про зиск із своєї роботи, ніж думають про спасіння душ своєї пастви. Це стосується не тільки православного духовництва, але й мусульманського. Так, в оповіданні «Під мінаретами» вільнодумець Руستم наслідують критикувати служителя культу у п'єсі, яку він поставив у місті. Глядачів спектаклю «найбільше хвилювало те, що в п'єсі осміяний був мулла, темний визискувач народу, який цілком не розуміє духу ісламу та дбає тільки про свій «закят» – десятину. Усі відразу пізнали в ньому відомого в городі впливового муллу Ібрагіма» [3, с. 213]. В такому ж руслі зображуються і православні попи, які стали далекими від істинної віри і стали винуватцями падіння моралі у суспільстві. Про це можемо судити хоча б з оповідання «П'ятизлотник». Герої цього оповідання – люди дуже побожні. Письменник яскраво описує релігійні почуття віруючих. Мова тут не йде про якусь забобонність, забитість чи неуктство. Релігія як зв'язок людини з Богом приносить велику наснагу людям, вона облагороджує їх, робить їх добрішими. Про почуття героїні твору Хими в церкві читаємо: «Золото на образах та ризах у батюшки, палаючі свічки, синій дим ладану, що виповнює вівтар та хмарою літає по церкві, співи, шептання молитов навкруги – все те робить дивне враження на Химу: вона чує, як її серце м'якне, мов той віск палаючої свічки... Старечі вуста непомітно ворухаться, з повного ущерть серця раз у раз вириваються глибокі зітхання...» [2, с. 105]. Власне з цієї побожності і скористався «батюшка», виманивши від них останній сімейний скарб – монету в розмірі п'яти злотих. В своїй проповіді він зумів викликати співчуття до голодуючих, що бідні селяни кинули у скриньку гроші, які, як можемо зробити висновок з кінцівки твору, підуть в попівську кишеню, а не для потреб голодуючим. Герої Коцюбинського – справжні християни. Вони переймаються горем і бідною чужих, але ближніх їм лю-

дей. «Хома не знав, у яких се сторонах голодують люди, якої вони віри, якою мовою говорять, він лиш чув, що вони голодні, і йому ввижалася сила голодних, змарнілих, сумних людей, що з туги та голоду мало не гавкають, як пси, і нізвідки поради немає бідолашним...» [2, с. 112]. Зовсім інакше, навіть цинічно звучать слова «батюшки», котрий глянувши на гроші з карнавки і побачивши між мідяками срібний п'ятизлотник, сказав, що не сподівався, що серед його парафіян є такі багаті люди.

Такими ж релігійними і глибоко віруючими змальовуються у М. Коцюбинського і мусульмани. Так, у творі «Під мінаретами» описана радість вірних, викликана молитвою у мечеті. «Гу-у – з десятків грудей вихопився радісний покрик. Гу-у! Один! Ти один, Боже, великий Боже, даєш лік там, де вже ніхто помощи не зможе... Душею й тілом прагну сказати, що ти один! Гу-у!.. Дика радість хапає за серце... Абібула чує, як нові сили, великі, незміряні, ввіляла та пісня у його члени. Всі вони скачуть, радіють, усі славлять Бога... Плигає тіло в шалених рухах, хвилюють груди, і скаче голова, залита потом, а крізь заплющені очі він бачить небо, усе в огнях, бачить троянди, червоні гранати, білі лілеї... Горять...цвітуть... літають... Цілий дощ цвітів... Ллють пахощі в груди... Трудно так дихати... Він уже не може співати, він ледве встигає за всіма...» [3, с. 203–204].

Зате монастирі, що мали б бути осередком духовності і побожності, змальовуються письменником вкрай негативно. М. Коцюбинський мав специфічний досвід спілкування з ченцями. Його романтична природа, прагнення пізнати душу ченця, його віру вела його до монастиря. Як засвідчує його листування, письменник мав велике бажання на якийсь час пожити у цьому духовному закладі, навіть прийняти схиму. Це було йому потрібно не тільки для того, щоби розібратися в собі самому, провести свій психоаналіз, але й написати якийсь художній твір на цю тему. Але цього здійснити М. Коцюбинському не вдалося. Перше зіткнення письменника з монастирським життям залишило вкрай негативний слід у його душі. Про це засвідчують його листи до дружини: «Бруд і тут страшенний. (Мимохіть згадав я «Лурд» Золя, про який ти мені оповідала). Не можна було довго пробути там: гидко. На дворі лезать мов сонні мухи, черці. Але вони лиш здаються сонними. Доволі зачепити їх – і вони зараз розворушаться і вони почнуть викладати хатне сміття. Сплітки тут, сварки, заздрість. І ігумен дурень, і економ шахрай – і послухаєш, кожен з «братів» злодій і розбійник. Моральна внутрішня неохайність доповнює картину неохайності знадвірної. Серед розкішної чистої природи – монастир з його «братією», святощами та забобонами – здається якоюсь гидкою плямою, смердючою купою гною» [4, с. 96]. Але не всіх послухників зіпсував монастир. Навіть по-

кинувши його, колишні сестри новели «У грішний світ» залишаються віруючими, душевно-духовними людьми: «Сестра Юстина була приби-та. Не мала сили нічого забути. Вона не забула своєї келії, тісної та ти-хої, як домовина... вечірніх тіней, тремтячих від світла лампадки... , ма-лого віконця, яке містило в собі високі гори, і чисте небо, і ясне сонце... прекрасний світ божий.. Її душа не могла раптом порвати побожних мелодій, чистих і гарних, як янгольські хори. Забути солодкі молитви на кам'яному помості в кутку темної церкви... Чорних сестричок, що йдуть рядами... Усього того, до чого звикла» [3, с. 190].

Але не всі зображувані М. Коцюбинським служителі культу – здир-ники і бездушні люди. Є серед них і інтелігентні, ерудовані, культур-ні особистості. Серед них згадуваний вже панотець, бібліотекою якого користувався письменник. З великою симпатією відгукується М. Ко-цюбинський про ченця, якого зустрів в Криму. У наступному листі до дружини М. Коцюбинський пише: «На чай вечірній запрохав я того чер-ця, що стрів мене українським привітанням. Отець Левко розказав свою біографію. Він попович з Київщини, з Черкас. По смерті батька дадено його на 12 році до монастиря, де він прожив 50 літ! Себто не в одному монастирі, а в різних. Бачив багато кривди та лиха, знає дуже добре, що в монастирі не спасаються, а ведуть розпутне життя, що монастир – зло, а проте, проживши ченцем до старості, звик вже, та й де шукати другої посади? Ченців не любить. Він поет і індивідуаліст. Любить ліс. З ченцями не їсть, а сам собі готує страву, що-небудь смачніше, а то й скороминку, як признався. Симпатична людина, і я дуже жалкую, що не міг ближче познайомитися з ним...» [4, с. 98]. Письменник змальовує служителів культу як людей звичайних, яким ніщо людське не є чужим. Таким виглядає піп з повісті М. Коцюбинського «На віру». Жити з кимсь на віру означало жити без благословення церкви, без церковного шлю-бу. Життєва драма героїв цієї повісті склалася так, що шлюб її героїв Гната і Олександри був нещасливий, його укладання не ґрунтувалось на взаємній любові. Це було великою помилкою молодих людей, яким дорого довелось за неї заплатити. Гнат покидає свою нелюбу дружини і йде жити на віру до коханої ним Насті. Церква та людський поговорі засуджують вчинок Гната. Молодих людей викликають на розмову до священика. Отець Іполит – батько п'яти дітей намагаються врозумити порушників «громадського» порядку, але добре розуміє, що його таке «виховання» пастви є швидше всього формальністю. Він добре розу-міє, що це не поодинокий випадок, якому зарадити неможливо. Ця «ви-ховна» розмова закінчилася, так і не почавшись. У авторській примітці до російського перекладу цієї повісті М. Коцюбинський зазначав, що в

багатьох регіонах України зафіксовані випадки, коли люди «живуть на віру». Причини такого співжиття різні. Буває так, що церковні перешкоди заважають легалізації шлюбу, а економічні обставини змушують до спільного життя. Так, наприклад, селянин, що поховав трьох жінок, для підтримки господарства, для збереження сімейного життя, до якого він звик, шукає собі подругу і знаходить її в особі вдови, що також поховала трьох чоловіків, або в особі жінки, яку покинув чоловік. В молодших людей причиною вступу в цивільний шлюб часто буває невдале одруження, неможливість вжитися з чоловіком, або жінкою, при тому що з'являється хтось інший. Контингент тих, що живуть на віру з жіночого боку поповнюється в значній мірі «покритками», які хотіли б як-небудь прилаштуватися, а з чоловічого – зайшлим людом, який, можливо, залишив свою сім'ю в себе на батьківщині. Разом з тим письменник зазначає, що попри поширеність описуваного ним явища йому не доводилось зустрічати або чути про цивільне співжиття між неодруженою молоддю [2, с. 335]. Селянська філософія життя, розуміння того, що людина народилася для щастя, яке пов'язане з духовністю як найбільшим добром виявляється у своєрідних роздумах героїв повісті щодо життя «на віру»: «Хто з вас сміятиметься, з чого? Таж ви не повія яка, вибачайте на слові, адже вам не пусте в голові, не розпуса! Адже сидять на віру і Микола Козачишин, і Іван Бондар, і Олена Сидорчука, а Андрій Муржак вже дев'ятий рік сидить з Марією... і ніхто з їх не сміється, всі поважають як людей. Лучиться okazія яка – запрошують, частують їх; вони в себе приймають, як бог приказав. Тут кожне бачитиме, що звела нас до купи неминуча потреба, що живете ви на віру, бо піп не звінчав вчетверте! Правда, єсть такі, що сходяться з розпусти, але ледачому ледачий і кінець: нажене через який там час чоловік, та й повіється знов шукати чоловіка на два дні... А що вже наглузуються, закепкуються та на ганьбляться – про те сама знає... Буває й таке, що з великих любовців, з кохання того йдуть сидіти на віру, бо звінчатися не можна: чи вона чоловіка має, чи він жінку покинув. І се погано, але все-таки якось інше, все-таки чоловік має вагу на теє кохання шире. Старі таки геть противляться сьому, бо перш сього не було, вони не звикли до сього; але молодіж інакше вже дивиться на се діло: «Як сидять, – каже, – на віру, то чоловік жінку більш любить та жалує, бо вона його може повсякчас покинути»... Або: «Все одно, – каже – чи звінчав піп, чи не звінчав, аби кохалися...» [2, с. 65]. Наслухавшись таких роздумів людей старших, досвідченіших, Гнат вирішує жити на віру з коханою жінкою і будувати своє сімейне щастя в супереч звиклим звичаям і церковним заборонам.. Однак його мріям не вдалось здійснитися. У боротьбі за свою долю він йде на злочин і потра-

пляє на каторгу. Важко сказати, чи була то кара за переступ церковних канонів, чи особиста нещасна доля, чи порушення того життєвого принципу, коли даєш серцю волю, воно заведе тебе в неволю.

Не менші колізії, пов'язані з проблемами розуміння і відчуття духовності зображені М. Коцюбинським в творі «Лялечка». Головна героїня твору Раїса Левицькі – тридцятирічна самотня жінка. Вона працює вчителькою на селі. Маючи поступові погляди на освіту народу, на суспільний прогрес, вона рішуче виступає проти втручання церкви в освітню справу. В неї виникає конфлікт із сільським священником, який забажав взяти під свій контроль роботу вчительки в справі виховання дітей. Згодом вона була вимушена переїхати на роботу в інше село. Але уникнути їй співпраці з іншим служителем культу не вдалося. Швидше, навпаки. З поступовою людиною, яка у свій час захоплювалася творами Л. Фейербаха, вона стає глибокою віруючою. М. Коцюбинському вдалося показати глибокий драматизм молодій самотньої вчительки, яка в товаристві отця Василя та його сім'ї відчула себе комусь потрібною, пережила усі принади сімейного затишку і разом з тим глибоке розчарування від того, що її надії залишилися нездійсненими.

На самому початку свого перебування у новому селі Раїса не поспішала нав'язувати якісь особливі контакти із священником, її попередні конфлікти породили відразу до такого типу людей. Але отець Василь був не подібний на тих попів, з якими зводила доля Раїсу раніше. Його духовний сервіс не був нав'язливий. Доля цієї людини склалася таким чином, що він рано став вдівцем. Єдиною його радістю була його дочка, що залишилася без матері. До нової вчительки він проникся симпатією. Дружні взаємини цих вже немолодих людей привели до того, що Раїса змінила свої на релігію і церкву. Власне у зв'язку з Богом вона відчувала велику насолоду для душі і тіла. Часто, залишаючись на одинці з собою, вона «згадувала той радісний трепет, з яким приступала вона, дівчинкою, до причастя, або тепла, солодка, до млості приємна молитва віруючого серця». Раніш вона ніколи б не могла повірити, що така проста, звичайна річ, як піст, якій вона не надавала досі жодного значення, може бути джерелом втіхи. Підчас посту вона худла та бліда, чуючись ослабленою і від важкої праці в школі відчувала велику насолоду. Адже стриманість та дисципліна піднімала її дух і тіло.

Не меншу насолоду надавали їй ранні служби. На них Раїса перебирала в молитви, в яких вона відчувала високу поезію. «Раїса перша підходила цілувати хрест. З солодким стисканням серця, з трепетом побожності припадала вона устами не тільки до холодного металу, але до м'якої руки о. Василя, наче з тим поцілунком переходила в її тіло благодать божа... Погідною й тихою верталась Раїса з церкви. Тіло її робилось

таким легким, наче вона зразу схудла, спина трохи мліла, віддих ставав вільнішим, вона сиділа у своїй скромній світличці, застеляла стіл скатіркою і заживала проскурку, се пречисте тіло боже, з таким настроєм немов святний день далекого дитинства кидав на неї свою тінь» [3, с. 82]. Вона дійсно мало що згадувати. Її батька скромний сільський дяк дуже любив свою донечку. Він намагався, незважаючи на свою бідність, дати своїй дитині освіту, одягати її не гірше ніж були одягнені її ровесниці-попівни. Давав їй можливість відвідувати храми, празники та інші забави, де б вона могла познайомитися і гідно вийти заміж за достойного жениха. Але всі побажання і надії батька не справджувалися, а особисте життя не складалося. Зустріч з о. Василем вона сприйняла як Божий дар. «Опріч того, він їй подобався. На її погляд він був гарний; од його високого чола біла чесність і шляхетність, сірі очі променіли щирістю, освічували тихим світлом ціле обличчя. І він був нещасний, лишившись так рано удівцем. Раїса чула часом у серці певну ніжність, якесь материнне почуття до цього знівеченого життя» [3, с. 78]. Та і Раїса не була байдужою до цієї людини, яка оточила її увагою і турботою, ввела її в коло своєї сім'ї. Раїса настільки прив'язалась до о. Василя, що почала поводити себе, у кращому випадку, як його опікунка. Вона рішуче боролася проти його шкідливих звичок – таких, скажімо, як прикладання до чарки, виправляла складені ним проповіді і настоювала на цих правках. Раїса хотіла бути в його житті першою і керувати ним у всьому. За природою своєю вона була максималісткою і будь-яке заперечення своїх настанов сприймала боляче. Власне привязанність Раїси, її нав'язливість привела на охолодження їхніх стосунків. І це привело до ще більших страждань Раїси. «Вона черпала сили у тій покорі, знаходила в ній терпку насолоду, високу поезію. Грубі вибрики о. Василя Раїса приймала за об'яв енергії та непохитної волі, а його неухвалне, нерівне і часом згідне поводження з нею пояснювала собі тим, що о. Василь живе вищими інтересами і йому трудно звертати увагу на дрібниці. І вона залюбки приносила в дар незвичайній людині своє серце і свою покору, як її навчив той, що лишив на її серці теплий слід руки. То був Христос, напевне Христос. І вона чула, що любить його. Вона йому молилась. В тиші й самотині вела з ним солодкі бесіди. І він розумів її» [3, с. 86–87].

Своїми творами М. Коцюбинський показав, що такі поняття як духовність, релігійність не можна сприймати однозначно. Наповнення їх різним змістом залежить від людей та життєвих обставин, у які вони потрапляють. Він ніколи не сумнівався в тому, що людину як особистість духовність вдосконалює, робить її людянішою, сприяє вірі на краще життя. Власне, з духовністю найбільш виразно проявляються гуманістичні

ідеали, до яких постійно спрямовується людська діяльність. Вдосконаленню людини сприяє також і релігійність. Її розуміння подається мислителем в якійсь мірі амбівалентно. М. Коцюбинський виразно доводить, що релігійність дуже часто пов'язується з марновірством, фанатизмом, закостенілістю, а відтак може привести до негативних наслідків, які руйнують людську екзистенцію. Служителі культу зображуються ним як звичайні люди, яким ніщо людське не є чужим. Вони можуть бути, з одного боку, добрими, шляхетними, розумними, а з другого – втрачати кращі людські риси і не виконувати свій свяченичий обов'язок. А істинна релігія, яка притаманна глибоко віруючим людям вдосконалює людину, робить її кращою, співчутливою до людського горя і біди, готовність її ставати на допомогу потребуючим. Логіка міркувань письменника над проблемами релігійності приводить до висновку, що «зв'язок людини з Богом» є складним психоаналітичним явищем, над яким потрібно постійно думати. Якійсь однозначності, закостенілості тут не має бути місця. Якщо навіть служителі культу можуть помилятися, то що вже можна говорити про простих людей. Може траплятися і таке, коли людина в силу різних обставин живе не за церковними канонами, вона може виконувати покладені на неї Церквою дві головні заповіді любові: любити Бога всім серцем, всією душею, всією силою, всіма мислями і любити ближнього свого, як себе самого. М. Коцюбинський вважає, що не тільки служителі культу, але прості люди не завжди добре розуміють заповіді Господні і по різному їх трактують, часто на свою ж користі, але він не сумнівається і тому, що релігія як правило є одним із атрибутів людської екзистенції, що вона супроводжує її на протязі всього її життя, що у ній людина знаходить спокій і розраду, віру і надію на краще. Тому релігійність є однією з основних категорій антропологізму у духовній спадщині людства.

Список використаних джерел та літератури

1. Євфремов С. Вибране: статті, наукові розвідки. Монографія. – К. : Наукова думка, 2002. – С. 254.
2. Коцюбинський М. Твори в семи томах. – Т. 1. – Київ : Наукова думка, 1973–1975.
3. Коцюбинський М. Твори в семи томах. – Т. 2. – Київ : Наукова думка, 1973–1975.
4. Коцюбинський М. Твори в семи томах. – Т. 5. – Київ : Наукова думка, 1973–1975.
5. Коцюбинський М. Твори в семи томах. – Т. 6. – Київ : Наукова думка, 1973–1975.
6. Хаддад К.А. Екзистенційний дискурс у творчості Михайла Коцюбинського: авт. дис. – Харків, 2004. – С. 13.

УДК 282 : 281.9 (091)(477)

Ю. В. Хитровська,*кандидат історичних наук, доцент кафедри історії Національного технічного університету України «КПІ»*

УЧАСТЬ РИМО-КАТОЛИЦЬКОГО ТА ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА ПРАВОБЕРЕЖНОЇ УКРАЇНИ В ПОЛЬСЬКОМУ НАЦІОНАЛЬНО-ВИЗВОЛЬНОМУ ПОВСТАННІ 1863–1864 РР.

Спираючись на наукову літературу та архівні документи, автор статті досліджує питання про участь представників римо-католицького та православного кліру Правобережної України в польському національно-визвольному повстанні 1863-1864 рр.

Ключові слова: *римо-католицьке духовенство, православне духовенство, царський уряд, повстання, польський національно-визвольний рух.*

Участие римо-католического и православного духовенства Правобережной Украины в польском национально-освободительном восстании 1863–1864 гг.

Используя научную литературу и архивные документы, автор данной статьи исследует вопрос об участии представителей римско-католического и православного клира Правобережной Украины в польском национально-освободительном восстании 1863-1864 гг.

Ключевые слова: *римо-католическое духовенство, православное духовенство, церковное правительство, восстание, польское национально-освободительное движение.*

Participating of catholic and orthodox clergy of right-bank Ukraine in Polish national liberation revolt (1863–1864)

Basing on the scientific literature and archives documents, author of this article investigates the problem of the participation of the Orthodox and Catholic clergy of the Right-bank Ukraine in the Polish national rebellion (1863-1864).

Key words: *catholic clergy, orthodox clergy, king's government, revolt, Polish national liberation motion.*

Римо-католицьке духовенство після придушення польського національно-визвольного повстання 1830–1831 рр., незважаючи на жорсткі кроки царського уряду, спрямовані на послаблення його впливу на сус-

пільно-політичне життя Правобережної України, продовжувало супротив церковній політиці російського самодержавства й плекало надії на відродження незалежної Великої Польщі. Практично останньою спробою втілити це прагнення у життя стало повстання поляків, яке вибухнуло в 1863 р. Тому метою даної статті є неупереджене дослідження та аналіз участі правобережного римо-католицького та православного кліру в подіях польського національно-визвольного повстання 1863–1864 рр. Для вивчення цього питання автором опрацьовано й залучено архівні документи, матеріали періодичної преси та ґрунтовні наукові праці Г. Марахова й Є. Грекулова.

Передвісниками збурення нового національно-визвольного повстання поляків проти Росії стали польські патріотичні маніфестації, які, окрім Царства Польського, охопили й «Південно-Західний край». Так, за даними поліції, в 1861 р. в Київській губернії відбулась 97, у Волинській – 142, в Подільській – 21 маніфестація. Всього ж на Правобережжі поліція зареєструвала 260 польських патріотичних маніфестацій [1, с. 95]. Однак, наводячи ці офіційні дані, необхідно зауважити, що вони не відображають реальну ситуацію, адже характеризують події, які мали місце лише в 75 католицьких храмах. Між тим, на Правобережній Україні в цей час налічувалося 244 костьоли. З документів видно, що маніфестації відбулися в усіх цих храмах, з тією лише різницею, що в 75 вони проходили по декілька разів, а в 169 – лише по одному разу. Якщо прийняти це до уваги, то можна припустити, що всього в 1861 р. на Правобережжі відбулося 429 польських патріотичних маніфестацій.

Для підготовки повстання в Царстві Польському в червні 1862 р. був створений Центральний національний комітет, в діяльності якого визначна роль належала Я. Домбровському, З. Падлевському та Б. Шварце. Провінційні комітети з'явилися в Литві і Правобережній Україні. Варто зауважити, що у підготовці повстання 1863–1864 рр. брали участь: емігрантські організації у Лондоні, Парижі, Генуї, Константинополі, легальні та нелегальні групи та товариства у Царстві Польському, Литві, Білорусії та в Правобережжі. Соціальний склад цих організацій був надзвичайно строкатим, тут були: дрібна, середня та велика шляхта, службовці, студенти, ремісники, військові та селяни. Незважаючи на відмінності у їхніх поглядах та суперечливість останніх, більшість учасників було просякнuto одним об'єднуючим прагненням – відродити незалежність Речі Посполитої [1, с. 74].

Зазначимо, що осередок польських патріотів існував навіть у стінах Києво-Печерської лаври, яка стала надійним прикриттям для таємної типографії, адже у той час була розташована далеко від міста, на схилах

Дніпра, й жила своїм власним замкненим життям. Як один із великих центрів релігійної пропаганди в Російській імперії, лавра користувалася безперечним авторитетом у царських властей. Типографія з'явилася за допомогою Київського таємного товариства, тісно пов'язаного із польським національно-визвольним рухом. Під його впливом протягом 1860–1861 рр. таємні гуртки та групи виникли у 1-й Київській гімназії, в Київській духовній академії, Немирівській, Житомирській та Білоцерківській гімназіях, в 4-му резервному батальоні Житомирського піхотного полку та саперній бригаді, дислокованих у Києві. Приступаючи до розслідування справи «Про таємний друк польських революційних прокламацій у типографії Києво-Печерської лаври» [2, арк. 2–3], генерал-губернатор І. Васильчиков 4 лютого 1862 р. повідомив міністру внутрішніх справ П. Валуєву й головному начальнику III Відділення В. Долгорукову наступне: «До мене дійшло повідомлення, що у типографії Києво-Печерської лаври литографи-поляки мають намір друкувати «Великоруса», твори Герцена та настанови полякам» [2, арк. 25]. Серед цих литографів значився, зокрема, польський дворянин Густав Гофман. Зауважимо, що «Великорус» – це перша нелегальна газета, видана у Петербурзі влітку та восени 1861 р. у вигляді прокламації (відбулося 3 його видання). Так, наприклад, у першому виданні «Великоруса» піднімалися два програмних питання. Перше – про форму майбутнього правління Росії й друге – чи здатна династія Романових відмовитися від самодержавної влади. У другому випуску цієї газети від російського уряду вимагалось звільнення селян від кріпосної залежності без викупу землі, а також надання незалежності Польщі та встановлення у державі конституційного правління (введення відповідальності міністрів, місцевого самоуправління, свободи друку, ліквідація станових привілеїв). Варто звернути увагу на те, що «Великорус» наполягав на вільному самовизначенні України, однак не поспішав із висновком про необхідність відокремлення її від Росії [1, с. 58].

Про події в Києві В. Долгоруков інформував Олександра II. Імператор дав розпорядження провести суворе розслідування й винних передати суду для покарання [3, арк. 137–139]. Зауважимо, що серед причетних до цієї справи осіб були ченці Києво-Печерської лаври Артусевич та Ільяшевич. Однак всю провину за існування таємної типографії вони поклали на плечі польських дворян Юліана Залеського та Густава Гофмана. Слідча комісія повірила ченцям й звільнила їх від відповідальності [3, арк. 112]. Питаннями про підпільну литотипографію зайнялося, окрім цивільних російських високопосадовців, також начальство самої лаври. 3 лютого 1862 р. намісник лаври архімандрит Іоан подав київському ми-

трополиту Арсенію повідомлення, в якому інформував, що поляки приготувалися друкувати в лаврській типографії «заклик до народу від революційного комітету, що має на меті розпалити повстанський дух серед селян західних губерній...» [4, арк. 1]. У той же день відбувся духовний собор лаври. Він відсторонив начальника типографії Тимофія та його помічника Лаврентія «від займаних ними у типографії посад», призначив начальником типографії ієромонаха Олексія, виніс «сувору догану» благочинному лаври Полієвкту, а також прийняв низку заходів по захисту лаври від проникнення на її територію «крамоли» [4, арк. 7].

Приводом до початку збройного виступу поляків стало проведення в Царстві Польському в жовтні 1862 р. рекрутського набору, який завдав дошкульного удару по польським революційним організаціям. Вніч з 10 на 11 січня 1863 р. на заклик Центрального національного комітету повстанці атакували царські гарнізони. Повстання поширилося по всій території Царства Польського, а згодом охопило литовські, білоруські та українські землі. На Правобережній Україні, вніч з 26 на 27 квітня 1863 р., повстання підняв «Провінційний комітет на Русі» (польська нелегальна організація, заснована у серпні 1862 р.). Воно знайшло підтримку у місцевої польської шляхти. Так, на півночі Київської губернії (Біличі, Бородянка) діяв загін повстанців на чолі з В. Рудницьким. У Волинській губернії (у районі Житомира, Любара, Полонного, Мирополя) – загін під командуванням Е. Ружицького. Також у повстанні взяв участь «Комітет російських офіцерів у Польщі» під проводом А. О. Потебні [1, с.190].

Підтримало повстання 1863–1864 рр. й правобережне католицьке духовенство. Однак, як видно із архівних матеріалів, його кількість була скромнішою (точну кількість не вдалося встановити), ніж під час польського національно-визвольного повстання 1830–1831 рр. Як правило, участь католицького кліру у повстанні зводилась до відповідної ідеологічної обробки населення «Південно-Західного краю». Так, коли загін Е. Ружицького вступив в м. Полоне, біля місцевого костюлу повстанців зустрів з іконою Божої матері ксьондз Тарнавський, який виголосив перед ними патріотичну проповідь. Після цього повстанці розірвали портрет імператора Олександра II, вдерлися у волосне правління, знищили там всі книжки і папери й розташувалися у передмісті Полонного – Мар'яне [1, с. 195].

На боці самодержавства під час повстання взяло участь православне духовенство. Московський митрополит Філарет Дроздів, вітаючи призначення генерала М. М. Муравйова приборкувачем польського виступу, надіслав йому ікону архістратиґа Михайла разом із своїм благословінням й запевненням, що клір «проголошував і проголошуватиме

молитви за царя та вітчизну проти бунтівників». А у московському Успенському соборі було відслужено урочисте богослужіння, на якому митрополит закликав «боже благословіння» для перемоги російських військових [5, с. 13–14].

Православні священники, як і під час повстання 1830–1831 рр., писали доноси на польських повстанців. Так, священнослужитель с. Дубових-Мехериниць Нестор Сарчинський рапортом від 28 квітня 1863 р. повідомив, що поблизу його парафії 27 квітня о 9 годині вечора з'явилася «шайка» озброєних повстанців у кількості 400 чоловік, яка під керівництвом поміщика с. Рубових-Мехеринець Моргульця мала намір 28 квітня вдертись у церкву «із якоюсь грамотою» для приведення до присяги на вірність Польщі всіх мешканців села [6, арк. 11]. Парафіяльний священник Бердичівського повіту с. Станіловки Петро Інфимовський рапортом від 14 травня 1863 р. доніс про появу повстанців у своєму селі [6, арк. 17–20]. Парафіяльний священник кошеватой Богородицької церкви Петро Тихонович рапортом від 7 травня 1863 р. доповів про вторгнення в містечко польських повстанців [6, арк. 21–22]. Липовецький повітовий протоієрей Мацкевич доніс про гроші, які начебто були закопані повстанцями на цвинтарі с. Кам'янки, розташованому поблизу м. Дашева [7, арк. 1]. Парафіяльний священник с. Маркуш Бердичівського повіту Василь Шиманський рапортом від 11 травня 1863 р. повідомив, що начальник бердичівської повітової поліції Кафарев разом із трьома чиновниками, трьома поміщиками й шістьма солдатами знайшов у поміщика с. Маркуш Маршицького 8 гвинтівків й декілька фунтів пороху. Пригадав пастир й інцидент, який трапився із ним ще 1861 р., коли поміщик Маршицький, «без жодної видимої причини», наказав своїй челяді застрілити три його свійські тварини, що й було негайно зроблено [8, арк. 1]. Отож, як бачимо, бажання вислужитися перед самодержавством у православного духовенства часом поєднувалося із особистою помстою польським шляхтичам за колишні образи, а також природним бажанням захистити свої позиції та суспільний статус.

Коли в народі розповсюдилась звістка про так звані «Золоті грамоти», селяни спершу зустріли її з неприхованим інтересом. Власті, побоюючись, що ці грамоти можуть викликати в селянському середовищі хвилювання, переконували українських селян не вірити їм. Особливу надію в цьому питанні російський уряд покладав на церкву. Ще 13 квітня 1861 р. Київський, Подільський та Волинський генерал-губернатор М. М. Анненков звернувся з офіційним листом до чигиринського єпископа, вікарія Київської консисторії Серафіма із наказом попередити сільських священників, щоб «на випадок розповсюдження між селянами

подібних грамот вони негайно повідомляли про це місцеве начальство». У відповідь на розпорядження М. М. Анненкова духовний собор Київської консисторії і сам вікарій Серафім розіслали по всій єпархії низку постанов й розпоряджень із вимогою наглядати за появою «Червоних» чи «Золотих» грамот й переконувати селян у їхній протизаконності, а у разі їх появи повідомляти про це місцеву поліцію [1, с. 176–177].

У січні 1863 р. генерал-губернатор надіслав листи всім губернаторам «Південно-Західного краю», в яких покладав надії на те, що його мешканці, розуміючи всі небезпеки і наслідки порушення громадського спокою, не піддадуться «злонаміреним впливам і не поставлять його перед необхідністю застосовувати будь-які надзвичайні заходи». Також він висловив сподівання, що дворянство буде сприяти збереженню правопорядку в цьому регіоні, прийме всі можливі заходи для попередження нерозумних «прагнень, згубних для них самих і небезпечних для уряду» [9, арк. 17].

Православні священники не лише доносили російським властям на польських поміщиків, а й іноді поводили себе з польським дідами, м'яко кажучи, не коректно. Зокрема, не розібравшись у ситуації, священник Федір Фащевський не лише звинуватив польського дворянина Антонія Завадського в участі у польському повстанні 1863–1864 рр., а й побачивши, що той не скинув перед ним шапку, звернувся до нього з такими словами: « а ти, сукин син, чому не скидаєш шапку, ти ж знаєш, що я священник... ». А потім збив з поляка кашкет й почав тягнути його за чуб, при цьому приговорюючи: «а, так ти, сукин син, заколотник, заберіть його у в'язницю...» [10, арк. 1]. І таких випадків було чимало. Так, у доповідній записці від 8 березня 1864 р. радомишльський чиновник Костянтин Гринцевич й дворянин с. Чайковки Стефан Севрук повідомили про завдання їм тілесних пошкоджень благочинним Дмитром Куколевським [11, арк. 1–2]. Подібні випадки ще раз красномовно засвідчують про непрості стосунки, що склалися між православним духовенством та польськими шляхтичами задовго до початку повстання й які вкрай загострилися в його ході.

Зрозуміло, подібні дії православних священників лише розпалювали ненависть до них з боку повстанців, котрі з більшою заповзятістю переслідували їх. Зокрема, із рапорту благочинного священника Стефана Лужинського митрополиту Серафіму від 20 березня 1864 р. дізнаємося, що невідомий офіцер взяв під арешт священника с. Вороного Турчиновича [12, арк. 1–7]. Рапортом від 7 квітня 1866 р. священнослужитель Лев Короповський повідомив про утиски його поміщиком Флоріаном Опочинським. Він доніс, що вони почались ще в 1861–1862 рр. Сам

поміщик – ворог Росії й православної віри. Його старший син Михайло під час польського повстання 1863–1864 рр. покинув навчання в Київському університеті, приєднався до повстанців, був поранений і взятий у полон під Києвом. Його судили і заслали до Сибіру, але за допомогою батьків й впливових родичів він повернувся додому під виглядом психічно хворого. Також батюшка доніс, що Флоріан Опочинський не виділив грошей на побудову православної церкви, до того ж продовжував його принижувати і переслідувати [13, арк. 1].

Потрібно зазначити, що православне духовенство, як і під час польського повстання 1830–1831 рр., не завжди надавало об'єктивну інформацію, часом звинувачуючи в участі у повстанні невинних людей. Скоріше всього, воно користувалося нагодою, щоб звести рахунки зі своїми недругами. Іноді православні священнослужителі навіть намагалися пожитися за рахунок майна, конфіскованого у польських повстанців. На це, зокрема, звернув увагу сам Київський, Подільський і Волинський генерал-губернатор М. М. Анненков, який видав спеціальне розпорядження від 15 червня 1863 р. на ім'я митрополита Серафіма про заборону священикам «розпоряджатися сумами і речами, відібраними у повстанців» [14, арк. 1].

Православні душпастирі часом втручалися і у політичні справи, збурюючи селян проти польських поміщиків. Так, священник с. Романівки Клепацький намагався підняти селян проти власника маєтку цього ж села Розеслава Рильського, який начебто домовився із чиншевою шляхтою «вирізати романівських селян» [15, арк. 1].

Незважаючи на розповсюдження «Золотих грамот», повстання не мало широкої підтримки з боку білоруського й українського населення, яке не поділяло прагнень польської шляхти відродити незалежну Велику Польщу і включити до її складу білоруські та українські землі. Не було єдності й серед керівників повстання. У травні 1863 р. Центральний національний комітет, перейменований на Національний уряд (Жонд народовий), створив розгалужену мережу повстанської влади. На Правобережній Україні його представляв Виконавчий відділ Жонду народового на Русі. Восени помірковані почали відходити від повстання, саботували рішення Жонду. До травня 1864 р. царський уряд при підтримці Пруссії та Австрії придушив повстання. Однак, окремі повстанські загони вели боротьбу з російськими військовими частинами до 1865 р. [1, с. 238].

Придушуючи польське повстання, царський уряд вдавався до розпалювання національно-релігійної ворожнечі, заявляючи, що «селяни православного віросповідання ненавидять поляків», а також до різних

демагогічних обіцянок і підкупу [1, с. 209]. Він боявся залучення до участі у визвольному русі українського населення. Знову на допомогу було покликано православну церкву та її духовенство. Від парафіяльних священиків самодержавство вимагало переконувати селян доносити російським військам інформацію про розташування повстанських загонів, відбирати у селян повстанські прокламації та листівки, які закликали місцеве населення до рішучої боротьби проти царського уряду. Щоб відвернути увагу селянства від польського повстання уряд видав 10 тисяч примірників брошури «Бесіда із руським народом, що мешкає у Західному та Південно-Західному краї Росії» з поясненням прав та обов'язків селян згідно реформи 1861 р. Волинський архієпископ Антоній і Київський митрополит Арсеній поширювали цю брошуру серед священиків, які читали і роздавали її своїм парафіянам. Але дуже швидко духовенство змушено було її вилучити, адже селяни зрозуміли зміст брошури по-своєму і відмовлялися виконувати встановлені урядом повинності [1, с. 214–215].

Для заохочення співпраці правобережного духовенства із російським самодержавством Синод у червні 1863 р. поширив царський указ «Про збір пожертвувань на допомогу духовним особам (священно- і церковнослужителям) Південно-Західних єпархій, які потерпіли від польських заколотників». Кошти надходили до господарчого управління при Синоді. Так, зокрема, 12 листопада 1864 р. обер-прокурор Синоду запросив списки представників духовенства Волинської єпархії, котрим необхідно надати грошову допомогу для підтримки їхнього господарства. Подібні розпорядження і прохання надходили також протягом 1866 та 1867 рр. й стосувалися інших єпархій [16, арк. 24, 38, 39]. Невідомо, чи всі потерпілі православні душпастирі отримали матеріальну допомогу, але окремі документи засвідчують про відшкодування російським урядом збитків таким священнослужителям. Наприклад, благочинному Велецькому із Володимирівського повіту повернули 5 коней і 200 карбованців сріблом, відібраних у нього польськими повстанцями [16, арк. 13, 19, 20].

Очевидне бажання царського уряду схилити парафіяльне духовенство до більш щирого вірнопідданства й подальшого служіння імперським інтересам простежується також і при роздачі спеціально запроваджені бронзової медалі «В пам'ять про придушення польського заколоту 1863–1864 рр.». Варто звернути увагу, що коли від Волинської єпархії до нагороди медаллю було представлено 9 духовних осіб, то ця кількість, на думку Синоду, виявилася недостатньою, хоча на місці було видніше, і список розширили до 25 чоловік [17, арк. 1, 6, 123].

Командир 3-ї саперної бригади генерал-майор Кренке (був начальником військ у 5 повітах Київської губернії) доповідав київському митрополиту рапортом від 27 липня 1863 р., що під час повстання православне духовенство словом і прикладом вселяло у селян почуття вірності церкві, царю й батьківщині. Всі священники поводили себе гідно, а деякі із них особливо відзначилися у справі налаштування проти заколотників селян та у виконанні свого пастирського обов'язку, тому заслуговують на відзначення медалями. За його даними, по Київському повіту таких священників – 6, по Васильківському – 5, по Сквирському – 7 [18, с. 149–150]. 26 березня 1865 р. подільський губернатор повідомив Подільську духовну консисторію, що під час повстання подільське православне духовенство активно протидіяло заколоту й заслуговує на нагородження медалями. Він представив до медалі 13 священно- і церковнослужителів [19, арк. 3].

Таким чином, після повалення польського повстання 1863–1864 рр. православна церква ще більше зміцнила свої позиції на Правобережжі. Слабкі ж спроби католицького духовенства опиратися тиску з боку царської влади були розчавлені російським державним механізмом. Невисока активність католицького духовенства у польському національно-визвольному русі середини ХІХ ст., зокрема у повстанні 1863–1864 рр., була пов'язана з тим, що після 30-річних репресій з боку російського уряду воно було значно послаблене, передусім економічно. Щодо православного духовенства, то воно, як і під час польського національно-визвольного повстання 1830–1831 рр, сумлінно виконувало ідеологічні замовлення самодержавства, підтримувало урядову політику, відстоювало свої позиції та статус у суспільстві, а до антиурядових рухів, у тому числі до національного, ставилося несхвально, навіть вороже. Отже, після придушення повстання 1863–1864 рр. історична доля Правобережної України остаточно пов'язується із православною церквою та Російською імперією.

Список використаних джерел та літератури

1. Марахов Г. И. Польское восстание 1863 г. на Правобережной Украине. – Киев, 1967.
2. ЦДІАК України. – Ф. 442. – Оп. 812. – Спр. 25.
3. ЦДІАК України. – Ф. 442. – Оп. 812. – Спр. 2.
4. ЦДІАК України. – Ф. 128. – Оп. 1. – Спр. 2378.
5. Грекулов Е.Ф. Церкви, самодержавие, народ. – Москва, 1969.
6. ЦДІАК України. – Ф. 127. – Оп. 666. – Спр. 293.
7. ЦДІАК України. – Ф. 127. – Оп. 838. – Спр. 150.

8. ЦДІАК України. – Ф. 127. – Оп.906. – Спр.198.
9. ДАКО. – Ф. 2. – Оп. 178. – Спр. 2 (Ч.1).
10. ЦДІАК України. – Ф. 127. – Оп. 906. – Спр. 222.
11. ЦДІАК України. – Ф. 127. – Оп. 906. – Спр. 47.
12. ЦДІАК України. – Ф. 127. – Оп.906. – Спр. 33.
13. ЦДІАК України. – Ф. 127. – Оп. 906. – Спр. 161.
14. ЦДІАК України. – Ф. 127. – Оп. 906. – Спр. 162.
15. ЦДІАК України. – Ф. 127. – Оп. 906. – Спр. 212.
16. ДАЖО. – Ф. 1. – Оп. 17. – Спр. 647.
17. ДАЖО. – Ф. 1. – Оп. 17. – Спр. 41.
18. О добрых действиях духовенства Киевской епархии во время польского мятежа 1863 года // Киевские епархиальные ведомости. – 1863. – № 16.
19. ДАХО. – Ф. 315. – Оп. 2. – Спр. 46.

УДК 222/224

Д. В. Цолін,
старший викладач кафедри релігієзнавства Національного університету
«Острозька академія»

ПЕРВІСНИЙ ПРОЛОГ (БУТ. 1-11) ЗА ТАРГУМОМ ПСЕВДО-ЙОНАТАНА: ПЕРЕКЛАД УКРАЇНСЬКОЮ МОВОЮ

Історії Первісного Прологу біблійної Книги Буття добре знайомі всім тим, хто виріс в культурному середовищі авраамічних релігій: для іудея, для християнина і для мусульманина розповіді про *Початок* всього – про Створення Богом світу, гріхопадіння перших людей, про всевітній Потоп, будівництво Вавилонської Вежі, про генеалогію народів та становлення віри в Єдиного Бога, складають спільну світоглядну спадщину. Ці історії є своєрідним *прологом* до монотеїстичного релігійного світогляду, адже в них в формі розповіді викладено основи трьох релігій: концепцію початку всесвіту та основної проблематики людського існування – відриву від Бога. І хоча вирішення цієї проблеми іудаїзм, християнство та іслам бачать по-різному, основа у них спільна, і вона викладена саме у Первісному Пролозі.

Саме тому ці початкові розділи Книги Буття протягом тисячоліть привертали до себе увагу не тільки теологів та філософів, й а митців. Коментуванню Первісного Прологу були присвячені праці античного єврейського філософа Філона Олександрійського а також численні іудейські *мідраші* та праці середньовічних вчених – Маймоніда, Раші, Давида Кімхі. Християнські отці та вчителі Церкви – Оріген, Іоанн Златоуст, Августин, Тома Аквінський – писали просторі коментарі та *гомїлії* на ці тексти. Численні мусульманські коментатори Корану ретельно пояснювали буквальный та алегоричний зміст уривків, які переповідали біблійні сюжети Первісного Прологу. Навіть ті люди, які вважають себе далекими від релігії, не можуть заперечувати того величезного впливу, який здійснили ці прості і водночас поетичні оповідання на формування великих цивілізацій. Згадаймо хоча б такі відомі в літературі, живопису і скульптурі сюжети, як Адам і Єва, Каїн і Авель, Ноїв ковчег, вчинок нахабного Хама, Вавилонське стовпотворіння...

Отже, основною причиною такої уваги до цих оповідей є те, що в них

закладено саме підґрунтя *монотеїстичного світогляду*, який, на відміну від язичництва, заперечує спонтанне народження світу з первинного хаосу, стверджуючи, що поява всесвіту – результат осмисленої творчої дії Бога. Ця форма світобачення проголошує найважливішим критерієм у стосунках з Божеством *мораль*, саме тому трагічні образи забороненого плоду з історії Гріхопадіння та всесвітнього Потопу зображують гнів Бога на відсутність моральних принципів та розпусність (згадаймо, що язичництво не наділяє моральними якостями навіть богів, тим більше не вимагає пристойності від людей). Саме ці оповідання утверджують ідею *трансцендентності* Бога, тобто Його вищості над створеним світом, і вони ж послідовно розкривають Його *іманентність*, тобто Його причетність до людської історії, глибоку зацікавленість долею своїх створінь. В Первісному Пролозі закладено парадигму для формування *есхатологічної концепції* – адже, якщо світ має раціональний початок, він матиме й логічне завершення своєї історії у вигляді Судного Дня і початку нової ери Царства Божого. Зрештою, саме народження науки пов'язане з поглядом на раціональність світу, на його *пізнаваність* і *логічність*, що теж утверджується в розповіді про створення світу Богом через Слово...

Проте, ми пропонуємо не новий переклад біблійного тексту історій Первісного Прологу (він має дуже багато варіантів перекладу індоєвропейськими мовами, включаючи й українську), а переклад *таргуму*. Отже, коротко про те, що таке таргуми, в чому їх історико-релігієзнавча цінність.

Таргуми та історія їх створення. Саме слово «таргум» (תרגום) вважається арамейським, проте воно було запозичене з хетської мови, і означає просто «переклад». Таргумами називали парафрази біблійного тексту арамейською мовою, процес створення яких охоплює дуже великий проміжок часу – від I ст. до н.е. до VIII ст.. н.е. Ці парафрази не просто переказують біблійний текст, вони доповнюють його численними глосами, коментарями та вставками риторичного характеру, адже головною метою їх створення було пояснення біблійного тексту під час його читання вголос в синагозі. При цьому слід зауважити, що біблійний текст читався на богослужінні мовою оригіналу – давньоєврейською, а потім дублювався читанням вголос таргуму. Це завдання виконував спеціальний читець – *метургеман* (מְתוּרְגָּמָן), тобто «глувач» (вважається, що звідси походить старовинне українське слово *драгоман* – «перекладач»). Коли читець прочитував один вірш Тори (П'ятикнижжя Мойсеевого) мовою оригіналу, метургеман дублював його відповідним уривком з таргуму; коли ж читали книги Пророків, дублювання робили після кожних трьох віршів. Отже, таргуми були своєрідною «проповід-

дю» на біблійні тексти, і тому вони дуже часто містили не тільки пояснення, а й заклики до громади, докори, слова утіхи...

Але чому саме арамейською мовою? Перш ніж з'ясувати це питання, зауважимо, що хронологічна відстань між часом написання біблійного тексту та його арамеомовною парафразою досить велика – більше ніж півтора тисячоліття. Минаючи численні дискусії про час написання Тори – перших п'яти книг Біблії – зауважимо, що найдавніші її частини, безсумнівно, створені в II пол. II тисячоліття до н.е., і навіть якщо прийняти точку зору донедавна модних історичних теорій, які відносять період складання П'ятикнижжя Мойсеевого до VIII-VI ст. до н.е., часовий розрив між оригіналом та його арамеомовним перекладом досить великий.

Арамейська мова є однією з найдавніших відомих мов, що залишили по собі численні пам'ятки писемності. Оскільки вона належить до однієї групи з аккадською мовою, то арамеомовні документи писалися клинописом, з якого потім сформувалось власне арамейське консонантне письмо. Згодом, квадратний арамейський шрифт витіснив так званий палеоєврейський алфавіт, і тому до сьогодні в івриті вживається арамейська графіка. Арамейська мова набула поширення на Близькому Сході ще з часів двох великих арамейських (аморейських) переселень – у II пол. III тис. до н.е. і в XI ст. до н.е. Частина арамеїв осіла в Верхній Месопотамії в районі плато Джезіре, звідки, можливо, й походить назва *Арам* (אַרַם), тобто «висота», «узвишшя»; інші арамейські племена поселилися на території Сирії та Ханаану. Тому в давнину Верхня Месопотамія називалась *Арам-Нагарайм* (אַרַם-נַגְרַיִם – «Арам двох річок») або *Падан Арам* (פְּדַן-אַרַם – «Поле Арама»), а назви різних частин Сирії обов'язково включали в себе елемент «Арам» – *Арам-Дамаск* (אַרַם-דַּמַּשְׁקַיִם), *Арам-Цоба* (אַרַם-צוּבַיִם), *Арам-Гешиур* (אַרַם-גִּישׁוּרַיִם). Аккадці називали арамеїв *amurū*, тобто «західні», звідси друга назва цього етносу – «амореї». Амореї, як відомо, заснували могутню династію Стародавнього Вавилону, найвідомішим представником якої був цар Хамурапі (1792-1750 рр. до н.е.).

В добу Нововавилонського царства (612-539 рр. до н.е.) арамейська мова почала поширюватися як мова офіційних документів, а в часи імперії Ахеменідів (539-331 рр. до н.е.) арамейська мова отримала статус офіційної мови перських правителів. Саме в цей період деякі уривки арамейською мовою були включені до Старого Заповіту (головним чином у Книзі Ездри та Даниїла). Це була так звана «імперська» арамейська мова. В зв'язку з таким особливим статусом, арамейська мова набуває функції *мови тлумачення*, *мови проповіді*: арамейською виходять і пояснюються царські укази, закони, юридичні тексти, нею спілкуються представники різних народів Близького Сходу. Лише починаючи

з кінця IV ст до н.е., вона витісняється грецькою, але залишає статус *lingua franca* аж до епохи арабських завоювань (VII ст.).

Слід зауважити, що таргуми не є власне арамейськими літературними пам'ятками, це твори єврейської (точніше: іудейської) богослужбової риторики, написані арамейською мовою. Через те, що євреї Вавилонської діаспори, Сирії та Палестини говорили арамейською мовою (вона близька до давньоєврейської), виникла потреба промовляти «пояснювальні» проповіді саме нею. Цікаво відзначити, що, з кількох євангельських уривків, де арамейські слова передаються грецькими буквами, ми можемо зробити висновок, що арамейською мовою (а саме, її Палестинським діалектом) говорив також Ісус Христос (Мв. 27:46; Мк. 5:41; 7:34; 15:34).

Створення таргумів припадає на кінець доби Другого Храму (VI ст. до н.е. – I ст. н.е.) і на початок раннього Середньовіччя (V-VIII ст.). Згідно з думкою, що висловлена в Талмуді (Вавилонський Талмуд, *Мегілла* 3а, *Недарім* 37б) традиція читання Святого Письма з дублюванням на арамейській мові згадується ще в Книзі Неємії: «І читали з книги, з Тори Божої (בְּהִלָּאָה לְרוּת), виразно, вияснюючи значення, і розуміли прочитане» (Неєм. 8:8). Слово «виразно», «зрозуміло» (שָׂרֵפֶת) тлумачилося як вказівка на таргум. Однак ми не маємо достовірних даних про письмову фіксацію таргума в часи Єзри (V ст.. до н.е.), а таргуми, що дійшли до нас, були створені в період з I ст. до н.е. – VIII ст. н.е.

Унікальність таргумів, як уже відзначалося, полягає в тому, що вони є вільною парафразою біблійного тексту, що містить численні вставки пояснювального характеру. При цьому в таргумах зберігається тенденція до збереження літературних форм і синтаксису оригіналу. Саме ці деталі викликають найбільший інтерес для історико-релігієзнавчого аналізу таргумів. Проте ступінь насиченості такими вставками в різних таргумах неоднакова: так таргум Онкелоса є найменш «доповненим» такими змінами, на відміну від так званих Палестинських таргумів Псевдо-Йонатана (він же Єрусалимський таргум I), Неофіті I та Фрагментарних таргумів (Єрушалмі II-III). Однак, попри таку вільну передачу біблійного тексту в арамейських перекладах, загалом, вони зберігають стійку тенденцію до збереження літературних форм і, особливо, архітектоніки оповідань.

Однією з найважливіших особливостей таргумів є й те, що вони є єдиним джерелом, яке відображає певні світоглядні концепти іудаїзму пізньої античності. Наприклад, концепція *Мемра* (божественного Слова) відображена тільки в таргумах. Ні мідраші, ні Талмуд не містять такого розгорнутого вчення про Слово-Посередника, а праці еллініс-

тичного іудаїзму являють свою дещо відмінний варіант цього концепту. Подібне ми можемо сказати й про деякі інші світоглядні парадигми, які емпатично підкреслені саме в арамейських перекладах. З цієї точки зору таргуми є надзвичайно цінним джерелом вивчення релігійних ідей іудаїзму доби пізньої античності, що справили певний вплив і на теологію раннього християнства. Що стосується останнього, то слід зауважити, що численні алюзії на традицію тлумачення тексту Старого Заповіту, яка відображена в таргумах, ми можемо знайти в книгах Нового Заповіту. Наприклад, цілком логічно розглядати таргумічний термін *Мемра* (ממרא) як такий, що справив значний вплив на ранньохристиянське вчення про божественність Месії і передається як *Логос* (Λόγος) в Євангелії від Іоанна (Ін. 1:1-18).

Дослідження німецького вченого Г. Дальмана, який вивчав таргуми Палестинської групи, порівнюючи їх з реконструюванню фразеологією Євангелій, показали, що ці арамейські парафрази були написані на північно-палестинському діалекті. Дальман довів, що розмовні форми арамейської мови, які зустрічаються в приповідях Ісуса Христа, дуже близькі не тільки до мови Палестинських таргумів, а й до мови таргуму Онкелоса [10, с. VIII; 9, с. 4-16]. На його думку, це свідчить про давність таргумів Палестинської групи, основа яких була створена раніше II ст. н.е., проте записані у відомій нам формі вони були лише у VI-VIII ст. н.е.

Класифікація таргумів. Географічно розрізняють дві групи таргумів, за місцем їх створення: Палестинські (іноді їх називають Галілейськими) та Вавилонські, проте до останньої групи належить лише один таргум в численних його текстуальних варіантах – таргум Онкелоса. Слід також зауважити, що цей поділ стосується не тільки мови арамейських перекладів, а й відображає відмінність у традиціях перекладу. Палестинські таргуми написані західним (галілейським) діалектом арамейської мови, тоді як таргум Онкелоса – східним, але вони відображають різні підходи до перекладу. Палестинські таргуми найбільш «доповнені» додатковими деталями, коментарями, риторичними глосами, при цьому інтерпретація біблійного тексту інколи досить далеко відривається від його оригінального значення. Таргум Онкелоса ж підходить до перекладу дуже буквально, зводячи до мінімуму інтерполяції в біблійний текст. Нижче ми представимо класифікацію таргумів на П'ятикнижжя за хронологією та місцем їх створення (таргуми на Пророків та Писання ми не включаємо в наш список), та охарактеризуємо кожен версію.

Таргуми з Кумрану. Серед багатьох знайдених в печерах Хірбет-Кумрану текстів тільки один може розглядатися як таргум – таргум на книгу Йова. Цей арамейський переклад біблійної книги неповний, він

містить лише фрагменти 3:4-5; 4:16-5:4; 37:10-42:11; 17:14. Переклад тут буквальний, слово в слово, без риторичних інтерполяцій [13, с. 43]. Як вважає П. Флешер, цей таргум не має ніякого відношення до згаданого в Талмуді таргуму на Книгу Йова [там само]. Датування цього таргума є проблематичним, але дослідники схиляються до думки про його давність: найбільш імовірно, що він створений у II ст. до н.е. [3, с. 142; 22, с. 118-141]. До того ж в Кумрані знайдено арамейські переклади інших уривків Старого Заповіту: Бут. 12:15; Лев. 16:12-15; 16:18-21 [14, с. 5-23]. Однак ці переклади не є таргумами в звичайному розумінні [13, с. 43], як стверджує М. Макнамара, ці тексти «значно відрізняються від традиційних таргумів мовою, концепцією і манерою перекладу давньоєврейського тексту» [27, с. 304].

Палестинські таргуми II-III ст. Основним таргумом цієї групи вважається таргум Псевдо-Йонатана (він же Єрусалимський таргум I [3, с. 143]), інші ж таргуми цієї групи розглядаються як його варіанти – таргум Неофіті I, Фрагментарні таргуми (Єрусалимські таргуми II-III), таргуми з Каірської генизи. Стосовно таргума Псевдо-Йонатана (він же Єрушалмі I), німецький дослідник П. Кале вважав, що ім'я «Йонатан» було гебраїзованим варіантом імені «Теодотіон» (Θεοδότιον), і що таргум Онкелоса и таргум Псевдо-Йонатана «не були впроваджені в Палестині» [18, с. 103-104, 126-127, 130]. Деякі уривки з таргума Псевдо-Йонатана відтворюють текст таргума Онкелоса, що свідчить або про його більш пізнє походження, або про загальне джерело обох таргумів (прото-Онкелос або прото-Йонатан). Інша назва таргума Псевдо-Йонатана – *Палестинський таргум*.¹

Таргум Неофіті I, що був знайдений в 1956 році в фондах Ватиканської бібліотеки, комбінує буквальний переклад з великою кількістю вставок пояснювального характеру. Дослідник цього таргума А. Д. Мачо датує його створення I-м ст. н.е. [26, с. 222-244], хоча інші вчені відносять його створення до талмудичного періоду (IV-V ст. н.е.) [3, с. 143; 22, с. 130]. В основному таргум Неофіті I відтворює ту ж традицію, яка лежить в основі таргума Псевдо-Йонатана, що свідчить про їх походження з одного джерела.

Фрагментарні таргуми (Єрушалмі II-III) є зібранням фрагментів таргума Псевдо-Йонатана на П'ятикнижжя². Вони сильно відрізняються за своєю природою від інших його фрагментів, таких як фрагменти Каір-

¹ Далі ми будемо використовувати переважно назву «Таргум Псевдо-Йонатана», оскільки вираз «Палестинський таргум» інколи вживається і для позначення таргума Неофіті I.

² Брюс Мешгер розглядає таргуми Псевдо-Йонатана, Неофіті I та Фрагментарні таргуми як «три форми» Палестинського таргума [28, с. 35].

ської генизи, опублікованих П. Кале [19, с. 1-65] та іншими дослідниками [25, с. 31-39]. Тоді як гениза містить фрагменти колись, імовірно, повних текстів, що збереглися в фрагментах суто випадково, Фрагментарні таргуми були скомпоновані в такому уривчастому вигляді редактором. До того ж, якщо гениза містить довгі уривки – до п’яти розділів, що йдуть один за одним, – різного ступеня збереження, Фрагментарні таргуми містять ізольовані частини або вірші, і, досить часто, окремі слова, які з якоїсь причини були цікавими для редактора [20, с. 12].

Найбільш цікаве питання – причина, що спонукала редактора зібрати саме ці уривки. Дослідниками було запропоновано кілька теорій: Л. Цунц припустив, що Фрагментарні таргуми були складені з варіантів таргума Псевдо-Йонатана та з деяких інших Палестинських таргумів [39, с. 74]. Пізніше ця теорія неодноразово піддавалась критиці.

Таргуми з Каїрської генизи, як уже було згадано вище, є випадково збережені фрагменти таргума Псевдо-Йонатана (інакше – Палестинського таргума). Вони містять близько 200 тисяч фрагментів рукописів, виявлених в 1890-х роках в Каїрі. Вік манускриптів – з IX по XIV ст [21, с. 241-249].

Таргум Онкелоса. Найбільш авторитетним з таргумів у єврейській богослужбовій традиції вважається таргум Онкелоса, створений у II ст. н.е. у Вавилонії.¹ У Вавилонському Талмуді є згадка про нього, як про «наш таргум» (*Кіддушин* 49а). Згідно з Талмудом, він був створений прозелітом Онкелосом «під керівництвом рабина Еліезера та рабина Йошуа» (*Мегілла* 3а). Вчені розходяться у думках про датування цього таргума (I, III або V ст. н.е.) і місце його створення (Вавилонія чи Палестина). Навіть якщо згодиться із думкою, що він створений у пізній час у Вавилоні, в основі його лежить писемна та усна традиція, подібна до кумранських таргумів на книги Левіт та Йова². Як правило, таргум Онкелоса дуже точний, елементи екзегези містяться в ньому, переважно, в поетичних розділах. Він відтворює масоретську традицію біблійного тексту. А. Шпербер виявив близько 650 варіантів передачі масоретського тексту в таргумі Онкелоса, однак всі вони стосуються незначних деталей [36, с. 309-351].

Дискусія про походження таргума Онкелоса і таргума Псевдо-Йона-

¹ Хоча серед учених існує думка про створення таргума Онкелоса в Палестині [3, с. 143].

² Однак аналіз мови таргума Онкелоса виявляє граматичні форми і слова східного арамейського діалекту. З іншого боку, багато рис його арамейської мови виявляють схожість з західним діалектом Палестинського таргума і з арамейськими текстами Кумрану. З цієї причини виникла версія його виникнення в Палестині до 135 р. н.е. і більш пізньої редакції у Вавилоні [13, с. 44-45].

тана відбувалася навколо мови перекладу цих арамейських перекладів. П. Кале стверджував, що Г. Дальман припустився «фатальної помилки, коли взяв мову таргума Онкелоса в якості характеристики арамейської мови, якою говорили в Палестині в часи нашого Господа» [17, с. 130]. Йому заперечив М. Блек, який вважає, що «цілком зрозуміло, що з точки зору лінгвістики, ці знову відкриті арамейські сувої належать до того ж типу, що і мова Даниїла, тобто до Reichsaramäisch (або класичної арамейської)» [5, с. 17, 19-21, 26]. Він підтримував погляд Дж. Купера (G.J. Kuiper), що розглядав таргум Онкелоса як «авторитетну редакцію того ж самого роду палестинської таргумічної традиції», яка збереглася у фрагментах Каїрської генизи і таргумі Неофіті I. Докази раннього датування палестинського попередника таргума Онкелоса і таргума Псевдо-Йонатана були побудовані на аналізі *Пешер Хаббакук* (коментар на книгу пророка Авакума), що був виявлений в Кумрані [7, с. 14-18]. Було відзначено також, що Йосип Флавій в своїх «Іудейських Старожитностях» часто йде за таргумом Псевдо-Йонатана [30, с. XXI].

Про особливості перекладу таргума українською мовою. Починаючи роботу над перекладом Первісного Прологу за таргумом Псевдо-Йонатана, ми усвідомлювали, яке непросте завдання стоїть перед нами. Перш за все, це стосується збереження стилю. Оскільки таргуми написані арамейською мовою, яка є близькою до давньоєврейської – мови оригіналу Тори (П'ятикнижжя Мойсеєвого), їх автори використовують, здебільшого, подібні синтаксичні конструкції. Найпоширенішою з конструкцій розповідного стилю є *полісиндетон* – складне речення, компоненти якого з'єднані сполучником $\text{w}^{\text{ə}}$ («і», «а», «але»). При цьому, стосунки між невеликими реченнями можуть бути як сурядними, так і підрядними, залежно від змісту. В нашому перекладі ми не заміняли полісиндетон складнопідрядним реченням навіть там, де підрядні відношення були цілком очевидними. Так, наприклад, у відповіді Єви Богові (3:13) ми переклали речення максимально наближено до оригінального стилю і синтаксичної побудови:

І сказала жінка: «Змій ввів мене у забуття мудрістю своєю, і я забула про беззаконня його, і їла».

Цілком очевидно, що більш коректно було б поставити замість сполучника «і» підрядний сполучник «тому»:

І сказала жінка: «Змій ввів мене у забуття мудрістю своєю, *тому* я забула про беззаконня його, і їла».

Проте при цьому втрачається не тільки колорит звучання давнього літературного твору, а й його ритмічна структура. Хоча передати всі тонкощі ритміки і синтаксису оригіналу в перекладі неможливо, ми

прагнули відтворити мовностилістичну атмосферу синагогального речитативного читання і коментування священного тексту у добу пізньої античності. Звичайно, українського читача можуть втомлювати постійні повтори сполучника «і», можуть дивувати деякі звороти і форми побудови речень, однак, саме в такий спосіб виникає відчуття «іншого», тобто культурного і мовного середовища іншої епохи, іншої літературної традиції. Так само дивними можуть здаватися численні повтори окремих фраз і висловів, але хотілося б зауважити, що читачеві, вихованому на літературних традиціях античної класики (а саме вона лежить в основі європейських літературних традицій), слід зважати на існування інших критеріїв естетики тексту в давніх культурах Близького Сходу. Повтор тут – зовсім не ознака бідності стилю автора, а, швидше, навпаки, – його вміння підібрати ритмічно і семантично довершену фразу, повтор якої буде підсилювати важливу думку і гармонійно вписуватися в ритміко-синтаксичну побудову твору.

Так само незвичним може бути для українського читача і повтори присвійних займенників у словосполученнях «батька свого», «сина його», «дому її» та ін.. Подекуди воно виглядає зайвим, адже із змісту речення і так зрозуміла приналежність тієї чи іншої особи або предмета, проте ми намагалися відтворити стиль тієї епохи, для якої підкреслення родинних зв'язків відіграло не менш важливу роль ніж сам сюжет розповіді. Так, в родоводі Тераха (Бут. 11:27-32) ми зустрічаємо такий уривок:

І взяв Терах сина свого, і Лота Гаранового сина, *тобто* сина свого сина, і Сару, невістку свою, жінку Аврама, сина свого, і вийшов з ними з Ура Халдейського, щоб іти в землю Ханаанську, і дійшли вони до Харану, і оселились там.

Як бачимо, автору дуже важливо було уточнити родові стосунки патріархів, щоб у слухача не виникло плутанини. Сучасний читач більше націлений на динаміку сюжету, рідше – на моральний зміст розповіді, проте для стародавнього проповідника і коментатора священного тексту родоводи відігравали не менш значну роль, ніж події і вчинки героїв. Не слід забувати, що в основі релігії Старого Заповіту лежала концепція етно-релігійного заповіту між Богом та обраним Ним народом, тому генеалогічні уривки відтворювалися дуже ретельно, із зазначенням усіх важливих подробиць.

Деякі емфатичні фрази ми теж намагалися передати максимально наближено до оригіналу, не замінюючи їх більш простими зворотами. Так читач зустріне калькований вираз «І породив Терах...» замість більш благозвучного для української мови «І став Терах батьком...». Ми навмисне вдаємося в таких випадках до буквального перекладу,

оскільки при спрощеному перекладі втрачається семантична глибина фрази: «породив» в ментальності семітських народів означає, що чоловік не просто став біологічним батьком, а що він вклав в народження сина свою силу, волю, мудрість, енергію життя, і це розглядається як осмислений акт. Так само експресивно звучить фраза «І розмежував Бог між...» замість парафрази українською мовою «І відокремив Бог...».

Переклад супроводжується примітками, в яких зазначено складні для буквального перекладу звороти та короткі коментарі до окремих назв і термінів. В кінці подається Додаток до перекладу I-го розділу.

ותונויודוספ מוגרת יפילע (אי – א' רב) תישרביהשעמ

ПЕРВИСНИЙ ПРОЛОГ (БУТ. 1-11) ЗА ТАРГУМОМ ПСЕВДО-ЙОНАТАНА

РОЗДІЛ I

1. Спочатку створив Бог небеса і землю.

2. І земля була хаотичною і пустельною, хаотичною – без людей і пустельною – без будь-якої тварини;¹ і тьма над поверхнею океану,² і Дух Милості від Господа дув над поверхнею води.

3. І сказав Бог: «Нехай буде світло, щоб освітлювати Всесвіт!» І відразу ж з'явилося світло.

4. І побачив Бог світло, що добре *воно*, і поклав межю Бог між світлом та тьмою.³

5. І назвав Бог світло: «День», і призначив його служити для Всесвіту; а тьму назвав: «Ніч», і призначив служити для спокою творіння. І був вечір, і був ранок – день перший.

6. І сказав Бог: «Нехай буде твердь посеред води, і нехай вона розмежовує воду вгорі від води внизу».

¹ В тексті таргумів арамейське слово חלדא («пустельна») додається як глоса до давньоєврейського слова חלה («хаотична», «пустельна»), яке передається в арамеїзованому варіанті як חלהא. Слово ж חלה (арамеїзований варіант – חלהא) дублюється арамейським חלדא («пустельна»). До цих лінгвістичних глос автор додає пояснення екзегетичного характеру: *хаотична* – означає, що не було людей; *пустельна* – що не було тварин. Такі дублювання давньоєврейських слів арамейськими і додавання пояснень часто зустрічаються в текстах таргумів, що, очевидно, було обумовлено *тлумачним* характером арамейських парафразів.

² В давньоєврейському тексті тут вжито слово חלה, що, за аналогією з акадським означає «первинний океан», «безодня».

³ Буквально: «І розмежував Бог між світлом і тьмою», проте така побудова невластива українській мові, тому ми не перекладали буквально.

7. І створив Бог твердь завтовшки в три пальці між сторонами небес і океану, і поклав межу між водами, що нижче тверді, і водами, що над куполом тверді. І стало так.

8. І назвав Бог твердь: «Небеса». І був вечір, і був ранок – день другий.

9. І сказав Бог: «Нехай зберуться води, що залишилися нижче небес до одного місця, і обсохне земля, щоб з'явився суходіл». І стало так.

10. І назвав Бог суходіл: «Земля», а місце збору води¹ назвав: «Море». І побачив Бог, що добре *воно*.

11. І сказав Бог: «Нехай виростить земля у великій кількості рослинність, що сіє насіння, і дерево плодове, що приносить плід за родом своїм, в якому насіння його, на землі». І стало так.

12. І вивела земля рослинність, що сіє насіння, і дерево плодове, що приносить плід за родом своїм. І побачив Бог, що добре *воно*.

13. І був вечір, і був ранок, день третій.

14. І сказав Бог: «Нехай будуть світила на тверді небес, щоб розмежувати день і ніч, і будуть вони для знамен і для часів святкових, і для того, щоб за ними рахувати дні, і щоб освячувати новомісяччя, і початки років, високосних місяців і високосних років і цикли сонячні, і народження місяця і кругообіг *світил*,

15. І будуть світилами на тверді небес, щоб світити на землю». І стало так.

16. І створив Бог два світила великі, і були вони однакові в славі своїй двадцять одну годину і менше шестисот семи десяти двох частин *години*. Після того місяць передав неправдиву звістку сонцю, і зменшений від сонця в славі він був, щоб стало воно світилом більшим для управління днем, а місяць став світилом меншим для управлінням ніччю і зірками.

17. І впорядкував їх Бог у помешканнях їхніх на тверді небес, щоб світити на землю,

18. і для керування,² і для управління днем і ніччю, і для розмежування між світлом денним і тьмою нічною. І побачив Бог, що добре *воно*.

19. І був вечір, і був ранок: день четвертий.

20. І сказав Бог: «Нехай створять, шиплячи,³ води плазуючу істоту, душу живу, і птахи нехай полетять у просторі тверді небесної».

¹ Буквально: *יַיִם תּוֹשִׁינֵי הַיָּם* – «дім зібрання/ синагога води».

² Арамейський вираз *אֲשַׁמְשִׁמְלוּ* – «і для керування» в даному випадку є глосою до давньоєврейського *לְשַׁמְלוּ* з тим же значенням. Давньоєврейський вираз передається в арамейській транслітерації після глоси – *אֲשַׁשְׁמְלוּ*.

³ Фраза *יִמְיָם יִקְרָר וְיִשְׁחָרֵי* буквально перекладається як «вирють, шиплячи, води плазуючу *істоту*», що, можливо, є спробою пояснити особливості природи плазунів: бурхливі шиплячі води породили їх такими, що видають подібні звуки.

21. І створив Бог зміїв морських великих, Левіафана і товариша його, приготованих на день утіхи, і всяку душу живу плазуючу, що рухаються у водах чистих, за родами їх, роди чистих, і роди нечистих; і всякого птаха, що літає на крилах, за родами їх: роди чистих і роди нечистих. І побачив Бог, що добре *воно*.

22. *текст відсутній*

23. І був вечір, і був ранок: день п'ятий.

24. І сказав Бог: «Нехай виведе згусток землі душу творіння за родом його, роди чистих, і роди нечистих: худобу, плазунів та звірину земну за родами їх».

25. І створив Бог тварин земних за родами їх, роди чистих, і роди нечистих: худобу, за родом її, і всякого плазуна земного за родом його, роди чистих, і роди нечистих. І побачив Бог, що добре *воно*.

26. І сказав Бог ангелам, що служили перед Ним, і що були створені на другий день створіння світу: «Створимо людину за образом нашим, за подобою нашою, і нехай панують вони над рибами морськими, і над птахом, що у просторі небес, і над худобою, і над усією землею, і над всяким плазуном, що плазує на землі».

27. І створив Бог людину, за образом Своїм, за подобою Божою створив її, з двохсот сорока восьми членами *тіла*, з трьохсот шістдесятма п'ятьма нервами, і покритв її шкірою, і наповнив її плоттю і кров'ю: чоловіка та жінку за родом їх створив їх.

28. І поблагословив їх Бог, і сказав їм Бог: «Плодіться, і розмножуйтеся, і наповняйте землю синами і дочками, і володаруйте над спадком *вашим*, і пануйте над рибами морськими і над птахами небесними, і над всяким плазуном живим, що плазує на землі» .

29. І сказав Бог: «Ось Я дав вам всяку траву, що сіє насіння на поверхні всієї землі, і всяке дерево безплідне даю для потреб будівництва і для спалення, а дерево, в якому плід, що сіє насіння – вам для їжі буде.

30. А всякій тварині земній, і всякому птаху небесному, і всьому, що плазує по землі, і що в ньому душа жива – всю зелень трав. І стало так.

31. І побачив Бог все, що Він створив, і ось дуже добре *воно*. І був вечір, і був ранок – день шостий.

РОЗДІЛ II

1. І завершено створення небес і землі і всього воїнства їхнього.

2. І завершив Бог в день сьомий роботу Свою, яку Він робив, і десять утворень,¹ які Він створив між сонцями; і спочив від усієї роботи Своєї, яку Він робив.

¹ Арамейське ܘܨܩܝ – «формації», «утворення».

3. І поблагословив Бог день сьомий більше від усіх днів тижня і освятив його, бо в цей день Він відпочив від усієї роботи Своєї, яку робив Бог, і яку Він мав намір зробити.

4. Ось родовід неба і землі, коли створено їх, в день створіння Господом Богом землі і неба.¹

5. І ніяких дерев польових ще не було на землі, і ніяких трав ще не виростало, бо не давав дощу Господь Бог на землю, і людини ще не було для обробки землі.

6. І хмара Слави спускалася з-під Престолу Слави, і наповнювалась водами океану, і поверталась, піднімаючись від землі, і проливала дощ, і напувала всю поверхню землі.

7. І створив Господь Бог людину з двома бажаннями. І взяв порошок із землі Дому Святилища і від чотирьох вітрів світу, і змішав з усіма водами світу, і створив її червоною, чорною і білою. І вдихнув в ніздрі її подих життя, і з'явилось дихання в тілі Адама, щоб *мав він* дух мовлення і сяйво очей, і слух вухам.

8. І насаджений був Сад Словом Господа Бога із Едему, який був створений ще до створіння світу, і поселив там людину, коли створив її.

9. І виростив Господь Бог із землі всяке дерево приємне для очей і добре для їжі, і дерево життя посеред Саду, висота якого – п'ятсот років, якщо йти пішки *вгору*, і дерево, плоди якого хто буде їсти – пізнає *різницю* між добром і злом.

10. І ріка виходила із Едему для зрошення Саду, і звідси² розділялась на чотири головні річки.

11. Ім'я одній – Пішон, вона обтікає всю землю Гіндіке,³ там де золото.

¹ Цей уривок побудовано за схемою хіастичного паралельного вірша:

אעראו איימש תדלות וילא
ויירבתא דכ
מיקלא יי דבעד אמויב
איימשו אעראו

*Ось родовід неба й землі,
Коли створено їх,
В день створіння Господом Богом
Землі і неба*

² Арамейський вираз וְנַחַמָּה – «звідси», в контексті речення означає, що річка розділялась при впадінні в сад на чотири рукави. Автор тартума стверджує, що Едем – це місце на небесах, а сад – його відображення і продовження на землі, тому ріка текла з Едему і при впадінні в сад розділялася.

³ Назва «Гіндіке» (יְקִידִיכָה), імовірно, відповідає грецькому Ἰνδική – «Індія». Легенди про Індію як країну казкових багатств були поширені в добу пізньої античності серед народів Близького Сходу.

12. І золото землі тієї – відбірне, там бдолах¹ і камені добрі бериллові.

13. Ім'я другої ріки – Гіхон, вона обтікає всю землю Куша².

14. Ім'я третьої ріки – Діглат,³ вона проходить на схід від Ашуру; а четверта ріка – Перат.⁴

15. І промовив Господь Бог до Адама з гори поклоніння, з місця, де було створено його, звідки він був поселений у Сад Едемський, щоб він служив Торі та дотримувався її заповідей.

16. І наказав Бог Адаму, кажучи: «Від усякого дерева саду ти можеш вільно їсти,⁵

17. А від дерева, плоди якого роблять мудрими тих, хто їх їсть, щоб пізнати різницю між добром і злом, не їж від нього, бо в день, коли їсти-меш, ти маєш бути вбитим».

18. І сказав Бог: «Не турбуйте, щоб сам заснув Адам, і Я зроблю⁶ йому жінку, щоб була вона помічницею, що відповідає в усьому йому».

19. І створив Господь Бог із землі всіх звірів польових, і всіх птахів небесних, і привів їх до Адама, щоб побачити, яке ім'я він нарече їм, і як нарече Адам душу живу, таке й буде ім'я її.

20. І нарік Адам імена всім тваринам, і всім птахам небесним, і всім звірям польовим, а Адамові не знайшлося до цього часу помічника, в усьому відповідного йому.

21. І навів Господь Бог глибокий сон на Адама і він заснув. І взяв одне з ребер його – ребро тринадцяте, з правого боку, і закрив те місце тілом.

22. І збудував Господь Бог з ребра, взятого від Адама, жінку і привів її до Адама.

23. І сказав Адам: «Ось саме в цей час була створена жінка із чоловіка, і не повториться ця дія створіння. Оскільки створена вона була з мене, то ось вона – кістка від кісток моїх і тіло від тіла мого; і тому личить їй називатися «Жінка», бо від чоловіка взята була».

24. І тому покине чоловік дім лежання батька свого і матері своєї, і відокремиться, і поєднається з жінкою своєю, і будуть двоє одним тілом.

¹ Арамейське אהליב – транслітерація давньоєврейського הללב – можливо, те саме, що й bdellium – ароматична смола, мироподібна речовина.

² «Куш» (שוכ) – поширена стародавня назва Єфіопії.

³ «Діглат» (תלגיד) – давня назва Тигру.

⁴ Тобто, Євфрат (תרפ).

⁵ Тут вживається гендіадіс: לוכית לכימ – «їсти – їстимеш», що позначає, в даному випадку, дію без обмежень.

⁶ В цьому уривку ми намагаємося зберегти смислові відтінки дієслів арамейського тексту: тут вживається дієслово ליבע – «робити», на відміну від настуного вірша, де вжите дієслово ארב – «творити», що, імітуючи біблійний текст, позначає особливу творчу діяльність Бога.

25. І були обоє мудрими, Адама і жінка його, але не зберегли вірності славі своїй.

РОЗДІЛ III

1. А змій був наймудрішим на зло від усіх звірів польових, яких створив Господь Бог. І сказав він жінці: «Чи правду сказав Господь Бог: «Не їкте від жодного дерева Саду?»»

2. І сказала жінка змію: «З решти плодів дерева Саду нам дозволено їсти,

3. А від плодів дерева, що посеред Саду, сказав Бог: «Не їкте від нього, і не наближайтеся до нього, щоб ви не вмерли».

4. В ту саму мить промовив змій звинувачення на творіння, і сказав жінці: «Будьте певні: не вмерете,¹ бо кожен майстер ненавидить сина своєї майстерності;

5. Бо відкрито перед Господом, що того дня, коли ви скоштуєте від нього (*дерева*), то станете як великі ангели, що мудрі, знаючи *різницю* між добром і злом».

6. І побачила жінка Самаеля – ангела смерті, і злякалась, і пізнала, що дерево добре для їжі, і що цілюще воно для зору очей, і привабливе дерево, бо ним *досягається* розуміння. І взяла із плодів його, і їла, і дала також чоловікові своєму, і він їв *разом* з нею.

7. І просвітилися очі в них обох, і пізнали вони, що голі, що втратили вони одяг *того* покривала, в якому були створені. І побачили вони сором свій, і шишили собі листя фігові, і зробили собі пояси.

8. І почули голос Слова Господа Бога, що прогулянку робило під час денного відпочинку, і сховався Адам і жінка його поміж деревами Саду.

9. І покликав Господь Бог до Адама і сказав йому: «Чи не весь світ, який створив Я, відкритий переді Мною, – як тьма, так і світло? Як же ти сподівався в серці твоєму сховатися від Мене? Чи не бачу Я місце, в якому ти ховаєшся, і *чи не знаю* ті заповіді, що Я заповів тобі?»

10. І сказав Адам: «Голос Слова Твого я почув в Саду, і злякався, бо голий я. Заповідь, яку заповідав Ти мені, я порушив, тому й сховався я від сорому».

11. І сказав Бог: «Хто показав тобі твою наготу? Можливо, від плодів того дерева, що Я заповів тобі не їсти від нього, ти їв?»

12. І сказав Адам: «Жінка, яку дав Ти мені, вона дала мені від плодів дерева, і я їв».

13. І промовив Господь Бог до жінки його: «Що це зробила ти?» І

¹ Емфатична форма запевнення тут також виражена гендідасисом, що імітує давньоєврейський оригінал: לֹא תָמוּתְּ – «вмирати – не вмерете».

сказала жінка: «Змій ввів мене у забуття мудрістю своєю, і я забула я про беззаконня його, і їла».

14. І підійшов Господь Бог до всіх їх трьох, щоб суд учинити, і сказав: «За те, що зробив ти це, проклятий ти *більше* від усіх тварин, від усіх звірів польових: на череві твоєму будеш ходити, і ноги твої відрізані будуть, і шкіра твоя буде скидатися раз на сім років, і отрута смертельна – в устах твоїх, і пил будеш їсти в усі дні життя твого».

15. І ворожнечу покладу між тобою і жінкою, між насінням сина твого¹ і насінням синів її. І буде: якщо будуть сини її дотримуватися заповідей Тори, то повертатимуться і вражатимуть тебе в голову; а якщо залишать заповіді Тори, ти будеш повертатися і вражати їх в п'яти їхні. Однак для них буде зцілення, а для тебе не буде зцілення; і вони будуть виготовляти ліки² у дні Царя-Мессії.

16. Жінці ж *сказав*: «Примножу надзвичайно страждання твоєї кров'ю дівочості і вагітності твоєї; в скорботі будеш виношувати дітей, і до чоловіка твого буде бажання твоє, і він пануватиме над тобою *спонукаючи* до праведності, і до гріха».

17. І Адамові сказав: «За те, що ти послухав голосу слова жінки твоєї та їв від плодів дерева, про яке Я заповів тобі, кажучи: «Не їж від нього!», проклята земля. Тому *раніше* вона не вказувала на твою провину, *тепер же* працею тяжкою здобуватимеш їжу в усі дні життя твого».

18. Колючки і терни виростить і примножить вона тобі, і їстимеш траву, що на поверхні поля». І відповів Адам, і сказав: «Благаю, по милості від Тебе, Господи, нехай не будемо ми вважатися перед Тобою як худоба, що їсть траву з поверхні поля. Нехай устанемо ми і будемо виконувати роботу руками, і їстимемо їжу із їжі земної; і таким чином розмежуються перед Тобою сини людські і поріддя худоби».

19. «Працею рук твоїх ти будеш здобувати їжу, аж поки не повернешся знову в порошок, з якого ти був створений, бо порошок ти, і в порошок повернешся, і з порошку знову встанеш, щоб в день великого Суду постати перед правосуддям і отримати згідно з рахунком за все, що робив ти».³

20. І назвав Адам жінку свою ім'ям «Хава»⁴, бо вона стала матір'ю всіх синів людських.

21. І виготовив Господь Бог Адамові та жінці його одєжини слави із

¹ Вираз בְּנֵי חַוָּה може бути прочитаний і в множині: «синів твоїх»

² Слово אֲרֻפֵּשׁ інакше перекладається як «заспокоєння», «умиротворення».

³ Буквальний переклад цієї фрази надзвичайно важко передати, пристосовуючи його до синтаксису української мови: תְּדַבֵּר הַמָּלַךְ לְךָ לֵעָנְבֶשְׁחוּ אֲנִיד וְתִמַּל – «щоб віддати суд і рахунок за все, що зробив ти, в день великого Суду». Тому ми передали його зміст у більш вільній формі.

⁴ Арамейське і давньоєврейське חַוָּה означає «життя».

шкіри змія, яку він скинув із себе, і *вкрив Бог* нею шкіру тіл їхніх, замість тих покривал, які вони втратили. І одягнув їх.

22. І промовив Господь Бог до ангелів, які служать перед Ним: «Ось Адам був єдиним на землі, так само як Я єдиний в небесних висотах; а *тепер* постануть від нього *нащадки*, які знатимуть різницю між добром і злом. Якби він дотримувався заповідей, які Я повелів йому, то жив би та існував¹ як дерево життя, навіки; але нині, через те, що не виконав він того, що Я заповідав, вирок йому винесено: вигнаний він буде з Саду Едемського, перш ніж простягне він руку свою і візьме від плодів дерева життя. Адже, якщо з'їсть він від нього (*дерева життя*), то житиме та існуватиме повіки».

23. І вигнав його Господь Бог із Саду Едемського, і пішов він, і поселився на горі Морія, щоб обробляти землю, з якої він був створений.

24. Але виселив його *Бог* з того місця, яке Він ще раніше призначив, що там буде мешкати між двома херувимами Його Шехіна.² Ще до створіння світу, створив Він Тору, створив Сад Едемський для праведників, щоб їли вони і насолоджувались від плодів дерева, тому що в своєму житті в цьому світі вони дотримувалися вчення Тори. Він створив Ге-Хінном для нечестивих, який подібний до меча гострого з двома лезами, що пожирає *плоть*. Посеред нього (*Ге-Хінному*) Він встановив полум'я вогню і палаюче вугілля, щоб судити в ньому нечестивих, які в своєму житті повстають проти вчення Тори. Виконувати Тору – краще ніж споживати плоди дерева життя, бо встановлена вона була Словом Господнім для виконання, щоб людина могла існувати і крокувати стежками шляху життя у світі майбутньому.

РОЗДІЛ IV

1. І Адам пізнав Єву, жінку свою, в якій *ще раніше* з'явилось від Самаеля бажання³ *народити* ангела, і вона завагітніла і народила Каїна. І сказала: «Здобула я мужа, ангела Господнього».

2. І ще народила від чоловіка свого Адама його брата-близнюка Авеля. І був Авель пастухом овець, а Каїн був землеробом.

¹ В арамейському тексті тут вжито смислову тавтологію, яку слід розглядати як емфатичний засіб: $\text{הוּא יֵשׁוּב וְיִחְיֶה}$ – «він житиме та існуватиме».

² Шехіна (שְׁכִינָה) – буквально: «перебування», цей термін означає в таргумах та Талмуді присутність Бога.

³ Бажання (דְּמֵה) – тут евфемізм, що означає статеві стосунки (порівняйте з давньоєврейським терміном וְיָדָהּ в Бут. 18:12). Таргум відображає давнє уявлення, згідно з яким Єва завагітніла Каїном не від Адама, а від злого ангела Самаеля.

3. І було в кінці чотирнадцятого дня *місяця* Нісану:¹ і приніс Каїн з насіння льону жертву перших плодів перед Господом.

4. І Авель приніс також від перворідних дрібної худоби і від жиру їхнього. І було це приємно перед Господом, і Він виявив прихильність до Авеля та до його жертвоприношення.

5. А до Каїна та його жертви Він не виявив прихильності, і вигляд обличчя у Каїна став надзвичайно пригніченим.

6. І промовив Господь до Каїна: «Чому засмутився ти, і чому вигляд обличчя твого пригнічений?»

7. Адже якщо ти добре виконуєш справу твою, то прощено буде тобі провину твою, а якщо не робиш добре справу твою в цьому світі, то до дня Великого Суду гріх твій збережено буде. Біля входу в дім твого серця гріх лежить, а в руку твою передав я владу над пристрастю злою, і до тебе буде його (*зріха*) прагнення, а ти пануй над ним – чи то до праведності, чи то до гріха *схилиючись*».

8. І сказав Каїн Авелю, брату своєму: «Ходімо, вийдемо удвох в поле!». І сталося: коли вони вийшли вдвох в поле, звернувся Каїн до Авеля й сказав: «Розумію я, що милістю створено світ, але не за плодами добрих справ здійснюється керування ним, і упереджено відбувається суд. Тому жертва твоя прийнята прихильно, а моя жертва не була прихильно прийнята». Відповів Авель і сказав Каїну: «Милістю створено світ, і за плодами добрих справ здійснюється керування ним, і упередженості немає в суді, але через те, що плоди моїх справ виявилися кращими, ніж твоїх, і приношення моє, краще, ніж твоє, були прийняті жертви мої з прихильністю». І відповів Каїн і сказав: «Немає суду *справедливого*, і немає іншого світу, і немає винагорода доброї праведникам, і немає помсти нечестивцям». Відповів Авель і сказав Каїну: «Є суд *справедливий*, є світ інший, і є винагорода добра праведникам, і є помста нечестивцям». І через ці слова почали вони сваритися на поверхні поля. І повстав Каїн на Авеля брата свого, і кинув каменя в чоло йому, і вбив його.

9. І сказав Господь Каїну: «Де Авель, брат твій?» І сказав: «Не знаю, хіба я сторож брата моєму?»

10. І сказав *Господь*: «Що ти зробив? Голос крові убитого брата твого, яку поглинули груди землі, волає до Мене із землі.

11. І через те, що ти вбив його, проклятий ти від землі, яка відкрила свої уста і прийняла кров брата твого від руки твоєї.

¹ Вечір 14-го Нісану – початок іудейської Пасхи (Песаху), саме в цей вечір, згідно з Книгою Виходу, Бог вивів народ Ізраїлю з Єгипту (Вих. 12); за Євангельськими розповідями саме в надвечір'я 14-го Нісану було розп'ято Ісуса Христа (Мв. 27; Мк. 15; Лук. 23; Ів. 19). В данному тексті автор таргума пов'язує убивство Авеля з ритуальним заколенням пасхального ягняти.

12. І тому, ти оброблятимеш землю, вона ж не буде давати тобі сили своїх плодів; мандрівником і вигнанцем будеш ти на землі».

13. І сказав Каїн перед Господом: «Настільки сильне покарання моє, що не зможу знести його, але можеш Ти простити його».

14. Ось Ти сьогодні виганяєш мене з поверхні землі і від обличчя Твого, але хіба можливо схватися *від Тебе*? І якщо я буду мандрівником і вигнанцем на землі, то кожен праведник, який знайде мене, вб'є мене».

15. І сказав йому Господь: «Ось будь-хто, хто вб'є Каїна, до сьомого покоління буде покараний за нього». І викарбував Господь на обличчі Каїна знак Імені великого і славного, щоб не вбив його кожний, хто знайде його і зрозуміє *значення Імені*, що на ньому *написане*.

16. І пішов Каїн геть від Господа, і оселився в землі мандрів і вигнання, що була створена для нього перед Садам Едемським.

17. І пізнав Каїн дружину свою, і завагітніла вона, і народила Ханоха.¹ І оселилися сини його в місті, і нарід *Каїн* ім'я місту таке, як ім'я його сина – «Ханох».

18. А у Ханоха народився *син* Ірад, а Ірад породив Мехуяеля, а Мехуяель породив Метушаеля, а Метушаель породив Ламеха.

19. І взяв собі Ламех дві жінки: ім'я одній – Ада, а ім'я другій – Циля.

20. І народила Ада Яваля. Він був головою усіх, хто живе в наметах і володіє худобою.

21. А ім'я брата його – Юваль. Він був головою всіх, хто причетний до гри на лірі і сопілці.

22. І Циля також народила Туваль-Каїна, голови всіх, хто знається на обробці міді і заліза, а сестра його – Наама. Вона була володаркою музикантів та співаків.

23. І сказав Ламех жінкам своїм: «Адо і Цилю! Послухайте голосу мого, жінки Ламехові, *прислухайтесь* до моїх слів, бо я не убив мужа, якого варто було вбити за мене, і не вразив я юнака, якого слід було знищити за насіння моє».

24. Бо Каїн, який згрішив і, каючись, навернувся, до сьомого покоління поширюється *захист* його; а для Ламеха – сина його сина, – який не згрішив, поширяться *захист* до сімдесят сьомого *покоління*».

25. І пізнав Адам ще жінку свою в кінці сто тридцятого року від убивства Авеля, і народила вона сина, і назвала його ім'ям «Шет»², бо сказала вона: «Дав мені Господь іншого сина, замість Авеля, якого вбив Каїн».

¹ Давньоєврейське קָדֵשׁ означає «посвячення».

² Тобто, «той, що кладе основу», або інакше: «поставлений замість когось», «заміна» (שֵׁט).

26. І у Шета також народився син, і назвали його ім'ям «Енош». Покоління, що жило в його дні, почало блудити, і зробили вони собі ідолів, і називали своїх ідолів ім'ям Слова Господнього.

РОЗДІЛ V

1. Ось книга родоводу¹ Адама, в день коли створив Господь Адама, за образом Господнім створив його;

2. Чоловіка і жінку створив їх, і благословив їх ім'ям Слова Свого, і назвав їх ім'ям – «Людина»² в день створення їхнього.

3. І прожив Адам сто тридцять років, і породив Шета за образом своїм і за подобою своєю, бо спочатку, коли Єва народила Каїна, не за родом його (*Адама*), не за подобою його; і *тому* Авель був убитий рукою Каїна, а Каїн був вигнаний і не ввійшов до родоводу нащадків його, в книгу родоводу Адама. І тому після того породив він сина за образом своїм і нарік йому ім'я – «Шет».

4. І було днів Адамових після народження ним Шета...

5. *далі текст відсутній (включаючи вірші 5 і 6-й)*

6.

7. ...Вісімсот сім років, і породив він синів та дочок.

8. І було всіх днів Шета дев'ятсот дванадцять років, і він помер.

9. І прожив Енош дев'яносто років, і породив Каїнана.

10. І прожив ще Енош після народження Каїнана вісімсот п'ятнадцять років, і породив синів і дочок.

11. І було всіх днів Еноша дев'ятсот п'ять років, і він помер.

12. І жив Каїнан сімдесят років, і породив Магалалеля.

13. І жив Каїнан після народження Магалалеля вісімсот сорок років, і породив синів і дочок.

14. І було всіх днів Каїнанових дев'ятсот десять років, і він помер.

15. І жив Магалалель шістдесят п'ять років, і породив Яреда.

16. І жив Магалалель після народження Яреда вісімсот тридцять років, і породив синів і дочок.

17. І було всіх днів Магалалеля вісімсот дев'яносто п'ять, і він помер.

18. І жив Яред сто шістдесят два роки, і породив Ханоха.

19. І жив Яред після народження Ханоха вісімсот років, і породив синів і дочок.

¹ Тут давньоєврейський термін לְלוּל («родовід») дублюється арамейським ܠܠܘܠ. Це різновид простої глоси..

² Тут вжито, як в давньоєврейському тексті, слово адам (אָדָם) – «земля».

20. І було всіх днів Яреда дев'ятсот шістдесят два роки, і він помер.

21. І жив Ханох шістдесят п'ять років, і породив Метушелаха.

22. І служив Ханох в праведності перед Господом після народження Метушелаха триста років, і породив синів і дочок.

23. І було всіх днів мешкання Ханоха на землі триста шістдесят п'ять років.

24. І служив Ханох в праведності перед Господом, і ось, не був він з жителями землі, бо взято його було і піднесено на небеса Словом Господнім. І названо його ім'ям «Метатрон»¹ – великий учитель.²

25. І жив Метушелах сто вісімдесят сім років, і породив Ламеха.

26. І жив Метушелах після народження Ламеха сімсот вісімдесят два роки, і породив синів і дочок.

27. І було всіх днів Метушелаха дев'ятсот шістдесят дев'ять років, і він помер.

28. І жив Ламех сто вісімдесят два роки і породив сина.

29. І нарік ім'я йому – «Ной», кажучи: «Цей утішить нас від усіх трудів наших, які без успіху *ми робимо*, і від праці нашої на землі, що прокляв її Господь через провини синів людських».

30. І жив Ламех після народження Ноя п'ятсот сімдесят п'ять років, і породив синів і дочок.

31. І було всіх днів життя Ламеха сімсот сімдесят сім років, і він помер.

32. І було Ноеві п'ятсот років, і породив Ной Шема, і Хама, і Яфета.

РОЗДІЛ VI

1. І сталося: через те, що розмножилися сини людські на землі, і дочки вродливі народилися у них,

2. і побачили сини великих дочок людських, що гарні вони, підфарбовують очі, роблять зачіски і ходять, не прикриваючи тіла, і думають про блуд, то брали вони їх собі за жінок, яку хто бажав.

3. І сказав Господь в Слові Своєму: «Не буде здійснюватися суд над всіма майбутніми поколіннями нечестивих в той же спосіб³, що й над поколіннями Потопу, які знищені будуть і зруйновані із середовища світу. Хіба не дав Я Духа Святого Мого їм, щоб вони робили добрі справи? Але вони чинять злі справи. Ось Я дам їм відстрочення – сто двадцять років, щоб вони здійснили покаяння, і не робили *зла*».

¹ «Метатрон» (מֵטַטְרוֹן) – це слово утворене з двох грецьких слів: *meta* – «біля» і *θρονος* – «престол», тобто Метатрон – це той, хто стоїть біля престолу Бога.

² «Учитель» – тут вжито слово מֵרַבֵּן, яке можна перекласти і як «книжник», «знавець закону».

³ Буквально: אֲרֹדֵד אֵינִי דָרֵס – «за порядком судів поколінь Потопу».

4. Шамхазай та Узіель¹, які впали з небес, були на землі в ті дні. А також після того, як входили сини великих до дочок людських, вони народжували їм: то були славні мужі-воїни, що від цього світу², люди імен³.

5. І побачив Бог, що посилюється зло людське на землі, і що бажання думок в серцях їхніх – тільки зло, кожного дня.

6. І розкаюся Господь в Слові Своему, що створив людину на землі, і судив Він їх Словом Своїм.

7. І сказав Господь: «Знищу людей, яких Я створив, з лиця землі, від людини до худоби, до плазунів, до птахів небесних, бо розкаюся Я в Слові Своему, що створив їх».

8. А Ной був праведний: він знайшов милість перед Господом.

9. Ось родовід сім'ї Ноєвої: Ной був муж праведний, досконалий в добрих справах серед покоління свого; в страху Господньому ходив Ной.

10. І породив Ной трьох синів на ім'я Сим, Хам та Яфет.

11. І розбестилася земля через її мешканців, які збочили зі шляху, встановленого перед Господом; і наповнилася земля насильством.

12. І подивився Господь Бог на землю, і ось, розбестилася вона, бо надзвичайно спотворила кожна істота⁴ свій шлях на землі.

13. І сказав Господь Ноєві: «Кінець кожній істоті прийшов від Мене, бо наповнилася земля насильством через їхні злі справи, і ось, Я знищу їх з *лиця* землі.

14. Зроби собі ковчег з кедрового дерева⁵; сто п'ятдесят кімнат зроби в ковчегові з лівого боку, тридцять шість – по ширині його, і десять помешкань всередині його, щоб покласти в них їжу; і п'ять сховищ зроби з правого боку, і п'ять з лівого; і покрий їх зсередини і ззовні смолою⁶.

15. Текст відсутній

16. І піди до річки Пішону, і принеси звідти дорогоцінний камінь, і встанови його на ковчегові, щоб світив він тобі; на висоті одного ліктя встановиш його. І двері ковчегу *зробиш* збоку; так само зроби *двері* для нижніх помешкань, другого *ярусу* і третього.

¹ Шамхазай (שמחזאי) та Узіель (לעזא) – імена бунтівних ангелів, що повстали проти Бога і були скинуті з небес.

² Вираз אַמְלַעַם – «з цього світу» – пов'язаний з уявленням про «світ нинішній», тобто гріховний, і світ «світ майбутній» – Царство Бога.

³ Ідіома הַמִּשְׁמָשׁ יְשִׁינָא є калькою давньоєврейського виразу בְּשֵׁה יִשְׁנָא, що має значення «люди, які чимось прославились», як добрим, так і злим.

⁴ Ідіома לֹא אֶרְשִׁיב לָךְ є калькою давньоєврейського לֹא רֶשֶׁב לָךְ – «кожне тіло (плоть)», що має значення «весь рід людський».

⁵ Таргум використовує тут вираз גִּינְוֹרְדֵק יִסִּיק – «деревина кедрова» замість давньоєврейського רַבְּנִי יִצֵּעַ, що, швидше, означає «деревина соснова».

⁶ Арамейське אַרְמִיטָא означає буквально «бітум», «асфальт».

17. А Я наведу Потоп на землю, щоб вигубити з-під небес кожну істоту, в якій дух життя: все, що на землі, буде знищене.

18. І укладу заповіт Мій з тобою, і ввійдеш до ковчегу ти і сини твої, і жінка твоя, і жінки синів твоїх з тобою.

19. І з усього живого, з усякої істоти, по парі увійдуть до ковчегу, щоб збережені були вони з тобою; самець і самка будуть вони.

20. Із птахів, за родами їх, і з худоби, за родами її, і з усього плазуючого по землі – за родами їх; по парі з усього живого нехай увійдуть до тебе під рукою ангела, який візьме їх і введе до тебе, щоб були збережені.

21. А ти візьми собі всякої їжі, яка вживається, і буде тобі і всім вам на поживу».

22. І зробив Ной все так, як заповідав йому Господь.

РОЗДІЛ VII

1. І сказав Господь Ноеві: «Увійди ти, і кожен із дому твого до ковчегу, бо тебе побачив Я праведним переді Мною серед роду цього.

2. Із всякої худоби чистої візьми собі по сім пар¹, самців і самиць; а з худоби нечистої – по дві пари, самців і самиць.

3. Однак із птахів небесних – тільки по сім пар, самців і самиць, щоб збереглися від них нащадки на землі.

4. Бо ось Я дав для них проміжок часу – сім днів: якщо вони навернуться, то проститься їм, а якщо не навернуться протягом семи днів, то Я зведу дощ на землю – сорок днів і сорок ночей. І знищу всяке тіло людини і худоби² на землі.

5. І зробив Ной все так, як заповідав йому Господь.

6. Ной був шестиста років, коли води Потопу прийшли на землю.

7. І увійшов Ной та сини його, і жінка його, і жінки синів його до ковчегу, рятуючись від вод Потопу.

8. З тварин чистих і з тварин нечистих, з птахів, із усього, що плазує на землі,

9. По парі увійшли до Ноя в ковчег, самець і самка, саме так, як заповідав Господь Ноеві.

10. І було по завершенні семи днів, після того, як закінчили оплакувати Метушелаха, подивився Господь, і ось, не розкаялися сини людські, і зійшли гарячі води Потопу з небес на землю.

11. Шестисотого року життя Ноевого, другого місяця, він же місяць

¹ Буквально: אַעבֹושׁ אַעבֹושׁ – «сім сім», тобто сім самців і сім самиць.

² Слово רֵעַב може бути перекладене як «тварина».

Мархешван,¹ бо до цього часу не було іншого відліку місяців, як тільки з місяця Тішрея, який є початком року, бо в цей місяць було створено світ.² В сімнадцятий день цього місяця, саме в цей день, відкрилися всі джерела великої безодні. І сини мужів-воїнів зібралися разом з дітьми своїми, і сховали їх. Після цього вікна небесні відкрилися.

12. І лив дощ на землю сорок днів і сорок ночей.

13. В цей самий день увійшов Ной, а також Сим, Хам і Яфет, сини Ноеві, і жінка Ноева, і три дружини синів його з ним у ковчег.

14. Вони, і всяка тварина за родом її, і всяка худоба за родом своїм, і всяка істота плазуюча, що плазує на землі, за родом її, всякий птах за родом його, всяка пташка, все, що літає.

15. І увійшли вони до Ноя в ковчег, із всякої плоті, що в ній дух життя.

16. І увійшли самець і самка, саме так, як наказав йому (Ноеві) Господь Бог. І закрило Слово Господнє двері ковчегу ззовні.

17. І тривав Потоп сорок днів на землі, і примножилися води, і підняли ковчег і понесли над землею.

18. І посилювалися води, і примножилися надзвичайно на землі; і носився ковчег, плаваючи на поверхні води.

19. А води дуже посилювалися на землі, і вкрили всі високі гори під всіма небесами.

20. На п'ятнадцять ліктів води посилюлись, і всі гори покрилися ними.

21. І знемогла всяка істота, що рухається на землі, із птахів, із худоби, із звірів, і з усякого плазуна, що плазує на землі, і всякого сина людського;

22. Все, що мало в своїх ніздрях подих життя на всьому суходолі, вмерло.

23. І знищене було всяке тіло людини і худоби, що на поверхні землі, від людини до худоби, до плазуна, і до птаха, що літає в просторі небес, і знищене було із землі; залишився тільки Ной і ті, хто були з ним в ковчегу.

24. І посилювалися води на землі *протягом* ста п'ятдесяти днів.

¹ Осінній місяць за місячним календарем, припадає приблизно на жовтень-листопад сонячного календаря.

² Автор таргума зазначає, що другий місяць слід рахувати від осіннього місяця Тішрея (вересень-жовтень сонячного календаря), що вважався першим місяцем року ще з давніх часів, а не від весняного Нісана (Авіва). Нісан отримав статус першого місяця року в зв'язку з Виходом євреїв з Єгипту та святкуванням Пасхи (див. Вих. 12:2), до цієї події, як зазначає автор, місяці рахували тільки починаючи з Тішрея.

РОЗДІЛ VIII

1. І згадав Господь в Слові Своєму Ноя, і всіх тварин, і всю худобу, що з ним в ковчегові, і навів Бог Дух Милості на землю, і втихли води.

2. І закрилися джерела безодні і вікна небесні, і зменшилось сходження дощу з небес.

3. І почала сходити вода з землі, і почала висихати вода після ста п'ятдесяти днів.

4. І зупинився ковчег сьомого місяця, тобто місяця Нісана, сімнадцятого дня місяця на горах Кедронських. Ім'я одній горі – Кедронія, іншій – Арменія;¹ там збудоване було місто Арменія, в землі Сходу.

5. І зійшли води і висохли до десятого місяця, він же місяць Таммуз.² Першого дня місяця Таммуза з'явилися вершини гір.

6. І було в кінці сорока днів: і відкрив Ной отвір у ковчегу, який він зробив.

7. І послав він ворона, і той полетів,³ і літав він *туди й сюди*, повертаючись назад, аж поки не висохла вода з *поверхні* землі.

8. І послав він від себе голуба чистого, щоб подивитися, чи не зникла вода з поверхні землі.

9. Але не знайшов голуб спочинку кінчикам ніг своїх, і повернувся до ковчегу. І дізнався *Ной*, що вода ще на поверхні всієї землі, і простягнув він руку свою, і взяв його до себе в ковчег.

10. І продовжив він *чекати* ще сім днів, а потім знову послав він голуба з ковчегу.

11. І прилетів до нього голуб у вечірній час, і ось, відірваний листочок оливкового дерева підібрав він дзьобом своїм, що принести його з Оливної Гори.⁴ І дізнався Ной, що зникла вода з *поверхні* землі.

12. І продовжив він *чекати* ще сім днів інших, і послав голуба, але він до нього більше не повернувся.

13. І було шістсот першого року, першого дня місяця, на початку року, висохла вода з *поверхні* землі, і відкинув Ной покриття ковчегу, і побачив, що висохла поверхня землі.

¹ Ми зберігаємо тут форму оригіналу Арменія (אֲרֻמִיָּא), не замінюючи українським варіантом Вірменія.

² Таммуз – літній місяць місячного календаря, припадає на червень-липень за сонячним календарем.

³ Буквально: «вийшов» (צֵרַף), подібним чином в 11-у вірші вжито слово «прийшов» (אָלַף), коли говориться про повернення голуба. Для благозвучності ми заміняємо словами «полетів», «прилетів».

⁴ Вираз צֶהָר הָאֵלֶּיךָ – «Гора Оливна» – швидше за все, стосується однойменної гори, що знаходиться на схід від Храмової гори (Сіону) в Єрусалимі.

14. І в місяці Мархешвані, двадцять сьомого дня місяця, обсохла земля.

15. І говорив Господь Бог з Ноем, кажучи:

16. «Вийди із ковчегу ти, і жінка твоя, і сини твої, і жінки синів твоїх з тобою.

17. Всяка тварина, яка з тобою, з усякої плоті з птахів, і з худоби, і з усякого плазуна, що плазує на землі, нехай вийде з тобою, і нехай вони плодяться, поширюються і посилюються на землі.

18. І вийшов Ной і сини його, і жінка його, і жінки синів його з ним.

19. Всяка тварина, всякий плазун і всякий птах, що рухається по землі, за родами їхніми вийшли з ковчегу.

20. І збудував Ной жертовника перед Господом. Цей той самий жертовник, що його збудував Адам в той час, коли він був вигнаний з Саду Едемського, і приніс на ньому жертву; на ньому ж приносили жертви свої Каїн і Авель. А коли зійшли води Потопу, він був зруйнований, а Ной відбудував його, і приніс зі всякої худоби чистої, і з всякого птаха чистого. І підніс чотири цілопалення на тому жертовнику.

21. І прийняв Господь прихильно жертвоприношення його, і сказав Господь в Слові Своєму: «Не проклинатиму Я більше землі за провини синів людських, бо бажання серця людського – зло від юнацтва його; не буду більше знищувати всього живого так, як Я зробив.

22. По всі дні землі сівба буде в пору *місяця* Тішрея, а жнива – в пору *місяця* Нісана, мороз – в пору *місяця* Тевета, спека – в пору *місяця* Таммуза; і літо, і зима, і день, і ніч не припиняться».

РОЗДІЛ ІХ

1. І благословив Бог Ноя і синів його, і сказав: «Поширюйтеся і розмножуйтеся, і наповнюйте землю.

2. І страх від вас і жах від вас буде на всякій звірині земній і на всякому птаху небесному; все, що рухається по землі, і всі риби морські – в руки ваші віддані вони.

3. Всяка жива істота буде вам в їжу: як зелень трав'яну Я віддав вам її всю.

4. Але плоті, яка вирвана з ще живої істоти, коли душа її *ще* в ній, або вирвана з заколотої тварини, перед тим як все дихання життя вийшло з неї, – не їжте.

5. Однак *помсти* за кров вашу, що в душах ваших, Я шукатиму від руки¹ усякої звірини, яка вб'є сина людського, – Я вимагатиму смертної

¹ Ідіома *נָמַח בַּדָּם* («шукати від чиєїсь руки») означає добиватися кари за здійснений злочин, прагнути помсти.

кари для неї. І від руки людини, і від руки мужа-воїна Я вимагатиму кару за душу людську.

6. Хто пролле кров людську, судді, за свідченням свідків, засудять його до смертної кари; а хто пролле кров без свідків, того Володар Всесвіту сам покарає в день Великого Суду, бо за образом Божим Він створив людину.

7. А ви поширюйтеся і розмножуйтеся, плодьтеся на землі і зростаєте чисельно на ній».

8. І сказав Бог Ноеві і синам його з ним, промовляючи:

9. «Ось Я поставлю заповіт Мій з вами і з синами вашими після вас,

10. І з усякою душею живою, яка з вами, із птахів, з худоби, з усякої звірини земної, що з вами, з усім, що вийшло з ковчегу, з усяким звіром земним.

11. І поставлю заповіт Мій з вами, і не буде більше знищена всяка плоть водами Потопу, і не буде більше Потоп карою для землі».

12. І сказав Бог: «Ось знамено заповіту, який Я укладаю між Словом Моїм і між вами, і між всякою душею живою, що з вами, для поколінь цього світу:

13. Райдугу дав Я в хмарі, і буде вона знаменом заповіту між Словом Моїм та між землею.

14. І станеться: коли Я розстелю Мою хмару слави над землею, з'явиться райдуга в денний час, поки сонце не сховається в хмарі.

15. І Я згадаю Свій заповіт між Словом Моїм і між вами, між всякою душею живою, що в усякій плоті, і не будуть більше води Потопу карати всяку плоть.

16. І буде райдуга в хмарі, і Я дивитимусь на неї, щоб згадувати заповіт вічний між Словом Божим та між усякою душею живою, що перебуває в усякій плоті на землі.

17. І сказав Бог Ноеві: «Ось знамено заповіту, який Я поставив між Словом Моїм та між словом усякої плоті на землі».

18. А сини Ноя, що вийшли з ковчегу, були: Сим і Хам, і Яфет; Хам же був батьком Ханаана.

19. Це три сина Ноеві, і від них поширилися люди, щоб мешкати на всій землі.

20. І почав Ной бути мужем, що працював на землі; і знайшов виноградну лозу, яку винесла річка із Саду Едемського, і посадив її у винограднику, і через день вона зацвіла, дозріли ягоди її, і він видавив їх.

21. І випив він від вина, і сп'янів, і оголився в наметі своєму.

22. І побачив Хам, батько Ханаанів, наготу батька свого, і розповів про це двом своїм праведним братам.

23. І взяли Сим і Яфет одяг, і накинули на плечі свої, і увійшли, повернувшись назад, і покрили наготу батька свого, а обличчя їх були повернуті назад, і наготи батька свого вони не бачили.

24. І пробудився Ной від вина свого, і дізнався, що сталося *під час* сну, що зробив йому Хам, син його, який був найменш праведним, який зробив так, щоб він (*Ной*) не породив четвертого сина.

25. І сказав *Ной*: «Проклятий Ханаан, син його четвертий, рабом, що тяжко працює, буде він у братів своїх».

26. І сказав: «Благословенний Господь Бог Симів, чиї діяння праведні, і тому Ханаан буде рабом йому».

27. Нехай чудовими зробить Бог простори Яфета, і сини його стануть прозелітами,¹ і мешкатимуть в Симовому будинку навчання;² і буде Ханаан рабом йому».

28. І жив Ной після Потопу триста п'ятдесят років.

29. І було всіх днів Ноевих дев'ятсот п'ятдесят років, і він помер.

РОЗДІЛ X

1. Ось родовід синів Ноевих: і народились у них сини після Потопу.

2. Сини Яфета: Гомер, і Магог, і Мадай, і Яван, і Туваль, і Мешех, і Тірас. І ось імена їх провінцій: Африке, Германія, і Меді, і Македонія, і Ятінія, і Асія, і Таркі.³

3. А ось сини Гомера: Ашкеназ, і Рифат і Тогарма.

4. Сини Явана: Еліса, і Тарсіс, Ахзая і Доданія.⁴

5. Від них поширилися сім'ї острівних народів, кожен за мовою своєю, за походженням своїм серед їхніх народів.

6. А ось сини Хамові: Куш, і Міцраїм, і Пут, і Ханаан. А назви провінцій їхніх: Міцраїм, і Арабія, і Аліхрок, і Ханаан.

7. А сини Хуша: Сева, і Хавіла, і Савта, і Раама, і Савтеха. А назви провінцій їхніх: Сінірай, Гіндіке, і Семаді, і Лубай і Зінгай. І сини мав-

¹ Буквально: גֵּוֹרִים – «здійснять гіор», тобто процедуру навернення в іудаїзм.

² Термін מִדְּרַשׁ означає «училище, де тлумачать Тору (Закон Мойсея)».

³ Автором таргуму тут додано арамеїзовані назви провінцій Римської імперії та земель в інших державах, які, за давньою традицією, ототожнювалися з територіями нащадків Яфета: Африке (Африка), Германія (землі за Рейном), Меді (Мідія), Ятінія (Греція), Асія (Мала Азія) і Таркі (Фракія).

⁴ В цьому вірші давньоєврейську форму імен замінено на іншу транслітерацію: так Еліша (הַשִּׁילָא) в таргумі пишеться як Еліса (סֵלָא), Таршіш (שִׁישֶׁרֶת) – Тарсіс (סַסְרֵת); замість давньоєврейського етноніма Кіттїм (כִּיְתִים), що означає жителів острова Крит, стоїть етнонім Ахзая (אַחְזַיָּא), який, можливо, вказує на ахейців; етнонім Доданїм (דְּדַנִּים) також міняє форму – Дордонія (אַדְדוֹנִיָּא), тобто данайці – одне з грецьких племен, що пов'язується тут з назвою протоки Дарданелли.

ритян Змаргад і Мезаг.

8. І Куш породив Німрода; він почав бути сильним¹ у гріху, і повстав проти Господа на землі.

9. Він був сильним бунтівником перед Господом, тому й сказано: «Від того дня, коли було створено світ, не було такого, як Німрод – сильного в полюванні і бунтівника перед Господом».

10. І початком царства його були Вавилон Великий,² і Гадас, і Нецівін і Кетіспон в землі Понтос³.

11. Із тієї землі вийшов Німрод і царював в Асурі, бо він не прагнув бути в раді з поколінням розділення; і залишив він ці чотири міста, і дав йому за це Господь інше місце, і він побудував інше чотири міста: Ніневія і Пелатіят-Карта, і Харйот;

12. І Талесар, що був збудований між Ніневією і Хадйатом. Це було велике місто.

13. А Міцраїм⁴ породив набатеїв і маріотійців, і пентаскінітів,

14. І насіотітів, і жителів Пентаполісу,⁵ звідки вийшли филистимляни, і каппадокійців.⁶

15. А Ханаан породив Сидона, первістка свого, і Хета,

16. І євусеїв, і амореїв, і іргешеїв,

17. І хіввеїв, і аркеїв, і антосеїв,

18. І лотасеїв, і хумцеїв, і антіохійців. І після того поширилися племена Ханаану.

19. І були межі Ханаанеїв від Котаніса, що на вході до Герару, і до Гази, до Содому і Гомори, Адми і Цевоїму, до Калдахі.

20. Це сини Хамові, за насінням родоводу їхнього, за їхніми мовами, за місцем поселення в їхніх землях, за родоводом їхніх народів.

¹ Можливий також переклад «почав бути воїном у гріху».

² Бавель (לְבַב) – це давньоєврейська назва Вавилону.

³ В цьому вірші змінено не тільки давньоєврейські форми назв, а й самі назви: Ерех (רֶחַךְ) замінено на Гадас (גַּדַּס), Аккад (אֲכַד) – на Нецівін (נִיבִינַן), Калне (כַּלְנֵי) – на Кетіспон в землі Понтос (כְּטִיסְפוֹן אֶרֶץ אֲרָב וְנַפְתִּיטִק). Локалізація царства Німрода за біблійним текстом – Месопотамія, за таргумом – територія від Вавилону до північних та східних меж Римської імперії. Очевидно, в таргумічній традиції підкреслюється ідея спадкоємності: Рим – це сучасний автору Вавилон.

⁴ Міцраїм (מִצְרַיִם) – давньоєврейська назва Єгипту.

⁵ Мається на увазі филистимське П'ятимістя (Пентаполіс) в південно-західній Палестині, яке включало такі міста як: Газа, Екрон, Ашдод, Гат і Ашкелон

⁶ Назви нащадків Міцраїма в давньоєврейському тексті не дають можливості ототожнити лудім (לֹדִים) з набатеями (одне з арабських племен) а кафторім (כַּפְתֹּרִים) з каппадокійцями (мешканці Малої Азії). Біблійні лудім, – швидше за все, лівійці, а кафторім – жителі Криту. Тут, очевидно, має місце традиційне ототожнення нащадків Міцраїма з сучасними автору народами.

21. І у Сима також народився син; він був батьком усіх синів єврейських,¹ він (Сим) брат Яфета, великий в страху Господньому.

22. Сини Сима: Елам і Асур, і Арпахшад, і Луд, і Арам.

23. *текст відсутній*

24. І Арпахшад породив Шелаха, і Шелах породив Евера;

25. А у Евера народилося двоє синів: ім'я одному – Пелег, бо у його дні розділилася земля, а ім'я іншому – Йоктан.

26. А Йоктан породив Ельмодада, який виміряв землю землемірною мотузкою; і Шалефа, який висушував води річок; і Хацармавета, і Яраха,

27. І Гародама, і Узаля, і Дікла,

28. І Уваля, і Авімаеля, і Шеву,

29. І Офіра, і Хавіля, і Йовава – всі ці сини Йоктана.

30. І був дім помешкання їх від Меші, до підйому на Сефарвайе, гори східної.

31. Це сини Симові, за родами їхніми, в землях мешкання їхнього, за родоводом народів їхніх.

32. Це родоводи синів Ноевих, за поколіннями їхніми в народах їхніх, які розділилися на народи на землі після Потопу.

РОЗДІЛ XI

1. І була на землі мова одна і мовлення одне, і рада одна мовою святою, якою говорили від створіння світу, від *самого* початку.

2. І сталося: коли вони рухались зі Сходу, знайшли долину в землі Вавилону, і поселилися там.

3. І сказали один одному: «Давайте виготовимо цеглини і обпалимо їх у печі». І була у них цегла замість каменів, а глина була у них замість смоли.

4. І сказали: «Давайте збудуємо собі місто і вежу, а вершина її досягатиме небес, і зробимо собі ідола² на вершині її, і обосічний меч у руці його, і буде він діяти проти рядів ворожих воїнів, перед тим як ми будемо розсіяні по поверхні землі».

5. І з'явився Господь, щоб покарати їх за місто і вежу, які збудували сини людські.

6. І сказав Господь: «Ось народ один і мова одна у всіх їх, і те, що задумали вони зробити, тепер вони не відмовляться від здійснення свого задуму».

¹ В давньоєврейському тексті тут вжито власне ім'я Евер (רבע), яке автор таргуму заміняє на етнонім іврайе (יארביע) – «євреї», що походить від того ж кореня. Таким чином, замість виразу «він був батьком усіх синів Еверових» тут написано «він був батьком усіх синів єврейських».

² Буквально: עגל – «поклоніння», «об'єкт поклоніння».

7. Сказав Господь сімдесяти ангелам, які стоять перед Ним: «Тепер ідемо, зійдемо *вниз* і змішаємо мови їх, щоб не чули вони мови один одного».

8. І з'явилося Слово Господа над містом і з ним сімдесят ангелів, *що стояли* проти сімдесяти народів, і кожен *ангел* мав свою власну мову для народу свого, і знаки письма його в руці його *для кожного народу*. І розсіяло їх Слово Господнє звідти по поверхні всієї землі, за сімдесятьма мовами; і не розумів кожний, що говорить ближній його, і вбивали один одного, і припинили будувати місто.

9. Через те так і назвали те місто – «Бавель» (Вавилон),¹ бо там змішав Господь мову всім жителям землі, і звідти розсіяв їх Господь по поверхні всієї землі.

10. Ось родовід *нащадків* Сима. Симові було сто років, коли він породив Арпахшада, два роки після Потопу.

11. І жив Сим після того, як породив він Арпахшада, п'ятсот років; і породив він синів і дочок.

12. І Арпахшад жив тридцять п'ять років і породив Шелаха.

13. І жив Арпахшад після того, як породив він Шелаха, чотириста тридцять років; і породив він синів і дочок.

14. І Шелак жив тридцять років, і породив Евера.

15. І жив Шелак після того, як породив він Евера, чотириста три роки; і породив він синів і дочок.

16. І жив Евер тридцять чотири роки, і породив Пелега.

17. І жив Евер після того, як породив він Пелега, чотириста тридцять років; і породив він синів і дочок.

18. І жив Пелег тридцять років, і породив Реу.

19. І жив Пелег після того, як породив він Реу, двісті де'вять років; і породив він синів і дочок.

20. І жив Реу тридцять два роки і породив він Серуга.

21. І жив Реу після того, як породив він Серуга, двісті сім років; і породив він синів та дочок.

22. І жив Серуг тридцять років, і породив Нахора.

23. І жив Серуг після того, як породив він Нахора, двісті років; і породив він синів і дочок.

24. І жив Нахор двадцять де'вять років, і породив Тераха.

25. І жив Нахор після того, як породив він Тераха, сто дев'ятнадцять років; і породив він синів і дочок.

¹ Давньоєврейська назва Вавилону – Бавель (לבב) – означає «плутанина», «замішання», «безлад», вона утворена від дієслова ללב – «спричиняти замішання чи плутанину». В асирійських джерелах назва міста читається як Bab-ili – «ворота бога».

26. І жив Терах сімдесят років, і породив Аврама, і Нахора, і Гарана.

27. І ось родовід Тераха. Терах породив Аврама, і Нахора, і Гарана, а Гаран породив Лота.

28. І сталося: коли Німрод вкинув Аврама у піч вогняну за те, що він не хотів служити його ідолам, і не було дозволено вогню в печі спалити його, тоді засумнівався¹ Гаран, кажучи: «Якщо переможе Німрод, я буду з його прихильниками,² а якщо переможе Аврам, то я буду з його прихильниками». І коли побачили всі народи, які були там, що вогонь не має влади над Аврамом, то сказали в серцях своїх: «Хіба не Гаран, брат Аврама, сповнений чаклунства і ворожби, шепотів заклинання над вогнем, щоб той не спалив його брата?» Раптом впав з висот небесних вогонь, і пожег Гарана на очах у Тераха, батька його. Так він був спалений в землі свого народження, в тій печі вогняній, яку зробили Халдеї для Аврама, брата його.

29. І взяли Аврам і Нахор собі жінок: ім'я жінки Аврамової – Сара, а ім'я жінки Нахорової – Мілка, дочка Гарана, що він батько Мілки, і батько Іски, вона ж Сара.

30. І була Сара безплідна, не було у неї плоду.

31. І взяв Терах сина свого, і Лота Гаранового сина, *тобто* сина свого сина, і Сару, невістку свою, жінку Аврама, сина свого, і вийшов з ними з Ура Халдейського, щоб іти в землю Ханаанську, і дійшли вони до Харану, і оселились там.

32. І було днів Тераха двісті п'ять років, і помер він в Харані.

ДОДАТОК ДО РОЗДІЛУ I

Біблійна історія Створення світу (Бут. 1:1-2:3) – один з найбільш важливих біблійних уривків, який виражає фундаментальну ідею іудейського монотеїзму: світ створений Єдиним Богом, створений через вияв Божественної волі в Його Слові, а отже саме Бог є моральним Імперативом всесвіту. Сам біблійний текст є надзвичайно поетизованим оповіданням з чіткою ритмічною структурою, з анафорами («І сказав Бог...»), епіфорами («І стало так...») та рефренами («І був вечір, і був ранок...», «І побачив Бог...»). Наявність численних елементів епічної поезії в цьому оповіданні майже стирає межу між прозою та поезією. Можливо саме через таку унікальну літературну структуру таргум Псевдо-Йонатана передає більшу частину цього уривку шляхом буквального перекладу, додаючи лише короткі глоси-коментарі.

¹ Буквально: הַיבִּיל גִּיל־פִּתִּיאַ – «розділилося серце його».

² Буквально: הִתְעַס וְיָהָא – «буду з його натовпом/ військом».

Проте слід зазначити, що в деяких варіантах таргума Псевдо-Йонатана, таких як Неофіті I та таргум Єрусалимський II, ми зустрічаємо ряд додаткових риторичних глос, які часто імітують стиль оригіналу, додаючи при цьому деякі цікаві деталі. Так в більшості варіантів (окрім основного тексту таргума Псевдо-Йонатана) ми зустрічаємо дещо видозмінену епіфору в кожному з творчих дій Бога:

וְנִדַּח הוּא הַיְרִמִּים תְּרִיזֵג – «I стало так, за визначенням Слова Його» (Фрагментарний таргум)

וְהוּא הַיְרִמִּים כִּן הוּא – «I стало так, за Словом Його» (Неофіті I)

Слово, як посередник Божественних дій, дуже часто фігурує в таргумах, навіть в такому мало «насиченому» інтерполяціями таргумі, як Онкелос. Складається враження, що Слово Бога в таргумах часто виступає як майже персоніфіковане вираження волі Бога, Його присутності в створеному Ним світі. З цього приводу велося багато дискусій: середньовічний єврейський філософ Саадія Гаон (X ст.) вважав, що використання терміну *Мемра* є прагненням уникнути антропоморфізмів в описі Бога та Його дій [34, с. 82-83]. А. Честер також характеризує Мемра як “анти-антропоморфний термін” [8, с. 36]. Хоча, з іншого боку, цілий ряд дослідників вважає, що перед нами не просто “буферний вислів”, а “персоніфіковане слово Бога, абстрактне вираження Божественних дій та сили” [6, с. 103-119; 23, с. 381-396]. В таргумі Неофіті I Слово промовляє Божественні накази:

וְהַיְרִמִּים תְּרִיזֵג רוּחַ רוּחַ יְהוָה יִיָּד אֲרַמְמ רַמְא – «I сказало Слово Господа: «Нехай буде світло». I сталося світло, за повелінням Слова Його».

Ідея посередництва пов’язана не тільки з Словом, але й з Божественною Мудрістю. Так таргум Єрусалимський II² перший рядок історії Створення передає так:

וְהַיְרִמִּים תְּרִיזֵג רוּחַ רוּחַ יְהוָה יִיָּד אֲרַמְמ רַמְא – «Мудрістю створив Господь і завершив небо і землю».

Лише в таргумі Неофіті I з’являється загадковий вислів «Син Господа» (וְיִיד אֲרַב)³, що використовується як ідентичний іншим «посередникам» – Слову і Мудрості:

וְהַיְרִמִּים תְּרִיזֵג רוּחַ רוּחַ יְהוָה יִיָּד אֲרַמְמ רַמְא – «На початку мудрістю Сина Господа звершені небо та земля».

Словосполучення ж “Син Господа”, на думку іспанського арамеїста А. Мачо, було нав’язане іудео-християнською теологією, а первинно тут

¹ В деяких рукописах וְנִדַּח.

² П. Флешер характеризує мову Таргума Єрушалмі як галілейський діалект арамейської мови доби не раніше IV ст. [13, с. 45].

³ Очевидно, цей вираз слід читати як іменник אֲרַב – «син» з визначеним артиклем אֲ.

стояло слово אַרְמִי – “Слово”. Тоді уривок слід читати так: “Від початку Слово Господа мудрістю влаштувало небеса та землю” [24, с. 174]. Проте таке прочитання викликає ряд заперечень з точки зору синтаксису. До того ж, уявлення про «Сина Господа» не обов’язково навіяне християнством: концепція Сина (ὁ υἱός) як посередника Божественних діянь (ідентичного Слову і Мудрості) добре відома в елліністичному іудаїзмі. В Еліністичних Синагогальних молитвах (I ст.. до н.е.) та працях Філона Олександрійського (20 р. до н.е. – 50 р. н.е.) цей термін дуже часто використовується в такому значенні [29, с. 690; 32, с. 270-271].

Рефрен «І був вечір, і був ранок: день...» також зазнає парафразування через додавання пояснювальної глоси «порядок днів творіння»:

וַיְהִי עֶרְבַּיִם וַיְהִי בֹקֶר: יוֹם הַרְבִּיעִי – «І був вечір і був ранок, порядок днів творення на початку: день перший» (Неофіті I і Фрагментарний таргум).

Крім цих інтерполяцій варто відзначити ще й ті вставки, які не пов’язані з теологічними концепціями, а навіяні, власне, космологічними уявленнями. Так у вірші 7-у до біблійної розповіді про створення неба додається цікаве пояснення, що Бог створив «твердь завтовшки в три пальці між сторонами небес і океану, і поклав межу між водами, що нижче тверді, і водами, що над куполом тверді». Звичайно, тут знайшло відображення уявлення про те, що земля – плоский круг, накритий куполом-ковпаком, зверху якого – вода.

Так саму в парафразі 16-го вірша додається космологічний міф про те, що сонце і місяць були «однакові в славі своїй двадцять одну годину і менше шестисот семи десяти двох частин *години*».

Список використаних джерел та літератури

1. Кассуто Умберто. Эпическая поэзия в Древнем Израиле. / Библейские исследования. Сборник статей. Вып.1. Москва, 1997.
2. Вайс Меир. Библия и современное литературоведение. Метод целостной интерпретации. М., 2001.
3. Тов. Э. Текстология Ветхого Завета. М, 2001.
4. Biblia Hebraica Stuttgartensia, ed. by R. Kittel, editio quinta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
5. Black M. ‘Aramaic Studies and the Language of Jesus’ in M. Black & G. Fohrer, eds. In Memorial Paul Kahle. Berlin, 1968.
6. Box G.H. The Idea of Intermediation in Jewish Theology / JQR n.s. 23, 1932-33.
7. Brownlee W.H. The Habakkuk Midrash and the Targum of Jonathan / JJS 4 (1953).
8. Chester A. Divine Revelation and Divine Titles in the Pentateuchal Targumim. Tubingen, 1986.

9. Dalman G. *Grammatik des Jüdisch-Palästischen Aramäisch*. Zweite Auflage. Leipzig, 1905.
10. Dalman G. *Worte Iesu*. Leiptzig, 1898.
11. David H. Aaron. *Biblical Ambiguities. Metaphor, Semantic and Divine Imagery*. Leiden-Boston-Koln, 2001.
12. Duff Archibald. *A History of the Religion of Judaism 500 to 200 B.C.* London, 1911.
13. Flesher Paul V. *The Targumim / Judaism in the Late Antiquity*. Ed. by Jacob Neusner. Part I: *The Literary and Archaeological Sources*. Leiden-New York-Koln, 1995.
14. Fitzmyer A. *The Targum of Liviticus from Qumran Cave 4 / Maarav 1* (1978).
15. Fitzmayer J. A. *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays*. Missoula, 1979.
16. Geller Stephen A. *Parallelism in Early Biblical Poetry*. Harvard Semitic Monographs. Missoula, Montana, 1979.
17. Kahle P. *The Cairo Genizah 2*. Oxford, 1959.
18. Kahle P. *Das palästिनischen Pentateuchtargum und das zur Zeit Jesu gesprochene Aramäisch / ZNW 49* (1958).
19. Kahle P. *Masoreten des Westens II* (Stuttgart, 1930).
20. Klein M. *The Fragment-Targums of the Pentateuch According to their Extant Sources. Vol. I. Texts, Indices and Introductory Essays*. Rome: Biblical Institute Press, 1980.
21. Klein M. L. *Geniza Manuscripts of Palestinian Targum to the Pentateuch*. Cincinnati, 1986.
22. Kaufman S. *Dating the Language of the Palestinian Targums and Their Use in the Study of First-Century Texts / The Aramaic Bible. Targums in their Historical Context*. Ed. by D.R.G. Beattie & M.J. McNamara. JSOTSup 166. Sheffield: JSOT, 1994.
23. Macho A. Diez. *El Logos y el Espiritu Santo, Atlantida I*, 1963.
24. Macho A. Diez in *Melanges E. Tisserant I*. Rome, 1964.
25. Macho A. D. *Nuevos Fragmentos del Targum Palestinense / Sefarad 15* (1955).
26. Macho A. D. *The Recently Discovered Palestinian Targum: Its Antiquity and Relationship with the Other Targums / Vetus Testamentum Supplement, 7* (1960).
27. McNamara M. *Some Targum Themes / Justification and Variegated Nomism. Vol. I*. Ed. by D.A. Carson, P. T. O'Brien & M. A. Seifrid. Tübingen – Grand Rapids, Michigan, 2001.
28. Metzger Bruce M. *Important Early Translations of the Bible / Bibliotheca Sacra 150* (Jan 1993).
29. *The Old Testament Apocrypha and Pseudepigrapha. Vol.2*, ed. by James H. Charlesworth. New York, 1985.
30. Rappaport S. *Aggadah und Exegese bei Flavius Josephus*. Vienna, 1930.

31. Philonis Alexandrini opera quae supersunt, vol.2. Berlin, 1897.
32. Philo. Questions and Answers on Genesis. 10 vols., vol. 1. Translated by Ralph Marcus. London: Harvard University Press, 1951.
33. Targum Onkelos to the Pentateuch. A collection of fragments in the library of the Jewish Theological Seminary of America. New York – Jerusalem, 1976.
34. Saadya Gaon. Book of Doctrines and Beliefs. Translated from the Arabic by Alexander Altmann. Cincinnati, Ohio: Hebrew Union College, 2000.
35. Samely A. The Interpretation of Speech in the Pentateuch Targums. Tübingen, 1992.
36. Sperber A. The Targum Onkelos in Its Relation to the Masoretic Hebrew Text / PAAJR 6 (1935).
37. Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament. By Joseph H. Thayer. Grand Rapids, Michigan, 1997.
38. Waltke B.K. & O'Connor M. An Introduction to Biblical Hebrew Syntax. Winona Lake, Indiana, 1990.
39. Zunz L. Die Gottesdienstlichen Vorträge der Juden. Frankfurt, 1832.
40. “ירבעה”, קרוי ינאיפרת) הרוהל ימלשוריה מוגרתה לע. רילעה מייח
41. יראולאק יס לש קירפסה דחסמ תיבב, וילרב. רגרובזוניג השמ ינממ הרוהל ימלשורי מוגרת. היינרתיה, ויפתשו.

УДК 271(246.6)

С. А. Шапранський,*кандидат історичних наук, доцент кафедри релігієзнавства Національного університету «Острозька академія»*

ОСНОВНІ СИМВОЛІЧНІ ЗОБРАЖЕННЯ ОРДЕНУ РОЗЕНКРЕЙЦЕРІВ

Стаття присвячена символіці ордену розенкрейцерів. Подано короткі історичні відомості про зародження та становлення ордену, причини його поширення в світі, а також нинішній етап розвитку розенкрейцера.

Ключові слова: символ, орден, розенкрейцер, містицизм.

Основные символические изображения ордена розенкрейцеров

Стаття посвящена символіці ордену розенкрейцерів. Поданы короткі історичні свідчення про зародження та становлення ордену, причини його поширення в мирі, а також нинішній етап розвитку розенкрейцера.

Ключевые слова: символ, орден, розенкрейцер, мистицизм.

Basic symbolic images of order of the Rosicrucian order

The article covers the symbolic of The Rosicrucian Order. Short historical facts about an origin and becoming of order, reason of its world distribution, and also the present stage of development of Rosicrucian are given in this article.

Keywords: symbol, order, Rosicrucian, mysticism.

Цікавість до ордену розенкрейцерів виникає на початку XVII ст., коли з'являються перші офіційні документи, які стосувалися їхньої діяльності. Власне сам орден не афішує своєї діяльності, намагаючись уникати офіціозу та публічності, проте, повністю знаходиться поза межами сучасних світових політичних, економічних та культурних процесів йому не вдалося.

Особливої цікавості викликає символіка ордену, яка маючи власні особливості одночасно використовує символи інших, як таємних так і офіційних організацій, надаючи їм при цьому власного трактування.

Одна з перших праць, яка вмістила в собі символічні зображення розенкрейцерів та їх трактування побачила світ у 1785–1788 рр. анонімного автора під назвою «Таємні фігури розенкрейцерів» (Geheime

Figuren der Rosenkreuzer) [1]. Дане дослідження залишається і до цього часу, свого роду, бестселером у даній сфері, адже усі подальші доробки носять епізодичний характер без цілісної картини розенкрейської символіки. До таких можна віднести праці Ч. Геккертонна [2], Г. Шустера [3], М. Холла [4], Ю. Воробйовського [5] тощо.

З поширенням інтернету, як одного з найкращих джерел інформації, з'явилося ряд сайтів, які висвітлюють діяльність розенкрейцерів та трактування їх символів [6; 7; 8; 9; 10; 11]. Проте, інформація, яка на них розміщена є скоріше поверхневою і ознайомчою, справжній науковий аналіз у них відсутній.

Містичний Орден «Троянди і Хреста», відомий у всьому світі під аббревіатурою А.М.О.Р.С., свої коріння бере у школах містерій стародавнього Єгипту, де освічені містики збиралися разом для пізнання таємниць існування. Саме тому їх називали «Школами Містерій» (чи «Школами Таїнств»). Вони об'єднували дослідників, що прагнули до розуміння законів природи і всесвіту. У цьому сенсі слово «містерії» в античності означало швидше гносис – сокровенне знання.

Однією із перших шкіл містерій у Єгипті була школа Осіріса. Її вчення торкалося життя, смерті і воскресіння бога Осіріса. Їхня діяльність була представлена у формі театральних дійств або, точніше, ритуальних драм. Із плином часу обряд освячення в цих школах ще більше ускладнився. Їх містичні заняття набули більше закритого характеру і стали проходити виключно у храмах. Розенкрейцерська традиція стверджує, що найбільш шанованим серед освячених був комплекс пірамід у Гізі, які ніколи не були усипальнями фараонів, а були місцями містичних занять і освячень.

Освячення включало обряд символічної смерті. Покладений у саркофаг і приведений до стану відсутності свідомості, він міг відчутти на мить розподіл душі і тіла. Після цього він давав урочисту клятву присвятити усе своє життя містицизму, набувши внутрішньої упевненості в тому, що мета людського життя є вдосконалення душі на шляху земних втілень. Давши клятву, освячений діставав доступ до таємного знання, яке тільки могло бути доступне смертному. Представники школи відображали частину своїх знань на стінах храмів і на численних папірусах. Інша, не менш важлива її частина таємно передавалася з вуст у вуста. Знаменитий єгиптолог Е.А. Уолліс Бадж з повагою відгукувався в одній зі своїх робіт про школи містерій: «У цих «містеріях» мав місце поступовий розвиток людини. Немає ніякого сумніву в тому, що ці містерії були частиною єгипетських ритуалів, і у такому разі, можна стверджувати, що орден, мав таємне езотеричне знання, що ревниво зберігався

учителями. Кожен з них, якщо я правильно розумію очевидне, володів гносисом, тобто вищим знанням, яке ніколи не виражалося в письмовій формі. Отже, абсурдно було б шукати в єгипетських папірусах опис таємниць, що становлять езотеричне знання ордену» [12].

Уже фараон Тутмос III (1504–1447 рр. до н.е.) об'єднав усіх посвячених у єдине братство, правила і основи якого втілені сьогодні в А.М.О.Р.С. Традиція розенкрейцерів свідчить, що він відчув себе «вознесеним» до небес і довів цим свою космічну обраність. Завдяки правилам, встановленим Тутмосом III, це братство, члени якого працювали у різних школах містерій, кожна з яких мала свій статут, стало справжнім містичним орденом з єдиним кодексом.

Через майже сімдесят років у царському палаці Фів народився фараон Аменхотеп IV, що став найосвіченішою людиною свого часу. Прийнятий дуже рано в таємний орден, він настільки перейнявся його вченням, що змінив колишнє ім'я, назвавшись Ехнатом, що означало «близький Атону» або «слава Атону». У Єгипті він став ініціатором корінних перетворень в області релігії, культури і мистецтва. Кинувши виклик жерцям Амона, він уперше оголосив, що Бог єдиний, і це було сказано в епоху цілковитого панування політеїзму. Незабаром після його смерті у 1350 р. до н.е. фіванські жерці відновили культ Амона, але справа Ехнатона вже стала частиною історії.

З Єгипту орден поширився в Грецію через старогрецьких філософів Фалеса і Піфагора (VII і VI ст. до н.е.), потім в Італію під впливом Грєбля (203–270 рр.). У епоху Карла Великого (742–814 рр.), завдяки філософові Арно, орден проник у Францію, а потім у Німеччину, Англію і Нідерланди. Впродовж наступних століть алхіміки і тамплієри (храмовники) внесли вклад у поширення ордену на Сході і Заході. Через обмеження свободи совісті іноді він ховався під різними назвами. Проте в усі епохи і в усіх країнах він не припиняв своєї діяльності, поширюючи свої ідеали і вчення, прямо або побічно беручи участь у розвитку мистецтва, науки і цивілізації в цілому.

Новий шлях орден розпочав у 1378 р., коли, за переказами, в Німеччині народився Х. Розенкрейц. Усі подробиці його біографії відомі лише з розенкрейцерських документів початку XVII ст., тому неможливо сказати, чи існувала насправді така особа. Згідно розенкрейцерському відданню, викладеному в маніфесті «Слава Братства» («Fama Fraternitatis»), Х. Розенкрейц спочатку виховувався в монастирі, а потім відправився в паломництво у Святу Землю. Проте, волею долі, паломництву в Єрусалим він віддав перевагу спілкуванню з мудрецами Дамаску, Феса і Дамкару. Повернувшись на батьківщину, разом з трьома

своїми учнями він створив братство «Троянди і Хреста», головною метою якого було досягнення Божественної мудрості, розкриття таємниць природи і надання допомоги людям. У 1484 р. Х. Розенкрейц помер, а рівно через 120 років його могила з секретними книгами, як він і передбачав, була виявлена членами його братства [13].

Перші розенкрейцерські документи з розповіддю про таємне братство і його засновника були анонімно опубліковані у Європі в 1614–1616 рр. і викликали активне обговорення в світських та духовних колах. Багато видатних учених і філософів того часу намагалися знайти це загадкове братство і, згодом, деякі з них (наприклад, лейб-медик і секретар імператора Рудольфа II М. Майер) запевняли, що їм це вдалося [14].

З повною упевненістю говорити про існування розенкрейцерських організацій можна лише з початку XVIII ст. У 1710 р. сілезький пастор Зигмунд Ріхтер, під псевдонімом Синцеріус Ренатус (щиро обернений), опублікував трактат «Теоретико-практична теософія. Істинне і повне приготування філософського каменю братства від ордену золоторожевого хреста». У творі, що складається із 52 статей, Ріхтер, представлявся членом цього братства і повідомляв, що воно складається з відособлених відділень, в кожне з яких входить 31 адепт. Братством керує «Імператор», у нього приймаються лише масони у ступені майстра. Цікаво відмітити, що згодом, вже у XIX ст., Уінні Уесткотт (глава представництва розенкрейцерів в Англії і один із засновників Ордену Золотої Зорі), стверджував, що Ріхтер дійсно був главою розенкрейцерського братства, заснованого Х. Розенкрейцем [15].

Уперше розенкрейцери відкрито оголосили про себе у 1757 р., коли у Франкфурті було створено братство «Золотих Розенкрейцерів» (чи братство «Золото-рожевого Хреста»). Саме у ньому, як випливає з антирозенкрейцерської публікації «Викритий розенкрейцер» (1781) деякого «Магістра П'янка», використовувалася десятиступінчаста система освячення, згодом запозичена (з невеликими змінами) представництвом розенкрейцерів в Англії, орденом «Золотої Зорі» і орденом «Срібної Зірки» [16].

Згідно з цією системою, орден ділиться на 10 мп: Zelator (у братстві Золотих Розенкрейцерів – Juniores (учень), Theoricus (теоретик), Practicus (практик), Philosophus (філософ), Adeptus Minor (молодший адепт), Adeptus Major (старший адепт), Adeptus Exemptus (вільний адепт), Magister (магістр), Magus (маг), Supreme Magus (верховний маг).

У кінці XVIII ст. створюються нові розенкрейцерські групи, найвідоміша з яких – орден «Азіатських Братів» (інші назви – «Брати Світла», «Лицарі Святого Іоанна Євангеліста»), заснований «сімома мудримися отцями, представниками семи церков в Азії», про існування якого

оголосив у Відні у 1781 р. барон Ханс Карл фон Еккер і Екхоффен [17]. У цей орден, окрім християн, уперше запрошувалися і представники інших конфесій – євреї і мусульмани. Азіатські Брати стверджували, що існують із 1750 р. і мають п'ять мір освячення. На думку французького дослідника ХХ ст. Роберта Амбелена, термін «Азія» не має ніякого відношення до цього езотеричного ордену. Фактично йдеться про словесну аббревіатуру: освячений в орден отримував звання «Egues a Sancti Ioannis Evangelista» (Лицар св.Іоанна Євангеліста); початкові букви цих слів складають аббревіатуру EASIE» [18].

У 1693 р. переселенці розенкрейцери з багатьох країн Європи на чолі з великим магістром Й. Кальпіусом (1673–1708) досягли Нового Світу. На початку 1694 р. вони облаштувалися у Філадельфії. Через декілька років окремі з них перебралися на південь Пенсильванії, заснувавши нову колонію. Створивши власну друкарню, вони видали велике число шедеврів містичної літератури, і саме завдяки цим європейським розенкрейцерам вчення «Троянди і Хреста» поширилося в Америці. Під його впливом народилися багато американських політичних інститутів і отримали безпрецедентний розвиток в США науки і мистецтва. Такі знамениті особи, як Томас Джефферсон (1743–1826) і Бенджамін Франклін (1706–1790), тісно співпрацювали з цими розенкрейцерами [19].

У 1801 р., відповідно до встановлених правил, орден у США увійшов в період мовчання (кожні 108–120 років). У той же час він залишався активним в Німеччині, Франції, Росії і на Сході. У 1909 р. доктор Гарвей Спенсер Люїс вирушив у Францію, щоб отримати там відомості про орден. Впродовж декількох років він вивчав там метафізику і езотеризм. Пройшовши багато випробувань, він зміг зустрітися з одним з французьких керівників ордену. Деякий час потому він отримав освячення в Тулузі і був офіційно уповноважений підготувати відродження ордену в Америці. Коли усе було готовим до цього, маніфестом, що оголосив про новий цикл активності Ордену, послужила брошура «Древній Містичний Орден Рози і Хреста (А.М.О.Р.С.)» [20]. Відповідно до статуту, Верховна Рада Ордену в США проголосила доктора Люїса Імператором. Після смерті Гарвея Спенсера Люїса у 1939 р. був призначений Імператором його син Ральф Максвелл Люїс. Після Другої світової війни керівники ордену в Європі вирішили застосувати у всьому світі методіку навчання, прийняту ордену у США. Нині А.М.О.Р.С. є єдиним хранителем розенкрейцерської традиції у тих країнах, де його діяльність дозволена законом. Нині вищим посадовцем ордену Троянди і Хреста є Х. Бернар, обраний на Верховній Раді. Згідно з цим титулом, він є гарантом Традиції розенкрейцерів в усіх країнах світу.

Діяльність розенкрейцера – це віддзеркалення символу троянди і хреста, сполучає у собі самопожертвування і таємне знання і примушує служити їх вищому ідеалу. Дана гіпотеза виражається у символі пелікана, що годує своєю кров'ю і плоттю пташенят і захищає їх розпростертими крилами. Пелікан приносить себе у жертву, живлячи пташенят [21].

За уявленням древніх, пелікан годує пташенят своєю кров'ю (мабуть, до такої думки привело спостереження пелікана, із дзьобу якого пташенята їли рибу, а люди вирішили, що пташенята, засовуючи дзьоби батькам в рот, їдять їх нутроці). Про це навіть «Біблейська енциклопедія» пише: «Пелікан має знизу дзьоба великий еластичний мішок, або зоб, з якого він живить себе і своїх дитинчат, тому утворилося народне повір'я, що він розриває груди і живить своїх пташенят своєю кров'ю» [22].

У середньовічних «бестіаріях» (збірник зоологічних статей з ілюстраціями, в яких докладно описувались різноманітні тварини в прозі та віршах, головним чином, з алегоричною і повчальною метою) це описується приблизно так: «Мати пестить пташенят своїм дзьобом і кігтями так ревно, що убиває їх. Через три дні з'являється батько і у відчай від загибелі свого потомства власним дзьобом роздирає собі груди. Кров з його ран воскрешає померлих пташенят». Оскільки Христос за християнськими міфами теж годує своїх «дітей» кров'ю, воскрешаючи їх для «життя вічного», то, природно, вже у давнину (III–IV ст.) виникла асоціація з пеліканом. Звідси і «воскресіння через три дні» у «бестіаріях».

Ще одним символом розенкрейцерів є хрест із трояндою.

Хрест справданна вважався священним символом. Його можна зустріти на прадавніх пам'ятниках усіх країн: у Єгипті, Ассирії, Індії, Ірландії... По чотирьом кінцям своїм, спрямованим до чотирьох сторін світу, хрест був символом природи».

В. Пьянкович у своїх лекціях про окультизм говорить: «Увесь хрест, що складається з чотирьох елементів або стихій (тобто на кожній окремій гілці хреста є присутнім певний хімічний елемент), є символ доконалої природи».

Авторитетний масонський письменник Рагон говорив про цей же символ: «Троянда є емблемою жіночого начала, а хрест – чоловічого. Їх поєднання – символ вічного всевітнього відтворення» [23].

Інший символ представляє розенкрейцерський фартух або запон. Фартух білий з червоною обрамленням, трояндою і помаранчевим хрестом.

Ще один символ складається зі все того ж трикутника – символу нижчого світу сефіротів і подібності хреста. Цей знак, що здається з

першого погляду хрестом, є одночасно символ акації, аналогічної глоду і єврейській букві «вау», яка означає зв'язок.

Символ, що поєднує у собі зображення хреста, троянди, пентаграми, свічі та змії. Змія у даному зображенні символізує хвилястий шлях становлення особистості. Хвіст змії у кінці утворює т.зв. масонський відвів. Свічка символізує мале світло – перші кроки неофіта у сфері окультних знань. Пентаграма, у даному символі, означає поєднання земної і небесної енергії (знань), свого роду знак всемогутності, вищого знання і сили.

Тому цей символ можемо трактувати так: від малого світла масонського посвячення (свічка і вузол) через розенкрейцерство (троянда і хрест. Дуги – графічне зображення теософських планів буття) до зірки всемогутності і всезнання веде людину мудрість його Учителя і його власний Розум.

Емблема західної школи містерій розенкрейцерів є символом, представляючи Бога в дії. Вона дає ключ до минулої еволюції людини і її майбутнього розвитку.

Блакитний фон представляє Бога Отця; золота зірка символізує Христа, що світить з п'яти точок: голови і чотирьох кінцівок; червоні троянди вказують на очищення людської природи – кров прагнучого очищається від пристрасті. Біла троянда символізує чистоту серця. Білий хрест представляє «Золоте весільне вбрання» – ефірний провідник, який будується Духом впродовж життя чистоти і служіння.

У іншому прочитанні хрест вказує на рослину, тваринну і людську життехвилі. Нижня частина є рослиною, яка живиться через корені духовними потоками від Землі; людина, верхня частина, сприймає духовні впливи від Сонця через голову; тварини обумовлюються духовними струмами, обгортаючи Землю по горизонталі.

Троянда і хрест символізують так само Воскресіння і Спокутування Христа. Це знак розуміється як божественне світло вселеної і земний світ страждань, як Діва Марія і Христос, жіноче начало і чоловіче, матеріальне і духовне, духовна і чуттєва любов. Троянда росте на хресті Дерева Життя – символ воскресіння. Таким чином, хрест з трояндою є символ освяченого, який завдяки роботі над собою зумів розвинути в собі любов, животворящу і перетворюючу матерію.

Ще один символ розенкрейцерів – змія, прикована до Т-подібного хреста. Це означає, що темній натурі людини доведеться померти, якщо дух бажає виконати своє призначення. Цей символ розкриває один з важливих аспектів магічного символізму: «Бути адептом троянди і хреста означає пізнати усі таємниці, пов'язані з трояндою, що розцвіла

у центрі хреста. Троянда в хресті – це досконала людина, що має знання не лише усіх елементів, з яких він складається, і із зв'язків з космосом, але здатне так само відкривати у собі джерело любові до Христа і виливати її на світ. Людина йде по цій християнській дорозі, стає розенкрейцером, навіть якщо вона не записана у реєстри цього стану».

У розенкрейцерів «троянду вічності» можна отримати через зречення від хреста часу. Троянда означає містичні умови, при яких відбувається перетворення любові, краси, добра і радощі, і видима множинність явищ поступається вічній і нетлінній єдності. При цьому троянда з хрестом символізує єдність протилежностей, а троянда у центрі хреста – первинну єдність, з якої розвинувся світ. Хрест у поєднанні з п'ятьма пелюстками троянди став символом Воскресіння і радості. Якщо у верхній частині хреста були три троянди, а у нижній чотири, то це означало синтез духовного світу із земним.

Дана стаття не характеризує усіх символів розенкрейського ордену, лише основні, а також ті, які можемо бачити у зразках сакрального мистецтва попередніх епох. Більш складні символи, які використовуються в таємних обрядах і різного роду містичних діях, потребують детальнішого і ґрунтовнішого аналізу з використанням наукової термінології, яка на даний момент свого розвитку перебуває у стані напрацювання основних положень і категорійних понять.

Список використаних джерел та літератури

1. Geheime Figuren der Rosenkreuzer, aus dem 16ten und 17ten Jahrhundert: aus einem alten Mscpt. Zum erstenmal ans Licht gestellt. – Berlin: J.D.A. Eckhardt, in Commission in der Heroldschen Buchhandlung in Hamburg. – 106 p.
2. Геккертон Ч. Тайные общества всех веков и всех стран / Ч. Геккертон – М. : Типография Е.Н. Ахматовой, 1876. – 588 с.
3. Шустер Г. Тайные общества, союзы и ордена / Г. Шустер. – [б.м.в.], [б.н.в.], 1905. – 613 с.
4. Холл М. Адепты Запада Издательство / М. Холл. – СПб : Сфера, 2001. – 624 с.
5. Воробьевский Ю. Шаг змеи / Ю. Воробьевский. – Перм : Пресском ; Яуза. – 2005. – 704 с.
6. Символы Розенкрейцеров. Роза и крест [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://astromagia.narod.ru/text/symbolrc.html>.
7. Розенкрейцеры [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://alombrados.ru/?page_id=105.
8. Духовная школа Золотого Розенкрейца [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.rosycross.ru/pentagram/>.

9. Мистерии розенкрейцеров [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.theosophy.ru/lib/mistrose.htm>.
10. Орден розенкрейцеров Д.М.О.Р.К. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.amorc.org.ru/history.php>.
11. «Исповедание Братства Розового Креста»: легендарная история розенкрейцеров [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://old.gothic.ru/dark/mechanica/mechanica/rosen.html>.
12. Fama Fraternitatis or A Discovery of the Fraternity of the Most Laudable Order of the Rosy Cross [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://rosicrucianzine.tripod.com/fama.htm>.
13. Бадж Э. Египетская религия. Египетская магия / Э. Бадж. – Москва : Алетей, 2000. – 392 с.
14. Majeri M. Arcana Aranissima. Symbolica Aureae Mensae / M. Majeri. – Berlin : Francogurti: Impensis Georgii Heinrici, 1687. – 150 p.
15. Жеребцов А. Тайны алхимиков и секретных обществ / А. Жеребцов. – М. : «Вече», 1999. – С. 181–183.
16. Тайные ордена: Тамплиеры и Община Сиона, розенкрейцеры и алхимики. – Харьков ; Киев ; Ростов-на-Дону : [б.м.в.], 1997. – С. 164–165.
17. Амбелен Р. Иисус, или Смертельная тайна тамплиеров / Р. Амбелен. – СПб : Издательство Евразия, 2007. – 366 с.
18. Тайные ордена: Тамплиеры и Община Сиона, розенкрейцеры и алхимики. – Харьков ; Киев ; Ростов-на-Дону : [б.м.в.], 1997. – С. 164–165.
19. Тайные ордена: Тамплиеры и Община Сиона, розенкрейцеры и алхимики. Харьков, Киев, Ростов-на-Дону: [б.м.в.], 1997. – С. 164–165.
20. Максимов М. Розенкрейцери і їх доля в Радянській Росії / М. Максимов. // «Вісник». – № 2 (261). – 16 січня. – 2001. – С. 38.
21. Біблейська енциклопедія архімандрита Никифора. – М : [б.н.в.], 1891. – С. 72.
22. Пайк А. Мораль и Догма Древнего и Принятого Шотландского Устава Вольного Каменчества / А. Пайк. – М. : Ганга, 2007. – 392 с.
23. Лукин Ю. В мире символов / Ю. Лукин. – СПб : Харбин, ГОА, 1936. – 55 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://illusiy.net/index.php/topic,263.15.html>.

УДК 82-97

О. П. Шкула,
кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії Національного лісотехнічного університету України

ЗАХІДНОУКРАЇНСЬКИЙ РОМАНТИЗМ ЯК МОДЕЛЬ СИНТЕЗУ МІФОЛОГІЧНОГО ТА ХРИСТІАНСЬКОГО СВІТОГЛЯДУ

Розглянуто проблему язичницького та християнського світоглядів в контексті філософії західноукраїнського романтизму. На прикладі творчості діячів «Руської Трійці» розкрито значення української літературної мови як основи духовної сутності народу. Підкреслюється, що у духовному житті України середини XIX ст. діяльність «Руської Трійці» стала важливою віхою у справі національно-культурного пробудження.

Ключові слова: міфологічний та релігійний світогляди, західноукраїнський романтизм, «Руська Трійця», українська літературна мова.

Западноукраинский романтизм как модель синтеза мифологического и христианского мировоззрения

Рассматривается проблема языческого и христианского мировоззрения в контексте философии западно-украинского романтизма. На примере творчества деятелей «Русской Троицы» раскрывается значение украинского литературного языка как основы сущности народа. Подчеркивается, что в духовной жизни Украины середины XIX в. деятельность «Русской Троицы» стала важным этапом в деле национально-культурного пробуждения.

Ключевые слова: мифологическое и религиозное мировоззрение, западно-украинский романтизм, «Русская Троица», украинский литературный язык.

The Western-Ukrainian Romanticism as a Pattern of Synthesis of Mythological and Christian Worldviews

The problem of pagan and Christian outlook in a context of philosophy of the West Ukrainian romanticism is considered. On an example of creativity of figures of «Russka Trinity» value of the Ukrainian literary language as bases of essence of the people reveals. It is underlined that in a spiritual life of Ukraine of the middle of XIX century activity of «Russka Trinity» became the important stage in business of national-cultural prompting.

Key words: mythological and religious outlook, the West Ukrainian romanticism, «Russka Trinity», the Ukrainian literary language.

Завданням цієї розвідки є аналіз однієї філософської парадигми, яка представляє регіональну субкультуру як синтез народної та елітарної філософії. Мається на увазі філософії не як мислення в поняттях, а як філософії життя, яка виразно охоплює як простий народ, так і його кращих представників, які починають професійно працювати в усіх ділянках духовного життя. Ми ставимо собі за мету прослідкувати два важливих аспекти цієї моделі. Перше – показати єдність міфологічно-язичницького та християнського як константу романтичного світогляду. Адже християнство, що прийшло на Русь-Україну не змогло повністю подолати язичницького світогляду. Тривале змагання цих двох типів світогляду привело до утворення нового унікального типу релігійності, яке не має аналогу у західноєвропейській культурі. Адже цей тип релігійності, що відзначався синтезом поганського і християнського триває по суті до сьогодні. В добу романтизму спостерігаємо своєрідне відродження єдності цих типів світогляду і воно відіграє конструктивну роль у плеканні нової духовності, стоїть біля джерел націотворчості.

Друге – проаналізувати становлення літературної мови як еквіваленту духовної сутності народу. Адже українська мова пройшла тривалий шлях розвитку в умовах підневільного стану країн, яка була розділена між різними державами і не мала нормальних умов для свого розвитку. Однак завдяки невтомній діяльності українських подвижників на ниві рідної культури, в тому числі і західних романтиків, вона виборола собі право бути «записаною», за словами Івана Франка, «між культурні мови». Все це сталося завдяки тому, що українська мова виявила себе як така, що поглибила своє занурення у підсвідомість нації, щоби накопичити для неї духовну енергію, що згодом стало причиною духовних «спалахів» українського слова. Таким духовним «спалахом» у західно-мурегіоні України була діяльність Руської Трійці у мовній політиці.

Україна як і інші європейські країни має достатньо розвинуту міфологію. Адже сам міф у справжньому значенні цього слова став могутньою складовою плекання духовності вже на ранніх етапах своєї культури. Окрім того, він став тим добрим підґрунтям на якому виростала українська нація, українська культура і українська філософія. Цю думку досить переконливо передає професор Н. Хамітов: «Виражаючи одвічне, національна міфологія входить до світу національного підсвідомого, звідси впливає можливість пов'язати її з константами національної культури, або архетипами. Їх можна визначити як певну світоглядну основу на якій базується українська культуротворчість. До виникнення теоретичних рефлексій це виявляється у формуванні певних архетипічних персон та їх відносин – своєрідних архетипічних

сюжетів, які розвиваються у царині міфології. Отже, сама міфологія виступає націосинтезуючим фактором культури у часі і просторі історії... Нація виникає тоді, коли виникає національна міфологія як цілісна система світорозуміння та світотворення. Ця система виступає системою художніх творів, що викликають у групи людей катарсичні почуття, відтворюють та зберігають їх спільні цінності. Міфологія виражає ідеальне буття нації» [5, с. 45–46].

В українській філософії міфологія відіграла конструктивну роль, що засвідчують і історико-культурні, і історико-філософські періоди. Про філософську культуру давньої України годі вже й говорити, мова йде про дохристиянську і християнську Русь. Християнському світогляду вдалося скористатися міфологічним світоглядом, що сприяло його успішній ході в Україні. Правда на самому початку новій релігійній свідомості було дуже складно дати собі раду з язичництвом. Наведемо один із прикладів: «Слово о полку Ігоревім», до якого і звертається романтик Шашкевич було написано 200 років після прийняття християнства, але язичницькі мотиви у ньому фактично домінують, синтез язичництва і християнства дає знати по себе і сьогодні. Має рацію академік Шинкарук В. І., коли зазначає: «Коли б люди стали описувати сьогоднішню дійсність тоді, мабуть, численні гасла та заклики, що прикрашають наші вулиці і будівлі, безперечно, були б залічені до магії, пам'ятки та монументи, споруджені на пам'ять про померлих, або героїчно загинувших до культу предків [7, с. 31]. Таких прикладів можна навести значно більше, і вони засвідчують, що позбутися міфів, міфологем навіть у наш суперраціональний вік практично неможливо.

Або візьмемо для прикладу ще один історико-культурний період в Україні, що передував добі романтизму – добу барокко. Адже саме барокко допускало змішування мотивів античної міфології з християнською символікою, культивувало алегоріку і емблематику. Українські письменники-гуманісти намагались утворити універсальну картину світу в обох вимірах: макрокосмосу (опис землі, планети, країни, природи та її явищ, тваринного та рослинного світу) і мікркосмосу (людина з її вадами та достоїнствами, з її добром і злом, з непримиренною боротьбою цих начал, про життя і смерть) має свій прецедент у поезії Ренесансу і звідтіля цей естетичний постулат був перенесений у поезику барокко, а згодом в естетику романтизму.

Постає питання: чи можемо ми, мовлячи про українську міфологію, говорити про накладання парадигм – Східної з її інтровертністю та Західної із екстравертністю? Це не просте питання, і воно вимагає поглибленого вивчення. Однак можна припустити, що таке накладан-

ня відбулося, якщо не в ранньому, то хоча б в серединному періоді дохристиянської України. Адже, з одного боку, у міфологічному світогляді давніх українців маємо Східні, зокрема стародавні мотиви, які, до речі, дійшли і до нашого часу, наприклад, Митра – бог сонця, Агні – бог вогню, Яма – бог смерті, Пуруша – вселенська людина, дух, душа, а з другого – відчувається його зачудованість природою, зовнішнім світом, потужними спробами його освоєння, намаганнями розширити територію держави, в тому числі і військовою силою, розвиток сільського господарства і землеробства. Тобто, з одного боку, давнім українцям властива споглядалність, внутрішнє переживання, екзистенційність, а з другого – не можна відмовити русичам у практично-діяльнісному характері в освоєнні світу, що властиво західній філософській парадигмі. На це, між іншим, звернув увагу Михайло Грушевський: «Се дотикає і міфології, релігії та словесности нашого народу. В них знаходиться багато такого, що по всій очевидности належить до спільних поглядів індоєвропейської родини на природу чи доохрестний світ. Воно знаходить собі подібности в мітології народів германських і литовських – з одної сторони, у віруваннях іранських та індійських – з другого боку» [2, с. 5].

Українські романтики інтуїтивно відчували важливість міфології та язичницьких вірувань у становленні нового світогляду. Досліджуючи фольклор і етнографію, головню західного регіону, вони бачили як глибоко посідали у свідомості людей міфи та легенди рідного краю, як вони разом з християнством регулювали духовну життєдіяльність галичан. Жодного міфоборства чи насильного подолання поганських вірувань вони не спостерігали, швидше навпаки, народний світогляд навіть культивував мирне співіснування міфо-язичництва із християнством. Народні звичаї, що були пов'язані з цими ранніми типами світогляду, широко використовувались у художній творчості українських романтиків, котрі вміло використовували цей давній матеріал для написання високохудожніх творів.

Звернення «Руської Трійці» до раннього типу світогляду було не тільки даниною загальному романтичному захопленню цією темою, але і свідоме прагнення зробити свій внесок у вивчення словенської міфології, внести у загальний контекст цієї проблеми відповідний матеріал зібраний на західноукраїнських землях. Так, наприклад, Іван Вагилевич, пишучи про гуцулів і бойків, подав відомості про ряд персонажів з так званої нижчої міфології, що побутували у їх віруваннях: біса, упира, вовкулаку, дідька, відьму, мавку, дику бабу, язю. Вагилевич вказує на зв'язок цих вірувань із східнослов'янською та загальнослов'янською міфологією. Розробці питань, пов'язаних з народними віруваннями у

фантастичні істоти, людей з надприродною силою, пов'язані статті І. Вагилевича «Про упирів та відьм», «Шелудивий Буняк» а також Я. Головацького – «Ворожіння у русинів».

Повніше уявлення про діапазон наукових інтересів «Руської Трійці» може створитися лише з врахуванням рукописних матеріалів. Збереглися записки М. Шашкевича про язичницькі божества Перуна, Ладу і різних представників народної демонології, численні замітки Я. Головацького про міфологічні сюжети, мотиви, образи в фольклорі, ремінісценції давніх вірувань в інших ділянках традиційно побутової культури. А найбільш значне досягнення «Руської Трійці» в науковому осмисленні цієї теми – рукописи досліджень Івана Вагилевича.

Крім великого підготовчого матеріалу (польових записів, виписок, начерків, бібліографічних заміток), особливо примітними є рукописи праць І. Вагилевича – «Слов'янська демонологія», «Нариси демонології», «Народна хроніка слов'янської демонології». Перша з цих праць містить план конспект, який засвідчує намір автора розглядати предмет у широкому порівняльному обсязі – не тільки слов'янському, а й індоєвропейському і ще ширшому; теоретичний вступ про генетичну природу народної демонології, її розвиток у різних народів із списками назв міфологічних персонажів і їх класифікація; текстову характеристику ряду демонологічних істот. Один з рукописів – це збірка народних легенд, оповідань, пам'яток, систематизованих стосовно до пов'язаності їх сюжетів з відповідними міфологічними персонажами. Основу текстів фольклорної прози становлять паспортизовані записи самого автора, в непоодиноких випадках він звертається також до інших українських іншомовних джерел.

Іван Вагилевич, спираючись на досягнення сучасної йому науки в дослідженні народної міфології, прагнув внести свій вклад у розробку цієї проблеми як у теоретичному плані, так і в практичному, фактологічному.

З приходом християнства в Україну язичницька міфологія не зникла – вона розчинилася у новій формі релігії, подекуди навіть не втратила своєї самотності. Розмірковування над релігійним світоглядом дохристиянської України, можливо, зможе привести до відповіді на питання: чому від того періоду аж до сьогодні Україна є поліконфесійною країною? Чому, наприклад, у пантеоні київських князів зустрічаємо північно-західних та південно-східних богів? Нехай це не можна назвати накладанням парадигм, але такий факт є очевидним. Можливо, це було закладено у національному характері наших далеких предків, котрі виявляли великий подив і зачарування всім тим новим, почасти незбагненим явищем духовного життя. Вони приречені на те, щоб «і

чужому научатись і свого не цуратись». А у світоглядно-релігійному плані українці, будучи самодостатніми, звертають свої погляди і на Схід, і на Захід.

Українська культура відзначається, на нашу думку, особливою індивідуальністю. Разом з тим, вона тяжіла не тільки до східного типу ментальності, але і західної філософії і культури. Про те, що українська культура займає помітне місце між Сходом і Заходом, засвідчують хоча б такі праці Френка Сисина «Між Польщею та Україною. Дилема Адама Киселя», Івана Паславського «Між Сходом і Заходом. Нариси культурно-політичної історії української церкви», Оксани Пахльовської «Україна: шлях до Європи... через Константинополь».

Українська суспільна та філософська думка впродовж віків творилася за умов, несприятливих для розвитку культури рідною мовою. Навіть визначальний для формування української національної свідомості твір Пилипа Орлика «Вивід прав України» написано французькою мовою. «Історія Русів» Псевдо-Кониського написана російською мовою. Пізніше російською ж мовою писались твори П. Юркевича, В. Лесевича, Б. Кістяківського, О. Потебні, але від цього вони не стали чужими українській культурі.

Причиною того, що діячі української культури писали ці твори не рідною мовою, були, зрештою, різні суспільно-політичні та економічні умови. Цей прецедент, до речі, був не тільки український. Можна легко зрозуміти вітчизняних мислителів, оскільки, пишучи мовою переважно державною (а Україна, як відомо, була поділена між великими і знаними у світовій культурі державами), тим самим приверталась увага до того, «що ще не вмерла підневолена нація», що вона має свою історію, свою культуру і право на своє майбутнє. Однак ця формула не могла діяти в добу Романтизму, оскільки українські романтики, звертаючись до своєї історії, до своєї культури, особливу увагу звертали на роль української мови у формуванні національної свідомості, вважаючи її адекватом дійсності, душею народу.

Уся історія української мови і її функціонування є переконливим підтвердженням сакральної природи національної мови, її синкретизму з національним духом, що, наповнюючи мову, надає їй безсмертних імпульсів, є джерелом пульсування слова в національній свідомості і національній культурі. Сакральна природа мови спричинена її надприродним божественним походженням про що свідчить функціональне навантаження національного слова, його надзвичайно важливе значення для розвитку нації та її екзистенції. Загалом мова кожної нації являє собою другу ідеальну дійсність, духовний образ світу, який є його адекватом

у свідомості нації. Це виявляється в тому, що за допомогою мови нація створює, формує, укладає духовний адекват дійсності, життя і водночас реалізує свій духовний потенціал, закладений у її свідомість Богом. У мові знаходить своє виявлення духовний потенціал нації, виявляється її творча суть, що якраз засвідчує божественне походження мови.

Як сакральне явище, мова виконує цілу низку функцій, які забезпечують діяльність окремої особистості як духовного феномена і нації як духовної цілості: це, насамперед, безпосереднє втілення і відображення потоку свідомості, презентація внутрішнього світу людини, найнепомітніших її душевних порухів.

На сьогоднішньому етапі національного духовного відродження, побудови незалежної і самостійної української держави, у нас природно з'являється потреба, щоб ще і ще раз згадати і оцінити велич духовного подвигу, людської самопожертви тих, хто першим виходив на дорогу боротьби за українську справу, за її утвердження.

Серед них були і діячі відомої «Руської Трійці» – Іван Вагилевич, Яків Головацький та Маркіян Шашкевич. Останній фактично став головним організатором і натхненником цього об'єднання, а тому усіх їх дуже часто називали «шашкевичівською плеядою».

З розвитком культури пов'язується мова. Мовою людства постає поезія. Звідси вимога дослідження рідної мови, народної творчості, народного життя, що виражає «душу народу», вивчення фольклору, етносу, міфології зі зверненням до суб'єкта їх творення – народу, «народної душі» як носіїв над індивідуальних смислів і значень. Якщо до цього часу народ розглядався як абстрактна одиниця, що за спільності побутової культури й мови все ж не міг претендувати на роль суб'єкта історичного процесу, то завдяки романтизму він став суб'єктом культури. Цим самим романтизм відіграв важливу роль у розвитку національної самосвідомості західноєвропейських народів, духовної культури.

Українському романтизму не могла імпонувати література «чужою» церковнослов'янською мовою, або «мішаною» українсько-слов'янською мовою, якою була література українського барокко. Взагалі українські романтики ставилися до літературного барокко байдуже або вороже, закидаючи йому не вживання народної мови.

Важливою ділянкою творчості «Руської Трійці» були її новаторські починання щодо нормування літературної мови в Галичині. Панівна верхівка намагалась до мінімуму обмежити функції української мови і не допустити її до жодної з сфер політико-адміністративного і культурного вжитку, називаючи її лише діалектом, всіяко дискредитували і висміювали.

Умови діяльності «Руської Трійці» були надзвичайно несприятливі. Звернення до мови низів, до мови простого народу, до «хлопської» або «мужичої» мови мала на той час політичне забарвлення, розцінювалось як підтримка непокірного «хлопа», свідчило про невизнання над ним зверхності австро-угорської та польської шляхти. Цю думку, згодом, виразить Іван Франко у своїй поезії «Антошкові П. (Азь покой)».

Саме діячі «Руської Трійці» першими з галицьких письменників, спираючись на розмовну мову українського народу, як на мову живу, що розвивається, заговорили його рідною мовою, відкрили очі на невичерпні джерела усної народної творчості.

М. Шашкевич, Я. Головацький та І. Вагилевич переконливо довели, що українською народною мовою можна створювати не тільки поетичні твори, а й прозові, писати наукові праці. «Кажеш, приятелю, що простим язиком нашим не можна лиш о домашних, щоденних річах бесідувати, – писав Головацький, – що руський народний язик зовсім неспосібний до вираження вищих понять. От тобі показав живім приміром Шашкевич, як сожна своїм нарічем без чужої примішки і найвисші поняття... гладко виговорити, так ще як сильно, як мудро, як пожитительно, основно» [4, с. 4].

Поезія Шашкевича, до якого дійшли в останні роки його короткого життя і твори Квітки, Метлинського та й Шевченка, не могла зробитися популярною у східній Україні через те, що галицька поезія спиралася на місцеву мову. На відміну від письменників Великої України з її на великому просторі майже єдиною мовою, галичани користувалися західноукраїнською мовою з її різноманітними діалектами. Лише тепер, з розвитком вживання діалектів у модерній поезії, творчість Шашкевича (та інших представників галицького романтизму) могла б знайти розуміння на східній Україні. Невелика за обсягом, але різноманітна проза Шашкевича є цікавою тим, що вона вже ближче підходить до норми літературної мови пізніших часів. У нього можна знайти і статті, в яких відчувається зацікавлення старовиною, у якій поет бачить місце століть та дух предків.

Отже, творчість Маркіяна Шашкевича стала великим і безперервним діалогом, духовною бесідою із своїм народом, зверненням до його розуму, серця, щоб пробудити почуття національної гідності, утвердити національних дух, а головне – свободу українства. Чудо пробудження руського народу з вікової сплячки, як вважає Маркіян Шашкевич, мало статися духовним шляхом через воскресіння рідної мови, славетних і незабутніх сторінок минулого, через утвердження національної культури.

Список використаних джерел та літератури

1. Возняк М. Маркіян Шашкевич. – Львів : Українське в-во. – 1941.
2. Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні. – К. : Освіта. – 1992.
3. Проповідь слова Божого на рожество Пресвятої Богородици // Писання Маркіяна Шашкевича: Видав Михайло Возняк. – Львів, 1911.
4. Твори М. Шашкевича, Я. Головацького, Н. Устияновича, А. Могильницького. – Львів, 1906.
5. Хамітов Н.В. Матеріали II міжнародного конгресу українців. – Львів, 1994.
6. Шашкевич М. Твори. – К. : Дніпро, 1973.
7. Шинкарук В. І. Світогляд та духовна культура // Філософська думка. – 1982. – № 2.

УДК 297

М. М. Якубович,
аспірант, викладач кафедри релігієзнавства Національного університету
«Острозька академія»

ТАКІ АД-ДІН ІБН ТАЙМІЙЯ (1263 – 1328 РР.) ТА ЙОГО КОНЦЕПЦІЯ ВИНИКНЕННЯ РЕЛІГІЇ ЯК СКЛАДОВА ІДЕОЛОГІЧНИХ ДОКТРИН МУСУЛЬМАНСЬКОГО ТРАДИЦІОНАЛІЗМУ

У контексті вивчення ідеологічного підґрунтя сучасного мусульманського традиціоналізму автор звертає увагу на релігієзнавчу працю відомого середньовічного правника, мислителя та екзегета Таки ад-Діна ібн Тайміїї (1263 – 1328 рр.), яка має назву «Судження про любов». В статті з'ясовано, що ібн Тайміїя розглядав проблематику становлення релігії у зв'язку із «теорією суспільної згоди», а головні елементи свого вчення включав у апологетику класичного сунітського погляду на співвідношення релігії та політики, ісламу та інших віросповідань.

Ключові слова: іслам, віра, любов, релігія, політика, мусульманський традиціоналізм, суспільство.

Таки ад-Дин ибн Таймийя (1263 – 1328 рр.) и его концепция возникновения религии (на примере труда «Суждение о религии»)

В контексте изучения идеологического базиса современного мусульманского традиционализма автор обращает внимание на религиозно-эзегетический труд известного средневекового правоведа, мыслителя и экзегета Таки ад-Дина ибн Таймийи (1263 – 1328 гг.), изданный под названием «Суждение о любви». В статье показано, что ибн Таймийя рассматривал проблематику становления религии в связи с «теорией общественного договора», а главные элементы своего учения включал в апологетику классического суннитского взгляда на соотношение религии и политики, ислама и других вероисповеданий.

Ключевые слова: ислам, вера, любовь, религия, политика, мусульманский традиционализм, общество.

Taqi ad-Din ibn Taymiyah (1263 – 1328) and his Conception of the Development of Religion (On the Basis of the Work “A Statement about the Love”)

In the context of studies on the contemporary Islamic traditionalism attention of the author is paid to the work of the prominent Medieval lawyer, thinker and exegete Taqi ad-Din ibn Taymiyah (1263 – 1328),

who's work on some kind of "Religious Studies" entitled as "A Statement about the Love". It is attested that ibn Taymiyah thought about the problem of the development of religion in relation to the "theory of the social agreement" while the main elements of his teaching were included into the apology of the classical Sunni view on the relationship between religion and policy as well as Islam and other beliefs.

Key words: *Islam, faith, love, religion, policy, Muslim Traditionalism, society.*

Серед об'ємного корпусу апологетичних текстів, які сучасна сходознавча наука розглядає у контексті становлення ісламського традиціоналізму (*ас-салафійя*) [8, с. 9], важливу роль відіграє спадщина Ахмада Абу ль-'Аббаса ібн Таймійї (1263 – 1328 рр.) – надзвичайно плодovitого середньовічного автора (за свідченням історика ібн Касіра (1300 – 1370 рр.). Після його смерті залишилося майже 500 томів праць). Внесок ібн Таймійї у мусульманські науки про релігію (*'улум ад-дін*) є настільки значним, що праці цього мислителя і правника досі залишаються одними з найавторитетніших для сповідників сунізму, а особливо його традиціоналістичних інтерпретацій. Так у Новітній час спадщину ібн Таймійї використовували аравійський «оновлювач ісламу» Мухаммад бін 'Абд аль-Ваггаб (1703 – 1791 рр.), видатний еменський полеміст Мухаммад бін 'Алі аш-Шавкані (1759 – 1834 рр.), єгипетський реформатор Рашід Ріда (1865 – 1935 рр.) та багато інших мусульманських діячів [12, с. 104–154]. Вони, критикуючи цінності сучасних їм суспільств, декларували необхідність активного впровадження орієнтирів Корану і Сунни та неухильний захист цих принципів від ересей (*біда'* – «нововведення»).

Окрім суто полемічних та апологетичних текстів, ібн Таймійя звертав особливу увагу і на проблеми раціоналістичного характеру, розробивши цілісну методику оцінки сучасних йому філософських та наукових течій. Зокрема, у своїх гносеологічних поглядах ібн Таймійя апелював до номіналізму, критикуючи арабський неоплатонізм та аристотелізм (*фальсафа*) за ігнорування чуттєвого пізнання, необґрунтованість формальної логіки та, відповідно, метафізики [28], а у своїх філологічних працях запропонував концепцію «порожнього знака», стверджуючи, що жодне слово (*лафз*) як вербалізоване уособлення «вольових порухів» (*мурадат*) і «переконань» (*'иттікадат*) не наділене «сутнісним» (*заті*) смислом та отримує значення виключно у контексті [23].

Серед багатьох «раціоналістичних» (*'аклі*) та «доктринальних» (*наклі*) концепцій, запропонованих ібн Таймійєю, особливе значення має «теорія двох реальностей», яка знайшла відображення і в працях його

послідовників, наприклад правника ібн аль-Кайїма (1292 – 1350 рр.) та вже згаданого історика та екзегета ібн Касіра (1300 – 1374 рр.). Згідно із цією теорією, ібн Таймійя розглядав світобудову крізь призму поділу дійсності (*хакіка*) на «буттєву» (*кавні*) та «релігійну (*діні*), сутність яких складає підпорядкування Богу – або природньо-примусове (неможливість виходу за межі фізичних законів), або добровільне – (покірність Богу через віру) [27]. Кожна людина, на думку ібн Таймійї, є «природнім» слугою Бога, у той час як лише добровільна та свідомо покора даним у одкровеннях (Тора, Євангеліє, Коран) настановам підносить людину на новий рівень Богошанування (*аль-’убудійя*), завдяки якому вона може «досягнути успіху» як у «земному», так і «наступному» житті. Серед головних доказів на користь свого погляду ібн Таймійя наводив аїат із сури «Аль ’Імран»: «Невже вони прагнуть іншої релігії, а не релігії Аллаха? Йому підкорилися усі, хто на небесах і на землі – як добровільно, так і примусово. І до Нього повернуться вони!» (Коран, 3:83–85).

Варто зауважити, що у деяких працях ібн Таймійї поняття «релігія» (*дін, мілля*) фігурує у широкому культурному контексті, тобто автор має на увазі не лише іслам, а й усі інші віросповідання. Автор «Судження» намагається з’ясувати сутність, особливості генези та суспільно-політичні функції релігії, використовуючи широкий спектр методів. Однією з таких праць є «Судження про любов» (*Ка’ідда фі ль-Махабба*) – трактат середнього розміру (в опрацьованому виданні – більше 200 сторінок), присвячений термінам «любов» (*хубб*) та «бажання» (*ірада*) як основам «кожного руху в світі» [26]. Незважаючи на те, що погляди ібн Таймійї на любов як смислоутворюючу категорію релігійного світогляду вже знаходили своє відбиття у працях західних науковців [5, с. 46–92; 10; 11], зв’язок цієї проблеми із поглядами ібн Таймійї на виникнення релігії досі не знайшов належного висвітлення у літературі. Натомість виконання такого дослідження дозволило б з’ясувати, яке місце ібн Таймійя, як надзвичайно впливовий на сучасний іслам автор, відводив психологічним, соціальним та політичним факторам впливу на розвиток релігійного життя, як розумів історичні корені феномену релігії, а також яке значення мали ці погляди не лише на формування мусульманських уявлень про інші віросповідання, а й про місце релігії у соціокультурному розвитку людства загалом. Отож, саме дослідження поглядів ібн Таймійї на сутність та генезу релігії (*дін*), викладених у «Судженні про любов» і є предметом даної роботи. Фактично розглядаючи ібн Таймійю як теоретика середньовічного арабського релігієзнавства, доксографічна складова якого входить до ідеологій сучасних

мусульманських релігійно-політичних рухів, зокрема й *салафійя*, ми спробуємо реалізувати у цьому дослідженні два головних завдання: по-перше, вивчити погляди ібн Таймійї на релігію як єдність містико-психологічних категорій любові та бажання, а, по-друге, з'ясувати, у якій системі понять середньовічний мислитель описував соціальну та історико-політичну функцію релігійного світогляду. Це дозволить не лише краще зрозуміти особливості віровчення сучасного ісламського традиціоналізму, а й з'ясувати: яким чином «раціоналістична» аргументація визначних апологетів *салафійя* формує погляди сповідників ісламу на зв'язок релігії із політикою, етнонаціональною ідентичністю та іншими складовими суспільства.

Незважаючи на досить виважену позицію стосовно екстернальних виявів духовного життя, зокрема «радикального» суфізму [29], Ахмад ібн Таймійя разом із іншими послідовниками ханбалізму звертав досить велику увагу на проблематику визначення та функціонування релігійних категорій у щоденній практиці віруючих. Однією з таких категорій було поняття *махабба* («любов») – фундаментальний орієнтир ісламського світогляду, який надає смисл цінностям релігійного життя. Як свідчить історія розвитку доктринальних поглядів ханбалітської релігійно-правової школи (одного з головних фундаментів сучасного традиціоналізму), вчення про любов відіграло у цьому *мазгабі* вкрай важливу роль. Це знайшло своє відбиття у численних документах та може бути оцінено як одне із найширших у середньовічній літературі відображень проблем діалогу Божественного і людського, а також низки важливих культурних питань – гендерних стосунків, проблем тілесності та навіть сексуальності [5].

Висловлюючи філософську думку про те, що «любов (*махабба*) та бажання (*ірада*) є основою (*асль*) кожної дії та руху» [26, с. 217], ібн Таймійя вважає найбільш істинною любов'ю саме любов до Бога, в той час як сповідування політеїзму та любов до уявних «помічників Бога» (*андад*) є найбільш хибним виявом *махабби* [26, с. 217–218]. На підставі цього погляду – суфійського за своїм походженням – ібн Таймійя стверджує, що «любов та бажання є коренем (*асль*) кожної релігії (*дін*), незалежно від того, є ця релігія правильною (*саліх-ан*) чи неправильною (*фасід-ан*)» [26, с. 218]. Зауважимо, що поняття «корінь» (*асль*, мн. *усуль*) у мусульманській правовій, доктринальній та філософській думці входило до складу специфічного логіко-сміслового відношення, яке позначало причинно-наслідкову взаємодію двох явищ за умов «генетичної» спорідненості загального (власне *асль*) та часткового (*фара'* – гілка, мн. *фуру'*) [3]. На підставі зазначених міркувань ібн Таймійя

конструює власну дефініцію релігії (*дін*): «Релігія – це те, що складається із внутрішніх та зовнішніх дій, а любов та бажання є основою усього цього. Релігія – це послух (*та'а*), поклоніння (*'ібада*) та звичай (*хулук*), тобто постійний обов'язковий послух, який і перетворився на звичку (*ада*) та звичай (*хулук*), на відміну від одиничного випадку послуху» [26, с. 218]. Це визначення, яке можна умовно назвати «психологічним» (у силу специфіки перелічених категорій), ібн Таймійя підтверджує детальним категоріальним аналізом. Посилаючись на класичних екзегетів (ібн 'Аббаса, Суфйана бін 'Уйану), автор «Судження» загалом повторює традиційне сунітське розуміння поняття *дін* як певної системи відносин, за якої особа через усвідомлення обов'язковості певних дій підкоряється своєму володарю, що виявляється у внутрішніх станах та зовнішніх діях [14]. Таке уявлення про релігію мало й політичну складову, адже терміни «послух» (*та'а*), «покора» (*зіль*) та «смирнення» (*худу'*) функціонують також і в системі координат «правитель – підлеглий». Тож ібн Таймійя намагається розмежувати власне *дін* як любов до Бога та *дін* як покору «царям» (*мулук*): «...оскільки поняття «поклоніння» (*'ібада*) поєднує мету любові з метою покірності, так само й релігія, яку люди сповідують зсередини та назовні, не може обійтися без любові та смирення на відміну від їхньої покори царям та усім іншим, де смирення буває лише зовнішнім» [26, с. 220]. Варто зауважити, що дефініція ібн Таймійї та його категоріальний аналіз поняття *дін* знайшов відображення і в працях його учня, ібн аль-Кайїма аль-Джаузійї (1292 – 1350 рр.), який доповнює його поділом на *дін* як «релігію» (пов'язану із «законом» та «наказом») та як «суд» (пов'язаний із «винагородою» та «відплатою»). Але кожен із цих *дін* ґрунтується на любові [21, с. 397–401].

З'ясувавши «психологічні» витоки феномену релігії, автор «Судження» намагається розкрити соціальну роль, яку *дін* відіграє серед людства загалом. Оскільки антонімами любові та бажання є «ненависть» (*будд*) та «відраза» (*карага*), то кожна людина завжди керується у своїх діях саме цими протилежностями [26, с. 221]. Постійність таких дій призводить до того, що вони перетворюються на релігію: «Знай, що усі групи синів Адама не можуть обійтися без релігії, яка об'єднувала би їх, оскільки кожна частина з них потребує іншої. Прагнучи до здобуття того, що приносить їм користь та намагаючись захиститись від того, що їм шкодить, ніхто із них не є незалежним, а тому не можна обійтися без їхнього об'єднання. Коли ж усі вони об'єднуються, то не можуть обійтися без спільності у здобутті того, що приносить користь їм усім – наприклад, прохання про дощ, адже у них є любов саме до цього, а також у захисті від того, що шкодить їм – наприклад від ворога, адже

у них є ненависть до нього. Отож, вони не можуть обійтися без любові до загальної речі та ненависті до такої ж загальної речі. Ось такою є їхня релігія – загальна та спільна (*аль-муштарік аль-‘амм*)» [26, с. 221].

Із вказаних тез можна зробити декілька важливих висновків. По-перше, ібн Таймійя визнає за релігією інтегративну функцію, яка не просто об’єднує соціум, але фактично забезпечує його розвиток. По-друге, у своїх поглядах на причини такого об’єднання («ніхто із них не є незалежним»), ібн Таймійя повторює платоністичну теорію суспільної згоди, яку на теренах ісламського світу розвинули аль-Фарабі (873 – 950 рр.), ібн Сіна (980 – 1027 рр.) та інші мислителі [15]. Але якщо представники філософської думки вважали за основу того, що ібн Таймійя називає «загальною спільною релігією» лише одноосібного керівника – пророка [1, С. 232–234], то автор «Судження» розглядає таку релігію незалежно від постаті якогось лідера. «Речі, яких [люди] потребують, вони зробили самі для себе обов’язковими, а речі, які для них є шкідливими, вони зробили самі для себе забороненими. Саме такою є їхня релігія, неможлива без їхньої згоди, а саме «взаємної домовленості та взаємного договору» (*та’гуд уа та’гуд*)» [26, с. 222].

На відміну від, наприклад, представника *фальсафи* Насір ад-Діна ат-Тусі (1201 – 1274 рр.) та історика ібн Хальдуна (1332 – 1406 рр.), які наголошували на тому, що лад первісних та аборигенних суспільств залежить від політичної влади (*мульк, сійаса*) [14, С. 66–68], ібн Таймійя відводить таку функцію саме релігії – у найзагальнішому сенсі цього поняття, без поширеної у мусульманському Середньовіччі редукції терміну *дін* до монотеїстичних та профетологічних релігій [1, с. 232–234].

Зауважимо також, що цінність «спільної релігії» ібн Таймійя ставить у залежність від конкретної практичної мети: «вона є оманливою та хибною тоді, коли шкода від неї переважає над користю, а істинною релігія може бути тоді, коли від неї йде винятково користь або користь переважає» [26, с. 222]. Обґрунтовуючи таку думку, автор «Судження» посилається на Коран та Суну, зокрема *суру* «Невіруючі» (109), де, згідно із найпоширенішим витлумаченням [31, с. 603], *дін* як іслам протиставляється *дін* як багатобожництву: «Вам – ваша релігія, а мені – моя релігія» (Коран, 109:6). Також ібн Таймійя цитує *суру* «Юсуф» (13), де вжито вираз «релігія царя» (*діні ль-малік*) (Коран, 12:76). Як вважали представники ранньомусульманської екзегетики, під *дін* тут мається на увазі «закон» (*хукм*) [19, с. 326], «влада» (*султан*) або «суд» (*када*) [18, с. 2178]. Уявлення про «істинну релігію» (*дін аль-хакк*) ібн Таймійя віднаходить у 29 аяті сури «Каяття» (9), а поняття *‘агд* («угода») – у відповідному хадісі («Немає віри у того, в кого немає вірності, немає

релігії у того, хто не тримається угоди») [26, с. 222]. Автор «Судження» вважає, що до релігійного єднання призводить саме принцип пошуку спільного блага, на відміну від особистих преференцій кожної людини – їжі, одягу та усього іншого, «де можливе як уособлення, так і спільність» [26, с. 222].

Отож, релігія, на думку ібн Таймійї, виникає як наслідок взаємної потреби до суспільної згоди. Проте не можна не відзначити того факту, що своєрідний погляд автора «Судження про любов» на походження *дін* – наскільки б раціональним та «науковим» він не був – слугував обґрунтуванням переваги ісламу над усіма іншими релігіями. І саме тому, підсумовуючи свою «теорію суспільного договору», ібн Таймійя цитує численні аїати Корану та стверджує: «Якщо жодна людина (*адамі*) не може обійтися без спільноти (*іджтіма*'), то жодна спільнота не може обійтися без послуху та релігії. А якщо жодна релігія та послух (*та'а*), спрямовані не заради Бога – хибні, то всі релігії, окрім ісламу, також хибні» [26, с. 255]. І хоча, вірогідно, концепція ібн Таймійї зазнала впливу аристотелізму («людина є істота політична... завдяки своїй природі люди прагнуть до державного об'єднання» [2, с. 17]) та арабського неоплатонізму (термін «спільнота» (*іджтіма*')) і теорія об'єднання на основі «взаємодопомоги» (*та'аун*) зустрічається у працях Абу Насра аль-Фарабі [17, с. 112–115]), погляди автора «Судження про любов» мають кілька характерних особливостей – тут ми не знаходимо ні вчення про походження держави, ні суджень про важливість певного лідера чи пророка. Апологет підкреслює цінність будь-якої релігії, керуючись уявленнями про потребу до об'єднання задля досягнення спільного блага. Окрім цього, ібн Таймійя схильний розглядати першочергову функцію *дін* як прагнення людини забезпечити нагальні потреби, а не, наприклад, як прагнення до загального щастя, відображене у вченні аль-Фарабі про «добродесну релігію» [1].

Ібн Таймійя поділяє кожен *дін* на два важливих елементи – власне психологічний потяг до об'єкту шанування (*максуд* – «мета») та форму його вияву (*сабіл* – «шлях»), тобто «те, чому поклоняються» (*ма'буд*) та власне «поклоніння» (*ібада*) [26, с. 226]. На підставі цих суджень ібн Таймійя обґрунтовує істинність ісламу як релігії єдинобожжя, де поклоніння спрямоване на Єдиного Бога та здійснюється так, як Він Сам наказав це у Своєму Писанні [26, с. 228]. Три «основи» є обов'язковою умовою для досягнення щастя у кожній релігії (*мілля*) – віра в Єдиного Бога, віра в Останній День, а також здійснення добрих справ [26, с. 228]. Очевидно, у даному випадку ібн Таймійя позначає терміном *мілля* вже конкретно монотейстичну релігію, а не релігію взагалі.

Керуючись своїми поглядами на «бажання» та «любов» як основу кожного вчинку, ібн Таймійя проголошує релігійність найважливішою із усіх внутрішніх потреб людини, навіть вагомішою за природні потреби: «Оскільки у серцях людей присутні бажання та любов до того, що вони схильні обожнювати та чому схильні поклонятись, то це заспокоює їхні серця та покращує їхні душі – так само, як їхнє бажання та любов до того, що вони їдять та із ким злягаються покращує їхнє життя та підтримує їхню громаду. Їхня потреба в обоженні чогось є більшою, ніж потреба у їжі, адже відсутність їжі псує тіло, а відсутність обоження псує душу» [26, с. 230]. Автор «Судження» посилається на відомий хадіс про те, що кожна дитина народжується у відповідності із закладеною Богом *фітра* («природа»), а вже потім батьки перетворюють її на юдея, християнина чи зороастрійця [26, с. 230]. Оскільки, вважає ібн Таймійя у іншій праці, «це не означає, що дитина пізнає цю релігію (*іслам*. – М. Я.) та прагне до неї одразу після народження» [25, с. 383], можна стверджувати що поряд із багатьма іншими сунітськими апологетами, він розглядав *фітра* як загальну ідею вродженого монотеїзму: «Сутність *фітра* вимагає утвердження віри в Творця, любові до Нього та щирості у своїй релігії перед Ним» [25, с. 383].

Але у «Судженні» ібн Таймійя співвідносить *фітра* із *тааллуг* («обоження») у психологічному сенсі, говорячи не про абстрактний потяг до єдинобожжя, а про конкретну психологічну потребу, яка повноцінно реалізується виключно через іслам: «Становище [людей] покращується лише через обоження Єдиного Бога та поклоніння Йому, без додавання рівних» [26, с. 230]. Отож, автор «Судження» підсумовує свої тези так: «Жодна група людей не може обійтись без релігії внаслідок двох речей: потреби їхніх душ у Божестві (*аль-ілаг*), Якого вони будуть любити та до Якого будуть прагнути як заради Нього Самого, так і через те, що саме Він приносить їм користь та завдає шкоди; потреби в обов'язковості [задоволення] інших потреб, до чого вони мають любов, а також того, що захищатиме їх від шкоди» [26, с. 231]. Отож, маючи психологічну потребу в обоженні чогось, люди об'єднуються у суспільство задля досягнення спільного блага, яке вони й приписують «Божеству». На нашу думку, ібн Таймійя вважав релігію як індивідуальним, так і колективним явищем, у якому особистісне начало неможливо відокремити від суспільного.

Проте у наведених тезах ібн Таймійї залишається нез'ясованою досить важлива річ. Якщо релігія слугує виключно конкретному інтересу спільноти, якого люди досягають власними зусиллями (наприклад, згадане об'єднання з метою захисту від ворога), то чи означає це, що

мета релігії співпадає з метою політики, тобто досягнення позитивного («реального») блага?

Намагаючись уточнити свою позицію, автор «Судження» фактично проводить межу між *dīn* як релігією та *dīn* як політикою. «Істинна релігія – це не абстрактний земний інтерес, сутність якого полягає у досягненні справедливості між людьми у земних справах. Але саме так вважають послідовники філософії, коли йдеться про мету законів та пророцтв: абстрактне встановлення справедливого закону, якого вони потребують задля впорядкування свого земного життя» [26, с. 231]. Очевидно, ібн Таймійя мав на увазі соціально-політичні погляди арабських неоплатоніків, зокрема аль-Фарабі та ібн Сіні. Останній, зокрема, вважав, що пророча місія – вимога суспільно-історичної необхідності [16, с. 69–72]. Зауважимо, що свою інтерпретацію вказаних філософських поглядів апологет розглядає як ідеологію язичницьких «царів» (*мулук*): «До такого можуть прагнути в тих релігіях (*адйан*), де не вірують ні в Бога, ні в Його Посланця, а йдуть слідами царів, які захопилися філософією, як, наприклад, було в народі Нуха, а також у випадку з Німродом, Чингізханом та іншими» [26, с. 231]. Ібн Таймійя вважає, що «несправедливість» (*зульм*) цих правителів полягає у тому, що заборони та дозволи, які вони встановили своїми законами нібито задля суспільного блага, насправді вигадані задля утвердження свого панування та насильства (*кагр*) над іншими людьми [26, с. 232]. Саме тому, на думку автора «Судження», вчення «філософів» – послідовників грецької мудрості – є хибним та небезпечним, адже фактично дозволяє вигадувати несправедливі закони, посилаючись на абстрактний «загальний інтерес» та використовуючи релігію у своїх цілях. Ібн Таймійя згадує наведену в Корані розповідь про чаклунів фараона (Коран, 7:103–137), на основі чого стверджує, що «омана, чаклунство й талісмани» використовуються у язичницьких релігіях задля встановлення законів. «Сліди цього існують і до наших часів – так у своїх країнах роблять багатобожники з-посеред тюрків та індусів» [26, с. 233].

У аспекті співвідношення релігії та політики цей погляд співпадає з максимами, висловленими ібн Таймійєю у відомій праці «Шаріатська політика у покращенні справ правителя і підданих»: «Необхідно розглядати посаду еміра як релігійний обов'язок та шлях, який через добрі вчинки наближає до Всевишнього Бога, а найкраще з таких наближень – послух Йому та Його Посланцю. Проте більшість людей руйнує такий стан справ, бажаючи обійняти цю посаду виключно заради влади та майна» [24, с. 235]. Коранічний фараон, вважав ібн Таймійя, належав до тих правителів, «які прагнули вивищити себе над іншими людьми та

поширювати на землі нечестя, вчиняючи перед Богом непослух» [24, с. 237]. Зрештою, «якщо через владу та майно хтось прагне наблизитись до Бога та утвердити Його релігію, жертвуючи цим на Його шляху, то відбувається покращення як релігії, так і земного життя. Але якщо влада відокремлюється [від релігії] (так у тексті видання. – М.Я.) або ж релігія відокремлюється від влади, то майнові справи людей погіршуються» [24, с. 240]. Отже, ібн Таймійя однозначно засуджує використання релігії із політичною метою – так само, як і нехтування правителями релігійних принципів. Виходячи з психологічних та соціальних механізмів формування *дін*, автор «Судження» вважає, що лише монотеїзм спроможний в усій повноті розкрити політичну, соціальну та навіть економічну роль віри, враховуючи як «земні» (*дунйаві*), так і власне «релігійні» (*діні*) інтереси людини.

Ібн Таймійя не випадково згадує в одному ряду коранічного фараона, вавилонського царя Німрода та Чингізхана. У традиціоналізмі (очевидно, не без впливу самого ібн Таймійя та його послідовників) вони перетворилися на ключову концепцію оцінки тих форм правління, які суперечать *шарі'а*. Єменський апологет Мухаммад бін 'Алі аш-Шавкані (1759 – 1834 рр.) відзначав: «Управління Законодавця є тим управлінням, яке веде до покращення земного й наступного життя – на відміну від того, кому шайтан внушив, що управління державами та покращення становища громади можливе завдяки шайтанським законам та язичницьким (*тагутійя*) настановам. І першим, хто запровадив у ісламських державах такі закони, що спираються на невір'я, був Чингізхан, татарський цар» [20, с. 3779]. Як відомо, «фрейми» такого роду поширені серед представників *салафійя* і у наш час. Зауважимо, втім, що сам ібн Таймійя, обґрунтовуючи політичну складову *дін аль-хакк* («істинна релігія»), наголошував на внутрішніх, психологічних недоліках «язичницького правління» (оскільки, на його думку, влада як така належить саме до насолод «душевного», тобто психічного типу [26, с. 329]).

Перш ніж перейти до безпосередніх висновків нашого дослідження, необхідно відзначити той специфічний контекст, у якому ібн Таймійя розглядає проблему виникнення та розвитку релігії. Оскільки в підсумку свого викладу поглядів на *дін* автор «Судження про любов» акцентує увагу на соціальних, політичних та психологічних особливостях ісламу як істинної релігії, можна переконливо стверджувати, що раціональне обґрунтування важливості *дін* у суспільстві є лише інструментом, яким ібн Таймійя користується саме з апологетичною метою. Отож, дослідження феномену релігійності, яке зустрічається у «Судженні», інтегроване у систему конкретних доктринальних поглядів, які сповідував

ібн Таймійя, а отож не може розглядатись як окреме, самостійне наукове вчення. Якщо, наприклад, Абу Райхан аль-Біруні (973 – 1048 рр.) у своїй роботі про релігійні та наукові погляди індусів переслідував, в першу чергу, «філософську» мету – розширення пізнавального об'єму інших культур [16, с. 1–6], а ібн Хальдун (1332 – 1406 рр.) написав свій «Вступ» (*Мукаддима*) до всесвітньої історії задля адекватного розуміння законів розвитку людства [30, с. 6–9], то релігієзнавчі погляди автора «Судження про любов» увійшли до складу того інструментарію, яким сам ібн Таймійя обґрунтовував соціально-політичну доктрину сунітського традиціоналізму. Отож, наукове витлумачення *дін* фактично перетворилося на елемент ідеологічних підвалин традиціоналізму – в якості усталеного «погляду на Іншого».

Втім, згаданий підхід не завадив автору «Судження» розглянути поняття «релігія» у найширшому значенні, незалежно від зовнішніх факторів – пророцтва, держави чи права. Намагаючись з'ясувати психологічні та соціально-історичні корені *дін*, ібн Таймійя пішов іншим шляхом, ніж традиційні мусульманські доксографи (аль-Багдаді (пом. 1037 р.), аш-Шаґрастані (1086 – 1153 рр.), ібн Хазм (994 – 1064 рр.) та ін.), які прагнули якнайточніше описати фактичний історичний матеріал, переймалися детальною компаративістикою, але практично не цікавились питанням про те, завдяки яким чинникам з'являється релігія як така і яке місце посідає у особистому та суспільному житті [6]. Не можна не згадати й того факту, що в деяких твердженнях ібн Таймійї про сутність *дін* ми не знаходимо класичного мусульманського протиставлення монотеїстичних (профетичних) та політеїстичних віровчень [13, с. 22], адже автора «Судження» цікавлять функції релігії у найзагальнішому розумінні цього поняття, або, висловлюючись словами самого апологета, «незалежно від того, є така релігія правильною чи ні». Мабуть, саме ця особливість підходу вирізняє його з поміж інших мусульманських середньовічних авторів, яких ми умовно вважаємо приналежними до історичного «релігієзнавства».

Загальна схема виникнення релігії, описана ібн Таймійєю, виглядає приблизно так. Внаслідок потягу до певних речей із метою насолоди («любов» та «бажання»), люди об'єднуються у суспільство, оскільки не можуть самостійно задовольнити свої потреби. Спільна участь у такому об'єднанні та реальний історичний досвід визначає систему норм («дозволене» і «заборонене»), яка переслідує інтерес загального блага. Оскільки людина схильна обожнювати те, до чого вона прагне, внутрішні переконання та загальні правила перетворюються на релігію (*дін*) – власне *ма'буд* (об'єкт шанування) та *'ібаду* (поклоніння). Ібн

Таймійя вважав, що саме «обожнення» (*тааллуг*) як природня потреба людини є постійною основою релігійного життя, а уже відповідні норми та заборони є даниною конкретним уявленням, які формуються у кожного члена суспільства. Отож, саме *тааллуг* продукує віру в ма'буд, тоді як відповідна система норм перетворюється на 'ібада, утворюючи, таким чином, дві головних складові релігії, без якої, зауважимо, утворення суспільства було б неможливим.

Таким чином, *дін* визріває із двох начал – внутрішнього (почуттів та переконань) та зовнішнього (відповідної практики, перевіреної соціально-історичним досвідом), що відповідає класичному мусульманському началу про істину як єдність інтернального (*батин*) та екстернального (*загір*) аспектів конкретного феномену [3]. *Дін аль-хакк* – це релігія, внутрішню складову якої формує уявлення про Єдиного Бога, а зовнішню – загальна суспільна користь, яка походить від даних Богом настанов. Саме тому *дін аль-хакк* – це *дін Аллаг*, закон, даний Богом, що протиставляється зовнішнім «релігіям царів» (*дін аль-мулук*), які своїми постановами лише переслідують лише політичну вигоду та задля цього звертаються до насильства. У цих твердженнях дається взнаки не лише основа доктрини традиціоналізму, яку розробляв автор «Судження» та його попередники, а й політичний песимізм, який, на думку дослідника Карла Брауна, панував серед більшості інтелектуалів мусульманського Середньовіччя [7, с. 60–67]. І хоча у вченні ібн Таймійї про генезу релігії та суспільства можна віднайти деякі паралелі з поглядами арабських аристотелістів та неоплатоніків (*фалясіфа*), більшість елементів його доктрини мають цілком оригінальний характер, вписаний у контекст головних віроповчальних принципів сунітського традиціоналізму.

Список використаних джерел та літератури

1. Аль-Фарабі. Книга релігії. Пер. з арабської, передмова та коментарі М. Якубовича / Аль-Фарабі // Українське релігієзнавство. – 2008. – № 47. – С. 232–254.
2. Арістотель. Політика. Пер. з давньогрецької О. Кислюка / Арістотель. – К. : Основи, 2005. – 238 с.
3. Смирнов А. В. Логика Смысла: Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры / Смирнов А. – М. : Языки славянской культуры, 2001. – 492 с.
4. Якубович М. Співвідношення національного та релігійного у вченні сучасних представників ісламського традиціоналізму / Українське релігієзнавство // М. Якубович. – 2009. – № 52. – С. 60–69.
5. Bell, Norment Joseph. Love Theory in Later Hanbalite Islam / N. Bell. – New York : SUNY Press, 1979 – P. 46–92.

6. Brodeur, Patrice. North Africa and West Asia / Religious Studies: A Global View. Ed by Gregory D. Alles / P. Brodeur. – London ; New York : Routledge, 2008. – P. 76–101.
7. Brown, Carl. L. Religion and State: The Muslim Approach to Politics / C. Brown. – New York : Columbia University Press, 2000. – 256 p.
8. Commins, David. The Wahhabi Mission and Saudi Arabia / D. Commins. – New York : I.B. Tauris, 2006. – 288 p.
9. Dallal, Ahmad. Appropriating the Past: Twentieth-Century Reconstruction of Pre-Modern Islamic Thought / Ahmad Dallal // Islamic Law & Society. – 2000. – Vol. 7. – Issue 3. – P. 325–358
10. Michot, Yahya. Textes spirituels d’Ibn Taymiyya. XV: La réalité de l’amour (*mahabba*) de Dieu et de l’homme / Y. Michot // Le Musulman. – № 28. – Novembre 1996. – P. 24–27.
11. Michot, Yahya. Textes spirituels d’Ibn Taymiyya. XVI: La réalité de l’amour (*mahabba*) de Dieu et de l’homme (suite) / Y. Michot // Le Musulman. – № 29. – May 1998. Paris. – P. 20–25.
12. Sivan, Emmanuel. Radykalny Islam. Tl. Anna Kosior / E. Siwan. – Krakow : Libron, 2005. – 239 p.
13. Waardenburgh, Jacques. Muslim Studies of other Religions: The Medieval Period / Muslim Perceptions of Other Religions: A Historical Survey // J. Waardenburgh. – New York : Oxford University Press, 1999. – P. 18–70.
14. Yakubovych, Mykhaylo. Definitions of Religion in the Classical Sunni Exegetics: from Qur’anic Key-Concepts to the Social Guidelines (forthcoming).
15. Yakubovych, Mykhaylo. Prophethood as a Historical Necessity: between the Islamic Traditionalism and the Eastern Neoplatonism / Studia Antyczne i Mediewistyczne // M. Yakubovych. – № 7 [42]. – 2009. – P. 57–73.
16. Аль-Біруні. Кітаб аль-Біруні фі Тахкік ма лі ль-Гінд мін Макуля Макбуля фі ль-’Акль ау Марзуля / Аль-Біруні. – Хайдарабад : Матба’ Мадліс Да’іра аль-Ма’аріф аль-’Усманійя, 1377/1958. – 547 с.
17. Аль-Фарабі. Ара’ Агль аль-Мадінату ль-Фаділя / Аль-Фарабі. – Бейрут : Мактаба Дар аль-Гіляль, 1995. – 168 с.
18. Ар-Разі, ібн Абі Хатім. Тафсір аль-Кур’ан аль-’Азім. – Ар-Ріяд-Аль-Маккату ль-Мукаррама: Мактаба аль-Баз, 1417/1997. – 3480 с.
19. Ас-Сана’ані, Абд ар-Раззак. Тафсір аль-Кур’ан / Ас-Сана’ані. – Ар-Ріяд: Мактаба ар-Рушд, [Б. д.]. – Т. 2. – 414 с.
20. Аш-Шавкані. ‘Ақд аль-Джуман фі Шан Худуд аль-Булдан уа ма Йата’алляка бі-га мін ад-Дамман / Кітаб Фатх ар-Раббані мін Фатавва ль-Імам аш-Шавкані // Аш-Шавкані. – Сана’: Мактаба аль-Джіль аль-Джадід, [Б. д.]. – С. 3755–3788.
21. Ібн аль-Кайїм аль-Джавзія. Аль-Джауаб аль-Кафі лі-ман Саль ‘ан Дауві’ ш-Шафі ау ад-Да’уа д-Даува’ / Ібн аль-Кайїм. – Аль-Кагіра: Мактаба ібн Таймійя, 1417/1996. – 460 с.
22. Ібн Кайїм аль-Джавзія. Тарік аль-Гіджратайн уа Баб ас-Саадатайн / Ібн Кайїм. – Ар-Ріяд: Дар ‘Алам аль-Фава’ід, 1429/2008. – С. 72–80.

23. Ібн Таймійя. Аль-Хакіка ва ль-Маджаз / Маджму ль-Фатавва лі-Шейх аль-Іслям ібн Таймійя / Ібн Таймійя. – Бейрут: Дар аль-Вафа', 1426/2005. – Том 20. – С. 220–269.

24. Ібн Таймійя. Ас-Сійаса аш-Шар'ійя фі Іслях ар-Ра'і уа р-Ра'ія / Ібн Таймійя. – Ар-Рйад: Дар 'Алям аль-Фава'д, [Б. д.]. – 346 с.

25. Ібн Таймійя. Дару' т-Та'аруді ль-'Аклі уа н-Наклі / Ібн Таймійя. – Аль-Мадінату ль-Мунаввара: аль-Джамі'а аль-Іслямійя, 1411/1991. – Т. 8. – 531 с.

26. Ібн Таймійя. Ка'іда фі ль-махабба / Джаміу' р-Раса'іл лі-Шейх аль-Іслям ібн Таймійя // Ібн Таймійя. – Джідда: Дар аль-Мадані, [б. д.]. – Т. 2. – С. 190–401.

27. Ібн Таймійя. Кітаб аль-'Убудійя / Ібн Таймійя. – Аль-Гарам: Дар аль-Калям лі-т-Турат, [Б. д.]. – 88 с.

28. Ібн Таймійя. Кітаб ар-Радд 'аля ль-Мантікійїн / Ібн Таймійя. – Лагур: Дар Тарджуман ас-Сунна, 1976.

29. Ібн Таймійя. Кітаб 'Ільм ас-Сулук // Маджму ль-Фатавва лі-Шейх аль-Іслям ібн Таймійя / Ібн Таймійя. – Бейрут: Дар аль-Вафа', 1426/2005. – Т. 10. – 438 с.

30. Ібн Хальдун. Мукаддіма / Ібн Хальдун. – Бейрут: Дар аль-Фікр, 2001. – 851 с.

31. Тафсір аль-Джалалайн (бі-гаміш аль-Кур'ан аль-Карім бі-расм аль-Усмані). – [Б. м.]: Дар ібн Касір, [Б. д.]. – 604 с.

ЗМІСТ

<i>Ken Hanson</i> PROPHETIC “LIGHT” VERSUS QUMRAN “DARKNESS”. ISAIAH’S AUDACITY OF HOPE	3
<i>Е. В. Бистрицька</i> ПОЛІТИКА РАДЯНСЬКОЇ ВЛАДИ ЩОДО РИМО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ В 1920 – 1930-Х РР.	17
<i>Л.Ф. Веремейчик</i> ЄВАНГЕЛІЗАЦІЙНО-МІСІОНЕРСЬКА ДІЯЛЬНІСТЬ ПРОТЕСТАНТСЬКИХ ЦЕРКОВ У ПЕРІОД НЕЗАЛЕЖНОСТІ УКРАЇНИ	33
<i>Н.О. Ветвінська</i> ПРОЯВИ МІФОЛОГІЧНОЇ СВІДОМОСТІ ТА СОЦІАЛЬНОГО ПРОТЕСТУ В КИЇВСЬКІЙ РУСІ НА ПРИКЛАДІ «ПОВСТАННЯ ВОЛХВІВ» У «ПОВІСТІ МИНУЛИХ ЛІТ»	47
<i>С. І. Жилук</i> КАНОНІЧНА ТВОРЧІСТЬ В ІСТОРІЇ ВСЕЛЕНСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я	56
<i>Л. В. Загребельна</i> ОСОБЛИВОСТІ ФОРМУВАННЯ ТА ДІЯЛЬНОСТІ КОМІСІЙ СПРИЯННЯ КОНТРОЛЮ ЗА ДОТРИМАННЯМ ЗАКОНОДАВСТВА ПРО РЕЛІГІЙНІ КУЛЬТИ У 60-Х – СЕРЕДИНІ 80-Х РР. ХХ СТ. (за матеріалами державного архіву Рівненської області)	67
<i>І. С. Захара</i> ЄДНІСТЬ ЛОГОСА ТА РАТІО В РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ УКРАЇНИ XVII СТ. ЯК ЗАСАДА ЄДНАННЯ ЦЕРКОВ	83
<i>Т. В. Ковальчук</i> РОЗВИТОК РЕЛІГІЙНОГО ТУРИЗМУ НА ТЕРИТОРІЇ ВОЛИНСЬКОГО ВОЄВОДСТВА У МІЖВОЄННИЙ ПЕРІОД	91
<i>Д. І. Кузовенков</i> «АВТОНОМІЯ В АВТОКЕФАЛІЇ»: ПРИЧИНИ ВИНИКНЕННЯ УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВНОГО ЦЕРКОВНОГО БРАТСТВА «ДІЯЛЬНО – ХРИСТОВА ЦЕРКВА»	100
<i>А. Р. Кукурудза</i> ПРАВОСЛАВ'Я НА ПРОТЕСТАНТИЗМ НА ВОЛИНІ ПОЧАТКУ 20-Х РР. ХХ СТ.	109

П. М. Кулаковський

ЗАСНУВАННЯ МОНАСТИРІВ НА ЧЕРНІГОВО-СІВЕРЩИНІ
У ПЕРШІЙ ПОЛОВИНІ XVII СТ.119

М. В. Лубська

ОСОБЛИВОСТІ ФАЛЬСАФА У КОНТЕКСТІ СТВОРЕННЯ,
РОЗРОБКИ ІДЕАЛЬНИХ, УМОГЛЯДНИХ СИСТЕМ
ДЛЯ РЕАЛІЗАЦІЇ СУСПІЛЬНО-РЕЛІГІЙНИХ ПОТРЕБ132

Ю. П. Маслоva

РЕЛІГІЙНО-МІФОЛОГІЧНЕ ПІДҐРУНТЯ
ГЕНДЕРНИХ СТЕРЕОТИПІВ143

В. Р. Мороз

ЗАПОВІДЬ ЛЮБОВІ ТА ЇЇ СПІВВІДНОШЕННЯ
З КАТЕГОРІЄЮ СПРАВЕДЛИВОСТІ
У СОЦІАЛЬНОМУ ВЧЕННІ УГКЦ149

Г. М. Надтока

АБУ ЛЬ-ХАСАН АЛЬ-АШ'АРІ: РЕКОНСТРУКЦІЯ
СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ МУСУЛЬМАНСЬКОЇ ДОКТРИНИ160

Г. В. Павлюк

БАПТИСТИ ВОЛИНСЬКОЇ ГУБЕРНІЇ
ТА РОСІЙСЬКА ІМПЕРІЯ. ДО ПИТАННЯ
ПРО ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНІ ВІДНОСИНИ
(ДРУГА ПОЛОВИНА XIX – ПОЧАТОК XX СТ.167

О. Л. Польова

ВИДАТНИЙ ВОЛИНЯНИН – СВЯТИЙ ЗИГМУНТ-ЩЕНСНИЙ
ФЕЛІНСЬКИЙ, АРХІЄПІСКОП ВАРШАВСЬКИЙ179

В. Рудейко

СТЕПЕННІ АНТИФОНИ
У КОНТЕКСТІ НЕДІЛЬНОЇ УТРЕНІ185

П. О. Савчук

СІЛЬСЬКІ КОСТЕЛИ І ПРАВОСЛАВ'Я НА ДУБЕНЩИНІ193

С. Синюк

ЕКОНОМІКО-СУСПІЛЬНІ ПЕРЕДУМОВИ ІСНУВАННЯ
ТА РОЗВИТКУ КНИЖНОЇ КУЛЬТУРИ ВОЛИНИ
ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XIII СТОЛІТТЯ203

Р. Л. Скакун

„НОВИЙ ЄРУСАЛИМ” ІВАНА МУРАШКА:
СЕКТАНТСЬКА КОМУНА НА ПОЛІССІ215

А. І. Смирнов

НЕВІДОМА СПРОБА СКАСУВАТИ АНАФЕМУ НА ГЕТЬМАНА
ІВАНА МАЗЕПУ В РОКИ ДРУГОЇ СВІТОВОЇ ВІЙНИ226

Н. Г. Стоколог, Р. М. Шеретюк

ДЕЯКІ АСПЕКТИ СТАВЛЕННЯ ВЛАДНИХ СТРУКТУР
РОСІЙСЬКОЇ ІМПЕРІЇ ДО САКРАЛЬНОЇ СПАДЩИНИ
УНІАТСЬКОЇ ЦЕРКВИ НА ТЕРЕНАХ ПРАВОБЕРЕЖНОЇ
УКРАЇНИ В КІНЦІ ХVІІІ – НА ПОЧАТКУ ХІХ СТ.232

Б. М. Тимчишин

МИТРОПОЛИТ АНДРЕЙ ШЕПТИЦЬКИЙ ПРО РОЛЬ СІМ'Ї
У ДЕРЖАВОТВОРЧОМУ ПРОЦЕСІ243

Л. М. Третяк

ПАРАФІАЛЬНА МЕРЕЖА ВОЛИНСЬКО-РОВЕНСЬКОЇ
ЄПАРХІЇ РПЦ В 1945–1964 РР.254

С. В. Филитчук

СФЕРИ РЕЛІГІЙНОЇ ТА СОЦІАЛЬНОЇ РОБОТИ ГРОМАДСЬКИХ
ОРГАНІЗАЦІЙ РІВНЕНЩИНИ262

У. Я. Ханас

РЕЛІГІЙНІ УЯВЛЕННЯ ПРО ЛЮДИНУ В СВІТЛІ
ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ
(на основі аналізу творчості М. Коцюбинського)269

Ю. В. Хитровська

УЧАСТЬ РИМО-КАТОЛИЦЬКОГО ТА ПРАВОСЛАВНОГО
ДУХОВЕНСТВА ПРАВОБЕРЕЖНОЇ УКРАЇНИ
В ПОЛЬСЬКОМУ НАЦІОНАЛЬНО-ВИЗВОЛЬНОМУ
ПОВСТАННІ 1863–1864 РР.279

Д. В. Цолін

ПЕРВІСНИЙ ПРОЛОГ (БУТ. 1-11) ЗА ТАРГУМОМ ПСЕВДО-
ЙОНАТАНА: ПЕРЕКЛАД УКРАЇНСЬКОЮ МОВОЮ289

С. А. Шапранський

ОСНОВНІ СИМВОЛІЧНІ ЗОБРАЖЕННЯ
ОРДЕНУ РОЗЕНКРЕЙЦЕРІВ325

О. П. Шикла

ЗАХІДНОУКРАЇНСЬКИЙ РОМАНТИЗМ
ЯК МОДЕЛЬ СИНТЕЗУ МІФОЛОГІЧНОГО
ТА ХРИСТІЯНСЬКОГО СВІТОГЛЯДУ334

М. М. Якубович

ТАКІ АД-ДІН ІБН ТАЙМІЙЯ (1263 – 1328 РР.)
ТА ЙОГО КОНЦЕПЦІЯ ВИНИКНЕННЯ РЕЛІГІЇ
ЯК СКЛАДОВА ІДЕОЛОГІЧНИХ ДОКТРИН
МУСУЛЬМАНСЬКОГО ТРАДИЦІОНАЛІЗМУ343

Збірник наукових праць

НАУКОВІ ЗАПИСКИ
Серія “Історичне релігієзнавство”

ВИПУСК 3

Головний редактор *Ігор Пасічник*

Відповідальний за випуск *Сергій Жилюк*

Технічний редактор *Роман Свинарчук*

Комп’ютерна верстка *Наталії Крушинської*

Художнє оформлення обкладинки *Катерини Олексійчук*

Формат 42х30/4.

Папір офсетний. Друк різнографія.

Ум. друк. арк. 22,5. Гарнітура “TimesNewRoman”

Тираж 100 прим.

Видавництво Національного університету “Острозька академія”
Україна, 35800, Рівненська обл., м. Острог, вул. Семінарська, 2.

Свідоцтво про державну реєстрацію

РВ №1 від 8 серпня 2000 року.