



НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
"ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ"

# НАУКОВІ ЗАПИСКИ

Серія  
"Історичне релігієзнавство"

---

---

Випуск 1

Острог – 2009

УДК 2(091) (082)  
ББК І-90  
Н 34

*Рекомендовано до друку Вченою радою  
Національного університету “Острозька академія”  
(протокол № 10 від 28. 05. 2009 р.)*

**Редакційна колегія:**

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

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

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

**Стоколос Н.Г.** – доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри філософії і соціальних наук Рівненського інституту слов'янознавства Київського 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”.

**Історія релігії в Україні і світі: збірник наукових праць. Серія “Історичне релігієзнавство”.** – Острог: Видавництво Національного університету “Острозька академія”, 2009. – Випуск 1. – 280 с.

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

© Видавництво Національного університету  
“Острозька академія”, 2009

**Оксана Альошина**

УДК 281.9 (477)

## НАЦІОНАЛЬНО-ЦЕРКОВНИЙ РУХ НА ВОЛИНІ

*У статті досліджуються основні етапи українського національно-церковного руху на Волині за часів Другої Речі Посполитої. Розглядається діяльність Арсена Річинського, його роль у боротьбі за незалежність Української православної церкви.*

**Ключові слова:** Волинь, Арсен Річинський, національно-визвольний церковний рух.

### **Национально-церковное движение на Волыне**

*В статье рассмотрены основные этапы украинского национально церковного движения на Волыни во времена Второй Речи Посполитой. Показана деятельность Арсена Ричинского, его роль в борьбе за независимость Украинской православной церкви.*

**Ключевые слова:** Волынь, Арсен Ричинский, национально-освободительное церковное движение.

### **The national church movement in Volyn region**

*In the article the basic stages are considered Ukrainian nationally church to motion on Volhynia in the days of the Second Thing Pospolitoj. Activity of Arsena Richinskogo is rotined, his role in a fight for independence of the Ukrainian orthodox church.*

**Keywords:** Volhynia, Arsen Richinskiy, national liberation church motion.

Протягом 20 – 30-х рр. ХХ ст. православна церква на Волині знаходилась у скрутному становищі. Вона зазнавала тиску з боку польської влади та римо-католицької церкви, що зумовило рух за незалежність та українізацію церкви.

Сучасні вітчизняні вчені чимало уваги приділяють українізаційному процесу зазначеного періоду. Це, зокрема, праці В. Борщевича [1], І. Власовського [3], М. Кучерепи [9], Н. Стоколос [15], Б. Савчука [14], які висвітлюють історію та характер національно-церковного руху на Волині. Відомим організатором церковного руху був А. Річинський. Науковці А. Колодний, А. Гуди-

ма та О. Саган опублікували низку робіт, присвячених діяльності й творчій спадщині А. Річинського. Проте недостатньо висвітленою проблемою залишається діяльність А. Річинського щодо українізації православної церкви на Волині в міжвоєнний період. Тому метою роботи є спроба дослідити участь А. Річинського у проведенні Луцького з'їзду 1927 р. та простежити хід церковного з'їзду в процесі українізації релігійного життя на Волині.

Із піднесення національної свідомості волинян у 20 – 30-х роках ХХ ст. розгорнувся потужний рух, спрямований на демократизацію та українізацію церковно-релігійного життя, встановлення у церкві засад соборноправності.

Про виникнення церковного руху М. Пап'єжинська-Турек писала, що він “у Православній Церкві сформувався з історичного досвіду, котрий, з одного боку, відчував на собі русифікаційний та асиміляційний впливи цієї Церкви, з другого – наслідки багатосолітнього сусідства з усім польським і католицьким. Виріс рух цей через відродження суспільної свідомості із потреби пошуку національної ідентичності” [ 17, с. 206].

Російське середовище вважало, що православна церква на Волині штучно відірвалася від Російської православної церкви, а тому “стала об'єктом для усіляких експериментів не тільки з боку урядової влади, а й навіть окремих національних меншинських угруповань. Тут головний вплив мали українці, прагнучи, аби церква ставала засобом національно-політичної боротьби” [11, с. 54].

Однією з характерних рис тогочасного національно-церковного руху в православній церкві на території Польщі було те, що сили, спрямовані на його реалізацію, надходили переважно із міст. Саме тут гуртувалась українська інтелігенція, діяли осередки українських політичних партій і “Просвіти”. Водночас у містах здійснення планів українізації церкви виявилось дуже важкою справою, оскільки там воно наштовхувалося на досить добре організований опір тієї частини духовенства, свідомість якої сформувалася за часів Російської імперії. До того ж, у містах значним був прошарок російськомовних православних, котрі, як звичайно, абсолютно не сприймали ідею українізації церкви.

Найбільш активним цей рух був на Волині. Організацію українського церковного руху на цих землях, задоволення потреб населення і водночас формування соціальної бази для здійснення відповідних політико-церковних концепцій взяли на себе міс-

цеві діячі. Український церковний рух був розпорошений і позбавлений єдиного координаційного центру. Він зосереджувався у таких містах, як Володимир-Волинський, Луцьк (Луцьке братство), Кременець (семінарія) і Берестя.

За таких умов працював відомий громадський діяч Арсен Васильович Річинський – яскрава особистість у релігійному житті Волині. Народився він 12 червня 1892 р. у с. Тетельківці Кременецького повіту колишньої Волинської губернії (тепер Тернопільської області) у родині священика. Спочатку Арсен навчався у Кременецькій гімназії, а після закінчення – у Житомирській духовній семінарії. Був постійним учасником літературних та музичних заходів у навчальних закладах, а також членом гуртка, де вивчали історію України. Вели цей гурток по черзі викладачі семінарії – члени Товариства дослідників Волині, яке активно діяло у Житомирі на початку нашого століття [10, с. 3]. Арсен Річинський закінчив Житомирську духовну семінарію і медичний факультет Київського університету. Після закінчення медичного факультету А. Річинського направили у місто Ізяслав. Саме тут, на Західній Волині, розгорнулася його діяльність у царині рідної культури. Організація українських шкіл стримувалася насамперед браком кадрів. Більшість народних учителів погано знали українську мову, літературу, історію. Тому Міністерство освіти Української Народної Республіки розробило спеціальну програму й організувало у кожній губернії курси українознавства для народних учителів. На Волині такі курси діяли у м. Острозі на базі жіночої гімназії графині Блудової. Арсен Річинський був одним із організаторів цієї справи. Курси, де він читав лекції з історії України, збирали нараз близько 400 слухачів [9, с. 82].

Впродовж 1922 – 1939 рр. Арсен Річинський працював лікарем у Володимирі-Волинському. Він був відносно незалежним та фінансово самостійним, що дало йому можливість вести активну громадську діяльність. Річинський розпочинає у 1924 р. видавати власним коштом незалежний місячник українського церковного відродження “На Варті”. Навколо часопису Арсен Річинський об’єднав українську інтелігенцію та організував власне видавництво, де видавав розвідки, присвячені проблемам незалежної Української православної церкви. Ця відомий тоді газеті “Діло” зазначалося: “Річ в тім, що “На Варті” є першим на українських землях в межах Польщі часописом, який поклав собі за завдання систематичну боротьбу за розмосковлення православної церкви

на українських етнографічних землях, проти московської православної ієрархії в Польщі та проти політики департаменту віросповідань у Варшаві. “На Варті” бореться за принципи, поставлені в основу Української православної автокефальної церкви на Наддніпрянській Україні” [2, с. 9]. У цьому часописі Річинський пропагував ідеї українізації православної церкви на Волині і Поліссі, а також запровадження соборного устрою в церкві, вважаючи, що вироблене положення Св. Синоду (про внутрішнє і зовнішнє становище православної церкви в Польщі) закріпить синодально-консисторський лад і позбавить вірних будь-якого голосу в церковних справах.

А. Річинський був переконаний, що потрібно витіснити старослов'янську мову з ужитку. Для цього він укладає збірку церковних співів під назвою “Всенародні співи в українській церкві”. Вона, за словами самого автора, мала полегшити “богослужіння в церкві українською мовою, показати перевагу й красу Служби Божої рідною мовою” [4, с. 27]. З часом вийшли укладені ним збірники “Українська відправа вечірня та рання”, “Українські колядки”.

Проведений 26 вересня 1926 року з'їзд у Рівному став передумовою скликання Луцького з'їзду. Це був з'їзд українських культурно-освітніх організацій Волині за участі представників Холмщини, Галичини, Полісся. На ньому зібралось більше 300 делегатів. Одним із найголовніших питань, яке підтримала більшість учасників, було обговорення проблеми церковної діяльності, вважаючи, що церква була чи не найважливішим двигуном культурно-національного життя. На прохання А. Річинського, з'їзд ухвалив: 1) в тих повітах, де немає легалізованих церковних братств, утворити повітові церковні комітети як церковну секцію відповідної Просвіти; 2) доручити комітету керівництво справою українізації церкви у своєму повіті; 3) установити постійний зв'язок з іншими комітетами з метою створення Волинської церковної української ради, яка оборонятиме справи національної церкви як однієї з найважливіших виховних і освітніх основ українського народу.

Також з'їзд доручив президії вислати до митрополита Варшавського Діонісія меморіал, у якому застеріг вищу церковну владу з приводу ненормального становища православної церкви і вказав на низку життєвих потреб, які вимагали негайного вирішення. У документі зазначалось, що замість впорядкування церковних

відносин, влада “витрачає свої сили на затримання серед нашого народу російського Духа, тобто всього того, що насаджувалося і культивувалося російськими урядами з мотивів чисто політичних. Єдиний спосіб врятувати православну віру – це наблизити церкву до народу, а нарід до церкви” [16, с. 9]. На з’їзді було висунуто такі вимоги: 1) призначити українських єпископів у Володимирі, Луцьку, Кременці; 2) реорганізувати та українізувати духовну консисторію в Кременці; 3) розіслати духовенству накази, щоб воно не поглиблювало розриву між церквою та народом і задовольнило прохання парафій про українізацію богослужінь; 4) притягти до духовного суду єпископа Поліського Олександра за постійне цькування українських священників, а звільнених прийняти на перші вільні вакансії Волинської єпархії; 5) заборонити поширення періодичних російських видань на парафіях та розпочати видавництво релігійної літератури українською мовою; 6) видати українські підручники для навчання релігії в середніх школах; 7) навчання майбутнього духовенства доручити українським педагогам; 8) змінити склад Митрополичої комісії з перекладу богослужбових книг через її бездіяльність; 9) визнати опублікований Синодом “Статут канонічного устрою Польської автокефальної православної церкви” протиканонічним статутом. Цей статут не врахував постанов Крайового помісного собору, джерел канонічного права, встановив сувору систему монархічного впорядкування. На підставі таких домагань, з’їзд запропонував “відкинути цей статут і виробити новий, який справді відповідав би вимогам і духові канонів” [16, с. 10]. З’їзд направив митрополиту Діонісію меморіал, в якому ставилися вимоги щодо подальшої українізації церкви. Подібний меморіал громадські діячі надіслали і волинському воєводі [6, арк.9].

А. Річинський та його однодумці вважали, що не повинні стояти осторонь загрозливих процесів, які відбувалися в церкві. Вони зазначали: “Ми вважаємо можливим розпочати організацію православної людності не з окремих парафій, а відразу з цілої національної групи вірних. Першим кроком на цьому шляху має бути Український церковний з’їзд, який повинен покласти основу організації православного населення українського” [11, с. 63]. З цією метою вони ініціювали скликання православного церковного з’їзду. За таких умов проведення цього з’їзду могло відбутися тільки зі згоди польської влади.

У грудні 1926 р. А. Річинський, П. Доманицький та Є. Петри-

ківський від імені українського православного населення Волині звернулися до міністра віросповідань і освіти з проханням дозволити проведення з'їзду представників православних українців 7 квітня 1927 р. Зазначалось, що за аморальний стан церкви винна церковна промосковська влада, яка “залишила в занедбанні духовні потреби української православної людності” [5, арк.4]. 18 січня 1927 р. Міністерство віросповідань і освіти повідомляло Міністерству внутрішніх справ про свою згоду на проведення з'їзду, останнє взяло справу під свій контроль, що свідчило про значне зацікавлення ним урядових кіл [1, с. 59].

7 лютого 1927 р. А. Річинський від імені часопису “На варті” звернувся до глави православної церкви в Польщі, Варшавського митрополита Діонісія з проханням “про уділення благословення на скликання у м. Луцьку Українського православного церковного з'їзду духовенства та мирян за участю в з'їзді митрополита або кого-небудь з єпископів” [12]. До прохання додався “Статут організації з'їзду”, який містив мету та програму з'їзду, склад учасників.

26 лютого синод церкви визнав намічений у Луцьку з'їзд “у церковному відношенні недоцільним і непотрібним” й наказав “духовенству не осмілюватися бути присутнім на Луцькому з'їзді під страхом канонічної відповідальності та брати участь у його роботі” [5, арк. 165].

Зокрема, було зазначено чимало заперечень щодо організації з'їзду, а саме: 1) у статті 3 зазначалося, що питання про канонічний устрій православної церкви, які належали зібранню духовенства, скликаному Вищою церковною владою, не могли бути предметом обговорення цього з'їзду; 2) ініціативу на скликання з'їзду взяла на себе не бездоганна в православно-церковному відношенні редакція журналу “На Варті”; 3) законними зборами щодо церковно-релігійних питань були ті, які скликалися митрополитом або єпархіальними архієреями, всі інші зібрання і з'їзди, які організовувалися приватними світськими особами, визнали самочинними.

Стаття 6 постанови Синоду від 26 лютого констатувала: “Вища церковна влада в Польщі вже намітила скликання в найближчому по можливості часі місцевого собору Польської православної церкви, який займеться вирішенням усіх тих питань, які є в програмі наміченого Українського церковного з'їзду, – з огляду на те він уявляється цілковито непотрібним” [15, с. 124].



Проте ухвала Св. Синоду не зупинила ініціаторів з'їзду. У Володимирі-Волинському був створений комітет з 17-ти осіб, котрі представляли 9 міст Волині й Полісся, якому було доручено організаційну роботу з підготовки й проведення церковного з'їзду. Участь у його підготовці взяли українські громадські організації. Особливо помітну роль тут відіграли філії “Просвіти”. При її повітових управах створювалися церковні комітети, які розсилали відозви до населення, де роз'яснювали зміст і завдання майбутнього з'їзду. Такі відозви поширювались у Млинівській, Крупецькій, Радзівівській і Вербівській гмінах Дубнівського повіту.

Організаторам з'їзду вдалося добитися дозволу від світської влади на його проведення. Отже, вони вирішили не підпорядковуватись постанові Синоду. Проукраїнськи налаштованим священнослужителям відмовили від участі в ньому, не бажаючи наражати їх на репресії вищої церковної ієрархії.

Церковний з'їзд відбувся 5 – 6 червня 1927 р. в Луцьку. На нього прибуло 565 умандатованих делегатів від усіх повітів Волині, Полісся, Холмщини й Підляшшя. Зокрема, 110 делегатів від Луцького повіту, 97 – від Дубенського, 69 – від Рівненського, 61 – з Ковельського, 38 – з Володимирського, 25 – від Кременецького, 27 – з Костопільського, 21 – від Здолбунівського, Горхівський повіт мав 11 делегатів, Полісся – 18, Холмський – 4 особи, Любомльський – 3 особи. Крім того, було до 200 гостей і 8 послів Сейму та Сенату. Присутніми були Волинський віце-воєвода і Луцький староста. Головував на з'їзді І. Власовський. У президії працювали: посол Б. Козубський, А. Річинський. В. Соловій, М. Тележинський, Д. Ковпаненко, А. Рочняк, І. Гаврилюк і пані Тишецька. Про важливість з'їзду свідчить те, що його привітали студентські громади з Падеброд, Чехії, Православна парафіальна рада в Падебродах, представники товариств “Просвіти” з Рівного, Володимира та Береста, українська еміграція в Олшанці, Центральний комітет Українського народного демократичного об'єднання зі Львова [5, арк. 119].

На ньому були заслухані такі доповіді: “Сучасний стан церковно-релігійного життя українського православного населення Польщі” та “Справа канонічного внутрішнього устрою Православної Церкви в Польщі” (проголосив А. Річинський); “Задоволення релігійних потреб українського православного населення в справах”: а) Служби Божої (А. Річинський); б) науки релігії в церкві, школі і поза школою (П. Артем'юк); в) книг богослужбо-

вих і релігійно-моральної преси (І. Власовський); г) комплектування священиків, дяків і диригентів (В. Ковпаненко); “Справа церковної господарки” (І. Власовський) [5, арк. 91 – 92].

Доповідь А. Річинського “Сучасний стан церковно-релігійного життя православної людности в Польщі” викликала неоднозначну реакцію та дискусії серед присутніх. У ній подавався ґрунтовний аналіз суті суперечностей між прихильниками та супротивниками українізації церкви, головних аспектів її внутрішнього життя та зовнішніх відносин, пропонувалися можливі шляхи її розв’язання.

Так, зокрема, характеризуючи реальний стан православного церковного життя, доповідач наголосив на повному безглузді й занепаді “у церковно-громадському житті православної церкви в Польщі як у внутрішньому укладі, так і в зовнішніх відносинах” [13, с. 18]. У зв’язку з таким невтішним станом справ він наполягав на необхідності повної українізації всіх сфер церковного життя, і в першу чергу мови богослужінь, а також припинення репресій з боку Синоду проти священиків, що підтримують її.

При обговоренні питань чітко означилися дві течії. Менша, але радикально налаштована частина учасників з’їзду, до якої входив А. Річинський, обстоювала погляд, що потрібно негайно й рішуче розірвати з промосковською частиною ієрархії православної церкви в Польщі та запросити єпископів Української автокефальної православної церкви з Києва для висвячення єпископів на західноукраїнські землі [8, с. 12].

У його резолюціях наголошувалося на необхідності призначень на землі з переважно українським населенням єпископів-українців як правлячих архієреїв і членів Синоду. Вимагалось також реорганізувати “духовні консисторії та повітові протоієрати, що були до цього часу розсадниками обрусительства” [3, с. 49]. З’їзд зобов’язав делегатів, “все українське громадянство на місцях без різниці партій, подвоїти освідомлюючу працю серед людей у братствах та інших культурно-національних організаціях; розкривати заміри російської чорної сотні, яка бореться не за церкву, а за старі впливи серед нашого народу й прагне розростання штучно коштом малосвідомої частини нашого населення, затягуючи його до своєї братовбивчої роботи” [7, с. 19 – 21]. Луцький церковний з’їзд завершив свою роботу обранням Українського церковного комітету, який мав впроваджувати у життя його ухвали та скликати в разі необхідності новий церковний з’їзд.

Таким чином, з’їзд став одним із вирішальних чинників пробудження національно-церковного руху на Волині. Його головним досягненням було поширення серед українського населення усвідомлення необхідності боротьби за рідну церкву та українську мову богослужіння, а роль Арсена Річинського у цьому процесі була провідною.

### Список використаних джерел та літератури

1. Власовський І. На тему з проблем православ’я / І. Власовський // Церква і нарід. – 1937. – Ч. 1–2.
2. Власовський І. Не прошені опікуни / І. Власовський // Церква і нарід. – 1937. – Ч. 5.
3. За права рідної мови в церкві // Церква і нарід. – 1935. – Ч. 2.
4. К сорокалетию пастырства 1895–1935. : сборник статей по церковным вопросам / упор. Т. П. Теодорович. – Варшава : Синодальная типография, 1935. – 560 с.
5. Матеріали з відродження УАПЦ // Церква і життя. – 1927. – Ч. 1. – С. 120–127.
6. Мартирологія Українських Церков : [у 4-х томах]. – Т. 1. Українська православна церква. – (Документи, матеріали, християнський самвидав України) / О. Зінкевич, О. Воронін. – Торонто – Балтимор : Смолоскип, 1987. – 1207 с.
7. Право на автокефалію // За соборність. – 1933. – Ч. 8.
8. Церковна хроніка // Українська нива. – 1934. – Ч. 3.
9. У Володимирівському казані // Українська нива. – 1928. – Ч. 90–91.
10. Борщевич В. Автономна церква на Волині / В. Борщевич. – Луцьк, 1998. – 97 с.
11. Власовський І. Нарис Історії Української православної церкви / І. Власовський. – Т. 4. – Ч. 2. – К., 1998. – 270 с.
12. Воронін О. Автокефалія Української православної церкви / О. Воронін. – Кенсінгтон : Воскресіння, 1990. – 64 с.
13. Воронін О. Була, є і буде! / О. Воронін. – Саут Баунд Брук, Нью-Джерсі : “Б.в.”, 1989. – 28 с.
14. Історія релігій в Україні : [навч. посібник / А. М. Колодний, П. Л. Яроцький, Б. О. Ломовик та ін. ; за ред. А. М. Колодного, П. Л. Яроцького]. – К. : Т-во „Знання”, КОО, 1999. – 735 с. – (Вища освіта ХХІ століття).
15. Лотоцький О. Автокефалія / О. Лотоцький. – К., 1999. – 236 с.
16. Матвеев Г. Акція навернення українського населення Волині до католицизму 1937-1939 рр. / Г. Матвеев, К. Федевич // Вісник Львівського університету. – Львів. – Вип. 33. – С. 169 – 177.

17. Парафіяльне слово (Українська православна церква Святого Юрія Переможця в Мінеаполісі). – Саут Баунд Брук, Нью-Джерсі : “Б.в.”, 1994. – 22 с.
18. Пащенко В. Православ'я в новітній Історії України : Ч. 1 / В. Пащенко. – Полтава, 1997. – 356 с.
19. Полонська-Василенко Н. Історичні підвалини УАПЦ / Н. Полонська-Василенко. – Мюнхен, 1964. – 12 с.
20. Савчук П. За українську церкву. Національно-церковний рух на Волині у 20–30-ті роки ХХ ст. / П. Савчук. – Івано-Франківськ, 1997. – 116 с.
21. Сливка Ю. Західна Україна в реакційній політиці польської та української буржуазії : 1920–1939 рр. / Ю. Сливка. – К., 1985. – 272 с.
22. Стоколос Н. Г. Динаміка полонізації православної церкви в Польщі у міжвоєнний період : 1918–1939 рр. : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук : спец. 09.00.11 “Релігієзнавство” / Н. Г. Стоколос. – К., 1996. – 25 с.
23. Стоколос Н. Українізація православ'я (з історії Православної Церкви в 20–30-ті роки) / Н. Стоколос. – К., 1998. – 59 с.
24. Стоколос Н. Неунія, як експеримент східної політики / Н. Стоколос // Український історичний журнал. – 1999. – № 4. – С. 75–88.
25. Цішевський В. Діяльність Волинського єпархіального місійного комітету / В. Цішевський // Волинський Православний Вісник. – 1998. – Ч. 2. – С. 55–61.

*Роман Бойко*

УДК 281

## ОСОБЛИВОСТІ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОГО ПІДПІЛЛЯ В УКРАЇНІ НАПЕРЕДОДНІ ЛЕГАЛІЗАЦІЇ УГКЦ

*У статті розглядаються форми боротьби греко-католиків за відродження церкви у другій половині 1980-х рр. у західних областях УРСР. До уваги беруться проведення підпільних богослужінь, поширення антирадянських висловлювань, поширення листів-протестів з проханнями про ліквідацію церкви, захоплення православних церков греко-католиками.*

**Ключові слова:** легалізація, греко-католики, богослужіння, православ'я.

### **Особенности греко-католического подполья в Украине в канун легализации УГКЦ**

*В статье показана борьба греко-католиков за возрождение церкви во второй половине 1980-х годов в западных областях УССР. Обращено внимание на подпольные богослужения, антисоветские высказывания, захват православных церквей греко-католиками.*

**Ключевые слова:** легализация, греко-католики, богослужение, православие.

### **Features of greco-catholic underground are in Ukraine in eve legalization of UGKC**

*In the article the forms of fight of the Greek Catholics for the revival of church in the second half of 1980-s in the western areas of Ukraine are examined. Conducting of underground divine services, distribution of anti-soviet utterances, protests with requests about legalization of church, captures by Greek Catholics of Orthodox churches.*

**Keywords:** legalization, Greek Catholics, divine services, Orthodoxy.

Однією зі складових антирадянської опозиції у суспільстві УРСР повоєнного періоду є опір греко-католиків політиці радянської держави у релігійній царині. З другої половини 1980-х рр. у зв'язку зі змінами в радянському керівництві, політикою демократизації серед греко-католиків, усе частіше починають луна-

ти заклики до легалізації Української греко-католицької церкви (далі – УГКЦ). Тому в цей період опір греко-католиків релігійній політиці радянської влади набув нових форм. Зрештою протидія греко-католиків привела до легалізації церкви у 1989 р.

Проблема легалізації Української греко-католицької церкви у другій половині 1980-х рр. є порівняно новою для історичної науки, адже вона недостатньо висвітлена. Радянські дослідники, які займалися проблемою греко-католицизму, зображали Греко-Католицьку церкву негативно. Тому навіть у 1987 – 1989 рр. УГКЦ зображалася як “залишки уніатства” [2; 7; 8; 10]. У західній історіографії досліджувана проблема практично не висвітлюється. У загальному контексті легалізація УГКЦ розглядається в розвідці М. Татарина [26].

Сучасних ґрунтовних праць, присвячених боротьбі греко-католиків проти радянської системи, бракує. Боротьба греко-католиків за легалізацію церкви детально висвітлена у монографіях В. Пашенка [20; 21]. Легалізацію УГКЦ на Тернопільщині досліджував Я. Стоцький [22]. У загальному контексті досліджується проблема порушується у працях Б. Боцюрка [3], В. Марчука [15], К. Панаса [18, 19], Т. Бублика [4], С. Кобути [14] та ін. У них історія церкви та опір віруючих релігійній політиці у другій половині 1980-х років розглядається побіжно, до уваги не беруться форми боротьби вірян за легалізацію церкви.

Завданнями статті є: визначити основні форми підпільної діяльності греко-католиків у другій половині 1980-х рр.; окреслити передумови легалізації УГКЦ; виявити характерні риси легалізації УГКЦ у 1989 р.

Рух за легалізацію УГКЦ не припинявся від Львівського собору 1946 р. Особливого розмаху він набув з початком реформ Михайла Горбачова, який 1985 р. в умовах явної соціально-економічної кризи радянської тоталітарної системи розпочав радикальні зміни у політиці з метою її збереження. Було проголошено курс на демократизацію суспільства, гласність і плюралізм у межах соціалістичного ладу. Такі зміни сприяли розгортанню опору греко-католиків релігійній політиці.

Перспективи відродження УГКЦ підтверджувалися наявністю підпільно діючої церковної організації та піднесенням релігійного руху віруючих у західних областях України. За даними Верховного архієпископа і кардинала Мирослава-Івана Любачівського, Глави УГКЦ в Римі, підпільний єпископат в

Україні нараховував 10 ієрархів, близько тисячі священників, тисячі двохсот монахів і монахинь та 4,5 млн. віруючих [13, с. 508]. Радянська сторона оперувала іншими цифрами. На середину 1988 р. у Львівській області проживало 147 священників, 254 монахи і монахині, в Івано-Франківській – 45 священників, 73 монахи, близько 15 тис. греко-католицьких віруючих, в Тернопільській – 17 священників, 38 монахів, 2-3 тис. вірян, в Закарпатській – 50 священників, 20 монахів, 15-20 тис. віруючих [14]. Розбіжність у даних щодо кількості греко-католицьких громад та віруючих у період легалізації церкви можна пояснити тим, що радянські органи влади намагалися показати Греко-Католицьку церкву як таку, що “вимирає”, “самоліквідується”, тому й не має такої кількості релігійних громад.

Протягом усього часу переслідувань радянською владою підпільно діючої УГКЦ остання демонструвала стійкість, а влада, проявляючи неабияку впертість, виявляла свою неспроможність подолати так звані “залишки греко-католицизму”. Ні активні, ні, крім того, “пасивні” методи боротьби з нелегальною діяльністю греко-католиків не приносили бажаного для влади результату. Викорінюючи релігійність мешканців західних областей УРСР, закриваючи та перетворюючи на господарські будівлі храми УГКЦ, насаджуючи атеїзм, система була впевнена у незворотності цього процесу. Випадки опору партійній політиці з боку прихильників забороненої церкви каралися арештами, ув'язненнями, утриманням у психіатричних закладах.

За допомогою Апостольської Столиці і зарубіжної Української Католицької церкви, було відновлено структуру Греко-католицької церкви у підпіллі. Підпільно хіротонізувалися єпископи, висвячувалися священники, які таємно проводили релігійно-богослужбову діяльність, відновлювалися чернечі ордени, що організовували домашні церкви і чернечі осередки. У закритих греко-католицьких церквах проводилися недозволені владою богослужіння. Все це свідчить про активізацію протидії греко-католиків антирелігійній політиці радянської влади.

З початком перебудови у СРСР і впровадженням політики „гласності” проблема підпільного становища УГКЦ стала відомою за кордоном. Тому українських греко-католиків підтримували зарубіжні релігійні центри, що розгорнули широку пропагандистську кампанію в засобах масової інформації західних країн. В одному із щоквартальних оглядів зарубіжної преси та

радіопередач, які подавались у ЦК КПУ, зазначалося, що наприкінці 1987 р. „ватиканські кола зайняли відверто антирадянську позицію, вимагаючи від Радянського Союзу пошанування релігійної свободи та легалізації УГКЦ” [14].

Початком масової кампанії за легалізацію УГКЦ стало деяке ослаблення антирелігійної пропаганди на Україні. Очевидно, лише з 1987 р. відбувся деякий відхід від старих методів атеїстичної пропаганди, крім того, що з цього часу антирелігійна політика радянської влади стала об’єктом критики в московській пресі [6; с. 30 – 31]. В останній все частіше зверталася увага на духовну кризу, в якій опинилося радянське суспільство, критикувалася застаріла модель відносин релігії і держави.

Фактично масова кампанія за відродження УГКЦ розпочалася в серпні 1987 р. 4 серпня 1987 р. УГКЦ заявила, що виходить із підпілля. Це зробили у листі до папи Івана Павла II греко-католицькі владика Павло (Василик) та Й. Семедій, разом із 24 священниками [24]. Це був сміливий крок, який не підтримала більшість нелегальних єпископів у діаспорі та нелегальних в Україні. Заяву вважали нелегальною, такою, що може викрити підпільні структури церкви, спричинити чергові арешти, переслідування і не сприяти визнанню [16, с. 14]. Через те вона і не була визнана багатьма підпільними єпископами. Хоча факт поширення такої заяви свідчив про те, що церква вже не боролася підпільними методами, оскільки в нових політичних умовах вони фактично були неефективними. Заява адресувалася Святійшому Отцеві Іванові Павлу II, Генеральному секретареві ЦК КРПС М. Горбачову, Президії Верховної Ради УРСР. Було оголошено про те, що церква виходить з підпілля, що вона була незаконно, злочинно репресована і спроба її ліквідувати не вдалася.

Підпільна діяльність Греко-Католицької церкви у другій половині 1980-х рр. відбувалася в багатьох формах. Однією із форм боротьби за відродження УГКЦ в другій половині 1980-х рр. було проведення нелегальних богослужінь. Варто сказати, що таких богослужінь ставало дедалі більше. Крім того, вона ставали достатньо регулярними та масовими, у них брала участь щораз більша кількість віруючих. Наприклад, 26 квітня 1987 р. греко-католиками було поширено чутку про явлення Богородиці у греко-католицькій каплиці с. Грушів Дрогобицького р-ну Львівської обл. Це стало приводом для проведення підпільних греко-католицьких богослужінь, прочанства (особливо в день свята



Вознесення 26 травня 1987 р.) Для подорожей використовувався навіть транспорт, замовлений для екскурсій. Віряни також взяли участь у відзначенні Маріїнського року, що проходив у період з 7 червня 1987 р. до 28 серпня 1988 р. і присвячувався Богородиці [21, с. 520]. Протягом цього часу регулярно проводилися греко-католицькі богослужіння.

Найбільш масові богослужіння відбувалися по всій території західних областей України з 1988 р. Серед найзначніших – зібрання греко-католиків 17 липня 1988 р. на території колишнього Гошівського монастиря (Івано-Франківська обл.), богослужіння у с. Зарваниця Тернопільської обл. [14]. За даними КДБ, у богослужінні взяло участь близько 40 тис. віруючих [25]. У середині липня 1988 р. у с. Зарваниця Тербовлянського р-ну Тернопільської обл. біля святого місця зібралось понад 2 тис. вірян. Чимало людей прийшло з засобами звукозапису, відеокамерами.

Владою постійно наголошувалося на тому, що віруючі стосовно влади вели себе агресивно (щоправда, цей факт не викликає у нас довіри, оскільки партчиновники, прагнучи показати “значущість” своєї роботи, явно перебільшували події), на зауваження про порушення закону не реагували [21, с. 525].

Масові недозволені владою богослужіння, що проводилося греко-католиками, показали початок масового руху за відродження УГКЦ. Примітно, що влада не могла їх повністю заборонити: вона не мала для цього достатньо засобів. Віруючі використовували для проведення богослужінь будь-яку можливість.

З 1989 р. недозволені владою богослужіння все частіше поєднувалися з політичними вимогами. Проте найпоширенішою з усіх вимог була легалізація УГКЦ. Звучали також протести проти національного гноблення, русифікації, невдоволення економічною політикою центру. У Львові з 1989 р. почалися багатотисячні мітинги-протести проти політичного, економічного, релігійного, екологічного гноблення України. На них все частіше звучала вимога легалізації УГКЦ. Наприклад, 22 січня 1989 р. з нагоди святкування 71-ї річниці Злуки УНР із ЗУНР на подвір'ї кафедрального храму Св. Юра відбулося богослужіння при 15-тисячній громаді [19, с. 374 – 376]. 12 березня 1989 р. біля пам'ятника І. Федорову зібралися десятки тисяч львів'ян на мітинг-богослужіння. Суто релігійним виступом УГКЦ на вулицях Львова була відправа Великодньої утрени і свячення пасок у Великодню суботу 30 квітня 1989 р. [19, с. 374 – 376]. Із травня 1989 р. у цен-

трі Львова, біля колишнього монастиря Кармелітів, щонеділі служилися Літургії, які не були санкціоновані владою [4].

З другої половини 1989 р. релігійний рух у західних областях України набув фактично масового, неконтрольованого характеру. У багатьох населених пунктах проводилися добре організовані багатолюдні релігійні акції, приурочені зустрічі Генерального секретаря ЦК КПРС М. Горбачова з Папою Римським. Особливо масштабною була 100-тисячна маніфестація греко-католицьких віруючих вулицями Львова 17 вересня 1989 р. – найбільша до цього часу [14]. За перипетіями процесії стежив увесь світ, бо у прямому ефірі його транслював канал ВВС [1, с. 12]. Маніфестація стала переломною подією на шляху до відродження УГКЦ.

Вагому роль у справі легалізації УГКЦ відіграла група мирян під керівництвом І. Калинець, Г. Мороз, С. Хмари, І. Геля та ін. Перейняті турботою про долю церкви, вони ще з кінця 1988 р. за підтримки духовенства та ієрархії розпочали організацію велелюдних богослужінь у Львові та на території області. У той час активно заявило про себе Марійське товариство “Милосердя”. Г. Мороз входила до ініціативної групи цього товариства. Вже 19 грудня 1988 р. на подвір’ї церкви Св. Миколая у Львові з ініціативи цієї спільноти було організовано несанкціонований молебень за дітей України та Вірменії, які постраждали від руйнівного землетрусу. Відправив його підпільний греко-католицький священник М. Гаврилів [17, с. 327].

Тривало поширення закликів щодо відродження УГКЦ. 16 – 17 липня 1988 р. під час богослужіння в с. Зарваниця Тербовлянського р-ну Тернопільської обл. звучали вимоги визнати УГКЦ, збирали для цього підписи учасників богослужіння, заклики агітувати за українську церкву [21, с. 525]. У січні 1989 р. підпільні священники Г. Мороз, М. Бабій та А. Дячишин звернулися до Львівського митрополита РПЦ з проханням відправити молебень до Богородиці за народ України. Звернення залишилися без жодної реакції з боку влади [5]. Зростання політичної активності суспільства сприяло подальшому поширенню подібних настроїв. Відродження греко-католицької церкви стало складовою передвиборчих обіцянок низки кандидатів у народні депутати СРСР і, значною мірою, зумовило позитивний для них результат голосування. Таким чином, питання легалізації Греко-Католицької церкви з національно-релігійного перетворилося на політичне і навіть зумовлювало перебіг політичних процесів на території

Галичини та меншою мірою – на Закарпатті наприкінці 1989 – на початку 1990 р.

Починаючи із весни 1989 р., у Москві групами греко-католицьких віруючих із західних областей України проводилися постійні пікетування державних установ з метою привернення уваги союзного керівництва до проблем своєї церкви [14].

Тривала активна діяльність підпільно діючих монахів. Наприклад, у другій половині 1980-х рр. у Тернопільській обл. ченці та черниці вели активну місіонерську роботу [21, с. 525]. Багато греко-католицьких ченців було також і на Івано-Франківщині: станом на 1 січня 1987 року в області проживало 45 уніатських священників та 73 ченці та черниці. Чимало греко-католицького духовенства поповнювався нововисвяченими в підпіллі священниками [9, арк. 2 – 9].

У другій половині 1980-х рр. висвячувалися підпільні єпископи. 10 вересня 1987 року І. Маргітич був висвячений владикою С. Дмитерком на єпископа Мукачівської греко-католицької єпархії [11]. Це свідчить про намагання підпільних єпископів зберегти підпільну структуру, а також поширити греко-католицьку віру, встановити історичну справедливість після тривалого переслідування греко-католиків.

Траплялися випадки збору підписів, заяв про реєстрацію УГКЦ. В умовах, коли партійно-державна система не дозволяла радянським громадянам реалізувати декларовану в ст. 52 Конституції СРСР свободу совісті, важливим кроком до легалізації УГКЦ стала відкрита Заява двох єпископів, 23 священників, ченців Папі Римському Іоанну Павлу II про свій вихід із підпілля [14]. Протягом квітня-травня 1988 р. з 11 населених пунктів Бучацького та Чортківського районів Львівської обл. надійшли заяви від віруючих з проханням про реєстрацію УГКЦ [21, с. 526]. Чимало заяв надходило також з Івано-Франківської обл. [21, с. 529].

У зв'язку зі святкуванням християнами 1000-ліття хрещення Русі почастишали вимоги реєстрації греко-католицьких громад. Із Закарпатської обл. протягом 1987 – липня 1989 рр. у Київ надходили заяви з проханнями про реєстрацію греко-католицьких громад із 20 населених пунктів [21, с. 528]. Також радіо “Свобода” навесні 1988 р. повідомляло, що серед віруючих Західної України відчувається велике піднесення, люди спонтанно збирають підписи і їдуть зі зверненнями до Москви домагатися легалізації їхньої парафії, а протягом лише трьох перших місяців 1988 р. в

галицьких областях та на Закарпатті було зібрано близько 10 тис. підписів на підтримку УГКЦ [14]. Зазначалися випадки прохань про відкриття греко-католицьких церков, як це було, наприклад, у грудні 1988 р., коли група мешканців с. Волянка (Львівської обл.) звернулися до місцевої влади про відкриття храму. У цей же час група віруючих з Волянки порушила питання перед міською владою про повернення їм релігійної споруди [23, с. 78].

Відродженню УГКЦ сприяла діяльність громадських політичних організацій – Української Гельсінської спілки (УГС), Народного Руху України (НРУ). Перший збір НРУ у вересні 1989 р., який об'єднав у своїх рядах близько 280 тис. членів, прийняв ухвалу “Про церкви в Україні”. Вона декларувала свободу віросповідання, наповнювала реальним змістом закон про відділення церкви від держави, звинувачувала РПЦ у прислужництві комуністичному режимові, вимагала легалізації УГКЦ та засуджувала Московський патріархат за перешкоди у відродженні національних церков [14].

Часто під час проповідей, що нелегально проводилися греко-католицькими священиками, поширювалися висловлювання антирадянського та націоналістичного змісту. Чимало з них стосувалися перебудови в СРСР: з нею були пов'язані надії на легалізацію “катакомбної” церкви.

Наприклад, в Івано-Франківській обл. під час богослужінь віруючим “навіювалася думка про неправомірність ухвал Львівського собору 1946 р., УГКЦ показувалася як жертва сталінського режиму, духовенство “спекулювало” на проблемах перебудови, демократизації” [21, с. 529]. Чимало було розмов про мову, державу, про закатовані жертви НКВС. Над могилами чи місцями розстрілу жертв НКВС, великих боїв УПА ставилися хрести і відправлялися молебні [16, с. 14]. Варто зауважити, що на ці випадки радянська влада не могла реагувати жорсткими адміністративними заходами через зміни політичного становища, тому чиновники продовжували відбуватись відписками про “поширення уніатства” та активізацію підпільної діяльності греко-католиків.

Варто зупинитися на ще одній формі боротьби за відродження УГКЦ у другій половині 1980-х рр. – масові захоплення греко-католиками православних храмів. Вони почастішали з січня 1989 р. На ґрунті цього частими були і конфлікти греко-католиків із православними. Із звернення православного духовенства та

віруючих, опублікованого в “Православному віснику” в 1990 р., дізнаємося, що в січні 1989 р. греко-католики вирішили “завдати удару” Російській православній церкві. Стаття була переповнена висловлюваннями різкого характеру: “... вожаки уніатів збирають людей нецерковного духу... закликають їх почати з того, щоб бити і гнати православних з їхнім владикою...” [22, с. 543]. Також одним із перших, хто перейшов до УГКЦ разом з громадою ще 5 травня 1989 р. [4], був о. Михайло Низькогус, парох с. Стара Сіль Старосамбірського району. Випадки переходу православних до УГКЦ були досить масовими.

Упадає в очі антиправославна спрямованість боротьби віруючих за відновлення церкви. Так, коли 2 липня 1989 р. митрополит Львівський оголосив про богослужіння в с. Мшана Городоцького району Львівської обл., греко-католики розклеїли по Львову листівки, де закликали чинити опір намаганням православних проводити богослужіння [21, с. 542]. 30 липня 1989 р. в м. Яворів Львівської обл. греко-католики вдерлися до православного храму, порвали ризи та антимінс, інші церковні речі [21, с. 544]. Коли ж вони переконалися, що подібні випадки проходять для них безкарно, вони на мітингах стали закликати до захоплення православного Свято-Юрського собору.

29 жовтня 1989 р. група прибічників УГКЦ захопили під час богослужіння Преображенську церкву м. Львова, що належала РПЦ, силою вигнали з неї православних прихожан. У церкві почали проводитися богослужіння за греко-католицькими канонами, і, навіть за словами автора “Православного вісника”, звучали образи на адресу православної церкви та її священнослужителів, заклики захоплювати інші православні храми м. Львова [22, с. 543].

Настоятель храму о. Ярослав під час служби 29 жовтня 1989 р. оголосив віруючим, що править за греко-католицьким обрядом, бо став греко-католиком. Люди сприйняли це спокійно, оскільки багато хто в глибині душі впродовж десятиліть підпільного становища продовжував бути греко-католиком. Православні священники, проте, вимагали припинити службу [12]. Після закінчення літургії о. Ярослав звернувся до присутніх у храмі, вийшов на амвон і привселюдно зачитав заяву-прохання патріарху Московському Пимену про вихід з юрисдикції Московського патріархату, а також було визнано нечинність Львівського собору – його було названо “спектаклем Сталіна”, а РПЦ скомпрометувала

себе у проведенні цього собору [12]. Очевидець вказує, що після прочитання заяви в храмі запанувала радість Воскресіння [12].

Захоплення православних храмів у 1988 – 1989 рр. відбувалося також і в інших районах західних областей України. В інформації КДБ УРСР від 6 січня 1990 р. зазначалося, що захоплення церков нерідко супроводжувалося шантажем, погрозами, фізичним насильством над священиками та парафіянами РПЦ. Доходило навіть до того, що внаслідок завданої греко-католиками моральної і фізичної шкоди при захопленні православного храму в с. Залісся Золочівського району Львівської обл. від серцевого нападу помер священик В. Бочало. Вказувалося також, що хуліганські та “інші протиправні дії” допускалися греко-католиками в Івано-Франківську, Львові, селах Мшана Городоцького району, Водяне, Оброшино Пустомитівського р-ну, м. Стебнику Дрогобицького району Львівської обл. [21, с. 548 – 549]. Знову ж таки, інформація КДБ УРСР, очевидно, для того, щоб показати “великі масштаби” своєї роботи, явно перебільшувала масштаби наслідків діяльності греко-католиків у 1989 р. [21, с. 549].

Таким чином, діяльність греко-католицького підпілля у другій половині 1980-х рр. відбувалася у таких формах. Проведення нелегальних греко-католицьких богослужінь ставали щораз масовішими, особливо після проголошення Греко-Католицькою церквою свого виходу з підпілля 4 серпня 1987 року. Слід сказати, що в багатьох випадках на богослужіннях порушувалися і політичні вимоги. Масове написання листів-протестів проти нелегального становища УГКЦ. У цих листах все частіше ставилися політичні вимоги: суверенітету, проголошення свободи совісті, демократичних прав і свобод тощо. Розповсюдження антирадянських висловлювань. Цим частина вірян показувала свою незгоду з політикою Москви у різних сферах суспільного життя, передусім державно-релігійній. Захоплення православних храмів. Варто зауважити, що події осені 1989 р., коли захоплення православних храмів греко-католиками стали практично неконтрольованими, були вирішальними у процесі легалізації Української Греко-Католицької церкви.

Відновлення легального статусу церкви, діяльність і розбудова її структур, становлення релігійного життя греко-католиків відбувалися у складній ситуації громадсько-політичного життя в Україні. Адже десятиліттям комуністична пропаганда таврувала УГКЦ, а широкомасштабна антикатолицька спрямованість

режиму становила один із головних чинників його внутрішньої політики. Не можна ігнорувати вплив РПЦ, яка більше сорока років панувала не лише у регіоні, а й у всій Україні. Спільно з партійними й урядовими чинниками вона перешкоджала відродженню УГКЦ, насамперед через перспективу втрат мільйонів прихожан, відтак значних прибутків, та тисяч церковних споруд, монастирів, іншого майна. Тому після легалізації УГКЦ релігійна ситуація в регіоні залишалася напруженою. Вирішення конфлікту можливе лише через міжконфесійний діалог та виважену позицію держави у релігійній царині.

### Список використаних джерел та літератури

1. Боднар І. Як знищували й відроджували УГКЦ. До 60-ї річниці псевдособору у Львові : [стаття] / І. Боднар // Експрес. – 2006. – 12 берез. – С. 12
2. Болдижар М. Уніатство : правда історії та вигадки фальсифікаторів / М. Болдижар. – Львів : Вища школа. Видавництво при Львівському державному університеті, 1988. – 141 с.
3. Боцюрків Б. Українська греко-католицька церква в катакомбах (1946–1989) / І. Боцюрків // Ковчег : збірник статей з церковної історії. – Львів, 1993. – Число I. – 152 с.
4. Бублик Т. Роль архієпископа Володимира Стернюка в легалізації УГКЦ [Електронний ресурс] / Т. Бублик. – Режим доступу : <http://www.ichistory.org/ukrsite/pages/seminar1.php?id=435&l=1>
5. Васьків А. Мирянський рух як фактор розвитку церковної спільноти [Електронний ресурс] / А. Васьків. – Режим доступу : <http://ukr/kaleidoscope/>
6. Власов С. Если рассудить по-людски : [стаття] / С. Власов // Огонек. – 1987. – № 13. – С. 30–31.
7. Возняк С. М. Уніатство – знаряддя клерикального антикомунізму / С. М. Возняк. – К. : Т-во “Знання” УРСР, 1987. – 48 с.
8. Возняк С. М. Уніатство на службі антикомунізму / С. М. Возняк. – Львів : Вища школа, 1988. – 85 с.
9. Державний архів Івано-Франківської області. – Ф.р-388 с.ч. – Оп. 1. – Спр. 209.
10. Дмитрук К. Е. Униатские крестоносцы : вчера и сегодня / К. Дмитрук. – М. : Политиздат, 1988. – 485 с.
11. Єпископ Іван Маргітич – сподвижник віри, патріот Срібної Землі [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.ugcc.org.ua/ukr/ugcc>
12. Захват чи відродження? [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://www.ugcc.org.ua/ukr/ugcc\\_history](http://www.ugcc.org.ua/ukr/ugcc_history)
13. Камінський А. На перехідному етапі. “Гласність”, “перебудов-

ва” і “демократизація” на Україні / А. Камінський. – Мюнхен : УВУ, 1990. – 624 с.

14. Кобута С. Політичні аспекти легалізації Української греко-католицької церкви (1987–1991 рр.) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.mesogaia-sarmatia.narod.ru/mesogaia/kobuta.htm#stepan>

15. Марчук В. УГКЦ в 1945–1987 рр. : [стаття] / В. Марчук // Україна : культура спадщина, національна свідомість, духовність. – 2000. – Вип. 7. – С. 550–562

16. Ми відправляли молебні під вікнами обкому партії : [стаття] // Експрес. – 2007. – 9-16 серп. – С. 14.

17. Мороз А. Милосердя – євангельська основа діяльності послідовників УГКЦ : [стаття] / А. Мороз // Церква і соціальні проблеми. Енцикліка “Сотий рік”. – Львів, 1993. – С. 324–331.

18. Панас К. Історія Української церкви / Кость Панас. – Львів, 1992. – 104 с.

19. Панас К. Легалізація УГКЦ / Кость Панас // Літопис Голгофи України. – С. 374–376.

20. Пащенко В. Греко-католики в Україні : [монографія] / В. Пащенко. – Полтава, 2002. – 640 с.

21. Пащенко В. Православна церква в тоталітарній державі : [монографія] / В. Пащенко. – Полтава : АСМІ, 2005. – 631 с.

22. Стоцький Я. Греко-католицька церква та релігійна ситуація на Тернопільщині (1946–1989 рр.) : [монографія] / Я. Стоцький. – Тернопіль, 2004. – 382 с.

23. Тарнавський Р. Церква Св. Анни (Борислав-Волянка). Історія та сучасність. 100 років / Р. Тарнавський, О. Микулич О. – Борислав, 2002.

24. Фенич В. Греко-католики в сучасному релігійному житті Закарпаття [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://www.ugcc.lviv.ua/index.php?option=com\\_content&task=view&id=657&Itemid=101](http://www.ugcc.lviv.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=657&Itemid=101).

25. Шляхом до Господа : [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.ugcc.org.ua/ukr/news/article;3918/>

26. Myroslav Tataryn. Christian Churches in the new Ukraine. – Sascatoon: heritage Press, 2001. – 48 p.



*Ліна Бородинська*

УДК 286

## РЕАЛІЗАЦІЯ ГРОМАДЯНСЬКИХ ПРАВ ЄВАНГЕЛЬСЬКИХ ХРИСТИЯН В УМОВАХ ДРУГОЇ РЕЧІ ПОСПОЛИТОЇ

*У статті з'ясовано, що в Другій Речі Посполитій усталена система ведення записів громадянських станів традиційною церквою, її активна взаємодія зі школою, розподіл кладовищ за конфесійною приналежністю ускладнювали правове існування тих осіб, які вийшли зі складу православної чи католицької церков. Багато євангельських християн опинилося в умовах, коли держава не могла задовольнити їхніх громадянських прав.*

**Ключові слова:** Друга Річ Посполита, євангельські християни, громадянські права.

### Реализация гражданских прав евангельских христиан в условиях Второй Речи Посполитой

*В статье выяснено, что во Второй Речи Посполитой устоявшаяся система ведения записей гражданских состояний традиционной церковью, ее активное взаимодействие со школой, распределение кладбищ за конфессиональной принадлежностью усложняли правовое существование тех лиц, которые вышли из состава православной или католической церквей. Много евангельских христиан очутилось в условиях, когда государство не могло удовлетворить их гражданские права.*

**Ключевые слова:** Вторая Речь Посполитая, евангельские христиане, гражданские права.

### The civic states for the evangelical christians in the Poland (1918 – 1939)

*The ordinary system of the registration of the civic states in the traditional church complicated the legal position of the persons who went out of the catholic or the ortodox churches in the Poland (1918 – 1939). Many evangelical christian were in such conditions when the country could not satisfy their civic rights.*

**Key words:** evangelical christians, civic rights.

Активна діяльність протестантських конфесій в Україні на сучасному етапі актуалізує дослідження історії їх розвитку, а зокре-

ма державно-церковних відносин. Однією з найбільш поширених пізньопротестантських конфесій на українських територіях, що входили до складу Другої Речі Посполитої, були євангельські християни. В умовах Польської держави усталена система ведення записів цивільних станів церквою значно ускладнювала правове існування тих осіб, які не належали до православної чи католицької церков. На початковому етапі становлення Другої Речі Посполитої, яка проголошувала толерантне ставлення до релігійних меншин, питання ведення книг громадянських станів не було врегульоване і тлумачилося місцевою владою та представниками релігійних меншин, зокрема євангельськими християнами, по-різному. Тому записи до книг громадянських станів керівники громад євангельських християн здійснювали у різний спосіб [8, с. 1 – 3].

Для того щоб уніфікувати спосіб ведення книг громадянських станів і взяти цей процес під контроль світської влади, волинський воєвода видав обіжник від 13 грудня 1921 р., відповідно до якого метричні книги євангельських християн повинні були вести магістрати у містах та гмінні управи в селах за місцем їх проживання. Отже, документи видані керівниками громад, навіть якщо їх форма відповідала вимогам влади, не могли прирівнюватися до таких же виписів, здійснених управами магістрату чи гміни [10, с. 11 - 13, 30 - 31, 195 – 196]. Правила цього обіжника ґрунтувалися на Іменному вищому указі від 17 жовтня 1906 р., який був чинним відповідно до 4-го артикулу Закону від 4 лютого 1921 р. про унормування політично-правового стану на землях, включених до Речі Посполитої.

Якщо ж зареєстровані визнанневі гміни мали духовного керівника, то книги громадянських станів мали вести за правилами для старообрядців; метричні книги громад, які не мали духовних керівників, велися магістратами та гмінними управами [6, с. 81]. З огляду на згадувані вище документи, євангельські християни належали до останніх. Згідно з артикулами 39–51 Іменного вищого указу записи у метричних книгах про народження дитини здійснювали за місцем проживання батьків за умови представлення батьками чи одним із батьків дитини та двох свідків, або просто свідків, якщо дитину представити не можна через хворобу. Запис про шлюб мали здійснювати за місцем проживання нареченого чи нареченої. Смерть особи фіксували у метричній книзі населеного пункту останнього проживання померлого [13, с. 13 – 15].

Громади євангельських християн прагнули самостійно вести книги громадянських станів, як це робили, наприклад, ранньо-протестантські церкви в Другій Речі Посполитій. Зокрема, відомо, що незареєстрована громада у с. Голопечач Горохівського повіту Волинського воєводства впродовж 1924 – 1925 рр. видавала метричні посвідчення своїм членам [3, с. 19 - 26]. Євтропій Самоукін, активний місіонер і пресвітер п'яти громад євангельських християн і баптистів у Рівненському та Костопільському повітах, здійснюючи обряди шлюбів, звершуючи похорони та молитви над новонародженими дітьми, з 1923 р. до 1925 р. вів книги громадянського стану для членів громад, лідером яких він виступав [4, с. 962]. Євангельські християни у с. Пісниківі Волинського воєводства записували події, що відбувалися у громаді і житті її членів, до книг, які запровадили для чіткості у питаннях перебігу подій та впорядкування власної історії. Багато незареєстрованих громад євангельських християн вели неофіційні записи у своїх книгах, оскільки державна влада таких записів не проводила. У липні 1925 р. Комітет об'єднання слов'янських громад євангельських християн і баптистів представив Міністерству релігійних визнань та народної освіти на затвердження форму ведення записів Пісниківською громадою, а також просив дозволити Об'єднанню ведення книг громадянських станів. Проте Міністерство релігійних визнань та народної освіти не зреагувало на це прохання [9, с. 156].

Однією з причин бажання євангельських християн самостійно робити записи у книгах громадянських станів було те, що держава встановлювала високу оплату за такі послуги. Вагомою причиною бажання самостійно вести книги цивільних станів церквою було те, що більшість громад євангельських християн була не зареєстрованою. Зокрема, у Поліському і Волинському воєводствах представникам повітової і гмінної влади заборонялося робити записи, які стосувалися членів незареєстрованих громад євангельських християн. Ситуація ускладнювалась тим, що місцева влада уповільнювала процес реєстрації громад, позбавляючи євангельських християн можливості користуватися загальними правами громадян [11, с. 250].

У 1934 р. в листі до Міністерства внутрішніх справ звернувся один із лідерів євангельського руху Волині Євтропій Самоукін. Він зазначав, що у 1925 р. місцева влада визнала недійсними його записи до книг громадянських станів і заборонила вести їх нада-

лі, зазначивши, що ці функції належать гмінним управам. Проте останні почали здійснювати записи лише у 1929 р. Таким чином, шлюби, які були укладені євангельськими християнами шляхом вінчання пресвітером та внесені у відповідний реєстр у церковних книгах у період 1923 – 1929 рр., чиновники вважали недійсними, бо такі шлюби не були записані у книгах громадянських станів державними органами. З урахуванням вищезазначеного, логічною є думка, що дітей, які народжувалися у таких шлюбах, вважали незаконнонародженими і реєстрували на прізвище матері. Гмінні управи пропонували сім'ям, які вже прожили 5 – 7 років, зареєструвати їхні шлюби у 1929 р., але це лише підкреслило б проблему незаконнонародженості дітей. Тому євангельські християни відмовлялися від таких пропозицій, шукаючи роз'яснень у Міністерстві внутрішніх справ [4, с. 962].

В окремих випадках місцева влада погоджувалася вести книги громадянських станів лише у випадку надання довідки від староости повіту про зміну віровизнання [12, с. 33 – 34]. Ситуація ускладнювалася тим, що за отримання документа, який би підтверджував зміну визнанневої належності, необхідно було сплатити значну суму грошей. Розмір такої сплати встановлювали органи місцевої влади, тому часто він був не виправдано завищеним. Наприклад, представники Рівненського відділу Союзу слов'янських громад євангельських християн стверджували, що за отримання довідки одна особа мала сплатити 17 злотих, якщо запис про її народження знаходився у місцевій православній громаді, якщо ж такі записи були у православного консистора, то необхідно було сплатити 26 злотих [5, с. 36]. Деякі староства вимагали по 20 злотих за довідку, а якщо такі документи були необхідні всій родині, то сума сплати могла сягати 100 і більше злотих. Якщо ж євангельський християнин усе ж був спроможний оплатити послуги староства, то отримував довідку про зміну визнання, яка була дійсна лише 6 місяців. Такий стан речей спонукав євангельських християн у 1936 р. за посередництвом Л. Шендеровського звернутися до Міністерства внутрішніх справ з проханням врегулювати питання оплат за одержання посвідчення.

Наявність запису про народження у книгах громадянських станів, та довідки про зміну віросповідання батьками впливала на можливість та умови навчання дітей євангельських християн у загальноосвітніх школах. Міністерство релігійних визнань та народної освіти вимагало від батьків, діти яких вступали до шко-

ли, подати витяги з метричних книг, де вказувався вік дітей, а також віросповідання, до якого належали батьки на час народження дітей. Оскільки гмінні чи міські управи часто не здійснювали записів у книгах громадянських станів для євангельських християн, або останні самі не бажали записувати своїх дітей як незаконнонароджених, то таких метричних посвідчень євангельські християни надати не могли.

Якщо ж дитина народилася ще до зміни віросповідання батьками і записи про її народження здійснював священик місцевої парафії, то у метричному посвідченні було вказано те віросповідання, до якого батьки належали у минулому. Оскільки за статтею 120 Конституцій 1921 та 1935 рр. вивчення релігійної науки у школі було обов'язковим і підконтрольним відповідній релігійній структурі, то віровизнаннева належність дитини була важливою складовою її метричного посвідчення [1, с. 194]. Міністерство релігійних визнань та народної освіти радило батькам, які не хотіли, щоб дитина навчалася основам релігії не їхнього віросповідання, додавати до метричного посвідчення довідку про належність до іншого віросповідання [4, с. 123 – 126].

Остаточо питання ведення книг громадянських станів та пов'язаних з ним правил зміни віросповідання і вивчення у школі основ релігії не були врегульовані впродовж усього періоду існування Другої Речі Посполитої.

Чисельне зростання євангельських християн у середовищі традиційних церков робило актуальною й проблему спільного використання кладовищ. Оскільки для православних жителів у їх віросповіданні кладовищам відводилося особливе значення, то захоронення там іновірців, хоч і християн, викликало обурення й усвідомлення ними факту осквернення кладовищ. У населених пунктах Волині та Полісся, де громади євангельських християн зростали у тому числі й шляхом приєднання до них переважно осіб із числа православних, це викликало міжконфесійні протистояння, які виявлялися на ґрунті спільного використання кладовищ. Обурення православного духовенства і протистояння місцевого населення призводили до негативних наслідків через неможливість вчасного поховання померлих: розкладання трупів, перебування тіл померлих багато днів поспіль у помешканнях, поховання вночі або таємно, поховання поза кладовищем у місцях, призначених для самогубців та хворих холерою [2, с. 7].

У 1925 р., коли діяльність євангельських християн набула

достатнього поширення, проблема захоронень померлих протестантів ставала дедалі гострішою. Протистояння місцевого населення на підставі використання кладовищ вимагало правового врегулювання. Волинське воєводство звернулося до Міністерства віросповідань і народної освіти з проханням допомогти розв'язати цю проблему й отримало дозвіл від Міністерства релігійних визнань та народної освіти закладати кладовища для євангельських християн в інших місцях, де це було можливим задля громадського спокою [10, с. 152 – 153]. Зауважимо, що Генеральна дирекція служби здоров'я, яка діяла при Міністерстві внутрішніх справ, заявляла, що не обов'язково засновувати окремі кладовища для різних віровизнань. Можна просто виділити на території загального кладовища ділянку для поховання померлих відповідної конфесії [7, с. 338].

Міністерство внутрішніх справ вважало закладання окремих кладовищ для різноманітних релігійних течій небажаним, беручи до уваги санітарний стан та гальмування розширення території поселення. Вони зауважили, що наявні кладовища мають характер санітарної норми, а не визнанневої належності, ставлячи при цьому у приклад Личаківське кладовище у Львові [2, с. 26 – 27].

Отже, усталені норми ведення книг громадянських станів не відповідали цілком ситуації, яка склалася у Другій Речі Посполитій у зв'язку із значним поширенням протестантських течій, які не були визнані державою. Такі конфесії не мали права самостійно забезпечувати питання реєстру громадянських станів. Проголошуючи свободу сумління та визнання у Конституції, державна влада не забезпечила способів реалізації таких прав у реальному житті людини. Таким чином, євангельські християни не мали права самостійно здійснювати записи до книг громадянських станів, часто цього не бажали робити й управи гмін чи магістратів, вимагаючи наявності реєстрації релігійної громади, до якої належав вірянин, або довідки про зміну віровизнання. Внаслідок цього багато євангельських християн опинялися поза законом: їхні шлюби не реєстрували, не здійснювали записів про народження, або записували дітей як незаконнонароджених, що, своєю чергою, відображалося на можливості дитини здобути початкову освіту. Забезпечення положень Конституції про свободу совісті та визнання, а також про обов'язкове вивчення основ релігії у школі в окремих випадках ставило ці права людини у суперечність одне до одного. Активізація євангельських християн

у Другій Речі Посполитій викликала низку питань, пов'язаних із їхнім правовим існуванням та їхніми громадянськими правами. Найскладнішими виявилися проблеми ведення книг громадянських станів та користування кладовищами. У цих сферах євангельські християни стикалися із неналагодженим юридичним забезпеченням їх існування та нерозумінням їхніх проблем представниками домінуючої релігійної течії.

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

1. Алексієвець Л. М. Польша: шляхом відродження державної незалежності. 1918–1939 / Л. М. Алексієвець – Тернопіль : Економічна думка, 2002.
2. Державний архів Волинської області. – Ф. 46. – Оп. 8. – Спр. 2.
3. Державний архів Рівненської області. – Ф. 30. – Оп. 18. – Спр. 1600.
4. Archiwum Akt Nowych w Warszawie (AAN), Zespół “Ministerstwo Spraw Wewnętrznych” (MSW), sygn. 1566.
5. AAN, MSW, sygn. 1567.
6. AAN, Zespół “Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego” (MWRiOP), sygn. 367.
7. AAN, MWRiOP, sygn. 1410.
8. AAN, MWRiOP, sygn. 1412.
9. AAN, MWRiOP, sygn. 1442
10. AAN, MWRiOP, sygn. 1444.
11. AAN, MWRiOP, sygn. 1445.
12. AAN, MWRiOP, sygn. 1446.
13. Więckiewicz Fr. Uroczystość Koła Młodzieży Zboru Zdołbunowskiego / Fr. Więckiewicz // Ewangeliczny Chrześcijanin. – 1935. – № 6. – S. 13–15.

УДК 282

*Ірина Булига*

## РЕПРЕСІЇ ТОТАЛІТАРНОГО РЕЖИМУ ПРОТИ РИМО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ НА ВОЛИНІ У 1939 – 1941 рр.

*У статті аналізується репресивна політика радянської держави проти римо-католицької церкви на Волині у 1939 – 1941 рр.*

**Ключові слова:** Волинь, римо-католицька церква, радянська влада, тоталітарний режим.

**Репрессии тоталитарного режима против римо-католической церкви на Вольнии в 1939 – 1941 гг.**

*В статье осуществлен анализ репрессивной политики советского государства против римо-католической церкви на Вольнии в 1939 – 1941 гг.*

**Ключевые слова:** Вольнь, римо-католическая церковь, советская власть, тоталитарный режим.

**Repressions of the totalitarian mode against rimo-catholic churches on Volhynia in 1939 – 1941**

*In the article the analysis of repressive policy of the soviet state is carried out against rimo-catholic churches on Volhynia in 1939 – 1941.*

**Keywords:** Volhynia, rimo-catholic church, soviet power, totalitarian mode.

З приєднанням західноукраїнських територій у 1939 р, радянський уряд опинився перед фактом включення до держави областей з недоторканим релігійним укладом життя місцевого населення, тому на цих землях відразу розгорнулася реалізація традиційного курсу комуністичної партії щодо релігії і церкви, спрямованого на обмеження їх впливу на населення. Відзначимо, що хоча він у своїх основних складових, формах і методах суттєво не відрізнявся від того, який культивувався на іншій території СРСР, але одночасно він мав деякі свої особливості. Радянське керівництво, як свідчать документи цього періоду, усвідомлюва-



ло факт вагомого впливу релігії на свідомість населення, авторитет церков, складність завдань, тому було змушене відійти від повного й негайного перенесення на прикордонні регіони всієї моделі ідеологічного впливу на населення, в тому числі і форсованої його атеїзації [10, с. 283]. До того ж, встановлення радянської влади на вищезначеній території було першою спробою “експортування” радянського тоталітарного режиму поза межі його “історичної батьківщини”. Москва виявляла при цьому певну обережність і намагалася пристосуватись до місцевих умов.

Вироблення і прийняття концепції державної політики відбивалося на практичних відносинах між державою та релігійними структурами досліджуваних римо-католиків. Тому одним з важливих засобів приведення у калькову відповідність політичної системи західноукраїнських земель з тією, що існувала на решті території СРСР, стала ліквідація всіх релігійних партій і церковних громадських організацій, закриття духовних наукових установ, навчальних закладів, церковних друкарень, припинення викладання у школах Закону Божого та насадження антирелігійної пропаганди в навчальних закладах [10, с. 285]. Перший удар логічно був спрямований проти римо-католицької церкви (РКЦ), яка мала відчутне етнонаціональне забарвлення і найбільш поширеною була у місцях локалізації поляків. Як відомо, Волинь була саме таким регіоном, та й політичний статус цієї території у 1921 – 1939 рр. як складової Другої Речі Посполитої, визначав густоту, чисельність і динамічність розселення поляків і відповідно вірних РКЦ.

Насадження на Волині радянського режиму супроводжувалося розгортанням масових репресій, що впливало із самої природи сталінської тоталітарної системи, основу якої становив терор. Водночас знищення старої еліти, передусім польської, основу якої стоновили віруючі РКЦ, розглядалося радянською владою, як найважливіша умова руйнування структур колишнього державного й адміністративного апарату, старої системи управління і власності, інтеграції краю в СРСР [7, с. 100].

Одним із перших наслідків такого удару на волинській території, яка входила до складу Луцької дієцезії, було видворення ксьондза, єпископа Адольфа Шельонжека, а також Єпископської курії у Луцьку з її приміщень. Луцький ординар зайняв невеличку кімнату, а курія почала функціонувати у кафедральному будинку. Була закрита духовна семінарія у Луцьку і Папська семінарія

у Дубно, радянська влада ліквідували всі 9 чоловічих монастирів з 6 братствами, а також жіночі громади, в яких були задіяні близько 224 сестер. За порадою єпископа Шельонжека, ті монахині, що залишилися на території Волині, і далі проводили свою катехизичну, освітню діяльність, змінили своє церковне вбрання на світське і подальшу діяльність вели у конспірації [8, с. 40].

Першу інформацію про стан католицької церкви на територіях, включених до складу СРСР внаслідок переділу кордонів, Папа отримав від греко-католицького єпископа Андрея Шептицького. Приєднання Східної Польщі до Радянського Союзу Шептицький сприйняв як свого роду шанс для церкви. “Здається, що всі ці землі стають місцем проведення пастирської роботи, яка може бути дуже плідною” [5, с. 14].

Складовими духовного життя римо-католиків була полонізована спрямованість місієйної, філантропічної та просвітницької діяльності. На території Волині існувала доволі розгалужена система римо-католицьких сиротинців, лікарень та інших структур, якими опікувалися сестри-служебниці. Нелегкі випробування спіткали їх після осені 1939 р. Наприклад, Згромадження сестер св. Терези від Дитятка Ісуса заснував о. єпископ Адольф-Петро Шельонжик у 1936 р., у Луцьку, на Волині. Ця структура проводила курси крою та шиття в Маневичах, навчання релігії в загальноосвітніх школах у Машеві, Залужжі, Обичі, Ясківцях і Брикові, велика активність сестер спостерігалася і в соціальній роботі. З осені 1939 р. розпочинається важкий і деструктивний період для сестер-терезянок. Репресії, що розгортаються на Волині, змушують їх повністю залишити ці терени й у своїй більшості розпорозитися по теренах центральної Польщі [2, с. 7]. Чи, до прикладу, освітня робота, якою займалися римо-католицькі інституції зазнала трансформації. За споминами Луцького єпископа, “...вчителі зобов’язані були під час своїх уроків боротися проти Бога. Заборонялося учням і вчителям, урядовцям і державним виконавцям ходити до костьолів. Серед учнів шкіл призначалися ті, обов’язком яких було вислідковування колег, що ходять до костьолу. Створювалися спеціальні професійні школи і курси для сільської і міської молоді, у яких пропганда безбожництва ставилася на перший план. Систематичні зібрання у приватних будинках також повинні були розповсюджувати між людьми невіру. Усі ксьондзи, за винятком старців, піддавалися довготривалим, частим дослідженням, що були рівнозначні мо-

ральним тортурам, з метою відмови від духовного сану і віддання на службу комунізму” [8, с. 49].

Такі приклади набувають масового характеру. Репресії, звичайно стосувалися й інших релігійних конфесій – православних, іудеїв, протестантів. Проте стосовно римо- і греко-католиків вони поглиблювалися завдяки чиннику впливу на ці церкви позицій Ватикану, тобто чужоземної ворожої інституції. До того ж у Ватикані були переконані, що поразка Німеччини призведе до швидкого поширення комунізму в Європі, а російський більшовизм вважали страшнішим ніж фашизм. Факт знаходження на кордоні німецького війська та усвідомлення партійним керівництвом небезпеки викликання актів масового незадоволення громадян, визначав і певну стриманість у ставленні до релігійних переконань населення Волині та релігійних інституцій порівняно з тим, що в цей час реалізувалося в інших регіонах країни.

Римо-католиків, які на Волині у 1939 р. практично всі були поляками, нараховувалося 327,9 тис. чол. (15,7% всього населення воєводства) [11, с. 293]. Польський дослідник Леон Попек зауважує, що в Луцькій дієцезії біля 12,3% жителів вважалися вірними римо-католицької громади, ординаром якої був єпископ Адольф Шельонжек, а допоміжним єпископом ксьондз Стефан Вальчикевич. У момент вибуху війни майже всі парафії (166) мали приходських священників (240 ксьондзів) [9, с. 97].

Але частина поляків була виселена у 1940 р. згідно з Постановою РНК СРСР № 2122-617 та затвердженим тоді ж до неї “Положенням про спецпоселення і трудове влаштування осадників, виселених із західних областей УРСР і БРСР” [1, с. 34]. Депортаційна акція була виконана з 10 до 13 лютого 1940 р. 2 березня РНК СРСР ухвалив постанову № 289-127 с. про виселення членів сімей усіх поміщених у табори і в’язниці військовополонених і колишніх офіцерів польської армії, а також тюремників, жандармів, розвідників, колишніх поміщиків, фабрикантів і чиновників державного апарату, учасників антирадянських організацій, біженців з окупованих німцями районів колишньої Польщі, які виявили бажання виїхати з СРСР назад, на зайняту німцями територію, але не були прийняті. Операцію виселення за постановою від 2 березня було проведено без будь-якого попередження 13 березня, а згодом, 29 червня 1940 р., – засобами терору, аж до застосування розстрілів [3, с. 8 – 9]. Можна припустити, що під ці радянські депортаційні акції 1940 р. підпали десятки тисяч

поляків. У будь-якому, число поляків у Рівненській області за неповний рік зменшилось удвічі. Якщо так було на всій території колишнього воєводства, то це означало, що радянські репресії і статистика зменшили число поляків, тобто вірних РКЦ, на Волині, уже до 1941 р. приблизно до 150 тис. чол. Тому секретна “Директива наркома внутрішніх справ УРСР І. Серова начальника обласних УНКВС про активізацію оперативної роботи по церковниках і сектантах у західних областях України” від 22 грудня 1939 р. вказує на необхідність надання особливої уваги діяльності римо-католицького духовенства, бо, як зазначають радянські документи, “польські ксьондзи є основним каналом встановлення і підтримання зв’язку з антирадянської діяльності із закордоном, вони організують довкола себе шпійонські, повстанські змови” [6, с. 32]. Тому ксьондзи потрапили до перших хвиль арештів та депортацій, проведених НКВС. У перші ж місяці після приходу Червоної армії було заарештовано 57 церковнослужителів, 14 із них розстріляно [11, с. 154].

Через масову депортацію польського народу з Волині, за ініціативою єпископа Шельонжека, був утворений у 1940 р. Комітет допомоги, що мав на меті матеріальну та моральну опіку над переселенцями [8, с.41]. До прикладу, після вторгнення до Володимира-Волинського радянських військ, там була заснована визвольна конспірація, пов’язана зі Службою Перемоги Польщі. У ній активно діяли священики із римо-католицьких парафій на чолі з настоятелями. Дуже активно до неї прилучилися священики з парафії Йоакима та Анни – настоятель Станіслав Галіцький і вікарій Йосиф-Казимир Чурко. Вони матеріально допомагали воєнним втікачам, дітям, старшим особам. Тим, котрі були під загрозою арешту, допомагали отримати фальшиві документи. Подібні дії чинив і парох другої Володимирської парафії, о. Станіслав Кобилецький. Цей священик, що походив з Поділля, прибув до Володимира-Волинського в жовтні 1939 р. Раніше, будучи доктором теології, викладав у духовній семінарії Луцької дієцезії і був церковним асистентом Католицького товариства молоді. Після закриття семінарії став настоятелем Володимир-Волинської парафії. Виконуючи цю функцію, організував допомогу для втікачів із центральної Польщі, інспірував акцію з висилки посилок з продуктами харчування для колишніх жителів Володимира-Волинського, депортованих радянською владою до Сибіру і Казахстану. Зрозуміло, що такі дії не пройшли

повз органи державної безпеки і невдовзі священики Галіцький, Чурко і Кобилецький були заарештовані навесні 1940 р., після триденного процесу засуджені на смерть за “активну, підступну антирадянську діяльність, за утворення організації і задум змови, що мала на меті збройне від’єднання Волині від СРСР” [4, с. 34]. Священники Галіцький і Чурко загинули під час розправи 25 червня 1941 року у в’язниці в Луцьку. Отець Кобилецький чудом залишився живим під завалами трупів. Пам’ятною є подія 14 квітня 1940 р., коли цілі ешелони везли поляків з Волині на заслання. Тоді ординар під егідою Комітету допомоги, делегував ксьондза до Здолбунова і він з пагорбка від імені єпископа Шельонжека перед кількома потягами дав загальне відпущення на випадок смерті [8, с. 41].

У секретних документах радянських спецслужб, що стосувалися агентурно-оперативного “обслуговування” релігійних інституцій, зустрічаємо навіть виокремлення католиків в окрему групу, яка потребує особливої уваги з боку відділів НКВС [6, с. 32]. І таку “особливу увагу” ця структура надавала. НКВД арештували кілька католицьких священиків, посеред яких відзначимо – Маріана Токажевського – колишнього священика Юзефа Пілсудського, Владислава Шпачинського – префекта волинських шкіл, доктора Станіслава Кобилевського – професора духовної семінарії у Луцьку, Владислава Буковинського, генерального секретаря Єпископського інституту католицьких Акцій. Більшість із них загинули після 22 червня 1941 р., під час ліквідації в’язнів НКВД у Луцьку та Рівному [8, с. 40].

Розпочалася “обридливість спустошення”, як писав луцький єпископ: “Пам’ятним залишиться 1939 рік. Наближався цей потворний попіл, ця хмара, не хмара, своїм проникливим димом, труйким та гнилим, покриває половину Польщі (тобто територію Волині, яка у 1921 – 1939 рр. була складовою Другої Речі Посполитої – І.Б.). Наступає на душі дітей, молоді. На вулицях, школах, мітингах, під час урочистостей, забав, походів переконували ті душі, що Бога нема, що релігія – це брехня, що ксьондзи говорять неправду, самі не вірять, а тільки шукають зиску з людей. Показувалася енциклопедія із закидами проти Костьолу, релігії” [8, с. 40].

Крім того, вже на початку першої радянської окупації спостерігаємо факти взаємопроникнення православного елементу в середовище римо-католицьких інституцій, яке характеризу-

ється не філантропічною ознакою, а чітко вираженою спробою підпорядкування. Хоча відзначимо, що цей аспект стає як один із засобів збереження (хоча на деякий час) сиротинців, лікарень, поховань. Підтвердженням даних теоретичних висновків слугує практика Сиротинця у Любешові. Для сестер з початком Другої світової війни прийшли дуже скрутні часи. У 1940 р. Шкільна інспекція взяла на роботу в Сиротинець православну керівницю з Каменя-Каширського. “Спочатку сестри жили надією, що повернуться ще до праці в харизматі Згромадження. Перед її приїздом (православної керівниці – І.Б.) місцева влада повідомила Сестру Настоятельку, що буде все списане, як підлягаюче державі. У першу чергу ліквідували каплицю (...). Дітьми зайнялася та керівниця і вже не мали обов’язку слухати Сестер (...). Сестрі Настоятельниці важко було це пережити, дивлячись як речі, придбані кривавою працею, хтось привласнює собі й всім цим розпоряджається” [12, с. 35].

Оскільки за більшовицькою ідеологією “ксьондзи, попи, рабини” були “вірними наймитами ворожих елементів”, яким “допомагали проводити антинародну діяльність”, то найбільш впливові священники РКЦ, а також керівники та активні члени релігійних культурно-просвітницьких товариств потрапили в першу хвилю арештів і депортацій, що розпочалася наприкінці 1939 р. Хоча цей напрям державної політики не характеризував лише ставлення до римо-католиків, і репресивно-політична складова була не єдиним чинником руйнування релігійної культури українців.

Ця мета досягалася перш за все репресіями. Головними жертвами радянських репресій у 1939 – 1941 рр. стали колишні державні урядовці, офіцери, поміщики, військові осадники, найвідоміші громадсько-політичні лідери та члени націоналістичного підпілля. На загал, жертвами репресій – депортацій, ув’язнень, розстрілів – за час радянської окупації 1939 – 1941 рр. став майже кожний десятий житель Західної України. Американський історик Ян Гросс зробив приблизні підрахунки жертв серед мирного населення у німецькій і радянській зоні окупації колишньої польської держави. Підрахунки депортованих, ув’язнених у концтабори та вбитих колишніх громадян Речі Посполитої за вказаний проміжок часу виявили, що радянська влада замордувала у 3 – 4 рази більше людей, ніж нацисти, при чому на території, удвічі меншій, ніж зона німецької окупації [11, с. 295]. Ці цифри дають

найкраще уявлення про справжній характер радянського тоталітарного режиму як безпрецедентного розтратника і державивбивці. Як метод політичного переслідування та адміністративного покарання широко використовувалися депортації виселення без правових на це підстав. За 1940-1941 рр. у віддалені райони СРСР було депортовано із Західної України понад 180 тис. осіб [11, с. 296]. Серед них були колишні функціонери різних політичних партій та громадських організацій, підприємці, польські осадники, священики, заможні селяни. Сам факт депортації був злочином проти людяності, не кажучи вже про жахливі методи її здійснення. Понад 8 тис. в'язнів, яких німецько-радянська війна застала в місцевих тюрмах, були розстріляні за наказом Л. Берії. Такими і подібними карально-репресивними діями тоталітарна система дискредитувала себе в очах західних українців.

Амплітуда радянської релігійної політики щодо РКЦ коливалася у діапазоні між ідеологічними завданнями та прагматичними міркуваннями, між спробами тотального знищення до намагань заміщення релігії новою догматикою. Адже церква у волинському регіоні була силою, яка носила тоталітарний вплив на суспільну свідомість і на інші виміри розвитку суспільства. Тому, коли тоталітаризм зустрівся із силою однаково якісної визначеності, він не міг з нею співіснувати, він повинен був її знищити, поставити на коліна і лише тоді міг дозволити їй якесь існування, проте вже в жорстких межах, заданих цією системою.

### Список використаних джерел та літератури

1. Бугай М. Депортації населення з України (30–50-ті роки) / М. Бугай // Український історичний журнал. – 1990. – № 1. – С. 32–37.
2. Гумковська С. І. Згромадження сестер Св. Терези від Дитятка Ісуса у служінні Богові та Церкві / С. Сабіна-Ірина Гумковська // *Wolanie z Wolynia* – Воляння з Волині. Релігійно-суспільне видання Римо-католицької Луцької Дієцезії. – Ч. 2 (69) – А Рік 11. – Березень-Квітень 2006. – С. 3–7.
3. Депортації. Західні землі України. Кінець 30 – початок 50-х рр. Документи, матеріали, спогади : [у 3 т.]. – Т. 1 : 1939–1945. – Львів : Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 1997. – 539 с.
4. Копровський А. У Володимирі-Волинському над Лугою / А. Копровський // *Wolanie z Wolynia* – Воляння з Волині. Релігійно-суспільне видання Римо-католицької Луцької Дієцезії. – Ч. 6 (73) – А Рік 13. – Листопад-Грудень 2006. – С. 31–35.

5. Максимова Н. В. Ватикан и Вторая мировая война / Н. В. Максимова, Б. А. Филиппов // Наука и религия. – 2005. – № 5. – С. 12–17.

6. Митрополит Андрей Шептицький у документах радянських органів державної безпеки (1939–1944 рр.) / [за заг. ред. В. Сергійчука]. – К. : Українська Видавнича Спілка, 2005. – 480 с.

7. Політична історія України. XX століття : [у 6 т.] / [редкол. : І. Ф. Курас та ін.]. – К. : Генеза, 2003. – Т. 4 : Україна у Другій світовій війні, 1939–1945. – [кер. тому В. І. Кучер]. – 2003. – 584 с.

8. Popek L. Diecezja lucka w okresie miedzywojennym i podczas II wojny swiatowej (1918-1944) / Popek L. // Polacy i Kosciol rzymskokatolicki na Wolyniu w latach 1918–1997. – Lublin : Towarzystwo Przyjaciol Krzemienca i Ziemi Wolynsko-Podolskiej, 1999. – S. 23–46.

9. Popek L. Straty Kosciola rzymskokatolickiego na Wolyniu w latach 1939–1945 / Popek L. // Polskie Panstwo Podziemne na Wolyniu w latach 1939–1944. – Sandomierz : Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, 2006. – S. 98–122

10. Стоколос Н. Г. Конфесійно-етнічні трансформації в Україні (XIX – перша половина XX ст.) / Н. Г. Стоколос. – Рівне : РІС КСУ – ППФ „Ліста – М”, 2003. – 480 с.

11. Україна–Польща : важкі питання : матеріали V міжнародного семінару істориків [“Українсько-польські відносини у роках Другої світової війни”], (Луцьк, 27-29 квітня 1999 р.) / Світовий союз воїнів Армії Крайової, Об’єднання українців у Польщі, Волинський держ. У-тет ім. Лесі Українки. – Варшава : TYRSA, 2001. – 359 с.

12. Яконюк Т. (1910–1943). Мучениця за віру / С. Тереза Яконюк, С. Ядвіга-Алоїза Гано // Wołanie z Wołynia – Воляння з Волині. Релігійно-суспільне видання Римо-католицької Луцької Дієцезії. – Ч.4 (71) – А Рік 12. – С. 31–37.



УДК 070.482:330.11 “1991-2009”

*Ірина Жердева*

## ПЕРІОДИКА ПРАВОСЛАВНИХ КОНФЕСІЙ УКРАЇНИ: СОЦІАЛЬНО-ЕКОНОМІЧНИЙ АСПЕКТ (1991 – 2009 рр.)

*У статті на підставі дослідження православної періодики висвітлюються окремі аспекти соціального служіння православних конфесій. Розглядається діяльність православної церкви в економічній сфері.*

**Ключові слова:** суспільство, церква, православ'я, преса, конфесія, видавництво, соціальне вчення, економіка, декларація, релігійна громада.

### **Периодика православных конфессий Украины: социаль- но-экономический аспект (1991 – 2009 гг.)**

*В статье на основе исследования православной периодики освещаются отдельные аспекты социального служения православных конфессий. Рассматривается деятельность православной церкви в экономической сфере.*

**Ключевые слова:** общество, церковь, православие, пресса, конфессия, издательство, социальное учение, экономика, декларация, религиозное общество.

### **Periodicals of orthodox confessions of the Ukraine: social and economic are an aspect (1991-2009)**

*On the basis of research of orthodox periodicals light up the separate aspects of social service of orthodox confessions. Activity of orthodox church is examined in an economic sphere.*

**Keywords:** society, church, orthodoxy, press, confession, publishing house, social studies, economy, declaration, religious society.

Історія православної церкви на пострадянському просторі була насичена складними й суперечливими подіями, багато з яких продовжують негативно впливати на сучасний стан православних конфесій України. Проте здобуття державної незалежності дало новий імпульс релігійному життю. Зміна світоглядних орієнтацій у суспільстві сприяла тому, що православну

церкву стали сприймати не лише як організацію віруючих, але й як інституцію зі своєю соціальною й ідеологічною доктринами. І хоча через секуляризацію сучасного суспільства православні духовні цінності ще не затребувані повною мірою, церква все більше впливає на духовно-моральний стан української спільноти.

Православна преса є вагомим джерелом для вивчення ситуації, яка склалася в українському православ'ї в період розбудови незалежної України. Проаналізуємо деякі аспекти церковно-соціальних та економічних питань, які знайшли своє відображення на сторінках друкованих засобів масової інформації православних інституцій. Комплексний підхід у вивченні цих питань має важливе наукове та практичне значення і визначає актуальність досліджуваної проблеми.

Дослідженню історичних умов становлення релігійно-церковних відносин та розвитку релігійної преси в Україні присвячено праці А. Бойко [2], О. Шуби [22], В. Бондаренка [3], А. Стародуба [17]. На підставі динаміки трансформацій релігійної сфери визначив особливості сучасного релігійного життя в своїй дисертаційній роботі А. Юраш [24]. Окремі аспекти економічної діяльності церкви висвітлені у статтях московських дослідників Г. Шмельова [21] і М. Митрохіна [11].

Суспільно-політичні процеси в Україні на початку 90-х рр. минулого століття та утвердження української державності стали основою розвитку динамічного церковного життя. Паралельно з соціально-економічними перетвореннями відбувалися структурні зміни в православних церковних організаціях, які призвели до утворення трьох православних конфесій – Української православної церкви, яка знаходиться у єдності з Московським патріархатом (УПЦ МП), Української православної церкви Київського патріархату (УПЦ КП) та Української автокефальної православної церкви (УАПЦ).

Кожна з цих православних конфесій виробила фундаментальну парадигму суспільно-церковних відносин та напрямів соціального служіння церкви в українському суспільстві.

Важливим чинником церковного життя став розвиток видавничої справи, зокрема періодичних видань, друкування яких протягом часів незалежності здійснювалося прискореними темпами. На сучасному етапі лідерство за кількістю періодики зберігає УПЦ МП (106 видань), на другому місці за темпами її розвитку знаходиться УПЦ КП (31 видання). Через нестабіль-

не фінансове становище кількість періодики УАПЦ залишається незмінною (7 видань).

Православна преса активно реагувала на процеси відродження релігійно-церковного життя. Зокрема, у статті “Збережемо храми – осередки духовності”, опублікованій у газеті УПЦ КП “Голос Православ’я”, приводяться соціологічні дослідження, які свідчать про “помітне зростання релігійного чинника в суспільному житті, посилення його ролі як елемента духовного відродження нації (нині кожен третій громадянин України вважає себе віруючим). Тому не дивно, що цей процес супроводжується побудовою та відновленням значної кількості храмів як осередків духовності” [12, с. 5].

Можна вказати хоча б на факт кількісного зростання храмів, монастирів, збільшення релігійних громад, що супроводжувалося і якісними змінами – зростанням релігійності населення, впливу православної церкви на сучасне українське суспільство. Так, якщо у 1990 р. Україна мала 6,5 тис. православних громад, то наприкінці 2008 р. їх кількість збільшилась майже у 2,6 рази і досягла 16,7 тисяч, з яких 11,4 тис. громад належить УПЦ МП, 4,1 тис. – УПЦ КП, і 1,2 тис. – УАПЦ. Загалом за роки незалежності було збудовано більше 3 тис. православних храмів.

Огляд православної преси свідчить про те, що православні конфесії надають великого значення одній із основних своїх місій – соціальному служінню. Основні напрями цієї діяльності включають: надання підтримки незахищеним верствам населення, турбота про дітей, робота з молоддю і військовослужбовцями, допомога людям похилого віку, інвалідам та безпритульним, допомога людям з обмеженими фізичними й розумовими можливостями, допомога ВІЛ-інфікованим, наркозалежним, ув’язненим та ін.

Ці питання досить широко висвітлюються на сторінках як загальноукраїнської, так і єпархіальної періодики всіх православних юрисдикцій.

Основні положення із суспільно значущих проблем і церковно-соціальних питань УПЦ МП подала в документі “Основи соціальної концепції Української православної церкви”, що був ухвалений Ювілейним архієрейським собором РПЦ та Архієрейським собором УПЦ МП. Цей документ ґрунтується на положеннях соціальної концепції РПЦ, яка була прийнята Архієрейським собором РПЦ у 2000 р. “Основи” встановлюють за-

вдання церкви у сфері сімейної і суспільної моралі, ставлення до проблем охорони здоров'я, біоетики, екології та інших [13].

Для координації благодійних ініціатив в УПЦ МП з квітня 2000 р. функціонує Синодальний відділ з благодійності та соціального служіння. За період з 1999 до 2004 року відділом було реалізовано понад 60 соціальних проектів на загальну суму близько 1,5 млн. грн. [10, с. 61]. Реалізацією соціальних і благодійних програм займається також Синодальний відділ “Місія соціальної допомоги дітям”.

У кількох випусках “Вісника” прес-служби УПЦ за 2009 р. соціальному служінню УПЦ МП відведено спеціальні розділи. Наприклад, у випуску 91 цього видання зустрічаємо підбірку матеріалів про проведення Харківською і Дніпропетровською єпархіями благодійних акцій на підтримку онкохворих дітей. Там само розміщена концепція УПЦ МП розвитку паліативної допомоги в Україні, яка в сучасному розумінні розглядається як комплексна система заходів медичного, соціального, духовного і психологічного характеру на підтримку тяжкохворих людей [4, с. 24 – 29].

Значна увага питанню соціального служіння церкви приділяється в газетах “Таврида Православна” Кримської єпархії, “Летопись Православ'я” Запорізької єпархії, “Світло Православ'я” Львівської єпархії та інших. Як додаток до газети “Світло Православ'я” Львівської єпархії два рази на рік виходить газета “Помилуй і Спаси” для ув'язнених. До 2001 р. у вигляді додатка виходила також газета для військовослужбовців “На варті”. У газеті “Летопись Православ'я” Запорізької єпархії розміщено інтерв'ю архієпископа Василя (очолював єпархію до квітня 2009 р.) з нагоди 10-річчя єпархії, де він акцентував увагу на традиціях милосердя, які розвиває єпархія. Зокрема, під патронатом єпархії відкрито дитячий будинок для дітей-сиріт, влітку функціонує православний дитячий табір відпочинку, щотижня церковні приходи і монастирі годують безкоштовними обідами більше 4 тис. безпритульних та бідних людей [22, с. 8 – 9].

У журналі “Спасите наши души!” за 2007 р., який видається у м. Дніпропетровську за благословенням Дніпропетровського митрополита Іринія (засновник – приватне підприємство “Суворов”), розміщено інформацію про проведення в єпархії практичного семінару з церковної соціальної роботи у межах “Основ”. За результатами роботи семінару його учасники дійшли висновку, що

соціальної діяльності церкви потрібен системний підхід [6, с. 3]. У газеті “Таврида Православная” досить часто можна зустріти матеріали з питань розповсюдження православних духовно-моральних традицій у сучасній медицині. Так, у грудневому номері цієї газети за 2008 р. розміщено публікацію про діяльність Товариства православних лікарів Криму ім. святиителя Луки [19, с.3 – 4].

Періодика УПЦ МП також переймається іншими проблемами соціального служіння церкви.

Офіційна позиція УПЦ КП щодо проблем сучасного суспільства знайшла своє відображення в декларації “Церква і світ”, яка була прийнята на Ювілейному помісному соборі церкви 9 – 10 січня 2001 року. Декларація складається з 16 розділів, з яких майже половина присвячена проблемам соціального служіння церкви [5].

Серед життєво значущих соціальних завдань УПЦ КП приділяє значну увагу церковній духовній опіці військовослужбовців. Так, всеукраїнська газета цієї церкви “Голос Православ’я” за червень 2007 р. повідомляла про проведення першого з’їзду військових священиків (капеланів) України. Як зазначав учасник з’їзду, президент Всеукраїнського міжконфесійного релігійного християнсько-військового братства Сергій Лисенко “ця подія буде здатна зрушити з мертвої точки процес впровадження інституту військового священства” [20, с.4]. У першому числі духовно-просвітницького журналу для молоді “Агнець” серед інших цікавих статей соціальної тематики було започатковано рубрику “Армія як вона є...”, яка знайомить читачів із сьогоденням Збройних Сил України [1, с. 28 – 31]. Цей новостворений журнал УПЦ КП став дороговказом та підтримкою для православного молодіжного руху.

У журналі “Церковні дзвони” Львівської єпархії УПЦ КП за 2006 р. було розміщено публікацію, яка присвячена проведенню у м. Львові семінару-наради з питання обговорення директиви Міністра оборони України “Про впорядкування питань задоволення релігійних потреб військовослужбовців Збройних Сил України”. У цьому заході взяли участь представники МО України, УПЦ КП, УПЦ МП, УАПЦ, УГКЦ, а також президент американської гуманітарної організації “Оливкова гілка” та інші [9, с. 16 – 18].

Періодика УПЦ КП систематично подає також багато інших матеріалів на злободенні теми соціального спрямування, які роз-

міщаються як у вигляді інформативних повідомлень у рубриці новин, так і окремим тематичним блоком. Це свідчить про те, що питання соціального служіння залишається для церкви досить актуальним.

В УАПЦ відсутній відповідний документ, який би регламентував соціальну діяльність цієї церкви. Проте на Помісному соборі УАПЦ, який відбувся 14 – 15 вересня 2000 р., прийнято ухвалу “Православна парафія як осередок апостольського служіння Христової Церкви”. В ухвалі серед інших завдань православної парафії значна увага приділяється соціальній і добродійній діяльності цього головного осередку церковного служіння [7, с. 99 – 101].

У періодиці цієї церкви публікації з церковно-соціальних питань також зустрічаються досить часто. У журналі “Рідна церква” Івано-Франківської єпархії УАПЦ за 2004 р. привертають до себе увагу матеріали соціологічного дослідження, проведеного на замовлення Державного комітету у справах релігій України. Внаслідок цього дослідження з’ясовано, що “у більшості громадськість виступає за розширення присутності Церкви у двох гранично важливих сферах соціалізації – у школі і Збройних Силах” [15, с. 7 – 8]. Це підтверджує важливість суспільно-значущих проблем і спонукає православні конфесії до активізації соціальної діяльності.

Отже, внаслідок аналізу православної преси можна констатувати, що всі православні інституції приділяли значну увагу висвітленню питань соціального вчення церкви. На відміну від “Основ” УПЦ МП декларація УПЦ КП “Церква і світ” охоплює всі сторони діяльності цієї церкви у зазначеній сфері. Положення декларації більш змістовні й обґрунтовані. УАПЦ не має затвердженого положення, що регулює її церковно-соціальну діяльність.

Для багатьох релігійних організацій проблема власного економічного виживання постає більш гостро, ніж вирішення питань здійснення соціальних проектів. Будівництво та відновлення храмів, проведення благодійних акцій, здійснення соціального служіння потребує значних фінансових ресурсів.

Більшість економічних питань регулюються статутом православної церкви. На прикладі статуту про управління УАПЦ КП з’ясуємо основні групи джерел церковного прибутку, які зафіксовані у розділі “Фінанси і майно”. Вони включають: пожертви

при звершенні богослужінь, таїнств, треб і обрядів; добровільні пожертви фізичних і юридичних осіб, державних, громадських та інших підприємств і організацій; кошти від розповсюдження предметів православного релігійного призначення і православної релігійної літератури; відрахування синодальних установ, єпархій, парафій, монастирів та ін.; надходження, від підприємницької діяльності установ, підприємств УПЦ КП [18]. Ці основні джерела прибутку характерні і для інших православних конфесій.

Проте офіційні відомості щодо фінансово-господарської діяльності і бюджету українських православних церков в православної періодиці практично не зустрічаються.

У своїх інтерв'ю предстоятель УПЦ КП Філарет (Денисенко) у контексті загальноцерковних проблем частково торкався економічних питань. Наприклад, відповідаючи на запитання щодо грошових надходжень, він зазначав, що “ті, хто вносить свої пожертви на будівництво, не хочуть оприлюднювати цього, тому вирахувати загальну цифру важко...” [8, с. 5, 8]. У газеті “Полісся Православне” Житомирської єпархії УПЦ КП за 2008 р. зустрічаємо публікацію “Чи повинна бути оплата за церковні треби”. Її автор вважає, що до цього питання треба підходити з розумінням, крім того, що ціни на церковні треби не є завищеними [14, с. 2].

У Київській патріархії УПЦ вважають, що значний прибуток УПЦ МП має також від близького зарубіжжя – Росії. Здійснюючи поставки предметів церковної утвори із ХПП Софріно (підприємства в Росії), РПЦ розглядає Україну як ринок збуту своєї продукції. За рахунок цього УПЦ МП має значні грошові надходження. Непогані дивіденди приносить церквам здача у оренду приміщень. Такі активи має УПЦ МП у кількості 550 приміщень, у УПЦ КП ці резерви значно менші – усього 62 приміщення [16, с. 54].

Значні кошти залишають паломники, які відвідують святі мощі та чудотворні ікони у Києво-Печерській, Почаївській та Святогорській лаврах, які належать УПЦ МП.

УПЦ МП вважає майно релігійних організацій особливою формою власності, основним компонентом формування якого є добровільна жертва віруючих людей. Положення, що відбивають ставлення церкви до матеріальної сфери людського життя, викладені у таких розділах “Основ”: “Праця та її плоди” (VI) та “Власність” (VII). До основного кола питань, де перетинаються інтереси релігії та економіки, належать форми власності, майно

релігійних організацій, розподіл матеріальних засобів та інші [13, с. 29 – 33].

Серед витрат православних церков значну частину займає будівництво храмів, купівля майна, комунальні послуги. За роки незалежності України на спорудження 3 тис. храмів пішло приблизно 6 млрд. грн (із розрахунку в середньому 2 млн. грн. на кожний храм). Суттєві видатки у церков на утримання навчальних закладів. Зокрема, у УПЦ МП їх 19, у УПЦ КП – 16, у УАПЦ – 7. Так, утримання одного семінариста сягає приблизно 4,5 тис. грн на рік.

Великі кошти вкладають сьогодні всі православні конфесії у видавничу справу, зокрема, друкування газет і журналів, а також випуск релігійних програм на телебаченні і радіо.

У менш вигідному економічному становищі порівнянно з православними церквами УПЦ МП і УПЦ КП знаходиться УАПЦ. Ця церковна інституція в основному розраховує на добровільні пожертви мирян та допомогу УПЦ у США.

Таким чином, у розширенні інформаційної інфраструктури православні інституції вбачали, перш за все, вагомий чинник своєї місіонерської та соціально-духовної діяльності. На сучасному етапі православними конфесіями України створено понад 53 відсотки загальної кількості релігійних громад, питома вага їх друкованих видань становить майже 40 відсотків у загальній кількості періодики всіх релігійних організацій.

Для всіх рівнів церковної ієрархії характерні практично однакові джерела прибутку, але найбільші масштаби економічної діяльності з огляду як на об'єктивні, так і суб'єктивні причини мають УПЦ МП і УПЦ КП. Вони видають найбільшу кількість православних періодичних видань – 106 і 31 відповідно. Через обмежені фінансові можливості УАПЦ не має змоги належним чином розвинути видавничу діяльність, але перспективи щодо укріплення економічної бази у цієї церкви сьогодні є.

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

1. Беляєв Є. Армія як вона є... / Є. Беляєв, Н. Коритна // Агнець. – 2008. – № 1. – С. 28–31.
2. Бойко А. Преса православної церкви в Україні 1900–1917 рр. / А. Бойко // Культура. Суспільство. Мораль. – Дніпропетровськ : Дніпропетровський університет, 2002. – 308 с.
3. Бондаренко В. Українська православна церква в новому по-



літичному інтер'єрі / В. Бондаренко // Людина і світ. – 1991. – № 4. – С. 31–35.

4. Вісник прес-служби УПЦ. – 2009. – № 91. – С. 24–29.

5. Декларація Ювілейного помісного собору УПЦ КП “Церква і світ” [Електронний ресурс]. – Режим доступу :

6. [http://www.cerkva.info/static/pom\\_sob\\_2001.html](http://www.cerkva.info/static/pom_sob_2001.html)

7. Диханов В. Церковной социальной деятельности нужен системный подход / В. Диханов // Спасите наши души! – 2007. – № 7. – С. 3.

8. Діяння Помісного собору Української автокефальної православної церкви. – К., 2000. – С. 99–101.

9. Єленський В. Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет: “Грошолоубство – причина всіх сварок, які є в церковному житті” / В. Єленський // Голос Православ'я. – 2008. – № 2. – С. 5, 8.

10. Кашлюк Т. Українська Церква та військо України / Т. Кашлюк // Церковні дзвони. – 2006. – № 9. – С. 16–18.

11. Митрофан. Под омофором его блаженства / архиеп. Митрофан // Православний вісник. – 2006. – № 1. – С. 47–68.

12. Митрохін М. Російська православна церква як суб'єкт економічної діяльності / М. Митрохін // Людина і світ. – 2000. – № 7. – С. 20–31.

13. Овсієнко В. Збережемо храми – осередки духовності / В. Овсієнко // Голос Православ'я. – 2003. – № 24. – С. 5.

14. Основи соціальної концепції Української православної церкви. – К., 2002. – 80 с.

15. Преображенський А. Чи повинна бути оплата за церковні треби / А. Преображенський // Полісся Православне. – 2008. – № 6. – С. 2.

16. Рідна церква. – 2004. – № 3–4. – С. 7–8.

17. Соломко И. Почем звонит колокол / И. Соломко // Корреспондент. – 2005. – № 47. – С. 51–54.

18. Стародуб А. Православна періодика в Україні : тенденції розвитку / А. Стародуб // Людина і світ. – 2001. – № 4. – С. 28–31.

19. Статут про управління УПЦ КП [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.cerkva.info/static/statut.html>

20. Голос Православ'я. – 2008. – № 2. – С. 5, 8.

21. Таврида Православная. – 2008. – № 23. – С. 3–4.

22. Трофимлюк О. Перший з'їзд військових священників (капеланів) України / О. Трофимлюк // Голос Православ'я. – 2007. – № 11. – С. 4.

23. Шмелев Г. Русская православная церковь, ее деятельность и экономика до и после 1917 года / Г. Шмелев // Вопросы истории. – 2003. – № 11. – С. 36–51.

24. Шуба О. Релігія в етнонаціональному розвитку України (політичний аналіз) / О. Шуба. – К. : Криниця, 1999. – 324 с.

25. Шуляк Д. К 10-летию Запорожской епархии / Д. Шуляк // Летопись Православия. – 2002. – № 6. – С. 8–9.

26. Юраш А. В. Українська церква у контексті сучасних політико-конфесійних та комунікативних процесів (історико-політологічний аспект) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. політол. наук : спец. 23.00.01 “Теорія та історія політичної науки” / А. В. Юраш. – Львів, 1996. – 23 с.

УДК 67 : 94 (477.8) „1958 / 1985”

**Сергій Жилюк**

## **ФОРМУВАННЯ РАДЯНСЬКОГО АНТИЦЕРКОВНОГО ЗАКОНОДАВСТВА У 60 – 70-х рр. ХХ ст.**

*У статті проаналізовано радянське законодавство про релігійні організації. На прикладі різних законів 60 – 70-х рр. ХХ ст. показано, що переслідування віруючих в СРСР було цілеспрямованою державною політикою.*

**Ключові слова:** релігія, церква, політика, законодавство, влада.

### **Формирование советского антицерковного законодательства в 60 – 70-х гг. ХХ ст.**

*В статье проанализовано советское законодательство о религиозных организациях. На примере разных законов 60 – 70-х гг. ХХ ст. показана, что преследование верующих в СССР было целеустремленной государственной политикой.*

**Ключевые слова:** религия, церковь, политика, законодательство, власть.

### **Forming of soviet antichurch legislation in 60 – 70th XX item**

*In the article the analysis of soviet legislation is carried out about religious organizations. On the example of different laws 60 – 70th A XX item is shown that pursuing believers in SRSR was a purposeful public policy.*

**Keywords:** Religion, church, policy, legislation, power.

Актуальність теми зумовлена необхідністю вивчення історичного досвіту державно-церковних відносин. Незважаючи на недосконалість чинного Закону України “Про об’єднання громадян” 1992 р., в умовах бурхливого розвитку релігійно-церковних процесів, які потребують правової бази у вирішенні багатьох питань, радикальних змін чинного законодавства не відбувається. Обговорення в межах “круглого столу” проекту Концепції державно-церковних відносин 2003 р., у якому чітко прописа-

но обмеження на політичну діяльність релігійних організацій, не дало очікуваних результатів. Однак, з погляду національних інтересів, вважається невинуватою позиція влади щодо подальшого ігнорування необхідності запровадження нового законодавства у сфері регулювання державно-церковних відносин. З огляду на це, доволі виразним є практичне значення запропонованої теми.

Ця проблема становить також значний науковий інтерес. Звичайно, низка вітчизняних та зарубіжних вчених, зокрема В. Баран, В. Єленський, В. Пашенко, Г. Панков, Д. Поспеловський, М. Шкаровський та ін., які досліджували і досліджують становище релігійних організацій в умовах партійно-державної політики СРСР, загалом висвітлили питання державно-церковних відносин. Проте у їхніх працях звернення до радянського законодавства про релігійні організації пов'язане або з окремим періодом, наприклад, періодом політики радянської влади 50 – 60-х рр., чи часів “перебудови”, або із вивченням окремої релігійної інституції, насамперед РПЦ.

Завданням статті є спроба проаналізувати процес формування радянського законодавства про релігійні організації впродовж 60 – 70-х рр. XX ст., простежити загальну тенденцію змін, що відображалися у поправках нових редакцій, виявити його антирелігійну сутність.

У вирішенні означеної проблеми, насамперед треба зауважити, що в радянському суспільстві ідеологія у вимірі висловлювань класиків марксизму-ленінізму про сутність релігії й документів комуністичної партії, які визначили принципи політики соціалістичної держави щодо релігії і релігійних організацій, складала теоретичну основу радянського антицерковного законодавства. Цей загальновідомий факт підтверджується у висновках багатьох вітчизняних і зарубіжних вчених, які досліджували й досліджують проблему державно-церковних відносин чи становище релігійних організацій в СРСР.

Новий форсований наступ радянської влади на релігію і церкву на межі 50 – 60-х рр. XX ст., на думку А. Моренчука, зумовлений прагненням партійного керівництва відвернути увагу населення від невдач в економіці, “створити ілюзію успіхів і прориву вперед” [9, с. 85]. Релігієзнавець В. Єленський, аналізуючи причини початку антицерковної кампанії, навпаки, вказує на те, що Радянський Союз на той час зумів досягти значних успіхів у роз-

витку науки і техніки, що певною мірою посилювало позитивне ставлення населення до прогресу та, відповідно, відштовхувало частину його від релігії [7, с. 284 – 285]. Ця розбіжність в акцентах має доволі формальний характер. В ідеологічному відношенні, незалежно від успіхів чи невдач соціалістичного будівництва, релігія завжди розглядалася компартійною владою як реакційне та ідеологічно вороже явище. У цьому зв'язку цілком послідовними виглядають задекларовані ХХІ (січень – лютий 1959 р.) і ХХІІ (жовтень 1961 р.) з'їздів ЦК КПРС положення про те, що курс на побудову комуністичного суспільства несумісний з релігією, а релігійність радянських людей не має соціальних коренів і зумовлена лише незадовільною антирелігійною пропагандою, пасивністю партії у цьому питанні та надмірними свободами, наданими державою релігійним організаціям [8, с. 537].

Політика партії і радянської держави щодо релігії і церкви юридично закріплювалась комплексом законодавчих та інших нормативних актів, які визначали принципи діяльності релігійних організацій, їхні відносини з органами влади, майновий та правовий статус духовенства, умови освіти і виховання дітей віруючих сімей, регулювали трудові відносини в релігійних організаціях тощо. Окремо можна виділити міжнародні правові акти про свободу совісті, права, обов'язки і відповідальність громадян, ратифіковані СРСР. Самостійну частину складали правові акти, на основі і відповідності з якими забезпечувався контроль за дотриманням законодавства про релігійні культу, а також закони, що регулювали суспільні відносини у цій сфері [11, с. 3].

Розгортання нової хвилі антицерковної кампанії розпочалося із заходів другої половини 1958 р., спрямованих насамперед на обмеження матеріальної бази церкви, сфери її діяльності та прибутків духовенства. Так, у липні 1958 р., Міністерство фінансів УРСР поширило припис, згідно з якими служителі культів за користування земельними ділянками оподатковувалися зі 100% надбавкою [1, арк. 237]. А жовтневі 1958 р. постанови Ради Міністрів СРСР “Про монастирі в СРСР” і “Про оподаткування підприємств єпархіальних управлінь і прибутків монастирів” наносили удар по фінансовому становищу РПЦ. Паралельно з урядовим законодавчий характер мали і постанови ЦК КПРС. Наприклад, лютнева 1959 р. постанова “Про припинення культурної діяльності поза межами храмів” та постанова, прийнята Президією ЦК КПРС в листопаді того ж року “Про заходи щодо

припинення паломництва до т. зв. святих місць”, значно зву- жували сферу діяльності церкви [3, 170 – 172]. У січні 1960 р. ЦК КПРС прийняв постанову “Про заходи щодо ліквідації порушень духовенством радянського законодавства про культу” (в березні цю постанову поширив ЦК КПУ), яка відкривала шлях до адміністрування з боку державних і партійних органів стосовно священнослужителів і релігійних громад [9, с. 87]. Ці партійні постанови знайшли повне відображення у спеціальній інструкції від 16 березня 1961 р., затвердженій Радою Міністрів СРСР.

Інструкцією запроваджувалось законодавство 1929 р. у тій його частині, котра забороняла благодійну діяльність церкви, існування релігійних центрів, надання фінансової допомоги парафіям і монастирям, які “не мають підтримки з боку місцевого населення”. Ця постанова СРСР від 30 квітня 1943 р., згідно з якою оподаткування духовенства і всіх церковних прибутків здійснювалося за максималю шкалою – 81% [10, с. 294]. Крім того, деякі попередні нормативно-правові акти втратили чинність, зокрема постанови раднаркому СРСР від 28 листопада 1943 р. “Про порядок відкриття церков” і “Про порядок відкриття молитовних будинків релігійних культів” від 19 листопада 1944 р. та ін. [9, с. 88]. Нове законодавство про релігійні культу значно ускладнювало можливості реєстрації громад чи відкриття парафій і водночас спрощувало процедуру їх закриття. Створювалися перепони для купівлі та оренди молитовних будинків, релігійним громадам заборонялося добудовувати кульбові споруди, а для здійснення їх капітального ремонту необхідно було отримати дозвіл уповноваженого Ради у справах РПЦ або Ради у справах релігійних культів [9, с. 88].

Зміни в державному законодавстві вимагали ревізії багатьох положень про організацію церковного життя. Так, на підставі невідповідності із законодавством про культу внесено низку важливих змін у положення “Про управління РПЦ” та нормативно-правову базу діяльності сектантських об’єднань. Згідно з цими доповненнями та поправками, церковні виконавчі органи позбавлялися права юридичної особи, не могли створювати центральні каси для збирання добровільних пожертвувань віруючих, володіти кульбовим майном або отримувати його за договором, купувати чи орендувати приміщення для молитовних зборів, укладати договори або угоди [9, с. 92]. Зміни церковного положення, прийняті під тиском Ради у справах РПЦ на архієрейському соборі 18

липня 1961 р., позбавляли парафіального священика будь-якої влади, яка передавалася парафіяльній раді, а фактично – виконавчому комітету із трьох осіб: старости, його помічника і казначея (касира), які обиралися парафіяльною радою із числа парафіян. Збори парафіяльної ради мали скликатися за необхідності з дозволу місцевих чи районних рад, що давало можливість останнім впливати на формування складу “двадцятки” чи “трійки” із числа тих парафіян, які “здатні чесно виконувати радянські закони” та пропозиції і вимоги місцевих органів влади. Всі фінансові, економічні, бухгалтерські види діяльності, у тому числі й добровільні внески в єпархію і патріархію для підтримки семінарій тощо, були передані виключно до компетенції виконавчих трійок. Священику залишалося відповідати тільки за “духовне керівництво парафіянами... за служіння і задоволення релігійних потреб парафіями” [10, с. 291]. За таких обставин, коли управління церквою зосереджувалось фактично в руках уповноважених і церковне право узгоджувалось із державним законодавством, частина тодішнього духовенства ментально не могла уявити можливість існування незалежних інституцій (секулярної і церковної) з їхніми окремими законодавчими системами. Тому в усвідомленні радянських громадян, навіть в середовищі духовенства, церква в СРСР не сприймалася як суспільний інститут, а розглядалася в доволі вузькому значенні “зібрання віруючих”, що зовсім виключало юридичний контекст. Оскільки такий менталітет мала частина єпископів нового покоління, окремі церковні діячі 60-х рр. висловлювали побоювання, що у майбутньому може відбутися цілковите підпорядкування церковного керівництва світській владі – її вимогам і законам – не від страху, а за переконанням, що в державі має бути тільки одна влада і один закон [10, с. 293].

Постанова від 16 березня 1961 р. не була опублікована і поширювалася виключно для службового використання. Таким чином, склалася ситуація, коли віруючі мали дотримуватись законодавства навіть не знаючи його змісту. Ознайомитись із ним вони змогли у 1966 р., коли після ліквідації Ради у справах РПЦ і передачі її функцій Раді у справах релігій (1965 р.) вперше у післяхрущовську добу було опубліковано “Положення про Раду у справах релігій” [10, с. 297].

Дотримання чинного законодавства, яке регулювало державно-церковні відносини і регламентувало життя вірян, забезпечувалося низкою статей Кримінального Кодексу УРСР,

Законом СРСР про загальну військову повинність, постановами Президії Верховної Ради та Ради Міністрів Української РСР. Зокрема, статті 138, 139 і 209 Кримінального Кодексу УРСР у багатьох випадках застосовувалися щодо керівників та деяких членів незареєстрованих релігійних організацій [4, арк. 122]. Стаття 138 передбачала, за порушення закону про відокремлення церкви від держави і школи від церкви, покарання у вигляді виправних робіт терміном до одного року або штрафу в розмірі 50 крб. А стаття 209, за спонукання громадян до відмови від суспільно-громадської діяльності, передбачала позбавлення волі до 5 років ув'язнення із засланням до такого ж терміну з конфіскацією майна чи без неї. У першому пункті постанови Президії Верховної Ради УРСР щодо її Указу від 12 червня 1961 р. “Про посилення боротьби з особами, які ухиляються від суспільно-корисної праці і ведуть антигромадський паразитичний спосіб життя” чітко вказувалося, що під дію цього указу підпадають особи, котрі очолюють нелегальні релігійні секти [9, с. 91]. Стаття 3 Закону СРСР від 12 жовтня 1967 р. про загальну військову повинність зобов'язувала мобілізацію всіх чоловіків – громадян СРСР, незалежного від їхнього ставлення до релігії [11, с. 74].

Контроль за дотриманням законодавства про релігійні культури покладался на місцеві Ради народних депутатів. У постанові Ради Міністрів Української РСР від 1 квітня 1969 р. “Про посилення контролю за додержанням законодавства про релігійні культури” зауважувалося, що у деяких областях виконками місцевих Рад народних депутатів послабили контроль за виконанням на місцях законодавства про релігійні культури. Далі в постанові наголошувалося на необхідності систематичного роз'яснення серед віруючих радянського законодавства про культури і про свободу совісті в СРСР, упорядкування реєстрації релігійних організацій, застосування відповідних заходів щодо керівників релігійних організацій, які уникають реєстрації [11, с. 161]. У законах “Про сільські ради народних депутатів Української РСР” від 2 липня 1968 р. “Про міські, районні в місті ради народних депутатів Української РСР” та “Про районні ради народних депутатів Української РСР” від 15 липня 1971 р., а також “Про обласні Ради народних депутатів Української РСР” від 31 жовтня 1980 р. спеціальна стаття в усіх редакціях мала однакове формулювання – “У сфері забезпечення соціалістичної законності, охорони державного і громадського порядку, прав громадян, здій-



снення народного контролю сільська (міська, районна, обласна) рада народних депутатів... контролює дотримання законодавства про релігійні культу” [11, с. 162]. Для надання допомоги зазначеним Радам народних депутатів їхніми виконавчими комітетами утворювалися комісії сприяння контролю за додержанням законодавства про релігійні культу. Постановою Ради Міністрів СРСР “Про посилення контролю за виконанням законодавства про культу” від 16 березня 1961 р. ці комісії сприяння утворювались при облвиконкомах і райвиконкомах, а з 1963 р. також при сільських, селищних, міських Радах народних депутатів трудящих [2, арк. 6].

З метою посилення контролю за церковно-релігійним життям протягом березня – грудня 1961 р. влада здійснила одночасний облік релігійних громад, молитовних споруд та церковного майна, для чого у кожному райвиконкомі (міськвиконкомі) заводилася справа з даними про релігійні громади [9, с. 96]. Згодом відредагована “Інструкція про облік релігійних об’єднань, молитовних будинків і приміщень, а також про порядок реєстрації виконавчих органів релігійних об’єднань і служителів культу” була затверджена Радою у справах релігій при Раді Міністрів СРСР 31 жовтня 1968 р. Згідно з цією реакцією, на кожне діюче зареєстроване релігійне об’єднання у виконкомі районної (міської) ради народних депутатів заводилась облікова картка і реєстраційна справа, яка містила: а) копію заяви не менше 20 віруючих з проханням про реєстрацію громади, б) копію списку засновників релігійної громади, в) рішення рай(міськ)виконкому про реєстрацію релігійного об’єднання і відкриття молитовного будинку, г) довідку про реєстрацію, д) дані про склад виконавчих і ревізійних органів, ж) довідку про реєстрацію виконавчого органу і ревізійної комісії релігійної громади, з) договір про передачу даному релігійному об’єднанню у безкоштовне користування молитовного будинку (церкви, костела, мечеті тощо) і всього культового майна, а також інші документи, що характеризували діяльність релігійного об’єднання [11, с. 93 – 94]. Про всі незареєстровані фактично діючі релігійні об’єднання місцеві органи влади подавали інформацію до Ради у справах релігій, котра вирішувала, які із них підлягають реєстрації, а які не можуть бути зареєстровані і підлягають ліквідації через їхню протизаконну діяльність [11, с. 95]. У частині інструкції про облік молитовних будинків привертає увагу 10 пункт, де зазначається, що навіть

придбані чи пожертвовані релігійному об'єднанню предмети культу обов'язково обліковуються в інвентарній книзі і належать державі [11, с. 96]. Таке формулювання є одним із багатьох прикладів нехтування елементарними правами віруючих, що виразно характеризує власне антирелігійну сутність радянського законодавства про релігійні організації.

У напрямку антирелігійної боротьби влада широко використовувала також закони Української РСР про освіту, шлюб і сім'ю. Зокрема, стаття 61 Кодексу про шлюб і сім'ю Української РСР, зареєстрованого Законом Української РСР від 20 червня 1969 р., зобов'язувала батьків виховувати дітей як гідних членів соціалістичного суспільства, що згідно з радянським законодавством виключало релігійне виховання. У Законі Української РСР "Про народну освіту" від 28 червня 1974 р. вимоги такого виховання були виписані в статтях 4, 73, 74, 80. Так, у статті 4 "Основні принципи народної освіти в Українській РСР" наголошувалося на необхідності зв'язку навчання і виховання підростаючого покоління з практикою комуністичного будівництва, а 12 пункт цієї статті чітко вказував, що радянський характер освіти виключає вплив релігії. У статті 80 "Відповідальність за порушення законодавства про народну освіту" однозначно говорилося, що громадяни, які допустили порушення законодавства про відокремлення школи від церкви, несуть відповідальність, встановлену законодавством Союзу РСР і Української РСР [11, с.71 – 72].

Застосовуючи це законодавство, партійно-державне керівництво фактично ігнорувало ратифіковану Президією Верховної Ради СРСР 2 липня 1962 р. Конвенцію про боротьбу із дискримінацією у сфері освіти. Стаття 5 Конвенції давала право батькам забезпечувати релігійне і моральне виховання дітей відповідно до їхніх власних переконань. Але формулювання "в межах, визначених законодавством кожної держави" [11, с. 157], яке передувало згаданому положенню, позбавляло СРСР обов'язку таке право надавати, оскільки релігійне виховання радянським законодавством не передбачалося. Подібно ситуація виглядала із Гельсінською угодою. Генеральна Асамблея Всесвітньої ради церков запропонувала таке формулювання резолюції: "ВРЦ стубована обмеженням релігійної свободи, особливо в СРСР. Асамблея чемно пропонує урядові СРСР ефективно забезпечувати виконання сьомого принципу Гельсінської угоди", з чим погоджувалася більшість делегатів. Але під тиском делегата РПЦ і

сприяння делегата баптистської церкви Ернеста Пейна, комітет пом'якшив формування на “можливі порушення свободи релігії”, вилучивши із тексту поняття СРСР [10, с. 367]. Таким чином, Гельсинська угода не містить конкретного звинувачення СРСР у порушенні релігійної свободи. Це давало можливість партійно-державному керівництву СРСР заперечувати такі звинувачення, апелюючи до тексту першої статті “Положення про релігійні об'єднання...”, де було чітко записано: “Згідно з Конституцією СРСР і Конституцією Української РСР громадянам Української РСР гарантується свобода совісті, тобто право сповідувати будь-яку релігію...” [110 с. 75].

За ствердженням Д. Поспеловського, місцевим органам влади цієї законодавчої бази цілком вистачало, щоб в окремих випадках забороняти священикам здійснювати богослужіння у присутності дітей або за звинуваченням батьків у фанатичному релігійному вихованні позбавляти їх батьківських прав [10, с. 295]. У разі необхідності представники влади допускали довільне тлумачення законодавства. Наприклад, прислуговування хлопчиків у вітварі могло розглядатися як порушення закону про заборону дитячої праці в релігійних організаціях [10, с. 295].

З метою обмежити діяльність релігійних громад, органи влади застосовували також закони, які не мали прямої дії щодо віруючих. Так, згідно зі статтею 25 “Основ цивільного законодавства СРСР і союзних республік” про заборону громадянам мати у власному користуванні другий будинок для отримання нетрудових доходів, частина зареєстрованих громад євангельських християн-баптистів та п'ятидесятників втратила можливість орендувати приміщення для здійснення своїх культових потреб у приватних осіб й залишилася без молитовних будинків [9, с. 90].

Перша публікація Положення Ради у справах релігій 1966 р. і поправки до Положення про релігійні об'єднання в Українській РСР, затвердженого Указом Президії Верховної Ради УРСР від 1 листопада 1976 р., продемонстрували сувору політику брежнєвського режиму у релігійному питанні. Насамперед, Положення Ради у справах релігій закріплювали безмежну владу цієї установи над релігійними організаціями. Рада у справах релігій здійснювала контроль за дотриманням законодавства про культу релігійними організаціями і духовенством, перевіряла правильність застосування центральними і місцевими організаціями та посадовими особами законодавства про культу, приймала рішен-

ня про відкриття чи закриття молитовних будинків. Поправки і доповнення до законодавства про релігійні організації впродовж 1962 – 1975 рр. передавали багато функцій контролю над релігійними структурами від місцевих рад народних депутатів до Ради у справах релігій, що ускладнило боротьбу віруючих за свої права. Раніше, коли місцеві ради позбавляли реєстрації релігійну громаду, остання могла звернутись за допомогою до іншої установи – Ради у справах РПЦ (з 1965 р. – РСР), яка принаймі технічно була посередником між церквою і державою й вважалася нейтральною. Відтепер релігійні громади змушені були звертатися до тієї установи, яка безпосередньо їх переслідувала [10, с. 337].

Прикметно, що у редакції Положення про релігійні організації в Українській РСР 1976 р., поправки і доповнення узгоджувалися із прерогативами Ради у справах релігій. Вони робили процедуру реєстрації нової релігійної громади чи відкриття молитовного будинку бюрократично більш складною. До того ж релігійна громада зверталась до місцевої ради, яка впродовж місячного терміну давала дозвіл або відмовляла у реєстрації. Нова 7 стаття передбачала реєстрацію громади тільки після рішення Ради у справах релігій при Раді Міністрів СРСР. Процедура отримання такого рішення ускладнювалася 8 і 9 статтями, згідно з якими справа про реєстрацію спочатку розглядалася впродовж місяця у районному чи міському виконкомі, потім – в обласному, який передавав її до РСР при Раді Міністрів УРСР. Остання передавала матеріали про реєстрацію і свої рекомендації до РСР при Раді Міністрів СРСР. У новій редакції розгляд матеріалів і прийняття рішення про реєстрацію релігійної громади РСР при Раді Міністрів УРСР і Раді Міністрів СРСР не обмежувався ніякими термінами [11, с. 76 – 77]. Крім того, старі статті 37 і 44 давали релігійним організаціям право оскаржувати рішення, чого вже не передбачалося в законодавстві 1976 р. Новий закон забороняв збір добровільних пожертвувань поза межами молитовного будинку, створювати каси взаємодопомоги і надавати матеріальну підтримку віруючим, організувати спеціальні дитячі чи молодіжні зібрання, біблійні, літературні, трудові гуртки для вивчення релігії, відкривати бібліотеки, проводити екскурсії тощо [11, с. 78].

Деякі позитивні зрушення в законодавстві обмежувалися тим, що релігійні організації певною мірою наближалися до статусу юридичної особи, а також відмінялися правила виборів делегатів на релігійні з'їзди. Процедура виборів делегатів визначалася

тепер канонічними правилами (стаття 18). Щодо еволюції у напрямку набуття юридичного статусу, то нові 3 і 20 статті, вже не містили формулювання про те, що релігійні організації не мають такого статусу. До того ж, стаття 18 давала право релігійним організаціям виготовляти і продавати предмети культу, купувати транспортні засоби, орендувати і будувати приміщення для своїх потреб згідно зі встановленим законом порядку [11, с. 80; 10, с. 338]. Крім того, власне культові споруди, залишалися у власності держави, що давало владі можливість та право закривати і конфіскувати їх у будь-який час.

Незважаючи на негативний аспект централізації законодавства 1976 р., за висновками Д. Поспеловського, у практичному житті становище церкви у тій чи іншій єпархії залежало від якостей місцевого єпископа і навіть парафіяльного священика, з одного боку, а з іншого – від місцевого партійного керівництва та Уповноваженого РСР і його особистих стосунків з духовенством [10, с. 339]. “Після призначення єпископа на єпархію, – зауважує Д. Поспеловський, – вся його діяльність надалі залежала майже виключно від стосунків з уповноваженим – від того, чи зможе він делікатно і щедро підкупити владного чиновника” [10, с. 339]. За таких обставин, більші права в управлінні отримали окремі зареєстровані “двадцятки”, окремі єпископи чи єпархії та патріарх як окремих функціонер. Проте всі разом вони не склали організації або інституції з точки зору закону.

Партійно-державна політика щодо релігії не змінилася в епоху правління генсеків Ю.В. Андропова, К.У. Черненко і перших років С.М. Горбачова. Постанови червневого 1983 р., квітневого 1984 р. і квітневого 1985 р. Центрального комітету з ідеології мали чітку антирелігійну спрямованість, що відобразилося у Програмі КПРС, прийнятій на XXVII з’їзді КПРС. Хоча при Андропові в пресі обговорювався проект державного законодавства про релігію, який не містив суттєвих змін й лише чіткіше регламентував питання, пов’язані з діяльністю релігійних організацій, зрештою закон так і не був прийнятий. Новий Закон “Про свободу совісті і релігійні організації” з’явився лише в жовтні 1990 р. Щоправда у постанові Ради Міністрів СРСР від 25 лютого 1980 р. за № 179 були внесені зміни і доповнення до “Положення про Раду у справах релігій при Раді Міністрів СРСР”. Однак ці поправки суттєво не змінювали ні компетенції РСР, ні її повноважень чи дозволяючих функцій.

Таким чином, впродовж 80-х рр. ХХ ст. органи влади, а передусім апарат уповноваженого Ради у справах релігій, користувалися у вирішенні цілого комплексу питань державно-церковних відносин законодавством, сформованим протягом 60 – 70-х рр., багато статей якого зберігалася із законодавства попередніх років. Детальний аналіз всієї законодавчої бази, яка прямо чи опосередковано застосовувалася щодо релігії і церкви, свідчить про антирелігійний характер радянського законодавства про релігійні організації та підтверджує висновки вчених про те, що переслідування віруючих в СРСР було державною політикою.

### Список використаних джерел та літератури

1. Центральний державний архів громадських об'єднань України (далі ЦДАГО України). – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 4704.
2. ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 5908.
3. ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 4927.
4. ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 6007.
5. ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 5663.
6. ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 70. – Спр. 2476.
7. Єленський В.Є. Морозна “відлига”: Про антицерковну кампанію кінця 50-х – початку 60-х років // Маршрутами історії / Упорядник Ю.І. Шаповал; ред. кол.: Ф.М. Рудич, І.Ф. Курас та ін. – К.: Політвидав України, 1990. – С. 271 – 285.
8. Історія релігій в Україні: Навч. пос. / За ред. А.М. Колодного, П.Л. Яроцького. – К.: Знання, 1999. – 736 с.
9. Моренчук Андрій Анатолійович. Релігійні процеси в Україні в 1953 – 1964 роках (на матеріалах західних областей): Дис... канд. іст. наук: 09.00.11 / Нац. ун-т “Острозька академія”. – Острог, 227 с.
10. Поспеловский Д.В. Русская православная церковь в ХХ веке. – М.: Республика, 1995. – 511 с.
11. Сборник документов и материалов о религии и церкви / Сост. Г.Ф. Споревой, М.С. Боговесов. – К.: РИО МДВ УССР, 1983. – 248 с.

*Алевтина Ігнатуша*

УДК 283 / 289

## **ПЕРЕДУМОВИ ВИНИКНЕННЯ ПРОТЕСТАНТСЬКОЇ ПРЕСИ В УКРАЇНІ (ДРУГА ПОЛОВИНА ХІХ ст. – 1917 р.)**

*У статті досліджуються об'єктивні (соціополітичні та конфесійні), а також суб'єктивні (особисті лідерські якості, фінансові можливості протестантського руху) чинники формування протестантської преси в Російській імперії. Аналізуються причини відсутності української періодики протестантських церков.*

**Ключові слова:** Російська імперія, протестантизм, релігійні видання.

### **Обстоятельства возникновения протестантской прессы в Украине (вторая половина XIX в. – 1917 г.)**

*В статье исследуются объективные (социополитические и конфессиональные), а также субъективные (личные лидерские качества, финансовые возможности протестантского движения) факторы формирования протестантской прессы в Российской империи. Анализируются причины отсутствия украинской периодики протестантских церквей.*

**Ключевые слова:** Российская империя, протестантизм, религиозные издания.

### **The preconditions of the appearance of the protestant press in Ukraine (2-nd half of the XIX c. – 1917)**

*The article describes the objective (sociopolitical, confessional) and the subjective (the personal qualities of the leaders, the financial abilities of the protestant movement) factors the forming process of the protestant press in the Russian Empire. The analyze of the reasons of absence of the Ukrainian periodicals of the protestant churches till 1917 is given.*

**Keywords:** Russian empire, protestantism, religious editions.

Періодична преса в українському суспільстві у другій половині ХІХ – на початку ХХ ст. впевнено ставала одним із чинників соціальної мобілізації. Таким фактором вона продовжує бути сьогодні.

Проте значна кількість актуальних питань історії періодичної преси ще залишається мало дослідженою. Серед цих питань – історія християнської, зокрема, протестантської преси в Україні. Невисвітленими залишаються історичні сюжети, пов'язані з характеристикою ролі преси у становленні протестантського руху та окремих конфесій, її місця у християнському вихованні, формуванні протестантської традиції тощо.

Ці питання лише побіжно порушувалися в узагальнюючих та спеціальних працях з історії протестантизму (В.І. Любашенко), євангельсько-баптистського руху (Ю.Є. Решетніков, С.М. Савинський, С.В. Санніков), історії церков п'ятидесятників (О. Борноволоків) та адвентистів (Л.М. Жукалюк, М. Балаклицький, Р.А. Сітарчук).

Разом із тим, навіть фрагментарний характер висвітлення окремих сюжетів історії протестантської преси в Україні та наявна джерельна база дозволяють ставити і висвітлювати питання реконструкції історії початкового етапу протестантської преси в українських землях.

Тому у цьому повідомленні охарактеризуємо зусилля українських та російських протестантських об'єднань, що постали у другій половині XIX ст. на теренах Російської імперії, у плані організації власної видавничої справи та її результати до часу глибинних революційних перетворень у країні, що розпочалися 1917 р. При висвітленні питання будемо спиратися на відомі праці зазначених вище дослідників протестантизму та діячів протестантських церков.

Перед більш детальною характеристикою звернемо увагу на два принципових моменти, які дозволяють більш цілісно оцінити явище формування української протестантської преси другої половини XIX – початку XX ст.

По-перше, до революції 1917 р. протестанти в українських землях не мали своїх всеукраїнських видань. Постає питання – у яких газетах та журналах висвітлювалися проблеми українських протестантських громад, якими засобами масової інформації мали змогу користуватися українські протестанти для звернень до громадськості?

По-друге, найбільших успіхів у зазначеній галузі видавничої діяльності досягли баптисти та євангельські християни. Слідом за ними розпочали свою видавничу діяльність та поширення друкованих матеріалів адвентисти сьомого дня.



*Бантисти*. У 1872 – 1873 рр. українські баптисти І. Рябошапка, М. Ратушний, Г. Вілер їздили до Петербурга з клопотанням про надання громадам, яких вони представляли, прав на проповідь і друк літератури подібно до тих, що мали протестанти-іноземці [1, с. 265]. Ці акції не дали позитивних результатів з огляду на імперську державну політику щодо релігійного сектанства. Проте саме прагнення лідерів протестантського руху в Україні до здобуття цих прав свідчило про усвідомлення духовною елітою потреби у таких виданнях і їхньої непересічної організаційної ролі.

Подальший розвиток пізньопротестантського руху в Україні за умов несприятливого державно-політичного становища показав, що шлях до створення власних друкованих видань українським протестантам надовго закритий. Найбільше досягнення, яке вони отримали, була кореспондентська участь у підготовці та поширенні релігійних видань, які видавалися як приватні проекти.

Порівняно більші можливості для видавничої діяльності мали російські протестанти у великих населених пунктах. Серед членів їхніх громад виділялися заможні підприємці або родові аристократи, які виступали спонсорами видавничих програм.

Першим журналом, який поклав початок виданню баптистської преси в Російській імперії та мав помітне поширення в підросійській Україні, став “Русский рабочий”. Журнал видавався протягом 11 років – з 1875 до 1885 рр. включно [2, с. 58 – 59]. Його друкували на власні кошти та добровільні пожертви одностумців члени петербурзької громади баптистів (“пашковців”) М. Г. та О. І Пейкер [3, с. 84]. Журнал розповсюджували з благодійною метою за надзвичайно малу ціну у робітничому та взагалі бідному середовищі. У ньому вміщували невеликі повісті, оповідання, статті настановного змісту, де не було і натяку на релігійні або догматичні дискусії [4, с. 48]. Матеріали журналу користувалися значним попитом. Деякі оповідання з журналу окремими брошурами видавало “Товариство заохочення духовно-морального читання” [2, с. 40], започатковане в середовищі петербурзьких євангельських християн. Це товариство виявило надзвичайну активність у поширенні своїх видань. Частина їх публікувалася в Україні – в Одесі. Агенти і книгоноші товариства охопили своїм впливом територію всієї держави [5], зокрема – південний регіон. За словами М. М. Корфа, товариство перетворилося на “орган духовного пробудження”. Серед членів петербурзької громади і товариства були надзвичайно впливо-

ві люди – генерал-лейтенант і міністр шляхів сполучення граф О. П. Бобринський, граф, голова департаменту законів у Державній Раді М. М. Корф, петербурзький аристократ, власник помість у десяти губерніях, відставний полковник В. О. Пашков, графиня Є. І. Черткова, княгиня Н. Ф. Лівен, княгиня В. Ф. Гагаріна та ін. [6]. Члени цього товариства мали безпосередній зв'язок з Україною. Дослідники зазначають часті місіонерські поїздки В. О. Пашкова та М. М. Корфа в Україну, які закінчувалися створенням євангельських громад [7]. Після того, як 1884 р. обер-прокурор Св'ятійшого Синоду К. П. Победоносцев розпочав програму боротьби проти штундизму-баптизму, 1885 р. видання “Русского рабочего” припинилося. Найвпливовіші діячі руху – В. О. Пашков і М. М. Корф змушені були емігрувати.

Оскільки цей журнал мав балетристично-просвітницький характер та був приватним проектом, сучасний історик баптизму С. М. Савинський не вважає його друкованим органом петербурзької баптистської громади. Таким він слушно називає журнал “Беседа” [4, с. 207]. Ідея видання журналу належала І. С. Проханову, тоді – студенту Петербурзького технологічного інституту. Наприкінці 1889 р. разом із Г. І. Фастом він нелегально розпочав випуск журналу. Через чотири роки видання змушені були перемістити за кордон. Журнал видавався до 1898 р. і переправлявся в Росію [8]. Перший номер зробили за допомогою гектографа, наступні друкувалися літографічним способом. Для зручності розсилки журнал мав розмір звичайного зошита. “Беседу” розсилали на замовлення, а також ініціативно туди, звідки надходила інформація про створення груп та громад. Потрапляв він і в Україну. Статті до журналу писали відомі євангельсько-баптистські діячі – В. В. Іванов, К. В. Кірхнер та інші [3, с. 104].

Час виникнення цього журналу та зміст його матеріалів доволі символічні. Як відомо, наприкінці квітня 1884 р. в с. Ново-Василівці Таврійської губернії (нині Запорізької області) пройшов перший з'їзд баптистів, від якого ведуть відлік українські та російські євангельсько-баптистські помісні церкви. Відтоді – до 1891 р. – з'їзди стали щорічними, збираючись періодично в різних частинах Російської імперії, але ще кількаразово саме у Ново-Василівці [8]. У 1891 р. з'їзд російських баптистів визнав “Беседу” офіційним баптистським друкованим органом, обрав видавничу раду. Було визначено зміст журналу – духовно-моральне спрямування. Всі інші матеріали, зокрема, статті політичного за-

барвлення, на шпальти “Беседы” не допускалися. За умов гонін та переслідувань з боку влади, публікації у журналі підписували переважно псевдонімами. Кожен автор мав свій псевдонім. Наприклад, І. С. Проханов підписувався: “Закхей”, І. М. Скороходов – “Віруючий” тощо [4, с. 208].

Журнал містив статті повчального характеру, ставив на обговорення питання життя місцевих громад, наприклад, про створення притулків для дітей репресованих баптистів, про допомогу нужденним, нагальні питання життя громад та їхніх взаємин зі світом. Він публікував нариси з історії російського євангельського руху, представляв на оцінку читачів вірші та гімни, порушив актуальну тему освіти віруючих. Структурно у журналі виділялися постійні рубрики: “Суспільне життя”, “Настанови”, “Оповідання”, “Слово захисту”, “Вірші”, “Замітки”.

Таким чином, журнал віддзеркалював найважливіші аспекти церковного життя. Залишаючись у полі лояльності режиму, журнал зберігав для своїх одновірців перспективу широкого організаційного спілкування та єднання. “Беседа” започаткувала демократичну традицію толерантного висловлювання думок не лише баптистських авторів, а й інших близьких за духом церков: “Що стосується свободи розміщення на сторінках “Беседы” творів представників і інших споріднених за духом церков, то зібрання знаходить... бажаним, бо через посередництво “Беседы” може не лише з більшою ясністю відкритися їхній напрям, але й буде надана можливість розібрати їх істинність” [3, с. 130 – 131]. Такої позиції І. С. Проханов надалі дотримувався в усіх численних періодичних виданнях, які він видавав протягом життя. У січневому номері “Беседы” за 1896 р. було надруковано велику теологічну статтю А. Лафона (у перекладі В. Г. Павлова) “Єдність протестантизму”. Стаття справила великий вплив на формування світогляду І. С. Проханова [4, с. 295] і тезу про існування товариств християн різних найменувань, що внаслідок спілкування доповнюють одне одного, він зробив своїм ідейним кредо. Журнал мав підзаголовок “Орган євангельських християн”, будучи водночас і визнаним органом баптистів. До числа співробітників журналу входили представники декількох релігійних напрямів.

У 1891 – 1893 рр. видавнича рада “Беседы” знаходилася на Кавказі, а друкували журнал у Петербурзі. Матеріально видавництву допомагав один із лідерів російського баптистського руху, відомий підприємець Д. І. Мазаєв. Активну участь у ви-

данні журналу приймав братський меноніт Г. І. Фаст. У той час він жив у Петербурзі і саме у його будинку розміщувалося видавництво [9, с. 11]. Але перебування видавництва у Петербурзі виявилось короткотерміновим. У лютому 1895 р., рятуючись від переслідувань, І.С. Проханов виїхав за кордон. Спочатку він прибув до Швеції (Стокгольм), потім певний час мешкав у Німеччині (Гамбург), переїхав до Франції (Париж), та, нарешті, улаштувався в Англії. Частину матеріалів про переслідування віруючих він продовжував з-за кордону публікувати у “Беседі”. У цьому ж 1895 р. за кордоном видавництво журналу доручили К. В. Кірхнер, яка виїхала з Саратова спочатку до Швеції, а потім до Румунії. Вона продовжувала там випуск журналу до 1898 р. У закордонному періоді випуску “Беседа” переважно вміщувала статті про гоніння баптистів у Російській імперії [3, с. 121 – 123; 4, с. 255].

Шлях до легалізації євангельсько-баптистських громад відкрив царський указ від 17 жовтня 1906 р. “Про порядок утворення і діянь старообрядницьких та сектантських громад і права та обов’язки послідовників старообрядницьких узгоджень, які входили до складу громад та сектантів, які відокремилися від православ’я”. Наступний після 1905 р. період до 1917 р. можна умовно поділити на два відмінні за змістом процесів етапи: 1. 1906–1911 рр. – етап легалізації та поживлення діяльності протестантських громад і поновлення реалізації видавничих проєктів; 2. 1912–1917 – етап нових переслідувань та гонінь.

Керівництво баптистського союзу одразу використало можливість, надані легалізацією, для відновлення церковних засобів масової інформації. Своїми успіхами у видавничій сфері того часу євангельські християни та баптисти мали завдячувати активній діяльності І. С. Проханова та В. А. Фетлера. Активними діячами видавничої справи були також Д. І. Мазаєв, В. Г. Павлов, Ф. П. Баліхін, В. В. Іванов.

На травневому з’їзді євангельських християн-баптистів (25 – 30 травня 1907 р., м. Ростов-на-Дону) було ухвалено рішення про заснування друкованого органу Союзу євангельських християн-баптистів – щомісячного журналу “Баптист” [4, с. 268]. Редактором нового журналу з’їзд обрав Д. І. Мазаєва – відомого діяча протестантського руху, за походженням із молочан вищезгаданого с. Ново-Василівки Таврійської губернії, обдарованого організатора й проповідника, якого з 1888 р. постійно обирали головою Союзу

баптистів Росії. Цю місію він виконував до 1910 р. Журнал почали видавати вже у червні 1907 р. Місцем видання визначили м. Нахичевань. Заявлений офіційним органом баптистського союзу, “Баптист”, з огляду на статус, публікував установчі документи союзу, протоколи та звіти про роботу з’їздів та зборів. У журналі друкували документи, обговорювали поточні питання, повідомляли про новини, розміщували листи з місць та відгуки на них.

“Баптист” 1909 р. ряснів інформацією про порушення в державі принципів релігійної свободи, переслідування протестантів, незважаючи на декларовану царським маніфестом 1905 р. свободу сумління. Він відображав специфічне явище релігійної еміграції, привід для якої створювали гоніння протестантів в Росії за мотивами віровизнання [10]. Журнал жваво відгукувався на місцеві події у баптистських та євангельських громадах. Так, у публікації у № 22 за 1909 р. розповідалося про розгін владою баптистського з’їзду в Одесі, що проводився 5-7 травня 1909 р., та про проведення цього з’їзду пізніше – 27 вересня – 10 жовтня – у Ростові-на-Дону. Журнал подав повний протокол проведеного з’їзду [4, с. 268].

На Всеросійському з’їзді баптистів 1908 р. у Києві, хід якого також докладно висвітлив журнал [11], було прийнято рішення про скорочення періодичності журналу. Він ставав тижневиком. У практичній площині це рішення вдалося реалізувати тільки протягом наступних двох років: у 1909 р. “Баптист” став двотижневиком, а у 1910 р. – тижневиком.

У 1910 р. видавництво журналу перенесли до Одеси. Його редактором став В. Г. Павлов. До того часу через тривалі переслідування з боку влади він перебував на еміграції у Лондоні, активно співпрацюючи з журналом “Свободное слово” (редактор – В. Д. Бонч-Бруєвич, видавець – В. Чертков, послідовник Л. М. Толстого, син члена петербурзької громади баптистів Є. І. Черткової). Завдяки посередництву “Беседы” та “Свободного слова” європейський читач дізнавався про релігійні переслідування євангельських християн та баптистів у Росії [3, с. 123].

Перенесення видавництва до Одеси засвідчило значний потенціал протестантського руху на півдні України. Цей потенціал був виявом збільшення числа громад баптистів і євангельських християн, їхнього організаційного зміцнення та, водночас, більш міцних і впливових комунікаційних зв’язків цього регіону з іншими частинами імперії.

Видавництво журналів вимагало постійної матеріальної підтримки, про що неодноразово йшлося на баптистських з'їздах, зокрема, на Всеросійському з'їзді 1910 р. (м. Санкт-Петербург), що відображено у документах, надрукованих у “Баптисте” [12, 13]. На останньому за часів імперії Всеросійському з'їзді баптистів (1911 р.) обговорювалася непроста ситуація, яка склалася навколо видання “Баптиста”. Видання потребувало уваги та зусиль, з огляду на неприхильне ставлення влади. Протягом 1910–1911 рр. наклад журналу двічі конфісковували, журнал піддали штрафу на суму 300 крб. Доповідаючи про всі ці труднощі з'їздові, одноосібний редактор журналу В. Г. Павлов прохав своєї відставки. Для полегшення ситуації з'їзд створив редакційну колегію журналу та виділив кошти на придбання власної друкарні [3, с. 146; 4, с. 273].

Публікації журналу давали змогу бачити організаційне зміцнення вітчизняного протестантського руху. В інформаціях “Баптиста” висвітлювалося створення регіональних об'єднань, відділів, громад. Протягом 1907 – 1909 рр. “Баптист” практикував публікації листів-звітів проповідників про їхню євангелізаційну працю [3, с. 137 – 138]. Листи приходили з усіх куточків імперії. 1908 р. на сторінках журналу В. Г. Павлов подав статистику союзу баптистських громад за 1907 рік [14]. У міру можливостей журнал продовжував публікувати статистичні дані. Оприлюднена інформація свідчила, що за шість років – з 1905 до 1911 – чисельність баптистів у країні зросла вдвічі [15].

У серії матеріалів за 1914 р. (№№ 1 – 4) “Баптист” інформував про благодійницьку діяльність баптистських громад та про нові перешкоди, які змушені були долати благодійники (наприклад, при влаштуванні баптистського притулку для старих людей та сиріт), про підготовку кваліфікованих проповідників.

Після демократичної революції 1905 р. були започатковані приватні баптистські видання В. А. Фетлером. У 1909 р. він організував випуск щотижневого духовно-морального ілюстрованого журналу “Вера” [3, с. 139; 4, с. 261]. У 1910 – 1911 рр. заміною цьому журналу став журнал “Гость”. Журнали презентували різноманітну тематику і мали своїх постійних читачів.

Починаючи з 1913 р. в Одесі видавався баптистський журнал “Слово Истины”, незмінним редактором-видавцем якого був пресвітер одеської громади М. Д. Тимошенко. За видавничу діяльність його неодноразово притягали до судової відповідаль-

ності [3, с. 161; 4, с. 306] та наприкінці 1914 р. вислали до Сибіру у Наримський край, звідки він повернувся тільки після Лютневої революції.

Отже, проголошення загальнодемократичних свобод та свободи сумління сприяли сплеску видавничої активності баптистів. Документальне видання “История евангельско-баптистского движения” [16, с. 275] повідомляє, що за період легалізації преси з 1905 до 1918 рр. вийшло 11 різноманітних баптистських видань, до числа яких належали і періодичні друковані органи. Через них йшов обмін досвідом організації церковного життя, до громад доносилися інформація про визначальні події, рішення, прийняті проводом церкви, відбувалося згуртування віддалених осередків у єдиний функціонуючий організм. Але соціальні потрясіння, пов’язані з політичною нестабільністю та економічною відсталістю Російської імперії, матеріальними наслідками Російсько-японської та Першої світової воєн, не дали протестантським об’єднанням можливості розгорнути видавничу справу належним чином. Баптисти намагалися максимально використати потенціал друкованого слова. Оскільки в Україні були міцні протестантські традиції та відносно швидше формувалася матеріальна база видавничої діяльності, природно, що видання всесоюзних баптистських журналів тривалий час здійснювали на її території.

*Євангельські християни.* Справжнім “мотором” евангельського видавництва, як вже зазначалося, був І.С. Проханов. Одразу після виходу царського маніфесту 17 жовтня 1905 р. про свободу совісті, слова, зборів і союзів, І.С. Проханов виклопотав дозвіл на видання щомісячного журналу “Христианин”. У листопаді 1905 р. літографічним способом вийшов перший (пробний) номер журналу. Його розіслали у всі кінці країни. За своєю суттю “Христианин”, до часу створення Всеросійського союзу евангельських християн (ВСЄХ), був органом Російського евангельського союзу. Про це свідчать, зокрема, анотації до журналу “Христианин” за 1908 р. [4, с. 285]. До 1915 р. журнал виходив із різноманітними додатками. Одним із таких додатків з 1910 р. був “Братский листок” [4, с. 274, 295]. У цьому виданні піднімалися злободенні питання організаційної церковної роботи. Додатками до журналу “Христианин” почали виходити невеличкі періодичні “Молодой виноградник” для молоді та “Детский друг” для дітей [17, с. 155]. Основним завданням цих видань була консолідація

віруючої молоді. З 1910 р. “Христианина” заступила як друкований орган газета “Утренняя Звезда” [4, с. 285, 293, 312], яка видавалася протягом 12 років, до 1922 р. Журнал “Христианин” став її додатком. У тематиці публікацій “Утренней Звезды” та “Христианина” за час їхнього одночасного видання був чіткий розподіл – перша висвітлювала питання зовнішнього практичного християнства, події суспільного та державного життя, а “Христианин” зосереджувався на внутрішніх духовних питаннях життя віруючих [4, с. 286]. З 1908 р. євангельські християни видавали ще один журнал – “Сеятель”.

Таким чином, завдяки надзвичайній активності свого ідейного лідера І.С. Проханова, євангельські християни напередодні 1917 р. мали розгалужену та репрезентативну мережу періодичної преси, добре знану в усій імперії.

*Адвентисти сьомого дня.* Майже одразу після утворення в Україні адвентистських громад наприкінці 80-х рр. ХІХ ст., зусиллями вихідця з менонітських колоністів Герхардта Перка до Криму, що став територією початкового поширення адвентизму у Російській імперії, почали надсилати німецькомовний адвентистський журнал “Голос истины”, який деякий час (з початку 80-х рр. до 1883 р., всього вийшов 31 номер) видавався у Швейцарії [18, с. 15]. За розповсюдження адвентистської літератури Г. Перк перебував під наглядом поліції. Його неодноразово заарештовували та врешті змусили дати підписку про “добровільний” виїзд до Швейцарії. Там він доклав зусилля до видання нового журналу – “Вестник истины”, який почали друкувати у Швейцарії для адвентистів Російської імперії. Але цензура перевіряла майже всі посилки зі Швейцарії, видання доходили з великими труднощами. Тому адвентистська місія для Росії перебазувалася у Німеччину. У Гамбурзі відкрили власне книжкове видавництво, яке постачало брошури на територію Російської імперії, у першу чергу – в українські землі, де зародилася та була міцною “гілка” адвентизму. З 1907 р. Гамбурзьке видавництво почало друк російською мовою щомісячного журналу “Маслина” обсягом 16 сторінок. Видання журналу під цією назвою тривало до 1913 р. З 1 серпня 1913 р. редакторство журналу доручили Івану Львову. Саме І. Львов перейменував у 1913 р. “Маслину” на більш співзвучну російській ментальності “Благуя Весть” [18, с. 16]. Журнал став більш знаним саме під цією назвою.

Таким чином, майже одразу після виникнення перших адвен-



тистських громад, в українських землях Російської імперії, ця протестантська течія приділила серйозну увагу розповсюдженню періодичної преси серед новостворених громад та постановці видавничої справи, створенню спеціального російськомовного журналу.

Протестантські видання мали, через переслідування самодержавством та православною церквою, значно гірші стартові умови для розвитку, аніж преса православна, та, незважаючи на перешкоди, мережа протестантської преси прогресувала, охоплюючи у передреволюційне десятиліття навіть провінційні куточки України.

Оцінюючи загальний розвиток протестантської преси, яка поширювалася в Україні за часів Російської імперії, зазначимо у підсумку декілька визначальних обставин. По-перше – залежність видавничих проєктів протестантів від неприхильного ставлення до них державної влади; по-друге – відсутність українських національних форм організації протестантської преси внаслідок: а) упередженого ставлення імперської влади до будь-яких національних форм організації спільнот, акрім того – релігійних; б) неприхильного ставлення православної більшості суспільства до протестантів внаслідок тривалої ідеологічної монополії офіційного православ'я та відсутньої традиції конфесійного співіснування; в) низького рівня національної консолідації українського суспільства, який не забезпечував переваги над несприятливими обставинами.

На темпах просування церков до своїх друкованих органів позначилися чинники організаційної потужності конфесій. Найбільші з них – християни-баптисти і євангельські християни – почали видавати свої журнали швидше за інших. Напрацьовувався досвід практичної видавничої роботи, що дозволяло предметно ставити питання організації випуску власних журналів на належному професійному рівні.

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

1. Головащенко С. Історія християнства : [курс лекцій] / С. Головащенко. – К., 1999. – 352 с.
2. Терлецкий Г. Секта пашковцев / Г. Терлецкий. – Спб., 1891.
3. История евангельских христиан-баптистов в СССР. – М. : ВСЕХБ, 1989. – 624 с.
4. Савинский С. Н. История евангельских христиан-баптистов Украины, России, Белоруссии (1867-1917) / С. Н. Савинский. – Спб., 1999.

5. Шишканов А. Великосветский раскол [Электронный ресурс] / А. Шишканов // Обозреватель – Observer. Всероссийское Общественно-политическое движение “Духовное наследие”. – 2000. – № 7 (126). – Режим доступа к журн. :

[http://www.nasled.ru/pressa/obozrev/N07\\_00/07\\_22.HTM](http://www.nasled.ru/pressa/obozrev/N07_00/07_22.HTM)

6. Евангелисты в Российской империи. История протестантских церквей [Электронный ресурс] // Екклесиаст. – 2007. – № 10 (128). – Режим доступа к журн. : [http://www.ekkesiast.ru/archiv/2007/10\\_2007/07.html](http://www.ekkesiast.ru/archiv/2007/10_2007/07.html)

7. Попов В. Евангельские христиане-пашковцы : Возникновение и духовно-просветительское служение [Электронный ресурс] / Владимир Попов. – Режим доступа : [http://www.odessasem.com/publishing/bogomyслиe\\_07\\_04.html](http://www.odessasem.com/publishing/bogomyслиe_07_04.html).

8. История баптизма [Электронный ресурс] / [сост. С. В. Санников]. – Режим доступа : <http://content.mail.ru/arch/18313/2130512.html>

9. Кальнев М. А. немцы и штундобаптизм / М. А. Кальнев. – М., 1897.

10. Алехин А. Г. Наши братья в Бразилии / А. Г. Алехин // Баптист. – 1909. – № 9.

11. Наши миссионерские собрания в Киеве // Баптист. – 1908. – № 7.

12. Протокол совещания по проекту устава и другие // Баптист. – 1909. – № 10.

13. Извлечение из протокола съезда // Баптист. – 1910. – № 43.

14. Павлов В. Г. Статистика Союза русских баптистских общин / В. Г. Павлов // Баптист. – 1908. – № 8.

15. Иванов В. В. О союзе / В. В. Иванов // Баптист. – 1911. – № 40.

16. История евангельско-баптистского движения в Украине : материалы и документы / [сост. С. И. Головащенко]. – Одесса, 1998.

17. Проханов И. С. В котле России / И. С. Проханов. – Чикаго, 1992.

18. Парасей А. Ф. Бедная, бросаемая бурей / А. Ф. Парасей, Н. Л. Жукалюк. – К., 1997.

*Олександр Ігнатуша*

УДК 28

## **ЗАКРИТТЯ ЦЕРКОВ І РЕЛІГІЙНА СВІДОМІСТЬ: 20 – 30-ті рр. ХХ ст.**

*У статті досліджується деструктивний вплив на традиційну свідомість радянської політики закриття церков, що інтенсивно втілювалася у 20-30-ті рр. ХХ ст.*

**Ключові слова:** церква, радянська релігійна політика, релігійна свідомість.

**Закрытие церквей и религиозное сознание: 20 – 30-е гг. ХХ в.**

*В статье исследуется влияние на традиционное сознание советской политики закрытия церквей, которая интенсивно осуществлялась в 20-30-е гг. ХХ в.*

**Ключевые слова:** церковь, советская религиозная политика, религиозное сознание.

**Closing of churches and religious consciousness: 20 – 30-th XX century**

*The author shows the destructive influence on traditional consciousness of Soviet policy of closing churches, which was intensively carried out in 20-30<sup>th</sup> XX century.*

**Keywords:** church, soviet religious policy, religious consciousness.

Аспекти свідомісні релігійних трансформацій – один із недостатньо оцінених сучасними науковцями напрямів історико-релігієзнавчих досліджень. Їхнє пізнання сприятиме глибшому зрозумінню соціального контексту подій, ваги політичних дій, врешті – усвідомленню історичного значення явищ і процесів. То ж цей напрям досліджень цілком заслуговує на поцінування і перспективу.

Накопичена сучасною історіографією методологічна і джерельна база дозволяє підійти до постановки і розв'язання багатьох важливих проблем у зазначеній сфері.

Однією з таких основних проблем, яка з доби тоталітарного минулого до сьогодні зберігає свій резонанс у суспільній свідо-

ності, є проблема зруйнованості традиційної релігійної психології акціями закриття церков, що набули безпрецедентних масштабів у 20 – 30-ті рр. ХХ ст. Для висвітлення генези цієї проблеми вже опубліковано праці, що дають спектральну характеристику стану суспільства під впливом нищення церковних пам'яток (О. Нестуля [1; 2], О. Шуба [3]). Ще більше матеріалів чекають на дослідників у сховищах державних архівів серед фондів партійно-радянських установ, які опікувалися питаннями якнайшвидшого “подолання релігійності”, тобто у фондах органів КП(б)У, передусім – центрального, окружного та районного рівнів, а також у фондах ВУЦВК, НКВС та адміністративних відділів місцевих виконкомів.

Нааявні у нашому розпорядженні джерела та література дають можливість оцінити глибину психологічних втрат, яких зазнавало українське суспільство під впливом реалізації комуністичного проекту ліквідації релігії та, зокрема, – закриття храмів, як однієї з основ традиційної православної культури.

Як вже знаємо з історичного досвіду, закриття церков підривало традиційну систему світоглядних уявлень і цінностей. Але у чому конкретно це проявлялося? Спробуємо відповісти на це запитання у межах пропонованого повідомлення.

Ефект від руйнації храмів у площині релігійної свідомості був резонансним, оскільки руйнувалася одна з основ православ'я – церква як дім Божий. Доктор Ягелонського університету у Кракові, відомий громадський діяч із Польщі В. Мокрий, присвятивши свою монографічну роботу дослідженню ролі церкви в житті українців, так пояснював значення храму, як символу єдності неба й землі: “Архітектура церкви разом з її образами на стінах (цебто фресками), іконами, Святою Літургією, священничим одягом, святим посудом, кадилом та читаним й співаним Словом Божим, викликає піднесену атмосферу, будить переживання й уяву мирян, що дозволяє їм відірватись від землі й піднятись у небо” [4, с. 18].

У православних парафіях храм був особливо шанованим. Традиційно святкувалося храмове свято. У цей день правилися урочиста служба, виголошувалися проповіді, які підкреслювали значення храму для православної віри. Ось як розповідає про храмове свято 28 січня 1927 р. (день пам'яті преподобного Іоанна Кущника) один із рапортів священника Синодальної церкви с. Іванівка-Синельникове до Запорізького єпархіального

управління. Прибуло п'ять священників із сусідніх сіл. Соборно відслужили вечірню. Провели місіонерське богослужіння. Місцевий священник, “вітаючи своїх парафіян із храмовим святом, виголосив проповідь на тему: “Що є Храм Божий?”. Проповідник детально відтворив обставини, які передували виникненню Храмів Божих, тобто влаштування старозавітними патріархами особливих жертовників, і потім – скинії та храму Соломонового. Розвиваючи подальшу історію Храму, проповідник торкнувся слави останнього Єрусалимського Храму, яку передрік пророк Захарія, тобто – відвідання цього Храму Самим Господом Ісусом Христом. Торкнувшись бесіди Господа із самарянякою, на підставі якої сектанти відкидають Храмові будівлі, пояснив зміст слів Господа про істинне поклоніння, незалежне від місця; проповідник закінчив промову застереженням від лжевчення сектантів-раціоналістів” [5, арк. 24 – 25].

Священник с. Копані Саватій 23 вересня 1929 р. доповідав: “У день храмового свята молільників було більше 1000 душ. У храмі не вмщувалися. Навколо огорожі було дуже багато тих, хто приїхав; після утрени був відслужений мною молебень з акафістом Пресвятій Богородиці з водосвяттям, а на Літургії прочитано повчання” [138, арк. 227]. Зауважимо, що за даними перепису 1926 р., в с. Копані Новомиколаївського району мешкало 285 сімей, у яких нараховувалося 1 549 громадян, а на території сільради, відповідно – 461 сім'я; 2 572 чол. [7, с. 70 – 72]. Отож, більшість дорослого населення села зібралася біля церкви, вважаючи храмове свято значною подією в релігійному житті.

З великою урочистістю проходили також події освячення храмів. “26 лютого з раннього ранку, незважаючи на сильний мороз, з усіх сторін Солошанського хутора натовпами спішили на урочистість чоловіки, жінки і діти. Двір молитовного будинку, задовго ще до початку вечірнього богослужіння, був уже переповнений народом... На криласі досить злагоджено співав хор аматорів із місцевих селян... Урочистість і незвичність богослужіння на молільників, які ніколи подібного не бачили, впливали вражаюче – багато плакало”, – малював картину свята благочинний прот. Д. Веселовський [6, арк. 48].

Драматизм ситуації полягав у тому, що зачиненні релігійні споруди не мали близької перспективи відновити діяльність. “Уся громада в цілому позбавлена релігійної духовної втіхи, переживаючи глибоку скорботу і велику тривогу про долю своєї

церкви, тим більше, що до всього цього доводиться ще чути розмови представників місцевої сільської адміністрації про те, що нам церкви вже *зовсім не повернуть* (виділення автора. – *О.І.*), хоча ніяких законних підстав для цього немає”, – писали у розпачі до ВУЦВК члени громади с. Вовча Кобеляцького району на Полтавщині 27 листопада 1933 р.

Церкви, які було відібрано у віруючих, використовували за далеким від початкової мети призначенням: під клуби, бібліотеки, музеї, театри та інші культурно-освітні заклади, а нерідко – під колгоспні комори, зерносховища тощо.

Спочатку акції “перетворення храмів на культурні установи” здійснювали переважно в містах та селищах міського типу, районних центрах, у робітничому середовищі. Ця практика була апробована вже в першій половині 20-х рр. і супроводжувалась насадженням більшовицьких культів: урочистими зборами, читанням доповідей, голосними “ура” й звуками “Інтернаціоналу”, масовими гуляннями тощо. Наприклад, у смт. Дружківка на Донеччині 1924 р. після пристосування православної церкви на кіноклуб “Полеглих борців за свободу” відбулося читання перед натовпом робітників тривалих промов ораторів. “Торжество затягнулося до першої години дня. На клубному треку зіграли футбольний матч між командами Північного рудника і Дружківки. Увечері в літньому саду клубом було влаштовано грандіозний спектакль-концерт за участю приїжджих оперних і циркових артистів” [8].

У протоколі засідання президії окружної ради СВБ Артемівської округи від 31 листопада 1929 р. повідомляється про плани безбожників організувати антиріздв’яні вечори в закритих церквах [9, арк. 1 – 2].

Світлина інтер’єру перебудованої церкви, вміщена в профспілковому часописі, свідчила не тільки про святотатство, а й про експлуатування більшовиками старої форми для насадження нового релігійного культу. У таких кінотеатрах неодмінно показували ще й антирелігійні фільми.

Психологічно достовірно подібні спроби описала К. Дубравська в оповіданні “Старі й нові боги”, розповідаючи про особисту трагедію комсомольця Артима внаслідок глибокої релігійності його матері Марії. Оповідання було вміщене на сторінках львівського літературно-наукового часопису “Дзвони” й використовувалося, передусім, як засторога для західноукраїнського читача:

“Перше, що кинулося їй [Марії] у вічі, були крилаті ангели, що їх заставлено на сміх піддержувати екран, на місці давнього престолу. А з білої челюсті екрану, випливали один по одному жахливі образи: ось священик у ризах, на вітварі гопака танцює, а чорт подає йому чарку...” [10].

Над банями православних церков замість повалених хрестів здіймалися червоні прапори, серп і молот [11]. На фронтоні – скульптурна фігура Леніна. Це засвідчили світлини тих літ. За офіційними даними адміністрації НКВС, що стосувалися підсумків 1928/29 господарчого року, повідомлялося: з 151 закритих культових приміщень, 142 використано під “культустанови”, 5 – “держустанови”, 2 – лікарні, 2 – електростанції [12, арк. 23 зв.]. Частину храмів руйнували, стверджуючи про їх “аварійний стан”. Протягом 1929 – 1930 рр. у колишніх молитовних будинках влаштували 12 сельбудів, 50 шкіл, кілька десятків клубів. 76 церков знесли [3, с. 95]. Частину їх дозволили селянам розібрати на дрова, частину – на будівельні матеріали.

Вибухали в повітря не тільки невеличкі каплиці, а й величні культові пам’ятки. Підірвали собор у м. Мелітополі, а на його місці влаштували критий ринок. Збереглися описання актів вандалізму. У 1929 р. неподалік від згаданого собору в с. Кизияр висадили в повітря Свято-Троїцьку церкву. До закритого напередодні храму під’їхав загін особливого призначення, під храм заклали 12 тротильових шашок, і через кілька хвилин його перетворили на руїни [13, с. 200].

Дотримуючись букви постанов адміністративних органів, історичні пам’ятки перед знищенням фотографували. “Зробити перед зруйнуванням фотознімків у 2-х примірниках та акт оцінки цієї церкви, після цього акт і фотознімки – надіслати до окремінвідділу” [14, арк. 492], – вимагала типова настанова щодо пам’яток, які становили історичну цінність.

Часто закриті церкви лишалися “невикористаними”, поростаючи бур’янами. Цей типаж не був породженням нового сталінського курсу. Його було сформовано ще в ленінські часи. Ще 15 квітня 1924 р. НКВС звертав увагу губернських адміністративних відділів України на те, що “на місцях часто трапляються випадки, коли зачинені з дозволу центру для громадських потреб школи, клуби, книгозбірні тощо, молитовні будинки протягом цілого року лишаються невикористаними та безгосподарними” [15, арк. 67].

Така ситуація хвилювала партійно-державне керівництво, оскільки політичний контекст “культурної революції” поставав у невідгладному світлі. У таємному циркулярі Секретаріату ВУЦВК до окрвиконкомів від 15 жовтня 1929 р. зазначалося: “Невикористання цих будинків під культурно-освітні установи та для інших цільових призначень підриває авторитет уряду й партії і дає в руки церковникам та ворожому елементу аргументи для антирадянської агітації” [16, арк. 202]. Від місцевих органів вимагали доповіді про виконання вказівки. Проте ситуація не могла змінитися докорінно, оскільки закриття церков не було спричинене нестачею приміщень для закладів комуністичної культури. 18 березня 1930 р. у новому циркулярі Секретаріату ВУЦВК знову постановлялося: “Зачинені молитовні будинки використовувати виключно для культурно-освітніх потреб негайно ж після винесення постанови Секретаріату ВУЦВК, при чому окрвиконком повинен забезпечити пристосування молитовних будинків для культурно-освітніх установ відповідними коштами” [17, арк. 46].

У 1932 – 1933 рр., намагаючись зупинити невдоволення віруючих свавільним закриттям церков, здійснене місцевою владою, зачинення храмів почали “узаконювати” заднім числом. Секретаріат Президії ВУЦВК дозволив місцевим органам “порушувати клопотання про зачинення молбудів, які не функціонують понад 3 роки” і масово санкціонував такі акти [18, арк. 177 – 185, 410]. Однак лєвова частка закритих храмів так і не була задіяна. Станом на 1937 р., із загального числа закритих у Київській області 1 579 церков, 450 не були “перебудовані під культзаклади”, тобто майже третина.

Закриття храмів та їх “пристосування під культосвітні та господарчі потреби” супроводжувалося знущанням над релігійними почуттями. 10 жовтня 1933 р. з відчуттям обурення й розпачу священник Миколаївської церкви с. Наугольнівки Троїцького району Донбасу писав до Секретаріату Президії ВУЦВК про те, що голова місцевої сільради разом з уповноваженими змусили його відкрити церкву, “куди вони увійшли в кашкетах і почали здійснювати оцінку майна... Після оцінки вони покурили у вівтарі, а потім поставили вимогу, щоб я дістав з кишень усе наявне” [19, арк. 57].

Рубали сокирами вівтарі. На їхньому місці споруджували сцени для театральних вистав. Використовували священниць-



кий одяг, хрести, ікони, корогви для антирелігійних карнавалів та сатиричних вистав. Розкладали багаття з предметів культу. На початку 1930 р. більшовицький актив с. Жорнокліївці на Черкащині організував розгром місцевої церкви люмпенськими елементами села, під час якого були знищені іконостас, престол, культове оздоблення [2, с. 135]. “Незабаром після розгрому церкви, тим самим активом, у с. Крутенькому під керівництвом Якова Алейштейна було спалено публічно з усякими знущаннями церковний антиминос і розібрано більшу частину мармурового іконостаса”, – повідомляв Секретаріат Президії ВУЦВК голова Священного Синоду митрополит Пимен (Пегов) 22 грудня 1931 р. [20, арк. 54]. Архівні документи, що свідчили про подібні явища, численні.

Мало що з церковних пам’яток вдавалося зберегти. Як звичайно, лише те, що становило очевидну цінність, або цінність не стільки культурну, скільки матеріальну. Як зазначає О. Нестуля: “При вирішенні питань охорони іконостасів, як і інших пам’яток культового призначення, пам’яткоохоронці нерідко змушені були йти на компроміс із партійно-радянськими та господарськими органами з тим, щоб зберегти від загибелі хоча б найбільш цінні пам’ятки” [2, с. 135]. Саме тому доречно буде згадати про збереження Дніпропетровським крайовим музеєм Євангелія й хреста з Андріївської церкви Софіївського району на Запоріжжі як історико-культурних цінностей [21, арк. 31], про що 21 січня 1927 р. повідомляв до Запорізького окрадмінвідділу директор музею академік Д. Яворницький; ткану плахту з Пилипівської церкви м. Запоріжжя [22, арк. 72] та ікони на полотні “Зняття тіла Христового” із Святодухівської церкви в с. Кічкас [23, арк. 105], напередодні розібрання культової будівлі у зв’язку із спорудженням Дніпрогесу тощо. Останні предмети були вилучені для Харківського музею українського мистецтва у серпні 1929 р.

Типову картину, яка виникала після закриття храму, змальовує фрагмент листа до ВУЦВК членів однієї з релігійних громад Полтавщини: “Не маючи придатного іншого приміщення молитовного будинку для здійснення своїх богослужінь, ми, як ті вигнанці, в неділю і святкові дні блукаємо по хатах із хутора в хутір, навантажені необхідними богослужбовими речами, для обслуговування хоча б окремих сімей, на запрошення останніх” [24, арк. 105]. Невизначеність, безнадія, безвихідь ставали постійними супутниками православного віруючого.

Масове закриття церков спонукало духовенство до “пересувного” обслуговування релігійних потреб віруючих. Така практика стає поширеним явищем уже в 1930–1931 рр. Ось як повідомляв про неї антирелігійний журнал “Безвірник” (безперечно, не проминаючи можливості надати своїм замальовкам політичного забарвлення): “Попи на куркульських конях і підводах їздять із села в село. На підводі – ящик, у якому складено богослужбене причандалля. У кожному селі піп має декілька своїх опорних пунктів – це родини куркулів або їх родичів. Прибувши до села, піп обходить ці свої пункти, по хатах відправляючи молебні, панахиди, хрестини тощо. Закінчивши роботу в одному селі, піп за адресами, які він дістав у попередньому селі, їде далі, до другого села” [25, с. 15]. Такі факти набули особливого поширення у Новомиргородському, Новомосковському, Олександрійському районах.

За відомостями антирелігійної преси, серед православних набула поширення й практика заочного виконання треб. Такі випадки були зафіксовані на Одещині [25, с. 15]. Вірогідно, що за умов віддаленості храму від конкретного населеного пункту, віруючі замовляли священникові молебні через посередників. Вони передавали йому грамотки, прохаючи помолитися за ближніх. У цьому теж не було нічого суперечливого канонам. Так, 30 травня 1930 р. патріарший синод окремим розпорядженням дозволив духовенству заочно правити панахиди на прохання близьких [26, с. 43]. Вражали лише масштаби: така практика вимушено стала масовою.

У зв’язку із закриттям храмів, священникам доводилося працювати з гуртками найбільш активних віруючих. Невеликі гуртки збиралися в приватних помешканнях, де відбувалися релігійні бесіди, читалися проповіді, відправлялися треби. Призначалися уповноважені чи організатори гуртка.

Така форма організації православного церковного життя не мала широкого поширення у попередні десятиліття (хоча ще у ХІХ ст. практикувалося служіння на переносних антими́сах), наближала його до протестантського, але вона була вимушеною, що й пояснювало духовенство своїм віруючим, посилаючись на досвід святих апостолів. Урешті, ця практика носила канонічний характер. Вона допускалася ухвалою митрополита Сергія від 30 жовтня 1929 р., що передбачала можливість проведення спільної сповіді, здійснення богослужіння в храмі при “малому освячен-

ні” та на похідному антими́нсі [26, с. 43].

Спираючись на вікові традиції, більш активна частина духовенства й церковнослужителів різних православних конфесій в Україні намагалися відродити братський рух, організувати гуртки, хори, молодіжні колективи тощо. “В Глобинському районі в с. Весела Долина старослов’янськими (тихонівськими) попами організовано гурток під назвою “сестринство”, куди здебільшого входять старі жінки; в Горбинському районі організовано хор з метою охоплення молоді... Часте проголошення проповідей попами “про значення релігії”, – констатував у піврічному звіті за 1925 – 1926 рр. Кременчуцький окружний адміністративний відділ [27, арк. 2]. Парафіяльні та єпархіальні документи УАПЦ так само сповнені фактів активної роботи з людьми: “організувалося молоде сестринське братство”; “організування церковного хору, сестринського братства” [28, арк. 435] тощо. Таких прикладів багато.

Церковні братства ставили на меті високі ідеалістичні цілі – створення справжнього християнського братерства, еталоном якого була першохристиянська громада та її вітчизняні аналоги XVI – XVII ст.

Отож, як і в минулому, несприятливі обставини розвитку православної культури, на цей раз спричинені більшовицькою модернізацією суспільства, ставали консолідуючим чинником ініціативи мирян.

Силові методи руйнації релігії і свавільне закриття храмів, як один із центральних пунктів більшовицької модернізації духовної сфери, не давали бажаного ефекту, оскільки зберігалася основа релігійної свідомості. Православна церква регенерувала вікову християнську культуру. У радянських формах організації культурної сфери знаходили нове життя системні елементи християнського світогляду.

Врешті, тотальний тиск держави не міг викоринити традиційну православну церковність навіть серед міського населення, більш утягненого в систему урбаністичних зв’язків і секулярну культуру. Підстави для таких висновків дає звітно-статистична, фінансово-господарча документація релігійних громад за 20 – 30-ті рр. XX ст., фрагментарно збережена в державних архівах України. Книги прибутків і видатків релігійних громад, свічні книги, журнали реєстрації кореспонденції фіксують сталий попит на свічки, проскури, замовлення молитов, надходження

карнавкового та кишенькового зборів, про видатки громад на утримання духовенства, купівлю предметів культу, проведення ремонту церковних приміщень, сплату податків і комунальних послуг, зборів на утримання керівних органів тощо.

На прикладі Пилипівської церкви м. Запоріжжя навіть щодо голодних 1932 – 1933 рр. фіксуємо порівняні із середньорічними цифри руху церковних коштів у межах традиційних статей прибутків і видатків церковної каси, несення витрат на купівлю метричних книг тощо [29, арк. 20 – 45]. Навіть незважаючи на трагедію голодного року, релігійне життя тривало. У цих документах залишилися відомості про подію урочистого влаштування храмового свята.

У наступні роки, аж до закриття церкви в 1938 р., громадяни продовжували звертатися до парафіяльного керівництва за довідками про здійснення православних таїнств хрещення та шлюбу [30, арк. 17 – 18], подавали заяви про бажання вступу до релігійної громади та зарахування до числа її фундаторів [31, арк. 75а – 75з]. Отож, парафіяльний зріз релігійного життя пересічної міської громади (у цьому випадку – структурної ланки Синодальної церкви) другої половини 30-х рр. свідчить про збереження традиційної православної обрядовості та релігійного побуту в урбанізованому середовищі.

Безсумнівно, що селянство у другій половині 30-х рр. не меншою мірою від міських жителів зберегло релігійну ментальність. “Релігійні похорони піонера”, “заговини учнів” [32, с. 50] і т. ін. факти сільського життя, що ставали об’єктом нищівної критики безвірницької преси, підкреслювали глибоке вкорінення традиційної православної обрядовості й прихильне ставлення населення до церкви. “Релігійні забобони ще не ліквідовані цілком” [33, с. 49], – визнавав на сторінках журналу “Безвірник” дописувач із с. Мошни Черкаського району О. Дудник. Він указував, що основу релігійної громадськості склали ті, хто не бажав “втягуватися” у колгоспи – “група упертих одноосібників, відірваних від бурхливого колгоспно-громадського життя, від культурної роботи”. Традиційна організація селянського життя зберігала та генерувала прихильне ставлення населення до церкви.

Таким чином, трагічна доля православних храмів двояко впливала на релігійну свідомість та культуру. З одного боку, особливо під час кампанії закриття храмів, вона викликала культурний спротив, активізацію парафіяльного життя, намагання

протидіяти вандалізму: захистити храм, а коли не вдавалося – зберегти його реліквії. З іншого – сіяла розпач та підламувала традиційну релігійну психологію, вела до звикання, примирення з цими аномаліями, черствіння, збайдужіння людських душ, втрати відчуття святості. Цю неодномірність впливу вже констатували дослідники радянської історії. “Для багатьох втрата традиційних форм релігійного поклоніння означала кінець активної віри. Але для помітної – меншою мірою – меншості вірних було якраз навпаки. Всезагальні репресії властей заганяли віруючих у підпілля, що нерідко робило їхню віру більш глибокою й щирою” [34, с. 243], – писав один із провідних західних фахівців із радянської історії Д. Хоскінг.

Врешті, внаслідок проведення владою цієї тривалої кампанії, православну культуру в Україні було не тільки суттєво деформовано, а й загнано вглиб соціальної психології, а церковну організацію – в підпілля.

### Список використаних джерел та літератури

1. Нестуля О. Доля церковної старовини в Україні. 1917–1941 рр. / О. Нестуля. – К. : Ін-т історії України НАН України, 1995. – Ч. 1. – 280 с.
2. Нестуля О. Доля церковної старовини в Україні. 1917–1941 рр. / О. Нестуля. – К. : Ін-т історії України НАН України, 1995. – Ч. 2. – 216 с.
3. Шуба О. Церковні пам’ятки як джерело національної історії / О. Шуба // Київська старовина. – 1996. – № 6. – С. 93–96.
4. Мокрий В. Церква в житті українців / В. Мокрий. – Львів; Краків; Париж : Просвіта, 1993. – 106 с.
5. Державний архів Запорізької області (далі – ДАЗО). – Ф. 19. – Оп. 1. – Спр. 184.
6. ДАЗО. – Ф. 19. – Оп. 1. – Спр. 190.
7. Довідник по населених пунктах Запорізької округи. (До округової мапи видання 1928 року). – Запоріжжя : Комунар, 1928. – 219 с.
8. Качалка В. Вместо религиозного дурмана – очаг культуры и просвещения // Донецкий профессионалист. – 1924. – № 15. – С. 18.
9. Державний архів Луганської області. Ф. Р – 178. – Оп. 1. – Спр. 27.
10. Дубравська К. “Старі й нові боги” / К. Дубравська // Дзвони. – 1931. – Ч. 9. – С. 596.
11. Клуб вместо церкви // Донецкий профессионалист. – 1924.

– № 15. – С. 19.

12. Державний архів Вінницької області (далі – ДАВО). – Ф. Р–687. – Оп. 4. – Спр. 53.

13. Цыпин В. Русская православная церковь. 1925–1938 / В. Цыпин. – М. : Изд. Сретенского монастыря, 1999. – 430 с.

14. ДАЗО. – Ф. Р – 316. – Оп. 3. – Спр. 231.

15. ДАМО. – Ф. Р – 118. – Оп. 2. – Спр. 8.

16. ДАВО. – Ф. Р – 687. – Оп. 4. – Спр. 41.

17. ДАЗО. – Ф. Р – 235. – Оп. 6. – Спр. 16.

18. Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (далі – ЦДАВО України). – Ф. 1. – Оп. 8. – Спр. 130.

19. ЦДАВО України. – Ф. 1. – Оп. 8. – Спр. 129.

20. ЦДАВО України. – Ф. 1. – Оп. 7. – Спр. 172.

21. ДАЗО. – Ф. Р – 316. – Оп. 3. – Спр. 208.

22. ДАЗО. – Ф. – 157. – Оп. 1. – Спр. 18.

23. ДАЗО. – Ф. Р – 316. – Оп. 3. – Спр. 8.

24. ЦДАВО України. – Ф. 1. – Оп. 8. – Спр. 130.

25. Ігнатюк Д. Боротьба за атеїзм і наші теоретичні завдання / Д. Ігнатюк // Безвірник. – 1932. – № 11–12. – С. 9–19.

26. Шкаровский М. В. Иосифлянство : течение в Русской православной церкви / М. В. Шкаровский. – СПб. : НИЦ “Мемориал”, 1999. – 400 с.

27. Державний архів Полтавської області. – Ф. Р – 2034. – Оп. 3. – Спр. 3.

28. ЦДАВО України. – Ф. 5. – Оп. 2. – Спр. 2182.

29. ДАЗО. – Ф. 157. – Оп. 1. – Спр. 19.

30. ДАЗО. – Ф. 157. – Оп. 1. – Спр. 17.

31. ДАЗО. – Ф. 157. – Оп. 1. – Спр. 16.

32. Перевала А. Передчасний спочинок / А. Перевала // Безвірник. – 1935. – № 11–12. – С. 50–51.

33. Дудник О. Відриваємо від релігії останніх трудящих одноосібників / О. Дудник // Безвірник. – 1935. – № 11–12. – С. 49–50.

34. Хоскінг Д. История Советского Союза, 1917–1991 / Д. Хоскінг. – М. : Вагриус, 1994. – 510 с.

Алла Киридон

УДК 11

## КОГНІТИВНИЙ ДИСОНАНС В УМОВАХ УТВЕРДЖЕННЯ ТОТАЛІТАРИЗМУ

*У статті аналізується когнітивний дисонанс в умовах утвердження тоталітаризму.*

**Ключові слова:** когнітивний дисонанс, тоталітаризм, мораль, державно-церковні відносини.

### **Когнитивный диссонанс в условиях утверждения тоталитаризма**

*В статье анализируется когнитивный диссонанс в условиях утверждения тоталитаризма.*

**Ключевые слова:** когнитивный диссонанс, тоталитаризм, мораль, государственно церковные отношения.

### **A kognitivniy dissonance in the conditions of claim of totalitarianism**

*In the article is carried out analysis of kognitivnogo dissonance in the conditions of claim of totalitarianism.*

**Keywords:** kognitivniy dissonance, totalitarianism, moral, state church relations.

Категорія і метод когнітивного дисонансу були введені в 50-ті роки ХХ ст. (див.: Леон Фестингер. Теория когнитивного диссонанса [СПб.: Ювента, 1999]) як спосіб усунення змістовних конфліктних ситуацій. Цей підхід дозволяє здійснити науковий аналіз культурної парадигми в межах переходу від однієї нормативно-ціннісної системи до іншої. При цьому враховується, що радикальні зміни в житті соціуму суттєво вплинули на принциповий “зсув парадигми” як у сфері ментальності, суспільної свідомості, так і політичної культури народу.

Такий висновок уповні підтверджується комуністичною культурно-ідеологічною практикою 1920 – 1930-х років. У цей час відбувалося зіткнення декількох ментальних рівнів, зокрема релігійної свідомості та комуністичної ідеології, що супроводжувалося зміною суспільних морально-ціннісних імперативів.

Об'єктивними чинниками становлення нового ментального рівня стали урбанізація та культурна революція.

Утвердження більшовицької моделі державно-церковних відносин було сфокусовано на досягненні головної стратегічної мети – подолання релігії та релігійного світогляду в усіх їх проявах, а тим самим – знищення будь-яких релігійних організацій і церкви як суспільного інституту. Для досягнення цієї мети партійно-державним функціонерам необхідні були такі засоби, які, по-перше, дали б можливість усунути з суспільного життя могутній інститут в особі церкви, який тривалий час був уособленням “спільності почуття”; по-друге, пропагували як комуністичні ідеали на перспективу, так і найближчі завдання партії; по-третє, впроваджували атеїзацію суспільних настроїв; по-четверте, сприяли формуванню “нової” людини. На думку Г. Лебона, “соціалізм став могутнім саме завдяки тому, що він запропонував велику ілюзію”.

М. Бердяєв відзначав той факт, що більшовики “створили поліцейську державу, але організувати маси, підпорядкувати собі робітничо-селянську верству населення неможливо тільки силою зброї, чистим насиллям. Потрібна була цілісна доктрина, цілісний світогляд, потрібні були символи, які б їх об'єднували”. Не випадково однією з дієвих складових механізму регулювання державно-церковних відносин було впровадження антирелігійної пропаганди. Водночас, модель відносин більшовицької влади та церкви виглядає закономірно з огляду не тільки на суб'єктивні прагнення режиму, але й завдяки дії об'єктивних чинників: не тільки партійно-державні структури насаджували саме таку модель, але й суспільство дозволило її втілення, сприйняло такий стан справ, ставши повноправним творцем нового змісту відносин між владою та церквою.

Якщо перефразувати положення сучасного російського дослідника Аркадія Ізвєкова [1], то в найзагальнішому плані треба говорити про особливу роль внутрішнього ментально-духовного конфлікту, який формується в макрокультурних подіях переломних моментів в історії різних народів і держав Європи. Надзвичайно вагомо звучить таке положення для суспільства радянської України перших двох десятиліть після потрясінь світової війни 1914 – 1918 рр. і революції 1917 – 1921 рр. Світова війна, революція, громадянська війна, післяреволюційна та повоєнна розруха були справжнім потрясінням, що призвело до радикаль-



ної руйнації реального і ментального універсуму, тобто “сукупності готовностей, настанов та схильностей індивіда або соціальної групи діяти, міркувати, відчувати та сприймати світ певним чином” [2].

Можна стверджувати, що партійно-державний лад у радянській країні перебрав на себе дуже багато від старого режиму, перейнявши естафету абсолютизму Російської імперії. Адже царська влада намагалася (хоч і не завжди успішно) втручатись у всі сфери життя суспільства, легітимізувала станові відмінності і, спираючись на релігійний світогляд, здебільшого регламентувала духовне життя країни.

Слушним видається твердження М. Піскотіна про те, що певна частина уявлень і традицій у сфері держави, права, культури не могла зникнути разом із старою зруйнованою державною машиною і знищеними класами; вона виявилася досить стійкою, оскільки чинники, що її породили, або повністю збереглися, або вимагали для своєї зміни тривалого часу [3].

У швидкому ствердженні партійно-більшовицького механізму регулювання відносин з релігійними організаціями, як і у сприйнятті нової ідеології, надзвичайну роль відіграли всі попередні обставини життя суспільства. Економічні, соціально-політичні, морально-ціннісні орієнтири і прагнення суспільства у першій третині ХХ сторіччя виявилися суголосними ідеям соціалістичної перебудови Росії, запропонованим більшовиками.

Доречно пригадати характерну для Російської імперії традицію залежності, в межах якої формувалося світосприйняття більшості населення, ідею соборності, яку розвивало православ'я, уявлення про гіпертрофовану роль державності та могутність влади.

Ці чинники діяли впродовж століть, формуючи духовний світ людини. Тому появу соціалізму, ідеї більшовизму, як виявилось, суспільство було готове прийняти. Мотиви спільності, ідею царя-покровителя і захисника, пріоритет колективного над індивідуальним (особистісним) – ці інтенції, архетипи жили на рівні свідомості чи підсвідомості, трансформувались в ідею соціалізму як “суспільства справжньої гуманності”.

Після перемоги більшовиків, коли релігія знищувалася насильницькими методами, її канони стали замінюватися новими положеннями, що ґрунтувалися на марксистсько-ленінському вченні про світову революцію, диктатуру пролетаріату, класову

демократію, пролетарську справедливість тощо. Відбулася заміна морально-ціннісних орієнтирів. Моральним тепер визнавалося все те, що слугувало для перемоги соціалізму. Ця лєнінська теорія стала виправданням усіх жорстокостей, свавілля, утисків, які використовувалися державою для утвердження влади більшовиків. Насаджувалася ідея превалювання суспільного інтересу над особистим, яка підкорила людину тоталітарній державі й авторитарному колективу.

У конкретних умовах тогочасної дійсності ідеї соціалізму певним чином виявилися породженням і втіленням внутрішніх потреб самого суспільства, а більшовицька влада тільки досить чітко відчула настрої і прагнення мас. Представник французької емпіричної соціології М. Кроз'є зазначав: “Ми досить легко перекладаємо причину своїх ускладнень на абстрактні “пужальна”, в той час, коли причину слід шукати в самих людях, які свідомо чи несвідомо причетні до всіх процесів” [4].

Отже, особливості демократії, диктатури чи будь-яких інших політичних систем завжди зумовлені станом суспільства, його політичним, економічним і культурним потенціалом. Звідси випливає висновок: суспільство радянської України 1920 – 1930-х років “дозволило” ліквідувати традиційну православну ідеологію, зруйнувати релігійні організації, знищити церкви, незважаючи на те, що православ'я було єдиною формою духовного життя більшості малограмотного населення України, особливо на селі.

Уже в роки революції зблід міф про глибоку релігійність народу і відданість його православ'ю. Та й церква не змогла виконати історичний обов'язок, який полягав, за словами О. Оболенського, в необхідності виховати у народу систему твердих моральних принципів [5]. Як зауважив С. Аскольдов, православна церква не змогла відіграти “роль совісті” суспільного організму, крім того, саме Російська православна церква в її емпіричній земній організації була тим осердям і основою релігійного життя, звідки поширилися послаблення і занепад релігійного духу [6].

“Ніколи, мабуть, – стверджує Д. Поспєловський, – престиж православної Церкви не падав так низько, як напередодні перемоги більшовиків” [7].

Отже, швидка атеїзація населення в умовах радянської дійсності була закономірною, оскільки її передумови визріли задовго до 1920–1930-х років. Руйнування традиційного духовно-культурного середовища призвело до кризи церковної організації.

Більшовики лише надали радикально-екстремістського спрямування розвитку кризового сценарію долі православної церкви.

Важливим чинником (і наслідком), крім того, поступово став розкол суспільства, довершення якого спостерігаємо в умовах утвердження радянської влади протягом 20-30-х років минулого сторіччя. І церква, і держава постали перед необхідністю обрання орієнтирів та визначення ролі і місця в подальшому існуванні. Але якщо церква сподівалася на повернення свого колишнього статусу та авторитету в системі державно-церковних відносин, то влада мала намір витіснити колишню головну ідеологічну інституцію із її звичної соціокультурної ніші, знищивши “старих” богів і проголосивши “нову” релігію.

За цими процесами стояли не якісь абстрактні структури. Учасниками або (щонайменше) свідками подій були конкретні люди, яких виховувала сама дійсність. Не випадково суспільство виявилось розколотим: частина виступила на захист православної віри. Інші ж виявили, навпаки, бажання нищити й руйнувати все, пов’язане з церквою, зрікаючись віри. Чимало людей поставився до гонінь церкви байдуже, займаючись повсякденними клопотами. Навіть духовенство констатувало: “Людність селянська зараз так забита своїми господарсько-фінансовими справами, що виявляє свою активність у тому, що прийде коли-не-коли до храму помолитися і в суто церковні ідеологічні змагання не хоче втручатися” [8].

З руйнуванням усталеної структури суспільства і втратою колись єдиних морально-ціннісних орієнтирів не випадковим видається сприйняття частиною суспільства нової світоглядної системи, запропонованої більшовицькою партією.

Одна з причин цього полягає в тому, що більшовики (свідомо чи несвідомо) підтримали прагнення народу до саморефлексії, пропонуючи людині, вихованій в системі ієрархічної підпорядкованості, переміститися з маргіналів до складу тих, хто є творцем нового.

Суспільство дуже швидко стало грати за правилами, запропонованими державною системою, відгукуючись на основні лозунги партії та влади. Закриття храмів, наступ на релігію і церкву стали можливими через позицію самого суспільства.

Метою комуністичного режиму, заснованого на диктатурі правлячої партії, було поступове обмеження, витіснення, а в перспективі викорінення релігії. Але в 1920 – 1930-ті роки радянська

держава мусила докладати зусилля у боротьбі з релігією як найбільш сильною інституцією на кожному конкретному часовому проміжку. Головним об'єктом упокорення і доведення до стану “лояльного ставлення до радянської влади” на початку 1920-х років було обрано РПЦ, як панівну при колишньому самодержавному ладі. “Щодо Патріаршої православної церкви, – пише Д. Поспеловський, – політика епохи НЕПу була репресивно-очікувальною” [9]. РПЦ до 1927 року навіть не мала державної реєстрації своїх керуючих органів. З другої половини 1920-х років активізувався наступ на УАПЦ, який завершився її ліквідацією 1930 року.

Новопосталі церкви поспішали декларувати лояльність дорадянської влади, як влади трудящих, розраховуючи на відповідну підтримку. Із загостренням державно-церковних взаємин або виникненням конфліктних ситуацій релігійні об'єднання, немов “виправдовуючись”, час від часу принизливо засвідчували своє лояльне ставлення до режиму.

Кожна із численних конфесій того періоду переживала непростий процес становлення, який супроводжувався формуванням їхніх канонічних засад, організаційних принципів, визначенням ставлення до інших церков та влади, спробами розв'язання питання про набуття богослужбових приміщень, культового майна тощо. Доля кожного з релігійних об'єднань залежала від ставлення влади. У цій ситуації ідейно-моральні міркування відсувалися на другий план.

У сприйнятті суспільством влади в 20-30-ті роки ХХ сторіччя дуже помітно простежується двоїстість. З одного боку, спостерігається недовіра до влади. “Ця недовіра, – зазначає дослідниця Д. Ібрагімова, – мала певною мірою генетичний характер і визрівала протягом віків по мірі налагодження відносин “держава – селянство” [10]. Селяни не були знайомі з функціонуванням держави як складного механізму і сприймали її як своєрідного монстра. Особливість цієї риси знаходила вияв у недовірі до місцевих структур влади.

З іншого боку, суспільство (переважно селянство) не уявляло себе поза сферою державного впливу, що породжувало своєрідне “обоження” чи возвеличення центральних органів влади. Архіви зберігають численні заяви, прохання, скарги, в яких населення апелює до вищих владних структур або до вождя держави, як до єдиного можливого засобу вирішення своїх проблем [11].

Невдоволення селян викликали практична безкарність комуністів [12] і те, що досить часто місцеві органи ігнорували розпорядження центральних владних інституцій [13]. Для партійних функціонерів характерними рисами, що виявилися в реалізації релігійно-церковної політики, стали деспотизм, насильство, примус, віра у всездозволеність, нехтування людською гідністю тощо. Так, селяни Лубенської округи у скарзі до РНК та ВУЦВК звертали увагу на гоніння і всілякі переслідування церкви, православного духовенства і віруючих з боку представників місцевих органів влади, котрі “надзвичайно утискують, включно до позбавлення громадянських прав, явно і відверто знущаються і кривдять релігійні почуття віруючих”. Особливо наголошувалося: “Ці представники, почувавши себе необмеженими господарями над майном, особистістю і навіть життям забитого і заляканого ними темного селянства, окрім явного і відкритого переслідування, глуму і ніде в світі нечуваного знущання, з явно конкретною метою перешкодити віруючим вільно виконувати свої релігійні обряди і переконання релігійного культу, у багатьох місцях округи встановили непомірно високу платню з громадян за хрещення, вінчання, видачу метрик тощо” [14].

Типовими в ставленні керівників усіх щаблів влади на місцях до громадян стали грубість, брутальність, хамство, зневага, а одним із головних аргументів – крик і погрози. Показовим щодо протистояння двох типів культур (традиційно-православної “колишньої” і радянсько-комуністичної “революційної”) є документ із свідченням-звітом одного з протоієреїв Синодальної церкви (1931 рік) [15]. На погрози і крик голови сільради (“Я тебе не допущу служити в Ново-Краснянці, та і взагалі, ти тут не послужиш і не житимеш”, “Я тебе заарештую і засуджу. Зробити це я зможу одним махом”) протоієрей з гідністю відповів, що його погроз не боїться, оскільки служить священиком за переконанням [16].

Серед владних більшовицьких верств спостерігалось торжество руйнівної етики всездозволеності, котра “відключала” системи звичних моральних регуляторів людських взаємин, особливо в тих випадках, коли йшлося про втілення в життя рішень, необхідних для досягнення осяйних ідеалів комуністичної утопії. Внаслідок Першої світової війни серед народних мас значно активізувався психологічний синдром революційного соціального нейротизму [17], суть якого полягала в тому, що для поведінки мас характерними стають підвищене збудження, неврівнова-

женість, агресивність, безвідповідальність і навіть ірраціональність.

Особливість 1920-1930-х років визначалася тим, що тоталітарна влада, як зазначає один із класиків західного суспільствознавства, політолог і економіст Ф. Хайек, “відкривала широкі можливості перед людьми жорстокими і нерозбірливими в засобах”, які прагнули до влади як такої, а “нагородою за всі аморальні дії було те, що можна було тішитися тим, що тобі скоряються і що ти – частина величезної і могутньої машини, перед якою ніщо не встоїть” [18].

Один із теоретиків соціології Г. Лебон підкреслив, що серед послідовників соціалізму виокремлюються колишні маргінали суспільства. Під впливом палкого прагнення вербувати собі послідовників проповідники-соціалісти не зупиняються ні перед якими стражданнями, проповідуючи свої ідеї. Заради останніх вони поривають власні сімейні і дружні зв'язки, втрачають робочі місця, засоби до існування; вони готові йти на ув'язнення, каторгу чи смерть заради ідеї. Але, наголошує Г. Лебон, “встановлено, що соціалісти-проповідники всіх толків і сект однаково одержимі жагою руйнування... Майже в усі часи існував загальний психологічний закон, згідно з яким не можна бути апостолом чогось, не відчуваючи настійливої потреби либонь-кого умертвити або будь-що зруйнувати” [19].

Ще 1918 року громадський діяч О. Ізгоев, аналізуючи наслідки утвердження більшовизму, писав: “Соціалізм боровся з релігією, націоналізмом, патріотизмом, як явищами реакційними, що слугують перешкодою на шляху людства до загального щастя. Але люди, яких соціалізм звільнив від релігії, виявилися навіть не людьми, а кровожерливими, хижими звірами, небезпечними для будь-якого людського співжиття. Позбавлені зв'язку з Богом так, як вони Його раніше розуміли, ці люди отупіли і морально, і розумово”. Усталений світ з опорою на православ'я раптом зник, “із загибеллю віри в Бога у маси людей розірвалися і всілякі соціальні зв'язки з ближніми, зник необхідний критерій ставлення до них, тобто зникла основа моральності” [20].

Водночас, засуджуючи дії місцевих керівних органів, селянство продовжувало вірити в силу закону і справедливості: “Адже влада нікому не заважала і не заважає вірувати як кому хочеться, аби не було порушень законів влади” [21].

Таким чином, серед населення влада уособлювала своєрідний

абсолют, виступаючи як певний імператив, на котрий варто орієнтуватися, щоб будувати власну життєдіяльність суголосно дійсності. У минулому роль абсолюту виконувала релігійна віра, а в політиці – монархічний лад. В умовах руйнації цих імперативів мав з’явитися новий абсолют, яким стали вищі владні структури, в першу чергу – комуністична партія, котра сприймалася не просто як політичний інструмент чи ідеологічна система, але як об’єкт віри і поклоніння. Недаремно А. Луначарський говорив: “Партія повинна бути повсюди, як біблійний дух божий” [22].

Очевидно, для людей, котрі жили в перехідного типу суспільстві, не звільнившись повністю від старих уявлень та стереотипів, характерним був стан подвійних стандартів. Спостерігалось паралельне співіснування старих і нових норм та принципів, що породжувало певні парадокси або феномени в соціальному і політичному житті.

Серед психологічних феноменів, характерних для суспільств, що переживають трансформацію, дослідники відзначають такі: аномічну деморалізованість, терпіння нестерпного, соціальну захищеність від держави та інші [23].

Із руйнуванням Російської імперії одночасно були зруйновані практично всі основні підвалини суспільного життя: політичні, економічні, ідеологічні, духовні. Внаслідок цього виникли соціальна невизначеність, аморфність суспільних цінностей і норм. Ще 1950 року американським психоісториком Л. Фестингером було сформульовано концепцію когнітивного дисонансу. Суть її полягає в тому, що при зіткненні двох знань (“когніцій”) про один предмет людина відчуває психологічний дискомфорт.

Залежно від менталітету, історичних традицій, рівня розвитку суспільства, особистих свобод та інших чинників “конфлікт” долається різними способами: людина або може засвоїти нові знання і відкинути старі, або ж прагнутиме закріпити, захистити старі знання, відсторонившись від нових.

У суспільстві 1920 – 1930-х років, що трансформувалося, події розгорталися надзвичайно динамічно. Соціальна дійсність змінювалася на очах. Натомість свідомість людей, їхня картина світу та категорії її опису перебудовувалися повільніше. Поставала проблема адаптації до нових цінностей та пошуку орієнтирів у новому суспільстві. Апеляція до основних цінностей культури, до перевірених часом орієнтирів православної віри була своєрідною захисною реакцією на небезпечні зміни. Суспільство вияви-

лося розколотим. Частина його за відносно короткий період перейшла від віри в Бога до сповідання марксистської ідеології, плюндруючи і нищачи православні святині. Інші виступили на захист православної віри і свого права її сповідувати. “Мовчазна більшість” поставилася до переслідувань церкви загалом індиферентно.

Особливе смислове навантаження у досягненні такого результату відіграли більшовицькі лозунги, в яких знаходило відображення ставлення держави до певних явищ, подій, визначалася своєрідна соціальна ієрархія [24]. Звернемо увагу, що газета “Правда” вже 1923 року писала про переваги методів насильницького вкорінювання основних елементів доктрини нового ладу в свідомість населення: “У кожен визначений момент наша преса з особливою яскравістю висуває основні лозунги, вузлові пункти, утаєні точки і б’є по них настійливо, наполегливо, систематично, – “надокучливо”, – говорять наші вороги. Так, наші книжки, газети, листівки “вбивають” в голови маси нечисленні, але основні, вузлові формули і лозунги [25]. “Нова ментальність зовсім не потребувала, щоб маси глибоко розуміли причини і наслідки чи глибоко усвідомлювали зміст політичних “ярликів”. Та й рівень освіченості мас не дозволяв їм дошукуватися причинно-наслідкових зв’язків. Тому лозунги та своєрідні політичні формули мали чисто функціональне призначення – вони мали слугувати своєрідними орієнтирами в політичному середовищі, в ідеолого-герменевтичному світі.

Гадаємо доречно зацитувати відомого вченого В. Клемпера: “Слова можуть порівнюватися з мізерними дозами миш’яку: їх непомітно для себе ковтають, вони ніби не виявляють ніякої дії, але через деякий час з’являються ознаки отруєння” [26]. Така своєрідна індокринія (з англ. – “навіювання ідей”, “ідеологічна обробка”) була характерною для тоталітарної системи. На нашу думку, цей аспект частково дає пояснення успіху антирелігійної пропаганди і, як наслідок, – атеїзації населення. Однак, ми лише окреслили проблему тоталітарної індокринії, вважаючи, що вона має бути самостійним дослідженням.

Загалом, слід визнати справедливість твердження Г. Лебона: “Соціалізм став могутнім саме завдяки тому, що він запропонував велику ілюзію” [27]. Продовжуючи ці міркування, автор наголосив, що переконання має завжди прагнути здобути релігійну форму: “Символ віри, політичний, релігійний чи соціальний,



прийнятий натовпом, засвоюється ним і завжди щиросердно шанується без вагань” [28]. Людина потребує вірування для “машинального” скеровування свого життя, для уникнення будь-яких зусиль, пов’язаних із роздумами і прийняттям рішень. У цьому сенсі соціалізм повертав людині певні ілюзії й надії. До того ж він зумів знайти категоричну і просту форму для вираження своїх ідей, що давало можливість їх легко сприймати [29]. Нова доктрина з’явилася саме там і тоді, де і коли почали вмирати релігійні й соціальні вірування попередньої епохи.

Якщо на 1920-і роки припадає значне число виступів населення на захист віри, церкви та духовенства, то в наступному десятиріччі спостерігається спад такої активності. Безперечно, серед пояснень є кілька чинників: наслідки антирелігійної пропаганди, поповнення лав атеїстичного авангарду молоддю, вихованою на нормах революційної моралі; послідовне закриття храмів і обмеження прав духовенства; непомірні розміри податків, застосування силового тиску щодо духівництва тощо. Разом із тим, наголошено, що в той період спрацював також механізм психологічної втомлюваності. Аналізуючи післякризовий пореволюційний період, О. Оболенський зазначав: “Історичний досвід свідчить, що ціле покоління не може прожити життя в стані революційного збудження, в ситуації кризи чи супроводжуваної нею нестабільності. Ще донедавна не визнаючи ні найменших обмежень своєї свободи, тепер народ готовий до сприйняття правління навіть найжорстокішого деспотизму...” [30].

У такій ситуації більшовицька влада вдалася до соціального маніпулювання, вміло використовуючи засоби агітації і пропаганди, у тому числі й антирелігійної. Величезна православна країна перейшла до системи світських вірувань, сакралізації партії, її вождів і цілей, вклавши в цей процес увесь потенціал і навички релігійності, що були зумовлені її історичними і культурно-цивілізаційними особливостями.

В одній із доповідей, представлених на III Міжнародному конгресі українців (серпень 1996 року), максимально узагальнюючи все досі оприлюднене про внутрішню політику більшовиків, С. Білокінь звів цю політику до двох головних напрямів: формування людини нового типу – будівника комунізму; усунення тієї частини населення, яка для цього з тих чи інших причин не підходила [31], підкреслюючи їх надзвичайну діалектичну взаємопов’язаність. “Винищуючи частину населення, – зазначає

історик, – влада вже одержувала дещо інший, новий тип людини. Терор став одним із дійових засобів її формування...” [32]. На думку автора, діючи в таких протилежних напрямках, неможливо спершу не відділити одну частину людності від іншої. В основі такого поділу лежала сегрегація (лат. “segregatio” – відділення), за якою влада виокремлювала завідомо позитивних від завідомо негативних, своїх від чужих, тих, що перебувають у системі, від позасистемних, прямим подовженням чого стали, природно, репресії. Особливий склад першої групи населення, що лишалася, й другої, що передбачалася для ліквідації, визначався на підставі марксистсько-ленінської теорії боротьби класів. Але межі цих двох кіл (“позитивних” і “негативних”) перебували в постійній динаміці, пульсували.

У контексті проблеми нашого дослідження вищенаведені міркування дають підстави стверджувати, що атеїзація настроїв населення відбувалася під впливом, з одного боку, ідеологеми про постійну ворожу контрреволюційну діяльність церкви та її служителів, з іншого – активного утвердження комуністичної ідеології через організації диспутів, лекцій, хат-читалень, антирелігійних гуртків, школу, профспілки, комсомол, антирелігійну літературу тощо. На жаль, суспільство і церква не спромоглися організувати належної протидії наступу богоборчої влади.

Одна із відповідей на запитання: чому стало можливим впровадження моделі державно-церковних взаємин у 1917 – 1930-х р. за більшовицьким сценарієм, полягає в тому, що більшовицька влада, як колись церква, пропонувала готову модель життєвої поведінки, але вже згідно з принципами марксистсько-ленінського вчення. Комуністична партія, очолювана вождем, була дороговказом до світлого комуністичного майбутнього. Ідеологічні постулати диктували моральні, етичні та побутові норми. Виходячи з того, що “релігійність українців – простонародна, – як підкреслив А. Колодний, – а тому вона завжди зорієнтована на утвердження соціальної рівності й справедливості” [33], стає очевидним прийняття суспільством лозунгів рівності і братерства, проголошених комуністичною владою.

Отже, можна говорити про кризу суспільної свідомості, для якої характерним є вакуум моральності. Це явище виникає тоді, коли з тих чи інших причин колишня система моральних норм перестає виконувати роль регулятора реальної поведінки людей, а нова система не встигла ще остаточно утвердитися. Моральні

деформації в суспільстві за таких умов були просто незворотними як мінімум у межах одного покоління. Це, водночас, вело до руйнації або незавершеності процесу формування ключових ментальних імперативів українського суспільства і, відповідно, його слабкості в протистоянні з радянською державною машиною. Тож і утвердження більшовицької моделі державно-церковних відносин було за тих обставин цілком закономірним явищем.

### Список використаних джерел та літератури

1. Извеков А. И. Проблема личности постмодерна : кризис культурной идентификации / А. И. Извеков. – СПб. : Санкт-Петербургский ун-т, 2008. – С. 3.
2. Присяжнюк Ю. Ментальність і ремесло історика. Методологічна парадигма селянствознавчих студій в Україні на зламі ХХ – ХХІ ст. / Ю. Присяжнюк. – Черкаси : Вертикаль, 2006. – С. 12.
3. Пискотин М. И. Социализм и государственное управление / отв. ред. докт. юрид. наук Б. М. Лазарев. – М. : Наука, 1984. – С. 213.
4. Крозье М. Бюрократический феномен. Исследования бюрократических тенденций современных систем организации и их отношений с социальной и культурной системой во Франции / М. Крозье // Лапин Н. И. Эмпирическая социология в Западной Европе : [учеб. пособие; хрестоматия]. – М. : ГУ ВШЭ, 2004. – С. 221.
5. Оболюнский А. В. Человек и власть. Перекрестки Российской истории / А. В. Оболюнский. – М. : [Б.и.], 2002. – С. 183–184.
6. Аскольдов С. А. Религиозный смысл русской революции / С. А. Аскольдов // Из глубины : Сб. ст. о русской революции. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1990. – С. 38.
7. Поспеловский Д. Православная церковь в истории Руси, России и СССР : [уч. пособие]. – М. : Библейско-Богословский ин-т св. Апостола Андрея, 1996. – С. 214.
8. Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (далі – ЦДАВО України). – Ф. 4215. – Оп. 1. – Спр. 11. – Арк. 11.
9. Поспеловский Д. В. Тоталитаризм и вероисповедание / Д. В. Поспеловский. – М. : Библейско-Богословский ин-т св. Апостола Андрея, 2003. – С. 360–361.
10. Ибрагимова Д. Х. Нэп и перестройка. Массовое сознание сельского населения в условиях перехода к рынку / Д. Х. Ибрагимова. – М. : Памятники исторической мысли, 1997. – С. 191.
11. ЦДАВО України. – Ф. 1. – Оп. 7. – Спр. 171. – Арк. 115; Арк. 148; Спр. 115. – Арк. 157–158; Ф. Р. 5. – Оп. 2. – Спр. 233. – Арк. 164–164 зв., 165, 166, 167, 168; ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 1757. – Арк. 173–176; Спр. 2114. – Арк. 29 та ін.

12. Центральний державний архів громадських об'єднань України (далі – ЦДАГО України). – Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 2114. – Арк. 29.
13. ЦДАВО України. – Ф.Р.5. – Оп. 2. – Спр. 233. – Арк. 69, 70; Оп.1. – Спр. 2199. – Арк. 54 та ін.
14. ЦДАГО України. – Ф.1. – Оп. 20. – Спр. 1757. – Арк. 173.
15. ЦДАВО України. – Ф.1. – Оп. 7. – Спр. 171. – Арк. 21–22.
16. Там само. – Арк. 22.
17. Оболонский А. В. Человек и власть. Перекрестки Российской истории / А. В. Оболонский. – М. : [Б.и.], 2002. – С. 268.
18. Хайек Ф. А. Дорога к рабству / Ф. А. Хайек // Вопросы филологии. – 1990. – № 10. – С. 164–165.
19. Лебон Г. Психология социализма / Г. Лебон. – СПб. : Макет, 1996. – С. 83–87, 125, 126–127.
20. Изгоев А. С. Социализм, культура, большевизм / А. С. Изгоев // Из глубины : сб. ст. о русской революции. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1990. – С. 168.
21. ЦДАВО України. – Ф.1. – Оп. 7. – Спр. 179. – Арк. 159–159 зв.
22. Десятый съезд РКП(б). Март 1921 : протоколы. – М. : Партиздат, 1933. – С. 158.
23. Скалацька Д. Феномен соціальних і політичних перетворень та їх вплив на формування громадської думки у перехідних суспільствах / Д. Скалацька // Політологічний вісник : зб. наук. праць. – К. : ТОВ “XXI століття : Діалог культур”, 2004. – Вип. 16. – С. 117.
24. ЦДАВО України. – Ф.1. – Оп. 7. – Спр. 179. – Арк. 123–126; Спр. 753. – Арк. 17–19; Лозунги к антипасхальной кампании // Антирелигиозный сборник для деревни. – М. Акц. изд-во “Безбожник”, 1930. – С. 9, 46.
25. Селищев А. М. Язык революционной эпохи. Из наблюдений над русским языком последних лет (1917–1926) / А. М. Селищев. – Изд. 2-е. – М. : “Работник просвещения”, 1928. – С. 24–25.
26. Клемперер В. LT&. Язык Третьего рейха. Записная книжка филолога / В. Клемперер ; [пер. с нем. А. Б. Григорьева]. – М. : Прогресс-Традиция, 1998. – С. 25.
27. Леон Г. Психология народов и масс / Г. Леон. – СПб. : “Макет”, 1995. – С. 228.
28. Леон Г. Психология социализма / Г. Леон. – СПб. : “Макет”, 1996. – С. 119–120.
29. Леон Г. Психология народов и масс / Г. Леон. – СПб. : “Макет”, 1995. – С. 187; Психология социализма. – С. 119.
30. Оболонский А. В. Человек и власть. – С. 274.
31. Білокінь С. Що таке “єдиний советський народ”? / С. Білокінь // Третій Міжнародний Конгрес українців, 26-29 серпня 1996 р. : Історія. – Харків, 1996. – С. 158–163.

32. Білокінь С. Масовий терор як засіб державного управління в СРСР (1917–1941 рр.) : джерелознавче дослідження / С. Білокінь. – К. : [Б.в.], 1999. – С. 145.

33. Колодний А. Християнські вияви духовності українця / А. Колодний // Християнство і духовність : збірник матеріалів другої міжнародної наукової конференції циклу наукових конференцій “Християнство : історія і сучасність” / редкол. : А. М. Колодний (гол. ред.) та ін. – К. : Знання, 1998. – С. 42.

**Юлія Кондратюк**

УДК 281.9

## **ДІЯЛЬНІСТЬ ДУХОВЕНСТВА У СФЕРІ ВЕДЕННЯ ФІНАНСОВОЇ ДОКУМЕНТАЦІЇ ЦЕРКОВ ВОЛИНСЬКОЇ ЄПАРХІЇ КІНЦЯ ХVІІІ – ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТЬ**

*У статті досліджується діяльність духовенства у сфері формування фінансової документації церков Волинської єпархії наприкінці ХVІІІ – початку ХХ ст.*

**Ключові слова:** Волинська єпархія, духовенство, церковна документація.

**Деятельность духовенства в сфере ведения финансовой документации церковей Волынской епархии конца ХVІІІ – начала ХХ в.**

*В статье исследуется деятельность духовенства в сфере формирования финансовой документации церковей Волынской епархии в конце ХVІІІ – начала ХХ в.*

**Ключевые слова:** Волынская епархия, духовенство, церковная документація.

**Activity of clergy in the field of book-keeping churches of the Volhynia diocese of end ХVІІІ – to beginning of ХХ ages**

*The scientific article is devoted to studying of activity of clergy in formation of the financial documentation which was conducted at church parishes of the Volynsk diocese at the end of ХVІІІ – beginning of ХХ centuries.*

**Keywords:** the Volynsk diocese, clergy, church documents.

Вагоме місце в діяльності духовенства посідало ведення церковної документації. Значна увага приділялася саме фінансовим документам, більшість яких не збереглася. Незначна кількість праць, присвячених цьому питанню, була видана ще в дореволюційний період і мала на меті ознайомити тогочасне духовенство з правилами їх належного ведення. Основні закони та роз'яснення до них, що регулювали питання діяльності духовенства у сфері оформлення цього виду документації, містяться в “Полном собра-

нии законов Российской империи” [19 – 22]. Друкувалися вони й на сторінках офіційної частини “Волынских епархиальных ведомостей” [2 – 4]. Подібні інструкції містяться також і на сторінках додатку до журналу “Пастырский собеседник” [23] та праці І. П. Богословського [1].

Загалом ця проблема залишається нерозробленою, оскільки ґрунтовним дослідженням фінансової документації Волинської єпархії досі ніхто не займався, що і визначає актуальність цього дослідження.

Основним видом церковної фінансової документації були прибутково-видаткові книги. Займатися їх веденням мав церковний староста, але якщо він був неписьменним, то це дозволялося робити, як правило, будь-кому з причту.

Після другого (1793 р.) і третього (1795 р.) поділів Речі Посполитої та входження Волині до складу Російської імперії всі чинні закони та правила почали поширюватися і на цей регіон. Створено Волинську єпархію з відповідними керівними органами – консисторією, духовними правліннями та благочиніями. Прибутково-видаткові книги вимагалося вести відповідно до загальноросійських зразків. Згідно з указом Синоду від 11 червня 1808 р., необхідно було заготовити їх необхідну кількість відповідно до чисельності церков в кожній єпархії: по 2 книги на кожну церкву – прибуткову і видаткову” [20, с. 307]. В указі також зазначалося, що цими книгами необхідно користуватися до того часу, на скільки їх вистачало. Витрати на їх замовлення покладалися на церковний причт.

Аналіз низки прибутково-видаткових книг Волинської єпархії дає підстави стверджувати, що в усіх церквах вони велися однаково, згідно з правилами, встановленими Синодом. Як приклад загальної тенденції, розглянемо прибутково-видаткові книги Богословської церкви села Троща Житомирського повіту. Перші книги розкреслювалися за зразками від руки і містили в собі таку інформацію: назву церкви, рік, статті прибутків окремо за кожний місяць, залишок коштів за попередній рік, за продані свічки, від карнавкового збору, плату за оренду будинків, крамниць та іншої нерухомості, загальну кількість коштів та залишок [10]. У видаткових книгах, так само зверху, в першій колонці вказували рік та знизу – помісячні статті витрат. Далі, подібно як і в прибуткових книгах, розписували по колонках суми використаних коштів на закупівлю воску та свічок, на ремонтні роботи та інші витрати, кіль-

кість грошей, внесена для збереження та відсоткового приросту. У кінцевому підсумку виводилася загальна кількість витрат [9].

Суттєві прибутки церква отримувала від торгівлі свічками, тому контролю коштів саме за цим пунктом надавалося важливого значення. Прибутки від свічкової торгівлі вносили згідно із загальними правилами, встановленими для прибутково-видаткових книг. Указами Синоду від 7 жовтня 1808 р. та 11 червня 1809 р. заборонялося використовувати їх на будь-які потреби церкви, окрім як на закупівлю свічок та воску [22, с. 446 – 450].

Внаслідок роботи особливої комісії під керівництвом митрополита Ісидора було розроблено нові зразки книг та основні правила їх ведення. Синод 7 вересня 1876 р. затвердив цей проект та видав 24 грудня цього ж року відповідний указ про їх впровадження, після чого всім преосвященним надіслали припис про заміну існуючих у церквах книг на нові. Після їх отримання дані про всі наявні кошти причту мали перенести до книг нового зразка, а попередні, згідно з чинним порядком, потрібно було представити для перевірки в консисторію. Нові прибутково-видаткові книги мали замінюватися новими через кожні три роки, навіть якщо там залишалася значна частина невикористаних листів для записів.

Духовним консисторіям оголосили циркулярно й зобов'язали терміново здійснити розрахунки про кількість бланків, необхідних для церков усієї єпархії – для подачі в Московську синодальну друкарню. Кошти за бланки протягом першого року дозволялося сплатити після отримання замовлення, а надалі вимагалось надсилати гроші разом із замовленням [3, с. 333 – 334]. Аналіз прибутково-видаткових книг церков Волинської єпархії за 1877 рік свідчить про те, що вони велися вже за новими формами. Наприклад, книги церкви села Троця Житомирського повіту [11], села Полян Рівненського повіту [8] та інші.

З цього часу бланки, які необхідно було заповнювати духовенству, мали дещо іншу форму. Вони містили відповідну інформацію: порядковий номер запису, місяць та число, назви прибуткових статей, церковні суми, капітали причту, зворотні та перехідні суми. Три останні графи розділялися на дві підграфи: в першу записували кошти готівкою, в другу – квитанціями. Вони, своєю чергою, теж ділилися кожна на дві, де відповідно писали рублі та копійки. Видаткові книги мали подібний формуляр. Відмінність полягала в тому, що, замість статей прибутків, там зазначали витрачені кошти [2, с. 175 – 189].



Розглянемо основні вимоги, котрі ставилися до ведення цих книг згідно з новими зразками. З початком кожного нового року залишок суми з попереднього року переносився у відомість за новий рік. Всі вхідні впродовж року прибутки і видатки записувалися в день здійснення операції. Не допускалося записування певної частини копійки. Це було можливо лише у випадку вираховування відсотків. При зарахуванні свічного збору до загальних церковних прибутків, як отриманих від продажу свічок та недогарків сум, так і виділених на придбання свічок, воску та за власні виготовлені свічки видатки, записували в цифрі дійсного прибутку чи дійсної виплати сум без виділення чистого прибутку. Для своєчасного запису надходжень з кладовищ: за відведення місць, копання могил тощо, кладовищенські церкви мали вести свої особливі книги, з яких щотижня (частіше щомісяця) записи прибутків переносилися в церковну шнурову книгу. Як церковні, так і причтові особисті кошти, які вносилися в державний банк, чи на них купувалися державні відсоткові квитки, за записом у свій час в прибуток у належній графі в числі наявних, писали в графі зворотних наявних, а потім придбаний квиток записували в числі прибутків в числі зворотними квитками. Для більшої наочності навпроти кожної зворотної статті видатку в останній графі книги робилася належна помітка з зазначенням як роду сум чи капіталів, так і відповідної статті зворотного прибутку. Подібним чином у прибутковій книзі, в останній графі, проти належної статті зворотного прибутку робилася помітка із зазначенням роду капіталу. Відсоткові квитки як на початку року при переносі залишків, так і тих, що надійшли протягом року, записувалися за їх номінальною ціною, а не згідно з курсом, із зазначенням роду квитків, року випуску, номера і серії. У графі квитків записували і книжки ощадних кас. Відсотки від вкладених сум записували в прибуток у той самий день, коли отримували їх із місцевого казначейства. В текст значних видатків, на які запитували дозвіл єпархіального керівництва, записували число, місяць і номер наданого дозволу. Прибуткові та видаткові статті духовенство мало вносити до книги згідно з порядком їх здійснення. Гроші, які надходили в прибуток, записували після закінчення кожного місяця, зазначаючи окремо – скільки надійшло від гаманцевих зборів, свічного продажу та різних вкладів. Видатки записували відразу разом із позначкою коли, що саме і в кого придбано, чи що зроблено, скільки видано грошей і кому. При записі видат-

ку на придбання воску вказували скільки, за приблизною ціною, зроблено з нього свічок і в майбутньому отриману суму записували в прибуток, оскільки віск і свічки вважалися наявним капіталом. Незалежно від суми, всі гроші записувалися цифрами та прописом [19, с. 190]. Після закінчення кожного місяця підводилися загальні підсумки прибутків та видатків, які записували лише в тексті за графами. Піврічні підсумки (до 1 липня) та річні (в кінці грудня) вносили так, як і помісячні, але з більшою деталізацією, тобто з розподілом за родом сум і капіталів і з точним зазначенням наявних при церкві банківських квитків і інших відсоткових паперів. Розписки в отриманні значних грошових сум робилися в шнуровій видатковій книзі під статтями, в яких ті видачі записувалися. Інколи розписки писалися на окремому папері, а відповідна позначка робилася під видатковою статтею в шнуровій книзі [1, с. 184 – 187].

Вищезазначені форми та правила продовжували діяти до кінця існування цього виду документа. Як приклад, розглянемо прибутково-видаткові книги церкви Різдва Богородиці села Друхове Рівненського повіту періоду з 1878 до 1902 рр. [12 – 18], тобто всі, які заповнювалися за зміненими формами. Їх аналіз дає нам змогу стверджувати про ідентичність всіх цих документів. Єдиним нововведенням стало те, що з 1886 року староста щомісячні грошові підсумки почав візувати своєю власною печаткою.

Оскільки часто фіксувалися значні порушення правил запису та зберігання церковних коштів, то із Синоду на ім'я Преосвященного Модеста було надіслано указ від 21 серпня 1895 р., яким підтверджувалась необхідність дотримання зазначених правил [4, с. 671 – 672].

Після закінчення року старости разом із духовенством підбивали підсумки всіх церковних прибутків та видатків, на основі чого складали перелікову відомість і після загального підписання доставляли її разом з книгами благочинному. Такі відомості складалися в двох примірниках. Один з них – повний – здавався до консисторії, другий – виключно про церковні прибутки та видатки, крім вкладів, зборів та пожертвувань, – призначався для духовних правліль [3, с. 170]. Після перевірки книги відсилалися назад у парафію, а відомості – в духовні правління та в консисторію, де на основі поданої інформації складалася загальна відомість для подання єпархіальному архієрею [19, с. 191].

Перед подачею благочинному ретельно перевірялася правильність усіх записів, дотримання форм. Прибуткові і видаткові зошити слід було зшивати в одну книгу, хоча їх аналіз по Волинській єпархії свідчить, що так робилося далеко не завжди. Близько 50% виявлених документів підшиті окремо. Як додаток до них представлялися зошит з лавок із розписками продавців та зведена відомість прибутків і видатків.

Зі встановленням у 1808 р. форм прибутково-видаткових книг Синод також розробив зразки й звітної фінансової документації. У річній відомості по церкві духовенство вказувало її назву та таку інформацію: скільки коштів залишилося з попереднього року, скільки їх надійшло за продані свічки, від карнавкових зборів, за віддані в оренду житлові споруди тощо, суму прибутків за рік та наявні кошти. Тут же вказували скільки грошей витрачено на закупівлю воску та свічок, ремонтні роботи в церкві та інші статті видатків, віддано на зберігання та приріст відсотками, загальну суму та ту, яка залишалася в наявності наприкінці року. Такі звіти подавалися благочинним, котрі складали аналогічні по благочинному округу. Далі вони надходили до духовних правління та консисторій, де на їх основі кожна з цих духовних установ складала свої – за такими ж формами документи, але вже за значно більшими підвідомчими територіями. У кінцевому результаті зібрані відомості по єпархії здавалися до Синоду [20, с. 313]. На жаль, документи, на основі яких складалися на кожному з етапів звіти, практично не залишали для збереження. Цим можна пояснити їхню відсутність в архівних фондах.

У 1876 р., зі зміною форм прибутково-видаткових книг, почали також вимагати складання звітів на їх основі за децю іншими зразками. Церковнопарафіальна відомість, що складалася на основі прибутково-видаткових книг, поділялася на дві частини: для запису приросту коштів, друга – витрат. Кожна з них містила три колонки за видами сум: церковні, капітали парафії, зворотні й перехідні.

У першому відділі першої частини під назвою “церковні суми”, спочатку записували залишок грошей з попереднього року з посиланням на статтю, під якою він записаний в прибутково-видатковій книзі. Потім, з такими ж вказівками на статті, вносили суми, котрі надійшли протягом року. Записи здійснювалися у такому порядку: кружкові та гаманцеві збори, сюди ж приєднували допомогу від казни, якщо така надходила; прибутки від

продажу свічок та воскових огарків; прибутки за здачу в оренду будинків, млинів, сінокосів тощо, якщо такі перебували у власності церкви; пожертвування; відсотки з наявних капіталів; різні дріб'язкові та випадкові прибутки, наприклад, від продажу старого майна або стягнення з різних причин. У кінці цього відділу вносили зворотні суми й потім під ризикою виставлявся в графах загальний річний підсумок готівкою та білетами. У другу колонку так само вносили залишки з попереднього року, а потім надходження від пожертвувань, вигравів з 5% білетів внутрішньої державної позики чи отримані кошти за ті ж білети. Під ризикою зазначали загальний підсумок. У третій відділ під назвою “Перехідні суми” теж записували залишки за попередній рік, а після цього – завдатки на підряди та постачання певного товару, пожертвування та збори в кружки для різних подій та установ.

Друга частина відомості “про витрати” також поділялася на три відділи. У першому зазначали витрати на закупівлю свічок та воску; утримання та ремонт церкви й будинку при ній; ремонт ризниці та купівлю начиння; придбання червоного вина, ладану, проскур тощо; заготовлення метричних та ін. книг і різні випадкові й дріб'язкові видатки; відрахований 25% збір взамін свічкового прибутку на навчальні потреби духовного відомства; на утримання місцевих, духовних та єпархіальних училищ. Під ризикою цього відділу підводився загальний підсумок із усіх зазначених у пунктах сум. Після цього вказували залишок від звітнього року та під ризикою зазначали підсумок видатку разом із залишком. У другій частині записували витрати з коштів, які належали причту, а в третій – видатки перехідних сум за звітний рік. Закінчивши за структурою вносити записи, у відомість вписували залишок коштів готівкою та квитанціями, скільки їх всього надійшло та витрачено. Після належної перевірки в кінці відомості підписувалися причт та староста.

Якщо хтось із причту мав опікунські зобов'язання, то повинен був представляти опікунську прибутково-видаткову книгу та звіт, де фіксували грошові та матеріальні прибутки й видатки сиріт. Звіт звірявся благочинним із книгою і відправлявся в духовне опікунство, а книгу повертали священнику.

Становище зі звітною фінансовою документацією у Волинській єпархії було не найкращим. Найчастіше проблема полягала в тому, що священники або просто не вносили інформацію в прибутково-видаткові книги, не поспішали складати звіти, або й

зовсім їх не представляли. Найбільше таких випадків траплялося наприкінці XVIII – початку XIX ст., коли система діловодства на Волині тільки починала формуватися. Наприклад, із рапорту Заславського духовного правління у консисторію від 25 липня 1799 р. дізнаємося, що священник села Клембовка С. Каландович не звертав ніякої уваги на те, що церковний староста протягом 1797 – 1799 рр. не вносив записів до прибутково-видаткової книги, хоча останній засвідчив, що і грошові надходження, і витрати здійснювалися [5, арк. 1 – 1]. Подібна ж ситуація була виявлена благочинними Василем Свінцицьким та Олексієм Терешкевичем. При огляді справ Воскресенської церкви містечка П'ятка Житомирського повіту з'ясувалося, що священник Кирило Герасимович протягом 1800 – 1801 рр. теж не записував прибутків та видатків [6, арк. 1 – 2]. Такі приклади не є поодинокими, а лише ілюструють загальну картину. Отже, оскільки книги не велися, значить і не складалися необхідні звіти й це призводило до затримок зі складанням генерального екстракту по єпархії, або неправильності вказаної інформації в ньому. Порушення звітності фінансової документації спостерігалися і в другій половині XIX ст., тому 18 червня 1874 р. було видано циркулярний указ по духовному відомству, щоб звіти, над якими здійснюється державний контроль, доставлялися без затримок. Резолюція архієпископа Агатангела на цьому указі від 14 липня 1874 р. ще раз засвідчувала про його обов'язкове виконання і в межах Волинської єпархії. Священики та благочинні, на ім'я яких часто надсилалися церковні, сирітські та різні суми, рідко доносили консисторії про час їх отримання та про записування їх у прибутково-видаткові, опікунські та інші книги. Тому приписом від 25 січня 1875 р. їм нагадували про необхідність здійснення цього [7, арк. 1 – 4 зв.].

Починаючи з 1809 р., при кожній церкві мали щороку складати окрему відомість про надходження та витрати так званих “свічкових” грошей. Хоча в прибутково-видаткові книги вносилися ця інформація, але оскільки обіг коштів у цій сфері був одним із найбільших, то Синод прагнув відати про детальний стан справ саме з цього питання. Такі надходження могли використовуватися лише на утримання духовних училищ та на закупівлю воску й свічок. Використовувати їх на будь-які інші потреби суворо заборонялося. Невикористані кошти відсилали в імператорські опікунські ради для прирощення їх відсотками [21, с. 1004 – 1006].

У кожній парафії обов'язково велися вінчикові книги, на основі яких наприкінці кожного року робили окрему звітну відомість та здавали благочинним до 1 січня кожного року. У ній обов'язково зазначали кількість отриманих, використаних, залишок вінчиків та молитовних листів. У цій відомості також писали – скільки кожного місяця померло дорослих та малолітніх і якої вартості та виду вінчики чи молитви використані. Перед здачею таку книгу звіряли з метричною стосовно кількості померлих і вираховували отриману суму. Ці кошти йшли на утримання бідних та сиріт, які навчалися в духовних училищах.

Окремо також складалися відомості про пожертвування, які надходили на користь певної церкви. Вони ділилися на три частини: збори, пожертвування та крадіжки. У першій вписували суми карнавального та свічного зборів, що використовували на облаштування церкви, та прибутки з маєтків; в другій – внесені парафіянами кошти на користь гроба Господнього, покращення побуту православних прочан в Палестині, відродження православ'я на Кавказі, поширення православної віри між язичниками, допомогу духовенству, навчальні заклади тощо; в третій – кількість випадків крадіжок та суму завданих збитків. Цей документ теж частково дублював звіти з прибутково-видаткових книг стосовно зборів коштів. У кінці кожен із цих двох видів фінансової звітності обов'язково підписувався священиком, псаломником і старостою [317, с. 357].

Таким чином, незважаючи на незначну збереженість фінансової документації церков Волинської єпархії, наявна частина її в архівних фондах може слугувати у вивченні окремих аспектів діяльності духовенства та церковного життя Волині.

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

1. Богословский И. П. Полный круг духовных законов, действия, обязанности и права лиц православного белого и монашеского духовенства, как подчиненных, так и начальствующих с приложением указов и определений Святейшего Правительствующего Синода, наказов благочинным и церковным старостам и разъяснения отдельных случаев пастырской практики / И. П. Богословский. – М., 1878. – 387 с.

2. Волинские епархиальные ведомости. – 1877. – № 6. – ч. оф. – С. 161–207.

3. Волинские епархиальные ведомости. – 1877. – № 11. – ч. оф. – С. 333–334.

4. Волыньские епархиальные ведомости. – 1895. – № 27–28. – ч. оф. – С. 671–672.
5. Державний архів Житомирської області (далі – ДАЖО). – Ф. 1. – Оп. 1. – Спр. 343. – Арк. 1–26.
6. ДАЖО. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 19. – Арк. 1–28.
7. ДАЖО. – Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 921. – Арк. 1–18.
8. ДАЖО. – Ф. 1. – Оп. 83. – Спр. 8. – Арк. 1–82.
9. ДАЖО. – Ф. 578. – Оп. 1. – Спр. 2. – Арк. 1–51.
10. ДАЖО. – Ф. 578. – Оп. 1. – Спр. 6. – Арк. 1–67.
11. ДАЖО. – Ф. 578. – Оп. 1. – Спр. 11. – Арк. 1–54.
12. Державний архів Рівненської області (далі – ДАРО). – Ф. 485. – Оп. 2. – Спр. 15. – Арк. 1–74.
13. ДАРО. – Ф. 485. – Спр. 16. – Арк. 1–69.
14. ДАРО. – Ф. 485. – Спр. 25. – Арк. 1–64.
15. ДАРО. – Ф. 485. – Спр. 29. – Арк. 1–61.
16. ДАРО. – Ф. 485. – Спр. 30. – Арк. 1–63.
17. ДАРО. – Ф. 485. – Спр. 34. – Арк. 1–71.
18. ДАРО. – Ф. 485. – Спр. 35. – Арк. 1–69.
19. Полное собрание законов Российской империи. – Т. XXX. – Собр. 1-е. – Спб., 1830. – №22971. – С. 185–191.
20. Полное собрание законов Российской империи. – Т. XXX. – Собр. 1-е. – Спб., 1830. – №23080. – С. 305–313.
21. Полное собрание законов Российской империи. – Т. XXX. – Собр. 1-е. – Спб., 1830. – №23694. – С. 1003–1006.
22. Полное собрание законов Российской империи. – Т. XXXI. – №24418. – С. 446–450.
23. Правила и формы церковного письмоводства. Приложение к журналу “Пастырский Собеседник”. – М., 1899. – 216 с.

**Микола Костриця**

УДК 291

## РЕЛІГІЙНЕ КРАЄЗНАВСТВО

*У статті аналізується розвиток релігієзнавчих досліджень Волинського краю впродовж другої половини XIX – початку XX ст.. Показано роль краєзнавців у становленні вітчизняної історичної науки.*

**Ключові слова:** Волинь, Житомиричина, краєзнавство, релігійне життя.

### **Религиозное краеведенье**

*В статье проанализировано этапы развития религиозно-краеведческих исследований Волини периода второй половины XIX – XX вв. Показана роль краеведов в становлении отечественной исторической науки.*

**Ключевые слова:** Волинь, Житомиричина, краеведение, религиозная жизнь.

### **The religious study of a particular region**

*In the article is carried out analysis of development of religieznavchikh researches of the Volhynia edge during the second half XIX – to beginning of XX item. The role of researchers of a particular region is rotined in the relation of domestic historical science.*

**Keywords:** Volhynia, Zhitomirschina, study of a particular region, religious life.

Перші спроби залучити духівництво до вивчення території Південно-Західного краю належать до середини XIX ст. За розпорядженням Священного Синоду від 19 травня – 6 жовтня 1850 р., православної церковній ієрархії доручалося скласти історико-статистичний опис Волинської єпархії. Це розпорядження було викликане насамперед суто політичними міркуваннями. Адже польський вплив на українських землях, які увійшли до складу Російської імперії лише наприкінці XVIII ст., залишався у краї ще досить значним. Представники польської меншини, як і раніше, складали значний прошарок серед дворянства Правобереж-



ної України. У краї активно діяли польські театри, видавництва, різні товариства і гуртки. При першій-ліпшій можливості поляки підкреслювали приналежність волинських земель до колишньої Речі Посполитої [1]. Зрозуміло, що такий стан справ не влаштовував царизм, який, своєю чергою, прагнув довести одвічну приналежність Волині до Російської імперії. З цією метою на тлі загального посилення русифікаторської політики вже в першій половині XIX ст. здійснюються спочатку дещо епізодичні, хаотичні, а пізніше – більш цілеспрямовані, з відповідним ідеологічним забарвленням, дослідження т. зв. Південно-Західного краю Росії, до складу якого входила і Волинська губернія [2].

Більшою мірою завдяки цьому і побачило світ вищезгадане розпорядження Синоду про необхідність організації історико-статистичних описів Волинської єпархії, накопичення фактів і відомостей та використання їх для вивчення історії Російської церкви.

Виконання цього відповідального завдання було покладено на викладачів Волинської духовної семінарії у Кременці. Враховуючи його складність і багатогранність, правління семінарії на своїх зборах 27 листопада 1850 р. вирішило доручити складання “Церковно-історичного і статистичного опису Волинської єпархії” професору церковної історії Миколі Уводському, учителю церковної історії Костянтину Жуковичу, професору Амвросію Добротворському і вчителю Адріану Пурієвичу. Але невдовзі, у зв’язку з вибуттям цих викладачів з Кременця до іншого місця служби, авторський колектив розпався, а робота над описом майже припинилася [3].

Протягом тривалого часу намагання Волинського єпархіального управління налагодити збирання за певною системою історико-статистичних матеріалів і описів на місцях не увінчалися успіхом. Адже не всі парафіяльні священники сумлінно ставилися до виконання дорученої справи. На місцях ця робота, в основному, проводилася лише завдяки ентузіазмові окремих подвижників, закоханих у рідний край. Серед них особливою старанністю відзначався священник з Новоград-Волинського повіту Василь Комашко, який регулярно друкував краєзнавчі матеріали на сторінках “ВГВ” [4].

Позитивні зрушення на краще відбулися з появою часопису “Волинские епархиальные ведомости” (далі – “ВЕВ”), заснованого 1867 р. при Волинській духовній семінарії. Невдовзі на-

вколо єпархіального органу, очолюваного викладачем семінарії М. І. Петровим, сформувалося широке авторське коло краєзнавців. Їх ядро становили переважно вихідці з давніх священницьких родин краю, викладачі місцевої семінарії, інших навчальних закладів. Для багатьох з них поява “Ведомостей” стала стимулом до наукової праці [5].

Серед священників виявилося чимало яскравих особистостей, які працювали в архівах, вивчали документи, сумлінно, за покликанням робили свою буденну справу в царині дослідження рідного краю, окремі з них стали згодом справжніми краєзнавцями. Таке явище для того часу було цілком закономірним і воно зумовлювалося соціальним статусом священника. У містечках, селах, парафіях вони виконували функції, так би мовити, офіційних істориків, хронікерів і реєстраторів подій, що відбувалися в межах вузької спільноти людей. У віданні священників знаходилися церковні архіви, вони вели метричні та сповідні книжки, складали клірові відомості. Все це дозволяло священникам більш ґрунтовно і вільно орієнтуватися у минулому. Неабияку роль у формуванні масової історичної свідомості серед служителів культу відіграла спрямованість системи духовної освіти в семінаріях і академіях, де закладалися працездатність, сумлінність, тренування пам'яті та інші важливі риси, необхідні в майбутньому для дослідницької роботи.

Найпомітнішою постаттю серед священників-краєзнавців був Аполлоній Сендульський з Острожчини. На початку 60-х рр. А. Сендульський відгукнувся на заклик Волинського єпархіального начальства до написання історико-статистичних описів міст і сіл краю. Першою його друкованою працею став нарис “Історія села Сивки”, яку він опублікував у “ВВВ” 1868 р. У цьому часописі під рубрикою “Материалы к историко-статистическому описанию православных церквей и приходов Волынской губернии” протягом 1868 – 1882 рр. він оприлюднив 39 історичних нарисів про міста Рівне, Луцьк, Житомир, Кременець, Острог, Дубно, Овруч, Ізяслав, Полонне, містечка Боромль, Берестечко, Чарторийськ, Пересопницю, Корець, Вишгород, Вишнівець, Ляхівці, Ямпіль, села Сураж, Стожок, Тихомль, Поляхова, Городище і чимало інших [6].

Публікацією цих нарисів дослідник фактично започаткував розробку історії міст, сіл і парафій, заклав підвалини подальшого вивчення Волині наступними поколіннями краєзнавців. Для

творчості А. Сендульського притаманні риси об’єктивності викладу фактів, широкого використання документальних джерел, порівняльного історико-статистичного методу дослідження. Історію рідного краю А. Сендульський розглядав як невід’ємну частку історії України. Він мусив писати твори російською мовою за прийнятими тоді стандартами, крізь які чітко простежується просвітницьке зображення самотності укладу українського населення на Волині, його духовної і матеріальної культури [7].

Крім історичних нарисів, А. Сендульський залишив праці “Із спостережень сільського священика”, “Автобіографія”, власноручно ведений ним впродовж 28 років літопис своєї парафії у с. Сивки, нариси з історії містечок Лабуні, Степані та інших населених пунктів, окремі з яких були опубліковані у 80 – 90-х рр. ХІХ ст. у “Киевской старине”.

Плідно досліджував рідний край священик, церковно-освітній діяч Стефан Барановський [8]. Його перу належать десятки краєзнавчих нарисів, присвячених історії Волині. Найбільший інтерес становлять публікації про Адама Киселя, князя Андрія Курбського, матеріали про історію друкарства, історію Кременеччини і Острожчини [9].

Протягом багатьох років на шпальтах “ВВВ” регулярно друкували різноманітні краєзнавчі матеріали священики П. Галанович, І. Жолтовський, Д. Левицький, І. Липський (багько майбутнього академіка В. І. Липського), М. Тучемський, М. Шумовський та багато інших.

Активно сприяли становленню церковного краєзнавства на Волині викладачі духовних навчальних закладів М. І. Петров, І. Г. Малишевський, Л. І. Похилевич, М. І. Теодорович, А. Ф. Хойнацький, Ф. Четиркін.

Викладач Волинської духовної семінарії Микола Іванович Петров (1840–1921 рр.) був першим редактором “Волинских епархиальных ведомостей”. Опублікував у часописі низку статей з історії храмів і монастирів Волині, розвитку освіти в краї [10], спільно з І. Г. Малишевським підготував фундаментальне дослідження “Волинь: Исторические судьбы Юго-Западного края” [11]. За вагомий внесок у дослідження регіону М. І. Петрова у 1894 р. обрали почесним членом Волинського церковно-археологічного товариства. З 1870 р. М. І. Петров – професор Київської духовної академії, з 1918 р. – один із перших академіків ВУАН [12]. Співавтором “Волини” був ординарний професор

Київської духовної академії, член історичного товариства Нестора Літописця Іван Гнатович Малишевський (1828 – 1897 рр.).

“Вольнь” була схвально зустрінута громадськістю краю, викликала поживлені дискусії на сторінках тогочасної періодичної преси, користувалася популярністю в суспільстві, стала настільною книгою для багатьох науковців і краєзнавців [13]. Як справедливо зазначає сучасний дослідник Л. В. Баженов, хоча “Вольнь” і написана з проімперських позицій та має певні фактичні помилки і прогалини, її вихід у світ став помітним явищем в історіографії України і Волині, позитивно позначився на підвищенні інтересу широких верств населення до минувшини краю. Зазначимо, що у вихідних реквізитах книжки прізвище справжніх авторів з якихось причин не вказали, а на титулі позначили лише прізвище її видавця – П. М. Батюшкова.

Помпей Миколайович Батюшков (1811 – 1892 рр.) – брат відомого російського поета Костянтина Батюшкова – був відомим державним діячем і пристрасним краєзнавцем. Член Подільського єпархіального історико-статистичного комітету, книговидавець, він багато зробив для популяризації історії Волині і Поділля [14].

Професор богослов'я, протоієрей, член Історичного товариства Нестора Літописця Андрій Хойнацький – автор багатьох історико-краєзнавчих праць. Завдяки значному фактичному матеріалу, вони зберігають для читача інтерес і сьогодні. Високим науковим рівнем відзначаються праці з історії православ'я, уніатства на Волині, Почаївської Успенської Лаври, генеалогії князів Острозьких тощо [15].

Перу викладача Волинської духовної семінарії Федоту Чертиркіну належать цікаві краєзнавчі розвідки про історію семінарії, Луцьке Хрестовоздвиженське братство, релігійну діяльність князя К. Острозького, історію краю за литовсько-польських часів тощо [16].

До числа найвизначніших краєзнавців Волині кінця ХІХ ст. належить педагог, церковний діяч Микола Іванович Теодорович [17]. Саме він взяв на себе ініціативу щодо опрацювання, систематизації розпорошених у різних джерелах матеріалів, з історії церков і парафій краю, зібраних його попередниками і фактично самотужки створив унікальну 5-томну працю “Историко-статистическое описание церквей и приходов Вольнской епархии”, яку справді можна вважати однією з вершин волин-

ського краєзнавства останньої третини ХІХ ст [18]. “Историко-статистическое описание...” охоплює описи 1 477 парафій і церков Волинської губернії. Крім власне характеристики парафій і церков, у кожному томі М. І. Теодорович вміщував аналітичні статті з окремих проблем історії Волині. Зокрема, в першому томі видрукувано авторські нариси “Краткий очерк истории Вольни”, “Епископы Вольнской епархии”, “Границы Вольнской епархии. Ее пространства, народонаселение, устройство поверхности, реки, озера, болота, почва, царство ископаемых, климат, разделение на округа и ее управление” [19].

У другому томі автор подає нариси з історії друкарства на Волині, про родини Радзивіллів, Любомирських, Чарторийських, Острозьких; у третьому – про Кременецький лицей і семінарію, родину Сангушків; у п'ятому – про князів Велецьких, Ружицьких, інвентар Воєгощенської церкви, люстрацію м. Ковеля 1663 р., весільні і хрестинні пісні жителів с. Щедрогоща та ін. М. І. Теодорович докладно розповідав про повітові міста і старовинні містечка. Крім того, в посиланнях, примітках вміщував довідково-краєзнавчу інформацію та тексти документів латинською, польською або в перекладі російською мовою [20].

Крім “Историко-статистического описания...” перу М. І. Теодоровича належить ще низка фундаментальних праць з історії міст Волині: Володимира, Кременця, Заслава (Ізяслава), Старокостянтинова [21]. Окрему монографію дослідник присвятив історії Волинської духовної семінарії – своїй альма-матер, в якій він багато років служив викладачем [22]. У книжці, яку він присвятив своїм учням, М. І. Теодорович глибоко аналізує становлення духовної освіти на Волині, подає цікаві відомості про інші навчальні заклади краю, зокрема про Луцьку уніатську єпархіальну семінарію в Жидичині, Олицьке світське, Ковельське прихідське, Милицьке повітове, Білостоцьке духовне та інші заклади. М. І. Теодорович – автор також великої кількості статей у “ВВВ”, присвячених різноманітним аспектам історії та постатям Волинської землі.

Ретроспективний аналіз публікацій священників, викладачів духовних закладів та інших, вже відомих нам авторів за краєзнавчою діяльністю при ВГСК (В. Переговський, Ф. Кітченко, Л. Рафальський та ін.), свідчить, що більшість з них висвітлювали історію рідного краю з позицій “общерусскости” і офіційної доктрини “православия, самодержавства и народности”, вбачаю-

чи головний свій патріотичний обов'язок у боротьбі з польсько-католицьким впливом. Особлива роль у пропаганді історичного минулого краю належала "ВЕР", на сторінках яких була представлена широка палітра різноманітних краєзнавчих матеріалів. Бібліографічний покажчик, складений у 1938 р. рівненським істориком і краєзнавцем І. Лозов'юком, засвідчує, що протягом 1867 – 1915 рр. на сторінках часопису побачили світ понад тисячу різноманітних краєзнавчих публікацій [23].

Діяльність численної когорти священиків-краєзнавців, дослідників рідного краю, сприяла становленню волинознавства як науки та певною мірою поглибленню процесу самоусвідомлення мешканцями краю своєї етнічної приналежності.

Важлива роль у консолідації краєзнавчого загалу духовництва Волині на початку 90-х рр. XIX ст. належить Волинському і Житомирському архієпископу Модесту (в миру Данило Костянтинович Стрельбицький). Призначення Модеста 24 грудня 1889 р. на Волино-Житомирську єпархію збіглося з підготовкою до святкування 900-річчя Волинської єпархії та 100-річчя входження Волині під владу Росії [24]. Владика доклав багато зусиль у реставрації і будівництві церков у містах та парафіях Волинської єпархії. З метою збереження унікальних пам'яток старовини краю на єпархіальному з'їзді 1891 р. архієпископ Модест порушив питання про організацію в Житомирі Давньосховища старожитностей [25]. Подібний досвід створення таких установ на Волині вже був. Перше на терені краю Давньосховище старожитностей було створено 31 жовтня 1887 р. у Володимирі за ініціативи місцевого Свято-Володимирівського православного братства. Його організаторами стали братчики – відомий український археолог, історик, громадський діяч В. Б. Антонович та мистецтвознавець, художник, археолог А. В. Прахов [26]. Члени братства збирали для музею різноманітні предмети старовини, рукописи, стародруки, предмети церковного вжитку, археологічні знахідки тощо. Невдовзі Давньосховище старожитностей виникло при Луцькому хрестовоздвиженському братстві. клопотання Модеста про створення подібної фундації в Житомирі знайшло підтримку в церковних ієрархів. Урочисте відкриття Волинського єпархіального давньосховища старожитностей відбулося 15 травня 1893 р. у приміщенні колишньої Христової церкви на території архієрейського подвір'я [27].

Після освячення приміщення коротку промову виголосив

один із ініціаторів заснування Волинського єпархіального давньосховища О. О. Фотинський, слова якого звучать актуально й сьогодні: “Історія та її молодша сестра археологія, – зазначав Орест Оксентійович, – відновлюють перед нашими очима минуле, дають нам уроки і для сучасності. Історія пробуджує в нас національну гордість, спонукає піклуватися про свій самобутній розвиток, незалежно від чужого впливу, не пов’язаного органічно з ходом національного життя, вчить нас любити своє славне минуле, не приховуючи водночас і недоліків цього минулого і тим застерігаючи від сумних помилок і захоплень...” [28].

За розпорядженням Модеста, духовенство єпархії було зобов’язане ретельно збирати та передавати до створеного давньосховища всі цінні предмети і пам’ятки старовини, які були в церквах, монастирях, приватних збірнях священиків [29].

Завідувачем давньосховища було призначено відомого краєзнавця, викладача історії Волинського жіночого училища духовного відомства О. О. Фотинського, з ім’ям якого пов’язана одна з найяскравіших сторінок в історії волинського краєзнавства. Добре розуміючись на музейній справі, Орест Оксентійович, ознайомившись зі станом справ, зрозумів, що одній людині зберігати, систематизувати і описувати зібрані в музеї пам’ятки не під силу. Тому 1892 р. на ім’я Модеста О. О. Фотинський надіслав доповідну записку, в якій запропонував заснувати при давньосховищі церковне історико-археологічне товариство. Він також склав проєкт статуту товариства. Архієпископ Модест підтримав цю ідею, призначив комісію, яка після остаточного обговорення і доопрацювання направила статут на затвердження до Синоду і Міністерства внутрішніх справ. Відповідь із столиці прийшла досить швидко. Вже 2 листопада 1893 р. Статут Волинського церковно-археологічного товариства Синодом було затверджено. Згідно із цим указом, Волинська духовна консисторія від 15 листопада видала у вигляді циркуляра свій указ за № 753, в якому, зокрема, зазначалося, “що всі волинські священики запрошуються бути членами-кореспондентами заснованого в Житомирі церковно-археологічного товариства для розробки волинської церковної давнини та історії Волинської єпархії з найдавніших часів” [30].

Після нетривалої організаційної підготовки 2 січня 1894 року в приміщенні давньосховища, що містилося в архієрейському будинку на вулиці Великій Бердичівській, відбулося відкриття Волинського церковно-археологічного товариства (далі – ВЦАТ).

Перше на Волині громадське історико-краєзнавче товариство об'єднало 12 почесних (архієпископ Модест, українські історики В. Б. Антонович, М. П. Дашкевич та ін.), 42 дійсних члени і 6 кандидатів у дійсні члени. Керував діяльністю товариства Розпорядчий комітет, до складу якого увійшли відомі громадські діячі і краєзнавці М. Г. Барський (голова), протоієрей М. М. Трипольський, інспектор Житомирської прогімназії Я. М. Гадзинський, секретар Волинської духовної консисторії Є. А. Сретенський та барон І. М. де Шодуар, якого невдовзі змінив О. О. Фотинський. Хоча формально головою вважався М. Барський, проте фактичне керівництво товариством, як і завідування музеєм та бібліотекою, здійснював О. О. Фотинський. Його народолюбна та патріотична діяльність не залишилася поза увагою єпархіальних чиновників. За свідченням учениць дослідника О. Рябчинської-Баторевич та Ф. Баторевич-Лашук, за любов до української минувшини він мав неодноразові конфлікти з Модестом. Замість курсу історії О. Фотинський в училищі змушений був читати певний час математику. Такий вердикт йому було винесено за надмірну любов до української історії [32]. Не забуваймо, що вся діяльність ВЦАТ спрямовувалася архієпископом Модестом під гаслом відданості православної церкві і Російській державі, а тому відхід від цих канонів загрожував прикростями.

За статутом ВЦАТ передбачалося видання власного щорічника наукових праць. Перший том “Волинского историко-археологического сборника” побачив світ 1896 р. Всю підготовчу роботу та редакцію збірника здійснили О. О. Фотинський, М. М. Трипольський за участю відомого київського історика М. П. Істоміна [33]. До першого тому увійшли матеріали про історію створення ВЦАТ, видрукувано його статут та списки членів товариства, звіт про роботу у 1894 – 1895 рр., промова на урочистому відкритті товариства архієпископа Модеста. Широко були представлені матеріали з церковної історії Волині. Так, за підсумками пошукової роботи у фондах давньосховища, викладач Волинської духовної академії Г. Я. Крижановський підготував історико-діалектичний нарис про рукописні Євангелія XV – XVIII ст. О. О. Фотинський написав до збірника статті “Юрий Немирич” та “К литературной истории южно-русских апокрифов”.

У другому випуску збірника, що побачив світ у 1900 р., найбільшу увагу привернули статті М. М. Трипольського про волинські рукописні Євангелія XVI ст., історичний нарис про Жито-



мир та історичні розвідки О. О. Фотинського про минуле Волині [34]. Особливу увагу критиків привернули статті О. О. Фотинського “Побратимство и чин братотворения” та “Обыкновенные люди старой Волыни: из семейной хроники двух поколений дворян Загоровских во второй половине XVI в.”, написані за матеріалами давньосховища.

Предметом розгляду в першій з них стала історія появи звичаю побратимства та сприйняття його церквою на українських землях XV – XVIII ст. О. О. Фотинський дійшов висновку, що цей звичай набув поширення і знайшов своє відображення як у побуті, так і в суспільно-політичному житті, зокрема в діяльності церковних братств. У другій статті простежено еволюцію життя двох поколінь відомої української шляхетської родини. Відгукуючись на цю працю, відомий історик О. І. Левицький писав, що на прикладі роду Загоровських можна ознайомитися з багатьма цікавими сторінками минулого краю, змалювати живі та рельєфні портрети інших волинян XVI ст. [35].

Розпорядчий комітет ВЦАТ налагодив зв'язки з Київською і Віленською комісіями для розгляду древніх актів, з Археографічним та Археологічним товариствами у Москві, з Товариством історії при Московському університеті, Київським товариством Нестора Літописця, з радою Київської духовної академії, Петербурзьким археологічним інститутом, Мінським та Кам'янець-Подільським єпархіальними історико-статистичними комітетами тощо [36].

За описом 1894 р. у Волинському єпархіальному давньосховищі старожитностей зберігалося 376 рукописів, кілька сотень актів і 195 стародруків [37]. Значні документальні масиви матеріалів з історії Волині зосереджувалися у Володимир-Волинському давньосховищі старожитностей, в Острозькому братстві імені Острозьких [38; 39]. Найцінніші колекції з цих давньосховищ згодом було передано до губернського Житомира. Як видно зі звіту ВЦАТ, протягом 1894 р. у давньосховищі вели дослідницьку роботу викладач Митавської гімназії І. Гижицький, студент Московської духовної академії Ю. Тиховський, викладач однієї з Петербурзьких гімназій, колишній житомирянин В. Т. Боцяновський, викладач Волинської духовної семінарії Г. Я. Крижановський [40]. За ініціативою архієпископа Модеста, член ВЦАТ Д. Полянський у 1894 р. розробив власну програму щодо складання описів церков, парафій і населених пунктів краю. За цією

програмою, крім описів храмів та історії їх спорудження, передбачалося збирання даних про населення, економічне і соціальне становище мешканців, відомості про їх побут, звичаї, обряди тощо. Це була фактично перша наукова програма краєзнавчого дослідження краю [41]. Зібрані членами ВЦАТ близько тисячі церковно-парафіяльних літописів і описів містили в собі почасти унікальні відомості з різних аспектів життя краю, вони донесли до нас неповторний народний побут і традиції, які нині або забуті, або видозмінені [42]. На жаль, збереглися вони не всі.

У фондах Центрального державного історичного архіву України в Києві до наших днів збереглося 427 церковно-парафіяльних літописів і описів [43]. Зокрема, 89 літописів із Заславського (Ізяславського) повіту, 85 – Старокостянтинівського, 67 – Дубнівського, 50 – Новоград-Волинського, по 15 – Житомирського і Рівненського, 12 – Луцького повітів. Окремі з них є ґрунтовними (від 30 до 100 і більше аркушів) описами з планами, схемами храмів, зображенням цінних ікон, хат, одягу, прихожан, з посиланнями на використані джерела тощо [44].

У вступі подавалися загальногеографічні відомості про населений пункт, зокрема його географічне положення, рельєф, ґрунти, надра, клімат, річки й озера, розташування хат і вулиць тощо. Перший розділ літопису, як звичайно, містив відомості про історію населеного пункту: час його заснування, виникнення і походження назви, перших поселенців, перебіг основних подій. Коли поблизу села були могили, їм теж давали стисло характеристику. Ось як, наприклад, пояснюється походження назви с. Глумчі Новоград-Волинського повіту, заснованого ще за часів Київської Русі. За легендою, колись на місці села було квітуче місто, але вороги зруйнували його. Коли ж уцілілі мешканці повернулися на згарище, вони стали називати руїни Глумча, тобто руйнування, глум (тепер це село Ємільчинського району Житомирської області – М. К.).

Другий розділ літопису має назву “Парафіяльний храм”. У ньому докладно описується зовнішній і внутрішній вигляд храмів. З третього розділу “Церковних притч” можна скласти уявлення про розміри угідь та церковні кошти. У розділі “Парафіяни” у багатьох літописах підкреслювалося, що, незважаючи на багатовікове іноземне поневолення, народ зберіг свої національні риси, мову, звичаї, побут.

Активно співпрацював із ВЦАТ видатний український

історик В. Б. Антонович. За його завданням протягом 1897 – 1899 рр. О. О. Фотинський і М. М. Трипольський здійснили чимало наукових відряджень Волиню. Зокрема, до Городищенського, Дерманського, Загоровського, Корецького, Любарського, Тригирського монастирів, м. Овруча. Зібраний ними матеріал В. Б. Антонович використав у своїй фундаментальній праці “Археологическая карта Волынской губернии” [45]. За наслідками обстеження М. Трипольським і О. Фотинським пам’яток Овруча невдовзі на урядовому рівні було прийнято рішення про реставрацію унікальної пам’ятки архітектури Київської Русі – Свято-Василівської церкви.

Надзвичайно плідною була діяльність членів ВЦАТ у період підготовки XI Археологічного з’їзду, присвяченого волинським старожитностям. Спочатку з’їзд планувалося провести у Луцьку, але, у зв’язку з транспортними проблемами (насамперед, віддаленість міста від великих центрів), його проведення перенесли до Києва. XI Археологічний з’їзд відбувся 1899 р. в університеті Св. Володимира. Делегатами від Волині на з’їзді були відомі краєзнавці і дослідники: А. А. Волянський, С. С. Гамченко, Л. К. Житинський, М. І. Коробка, І. І. Леонтьєв, Б. М. Прушинський, Е. Л. Руліківський, М. І. Теодорович, С. А. Уваров [46]. Від ВЦАТ делегатом був обраний О. О. Фотинський, котрий організував виставку волинських старожитностей, виступив з доповіддю, а також виконував на з’їзді обов’язки вченого секретаря секції історико-географічних і етнографічних старожитностей, на якій головував видатний український історик Д. І. Багалій [47].

Одразу після відкриття давньосховища при архієрейському подвір’ї його організаторам стало зрозуміло, що приміщення не відповідає музейним вимогам. У зв’язку з цим Церковно-археологічне товариство з 1894 р. розпочало спорудження власного будинку під музей і бібліотеку на Вільській вулиці, на ділянці, що належала Преображенському кафедральному собору. Керував спорудженням будинку настоятель цього собору, член Розпорядчого комітету ВЦАТ, відомий краєзнавець М. М. Трипольський. Планувалося до серпня 1896 р. розмістити колекцію у власному будинку, але товариство не в змозі було відшкодувати витрати на будівництво через нестачу коштів. Тому майже готовий будинок було передано в оренду Товариству опікунства про тверезість і Народній чайні. Лише на початку XX століття Давньосховище старожитностей переїхало до власного приміщення [48].

1911 р. фонди Волинського єпархіального давньосховища поновилися експонатами з Володимир-Волинського давньосховища (у т. ч. 100 рукописів, 500 стародруків). Перед першою світовою війною воно було одним із найбагатших музейних закладів України. Всі ці роки головним натхненником і душею ВЦАТ та підпорядкованого йому давньосховища був О. О. Фотинський, який вміло поєднував в одній особі як організаційні, так і наукові функції. Його правою рукою був протоіерей М. М. Трипольський. Поряд з професійною і громадською діяльністю Микола Миколайович займався науковою роботою, зокрема в царині церковної історії та краєзнавства. У 1878 р. він захистив дисертацію на ступінь магістра богослов'я “Уніатський митрополит Іпатій Потій та його проповідницька діяльність”. Активний член Волинського губернського статистичного комітету, один із засновників ВЦАТ, М. М. Трипольський невдовзі став біля витоків організації Товариства дослідників Волині. Указом Сенату від 17 лютого 1906 р. М. М. Трипольського за вірну службу і здобутки на просвітницькій ниві було затверджено у дворянській гідності [49].

1915 р., у зв'язку з наступом німецьких військ, значна частина експонатів давньосховища була евакуйована до Харкова. Подальша їх доля трагічна. У жовтні 1941 р., під час евакуації музейних коштовностей на схід, ешелон був знищений фашистами. Лише незначна частина експонатів, що вціліли, зберігається тепер у Харківському історичному музеї та Харківській науковій бібліотеці ім. В. Короленка [50]. Що ж стосується долі решти експонатів Давньосховища, що залишилися в Житомирі, то, як стверджує на підставі архівних джерел мистецтвознавець Лідія Дахненко, вони 1919 р. увійшли до складу Волинського науково-дослідного музею (тепер Житомирський краєзнавчий музей) [51].

До 100-річного ювілею Давньосховища науковці Житомирського краєзнавчого музею підготували виставку, провели представницьку наукову конференцію, на якій вперше за багато років гідно оцінили роль ВЦАТ у вивченні краю наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. [52].

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

1. Баженов Л. В. Дослідження Волині в другій половині ХІХ – на початку ХХ ст. / Л. В. Баженов // Велика Волинь : минуле і сучасне : тези Міжнародної науково-краєзнавчої конференції / відп. ред. М. Ю. Костриця. – Житомир, 1993. – С. 11–13.

2. Гаврилюк С. В. Початки археологічних досліджень на Житомирщині / С. В. Гаврилюк // Житомирщина крізь призму століть : наук. збірник / відп. ред. М. Ю. Костриця. – Житомир, 1997. – С. 13–15.

3. Теодорович Н. Несколько слов к читателю // Теодорович Н. И. Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии. – Почаев, 1899. – Т. 4 : Староконстантиновский уезд. – С. 922–923.

4. Комашко В. Краткое описание местечка Любомирки Новоград-Волынского уезда / В. Комашко // ВГВ. – 1854. – № 3; Його ж. Церковь и ярмарка в с. Колодяжно / В. Комашко // ВГВ. – 1854. – № 52; Його ж. Местечко Краснополье Житомирского уезда / В. Комашко // ВГВ. – 1855. – № 30; Його ж. Нечто о пчеловодстве в южной части Новоград-Волынского уезда / В. Комашко // ВГВ. – 1856. – № 3.

5. Манько М. П. Православна церква і становлення історико-краєзнавчих досліджень на Волині / М. П. Манько // Духовне відродження культури України : традиції, сучасність : матеріали і тези науково-практичної конференції. – Рівне, 1994. – С. 200–202.

6. Михайлюк О. Г. Історія Волині на сторінках газети “Волыньские епархиальные ведомости” / О. Г. Михайлик // VI Всеукраїнська наукова конференція з історичного краєзнавства. – Луцьк, 1993. – С. 382.

7. Баженов Л. В. Аполлоній Сендульський – діяч українського національного відродження, видатний краєзнавець Волині / Л. В. Баженов // Духовне відродження культури України : традиції, сучасність : матеріали і тези науково-практичної конференції. – Рівне, 1994. – С. 76–78.

8. Манько М. П. Стефан Барановський – волинський краєзнавець 2-ї половини XIX ст. / М. П. Манько // Велика Волинь : минуле і сучасне : матеріали міжнародної наукової краєзнавчої конференції / відп. ред. М. М. Дарманський. – Хмельницький–Ізяслав–Шепетівка, 1994. – С. 61–64.

9. Барановский С. Волынцы как переселенцы в Восточную Россию в эпоху Б. Хмельницкого / С. Барановський // ВЕВ. – 1874. – № 18; Його ж. Село Колодно Кременецкого уезда, памятник судеб Волини при короле польском Сигизмунде I // ВЕВ. – 1873. – № 14; Його ж. Воспоминания о прошедшем города Кременца с 1827 по 1868 г. // ВЕВ. – 1868. – № 27.

10. Петров Н. Краткие сведения о православных церквях Волынской епархии, в настоящее время не существующих / Н. Петров // ВЕВ. – 1867. – № 2–8; Його ж. О народных праздниках в Юго-Западной России // Труды Киевской духовной академии. – 1871. – Октябрь–ноябрь–декабрь; Його ж. Южнорусские легенды // Ibid. – 1877. – Март.

11. Батюшков П. Н. Вольтинь : Исторические судьбы Юго-Западного края / П. Н. Батюшков. – СПб. : Общественная польза, 1888. – 288 с.

12. Баженов Л. В. Академік М. Петров – визначний дослідник регіональної історії Правобережної України / Л. В. Баженов // Матеріали VII Всеукраїнської наукової конференції “Історичне краєзнавство в Україні : традиції і сучасність” : – К. : Рідний край, 1995. – Ч. I. – С. 57–59.

13. Что сделал П. Н. Батюшков для Юго-Западного края // Вольтинь. – 1892. – № 94.

14. Баженов Л. В. Помпей Батюшков – знавець і організатор досліджень історії Великої Волині / Л. В. Баженов // Звягель древній і вічно молодий : тези Всеукраїнської науково-краєзнавчої конференції. – Новоград-Волинський, 1995. – С. 80–83.

15. Хойнацкий А. Ф. Западнорусская церковная уния в ее богослужении и обрядах / А. Ф. Хойнацкий. – К., 1871; Його ж. Очерки из истории православной церкви и древнего благочестия на Вольтинь. – Житомир, 1878; Його ж. Православие на западе России в своих ближайших представителях. – М., 1878; Його ж. Почаевская Успенская Лавра. – Почаев, 1897.

16. Четыркин Ф. Исторический очерк Вольтинской духовной семинарии / Ф. Четыркин // ВЕВ. – 1878. – № 21; 1879. – № 20; 1881. – № 34; Його ж. Древнее Луцкое Крестовоздвиженское братство (1617–1712) // ВЕВ. 1871. – № 11; Його ж. Деятельность князя Константина Острожского в пользу православия в Юго-Западной Руси // ВЕВ. – 1872. – № 8–10; Його ж. Религиозные отношения литовско-польских королей к древней Вольтинь // ВЕВ. – 1874. – № 14–15; 1877. – № 1, 3, 5, 7.

17. Силюк А. Микола Теодорович : бібліографічний нарис / А. Силюк // Минувле і сучасне Волині : Олександр Цинкаловський і край : матеріали ІХ Міжнародної історико-краєзнавчої конференції / відп. ред. Г. В. Бондаренко. – Луцьк : Надтир’я, 1998. – С. 77–79.

18. Теодорович Н. И. Историко-статистическое описание церквей и приходов Вольтинской епархии: Т. I. – Почаев, 1888. – 436 с.; Т. II. – Почаев, 1890. – 697 с.; Т. III. – Почаев, 1894. – 696 с.; Т. IV. – Почаев, 1899. – 934 с.; Т. V. – Почаев, 1903. – 560 с.

19. Теодорович Н. И. Вказана праця. – Т. I. – С. 5–39.

20. Силюк А. Вказана праця. – С. 78.

21. Теодорович Н. И. Город Владимир Вольтинской губернии в связи с историей Вольтинской епархии: В память девятистолетнего юбилея Вольтинской епархии. – Почаев, 1893. – 518 с.; Його ж. Город Кременец Вольтинской губернии : Исторический очерк. – Почаев, 1894. – 70 с.; Його ж. Город Заславль Вольтинской губернии : Исторический очерк. – Почаев, 1894. – 50 с.; Його ж. Город Староконстан-

тинов Волынской губернии : Исторический очерк. – Почаев, 1899. – 89 с.

22. Теодорович Н. И. Волынская духовная семинария... с 1796 по 1900 г. / Н. И. Теодорович. – Почаев, 1901. – 1022 с.

23. Łozowiuk I. Bibliografia artykułów naukowych ogłoszonych w Wotynskich Eparchialnych władomościach / I Łozowiuk. – Rowne, 1938. – 72 s.

24. Костриця М. Ю. Архієпископ Модест Стрельбицький – випускник Кам’янець-Подільської семінарії / М. Ю. Костриця, С. І. Жилюк // Поділля і Волинь у контексті історії українського національного відродження : наук. зб. / відп. ред. Л. В. Баженов. – Хмельницький : Доля, 1995. – С. 276–278.

25. Дахненко Л. О. Сто років Волинському єпархіальному давньосховищу / Л. О. Дахненко // Тези наукової конференції до 100-річчя Волинського єпархіального давньосховища / гол. ред. Б. А. Кругляк. – Житомир, 1993. – С. 3–6.

26. Костриця М. Давньосховища Волині / М. Костриця // Ibid. – С. 7–8.

27. Боцяновский В. Волынское церковно-археологическое древнехранилище / В. Боцяновский // ВЕВ. – 1893. – № 36.

28. Волынский историко-археологический сборник. – Почаев, 1896. – Вып. I. – С. 12.

29. Фотинский О. Краткое описание предметов древности, пожертвованных в Волынское епархиальное древнехранилище по июль 1893 года / О. Фотинский // ВЕВ. – 1893. – № 29–32.

30. Указ Его Императорского Величества Самодержца Всероссийского, из Волынской Духовной Консистории от 15 ноября 1893 года № 753. Цитується за примірником Циркуляра № 15210, що зберігається у приватному архіві М. Ю. Костриці.

31. Волынский историко-археологический сборник. – Почаев, 1896. – Вып. I. – С. 5.

32. Лащук Ю. Перші музеї на Житомирщині / Ю. Лащук // Народна творчість та етнографія. – 1992. – № 4. – С. 30.

33. Волынский историко-археологический сборник. – Почаев, 1896. – Вып. I. (Нумерація кожної статті збірника починається з першої сторінки).

34. Волынский историко-археологический сборник. – Житомир, 1900. – Вып. II.

35. Левицкий О. Рецензия на “Волынский историко-археологический сборник” / О. Левицкий // Киевская старина. – 1901. – Ноябрь. – С. 108.

36. Волынский историко-археологический сборник. – Вып. I. – С. 6.

37. Ibid. – С. 7–8.

38. Василевська С. І. З історії Володимир-Волинського давньосховища / С. І. Василевська // VI Всеукраїнська наукова конференція з історичного краєзнавства. – Луцьк, 1993. – С. 408–409.

39. Ульяновський В. І. Краєзнавча діяльність братства ім. князів Острозьких / В. І. Ульяновський // Минуле і сучасне Волині : тези доповідей і повідомлень II Волинської історико-краєзнавчої конференції. – Луцьк, 1988. – Ч. II. – С. 210.

40. Волынский историко-археологический сборник. – Почаев, 1896. – Вып. I. – С. 8–9.

41. Полянский Д. Церковно-приходская летопись на Волини / Д. Полянский // ВЕВ. – 1884. – № 1–2. – С. 1–26; № 3. – С. 79–82; Костриця М. У витоків наукового пізнання краю / М. Костриця // Вільне слово (Житомир). – 1995. – 8, 15 груд.

42. Баженов Л. В. Історичне краєзнавство Правобережної України ХІХ – на початку ХХ століть : Становлення. Історіографія. Біобібліографія / Л. В. Баженов. – Хмельницький : Доля, 1995. – С. 54–56.

43. ЦДІА України у м. Києві. – Ф. 2205. – Оп. 1. – Спр. 1–433.

44. Баженов Л. В. Вказана праця. – С. 54–55.

45. Антонович В. Б. Археологическая карта Волынской губернии / В. Б. Антонович. – М., 1900. – 130 с.

46. Фотинский О. Волинь на XI археологическом съезде в г. Киве / О. Фотинский // ВЕВ. – 1899. – № 32.

47. Дахненко Л. Вказана праця. – С. 5.

48. Там само. – С. 4.

49. Костриця М. Краєзнавець М. Трипольський і його нарис про Житомир / М. Костриця, Р. Кондратюк // Житомирський вісник. – 1996. – 19 лип.

50. Кот С. І. Волинське давньосховище : слідами втрачених цінностей / С. І. Кот // Житомир в історії Волині і України : тези Всеукраїнської наукової краєзнавчої конференції / відп. ред. М. Ю. Костриця. – Житомир, 1994. – С. 47–50.

51. Дахненко Л. Вказана праця. – С. 6.

52. Тези наукової конференції до 100-річчя Волинського єпархіального давньосховища : 18–20 травня 1993 року / відп. ред. Б. А. Кругляк. – Житомир, 1993. – 67 с.



*Надія Краснянська*

УДК 283 / 289

**“СВОБОДА ВІРОСПОВІДАННЯ”  
НАПРИКІНЦІ 40-х – 60-х РОКІВ ХХ ст. В УКРАЇНІ:  
З ВИКОРИСТАННЯМ МАТЕРІАЛІВ  
ЗАПОРІЗЬКОЇ ОБЛАСТІ**

*У цій статті аналізуються умови існування та діяльності протестантських конфесій наприкінці 40-х – 60-х років ХХ ст. в Україні. Конкретні наслідки антирелігійної політики влади демонструються на матеріалах Запорізької області.*

**Ключові слова:** протестанти, партія, репресії.

**“Свобода вероисповедания” в конце 40-х – 60-х годов ХХ ст. в Украине: на материалах Запорожской области**

*В данной статье анализируются условия существования и деятельности протестантских конфессий в конце 40-х – 60-х годах ХХ ст. в Украине. Конкретные последствия антирелигиозной политики власти демонстрируются на материалах Запорожской области.*

**Ключевые слова:** протестанты, партия, репрессии.

**“Freedom of religion” at the end of 40th 60th – of XX item is in Ukraine: on materials of the Zaporozhia area**

*In this article the terms of existence and activity of protestant confessions are analysed in the end 40th – 60th the XX century in Ukraine. The concrete consequences of anti-religious policy of power are demonstrated on materials of the Zaporozhian region.*

**Keywords:** protestants, party, repressions.

Діяльність протестантських громад у радянський період, як і їх структура, соціальний склад та відносини з владою належать до недостатньо вивченої складової нашої історії.

Дослідження релігійної сфери суспільного життя у радянський період дослідників не цікавило. До часів перебудови такі теми були “неактуальні” або вивчались з метою покращення атеїстичної роботи серед населення.

До радянської історіографії з вказаної проблеми нале-

жать праці В. І. Гараджі, А. А. Чанишева, Л. В. Митрохіна, Ю. А. Розенбаума, Е. Ю. Зубкової та інші. З них ми можемо взяти відомості про наявність різних конфесій у СРСР, методи подолання релігійних поглядів, інтенсивність проведення атеїстичної пропаганди. Серед сучасних українських та зарубіжних авторів, вагомий внесок у розробку релігійно-церковної тематики зробили А. М. Колодний, В. І. Любащенко. У їхніх роботах міститься багато інформації з питань післявоєнного розвитку протестантських рухів на території України: створення Союзу євангельських християн-баптистів, державно-церковних взаємовідносин, поділ конфесій на легальні та нелегальні і наслідки такого розмежування. Значним доробком релігійної історії України є праці П. Л. Яроцького, С. І. Головащенко, В. К. Барана, Д. І. Єсипенка. У діаспорі активні дослідження з протестантської проблематики проводять – В. Домашовець, Л. Жабко-Потапович, В. Завадський.

Головною метою цієї статті є характеристика умов існування та діяльності протестантських конфесій наприкінці 40-х – 60-х роках ХХ ст., аналіз релігійного життя, що проходило в умовах повного протиріччя між декларованою Конституцією свободою совісті та постановами, інструкціями місцевої влади. Також увага приділяється двом абсолютно різним напрямам державної політики у 40-х – 50-х роках ХХ ст.: відносно ліберальний курс та традиційно-ортодоксальний антирелігійний напрямок державної політики з другої половини 50-х років.

Джерельною базою роботи є матеріали Державного архіву Запорізької області – фонд уповноваженого Ради у справах релігійних культів при Раді Міністрів СРСР по Запорізькій області, а також фонд Запорізького обкому компартії України, Відділ пропаганди та агітації 1945 – 1964 рр.

За різними матеріалами ми можемо простежити, що у 1945 – 1950 рр. дещо збільшилась кількість молитовних будинків, відбулося деяке пом'якшення у ставленні уряду до релігії. У перші повоєнні роки збільшується кількість громад, відбудовуються ті, що були зруйновані під час війни. Ситуація “лібералізму” щодо конфесійної структури, її зростання та функціонування продовжувалось менше десяти років.

Причиною таких змін знову була непримиренна політика щодо церкви як впливового суспільного інституту, який офіційно не міг знаходитись під контролем держави. Тому необхідні були інші форми примусу, важелі, за допомогою яких партія мо-

гла б регулювати релігійне життя.

У липні 1954 р. ЦК КПРС ухвалила Постанову “Про значні недоліки у науково-атеїстичній пропаганді і заходи її поліпшення”, яка не була опублікована у пресі. У цій постанові визначалися чергові завдання, шляхи та методи посилення антирелігійної пропаганди [1]. Однак у листопаді того ж року ЦК КПРС ухвалив іншу Постанову – “Про помилки у проведенні науково-атеїстичної пропаганди серед населення”, котра, на відміну від попередньої, відразу з’явилась на сторінках “Правди” [2].

У постанові вказувалось, що замість ідейної боротьби з релігією, замість пропаганди природничо-наукових знань в окремих центральних та місцевих газетах, у виступах деяких лекторів та доповідачів допускались образливі випадки проти духівництва та віруючих.

Йшлося про те, що на сторінках преси і виступах вони зображались людьми, які не заслуговують на політичну довіру, що в низці районів місцеві організації та окремі посадовці допускали випадки брутального ставлення до священиків, адміністративного втручання в діяльність релігійних об’єднань.

“У теперішній час, внаслідок перемоги соціалізму й ліквідації експлуататорських класів в СРСР підірване соціальне коріння релігії, знищена база, на яку спиралась церква. Служителі церкви у своїй більшості, як свідчать факти, також займають тепер більш лояльні позиції щодо Радянської влади. Тому боротьба з релігійними забобонами... повинна розглядатись як ідеологічна боротьба наукового, матеріалістичного світогляду проти антинаукового, релігійного світогляду” [3].

Одним із таких заходів боротьби була пропаганда атеїзму, яка у повоєнний період значно поживалась. Створювалися спеціальні лекторські групи, до складу яких обов’язково входили партійні працівники. Іноді лектори цих груп були недосвідчені, не мали відповідних навиків та рівня освіти.

Головним напрямом стала друкована пропаганда. Періодичні видання “Атеїст”, “Радянська Україна”, “Правда України”, молодіжні видання – “Сталінське плем’я”, “Молодь України” та інші були насичені статтями атеїстичного характеру [4].

Другим напрямом була лекційна пропаганда. При обласних та районних відділах освіти створювалися лекторські групи, які поширювали атеїстичні знання. Наприклад, у Запоріжжі у другій половині 1944 р. читалось 66 таких лекцій, а у першій половині 1945 р. – 189, у 1959 р. – 613. Подібні заходи проводились по всій

території України.

У роботі з атеїстичного виховання застосовувалось радіомовлення; курси атеїзму були запроваджені у вищих навчальних закладах, старших класах загальноосвітніх шкіл, професійно-технічних училищах, на курсах різної професійної підготовки [5].

З цих засад випливав важливий практичний висновок. Постанова вимагала більш жорсткого підходу до відбору лекторських кадрів, контролю з боку партійних організацій за здійсненням науково-атеїстичної пропаганди. У ній підкреслювалася необхідність глибокої, терплячої, вміло поставленої роботи з людьми, недопустимість будь-яких образ віруючих і церковнослужителів, а також адміністративного втручання у діяльність церкви. Але треба визначити, як це виконувалось на практиці.

На прикладі багатьох громад Запорізької області, ми можемо простежити цей процес “атеїстичної боротьби”.

Почнемо огляд з районних центрів Запоріжжя, які нараховували значну кількість віруючих. Громада євангельських християн-баптистів (ЄХБ) була зареєстрована у місті Мелітополі 15 червня 1945 р., через вісім місяців вона була закрыта та знята з реєстрації. На період ліквідації громада мала 150 дійсних членів.

Це значна кількість віруючих для протестантських громад, також треба врахувати той факт, що в місті існувало ще дві аналогічні общини загальною чисельністю 223 особи. Головною причиною ліквідації була заява Мелітопольської міської ради про приналежність будинку житловому фонду.

За тими ж архівними даними, комісії щодо розслідування цього інциденту створено не було. На засіданні комітету було прийнято відповідне рішення про закриття громади.

Громада начебто незаконно зайняла приміщення, а проведена раніше реєстрація була здійснена без дотримання відповідних норм. Такий приклад дозволяє говорити про пряме адміністрування релігійного життя.

Подібний зміст має рішення про закриття та зняття з реєстрації молитовного будинку ЄХБ в місті Великий Токмак. За повідомленнями членів церкви, вона існувала з 1912 р/, була офіційно зареєстрована у 1945 році і на цей момент мала 56 членів. Вже 11 квітня 1949 р. громада була закрыта через відсутність приміщення під молитовний будинок, а також через те, що пресвітер переїхав на інше місце проживання [6].

Але на практиці протестантів ці факти ніколи не були приво-

дом для розпаду громади. Відомо, що члени общини іноді не претендували на окремі приміщення для проведення зібрань, часто богослужіння проходили у будинку одного з віруючих. Відсутність пресвітера теж не є причиною розпуску общини, адже його міг замінити інший проповідник. У практиці протестантських богослужінь Біблію може читати кожен віруючий, незалежно від духовної чи світської освіти.

Сьогодні існує достатня кількість громад, які так само не мають постійного пресвітера через різні причини, його замінюють диякони.

Аналогічні справи про закриття ми знаходимо щодо церкви села Михайлівка (Михайлівський район), Олександрівка (Приазовський район), села Тихонівка (Ново-Василівський район), села Максимівка (Червоноармійський район), села Ново-Українка (Червоноармійський район), села Федотівка (Мелітопільський район), села Корніївка (Веселівський район), села Калинки (Ново-Василівський район), села Приазов'я (Приазовський район), села Тимошенка (Михайлівський район), хутора Радіонівка (Осипенківський район), села Любицьке (Ново-Миколаївський район), села Кримки (Андріївський район) та інші [7].

У грудні 1956 р. кілька керівних працівників Ради у справах Руської православної церкви при Раді Міністрів СРСР звернулись у ЦК КПРС із проханням роз'яснити лінію партії з церковно-релігійного питання. У керівництві Ради фактично виявились дві тенденції, які умовно можна окреслити як обмежено-ліберальну та традиційно-ортодоксальну [4].

Один із прихильників “м'якого” курсу – В. Спиридонов – відстоював необхідність виключно ідейної боротьби з так званими релігійними пережитками, виступав проти продовження “політичної війни” з релігією, проти адміністрування й насильницьких заходів щодо церкви. Він підкреслював важливість дотримання законних прав громадян і, зокрема, статті 124 Конституції СРСР, яка гарантувала вільне відправлення релігійних обрядів. У листі в ЦК КПРС В. Спиридонов писав, що в Сталінській, Запорізькій, Одеській областях УРСР вірні роками не можуть добитись здійснення своїх прав, мати молитовні будинки і що в багатьох місцях республіки не припиняється “свавілля і беззаконня” стосовно церкви [5].

Представник жорсткого курсу – І. Іванов – наполягав на про-

довженні боротьби з релігією, будь-якому обмеженні діяльності духовництва. Він твердив про недопустимість розширення видавничої діяльності церкви, духовних навчальних закладів, продовження активної практичної діяльності громад і ін. [6]. Таким чином, виступав за зведення до мінімуму впливу релігії на суспільство.

Щоправда, навіть прихильники консервативного напрямку змушені були зважити на нову морально-психологічну атмосферу, що склалась у країні. Так, І. Іванов зауважував, що місцеві органи влади відхиляють усі без винятку прохання про відкриття церков, хоча “окремі настирливі клопотання великих груп віруючих” треба задовольняти.

Ці нові віяння знайшли відображення у пресі, в роботах вчених та публіцистів. У 1957 р. в одному з номерів журналу “Партийная жизнь” зазначалося: “Вести антирелігійну пропаганду в наших умовах – це означає боротися не проти вірних чи служителів церкви й релігійних культів, а проти релігійних ідей за свідомість людей, які перебувають під впливом таких ідей, це означає пропагувати науковий світогляд і з його позицій розкривати неспроможність релігійних уявлень” [7].

Незважаючи на такі заяви, вже у лютому 1960 р. усім уповноваженим Ради у справах релігії та церкви був надісланий ще один інструктивний лист № 057 [8].

Головне завдання полягало у тому, щоб “добитися послаблення духовного керівництва общинами”. Уповноважений рекомендував відвідати великі громади, послухати проповідників, поспостерігати за аудиторією і визначити план дій щодо кожної громади. Цей план на практиці був таким.

Зв'язок з громадами був таким, як демонструє справа про зняття з реєстрації громади ЄХБ села Благовіщенка (Кам'янсько-Дніпровський район), яка на цей момент нараховувала 72 дійсних члени. Для села, навіть для післявоєнного міста, це велика кількість віруючих однієї громади. Церкву закрили через відсутність приміщення [9].

Що стосується громад міста Запоріжжя, то процеси були аналогічні. Однією з перших згадується община ЄХБ селища Вознесенівка м. Запоріжжя. Вона була зареєстрована у 1946 р., знята з обліку 16 червня 1960 року. Тоді громада нараховувала 42 дійсних члени [7].

Причиною закриття був висновок житлової комісії про ава-

рійність будинку, можливість його обвалу. Хоча є заяви членів громад про добровільні внески на ремонт та самостійну відбудову приміщення.

Показовими є протоколи щодо закриття громад на Зеленому Яру. Перша знаходилась на вулиці Виноградна, 22. Термін оренди приміщення під молитовний будинок закінчився 10 серпня 1949 р., господар не бажав продовжувати оренду [10].

Інша община знаходилась на вулиці Червоній, будинок № 6. Ця громада подала прохання дати дозвіл на будівництво приватного приміщення під молитовний будинок по вулиці Шевченко №10 в селищі Зелений Яр. Прохання відхилили.

У документі вказувалось, що громади виникли під час німецької окупації: перша – наприкінці 1941 р., друга – на початку 1942 р. Тому вони потрапляли під пильний нагляд, вважались пронимецьки налаштованими організаціями. Зареєстровані були: вулиця Виноградна – 27 лютого 1946 р., (нараховувала на цей час 77 членів); вулиця Червона – 18 червня 1946 р., (відповідно мала 100 дійсних членів). Зняті з реєстрації у вересні 1960 р. і на цей період нараховували відповідно перша – 110 членів, друга – 112.

Як видно з виписки протоколу засідання виконавчого комітету Запорізької обласної ради депутатів робітників, влада вважала, що необхідності у будівництві молитовного будинку немає, адже в місті на вулиці Культурній, 9 є велика церква ЄХБ [11]. Але ніхто не зважав на незручність віруючих їхати до іншого району міста за сім кілометрів. До того ж на цей період церква на вулиці Культурній нараховувала 249 дійсних членів [12], будинок був розрахований на 300 осіб. Такі факти свідчать про відновлення сталінської репресивної політики 30-х років, коли в протоколах закриття громад зазначалось, що в місті чи у сусідньому селі існує громада такого ж вівровчення. Ці громади знаходились або дуже далеко, або через рік також закривалися. Крім того, літні люди, які становили до 60% членів церкви, просто фізично не могли ходити до 8 – 10 кілометрів на служіння.

За архівними матеріалами ми можемо вказати на існування громади ЄХБ також в Ордженікідзівському районі, в селищі Павло-Кічкас. Вона була знята з реєстрації на початку 1960 р., через відсутність належного приміщення. Також були громади в Ленінському районі (місце точного розташування не було вказано), в селах на околиці міста: Веселе, Верхня Хортиця [13].

Ці громади вказуються лише як наявні, але даних про їхню

реєстрацію, чисельність, місцезнаходження немає. Можливо, матеріали не збереглися, адже якщо громад не знімали з реєстрації, то даних до 90-х років взагалі не було.

Щодо інших громад протестантського спрямування, усі процеси були однакові і для адвентистів сьомого дня, п'ятидесятників; незареєстровані громади не мали жодних прав.

Таким чином, політика партії, адміністративно-командного апарату стосовно церкви не змінюється. Незначне пом'якшення змінюється традиційним курсом нищівного ставлення до громад.

Наприкінці 50-х рр. ухвалено низку актів, які значно зменшили можливість відкриття храмів, проте істотно полегшили процедуру їх закриття. Вирішення цього питання переходило з відання Ради Міністрів УРСР у компетенцію облвиконкомів [1, с. 169 – 174].

У цей період місцеві органи влади порушували права вірних, законодавство про культу, діючи силовими методами, допускаючи пряме адміністрування.

Серед таких порушень слід назвати закриття храмів та молитовних будинків; безпідставне зняття з реєстрації, відмови від реєстрації релігійних об'єднань; незаконне вилучення у вірних ключів від церкви, вилучення релігійної літератури; проведення обшуків у церквах, молитовних будинках; відмови в прописці за місцем проживання священнослужителів, робітників і службовців церкви; образу релігійних почуттів; звільнення з роботи через релігійні переконання [14, с. 169 – 174].

Навесні 1959 р. Рада розіслала всім уповноваженим інструктивний лист № 59, згідно з яким запроваджувалась реєстрація членів виконавчих органів і ревізійних комісій церков.

Цю реєстрацію здійснювали уповноважені Ради, а там, де не було штатних уповноважених, – місцеві радянські органи.

Згідно з чинним законодавством, уповноважений мав право відхиляти окремі кандидатури, що їх пропонувала релігійна громада. Відновлення реєстрації давало можливість представникам влади “знати докладніше, хто працює в цих органах, і відхиляти осіб, робота яких там небажана” [15, с. 1 – 137].

Початок 60-х рр. відзначився посиленням переслідувань євангельських християн-баптистів, адвентистів сьомого дня, представників інших церков.

Підбиваючи підсумки, слід зазначити, що, незважаючи на пом'якшення політики держави щодо церкви, утиски продо-



вжувались і в післявоєнний період. Лише за офіційними даними в Запорізькій області було за 1945 – 1967 рр. ліквідовано 78 громад, загальна кількість віруючих яких становила більше ніж дві з половиною тисячі. Зовсім не знаходимо матеріали щодо діяльності менонітських церков, громад єговістів, п’ятидесятників, які були дуже чисельні у нашому регіоні ще тридцять років тому. Наприкінці 40-х років ХХ ст. єдиною легально діючою громадою стає Союз ЄХБ.

В Україні в цей період процеси були аналогічними: кількість громад ЄХБ зменшилась з 1 380 до 1 344, проте чисельність вірних зросла з 92,6 тис. до 102,3 тис. За ті ж роки кількість громад АСД скоротилась із 116 до 82, а чисельність віруючих зросла з 6,9 тис. до 8,6 тис.

Наприкінці 50-х – початку 60-х рр. відбувається низка судових процесів над віруючими. Судили переважно представників євангельських християн-баптистів, адвентистів сьомого дня й членів незареєстрованих общин, насамперед єговістів та п’ятидесятників. Матеріали Верховного суду СРСР свідчили про чисельні порушення, допущені судовими органами України. Мали місце факти необґрунтованого засудження громадян, які належали до зареєстрованих організацій і не порушували законодавства про культу. В окремих випадках застосовувалось надто жорстока кара, допускалися помилки під час кваліфікацій дій підсудних [16, с. 119 – 176].

Віруючі безпідставно притягувались до карної відповідальності за вигаданими звинуваченнями в дармоїдстві (на основі відповідного указу Верховної Ради СРСР). При цьому нерідко як дармоїдів судили пенсіонерів чи осіб, які сумлінно працювали в колгоспах, радгоспах, на підприємствах [17, с. 240 – 253]. Засуджених не завжди обґрунтовано позбавляли батьківських прав, особливо щодо малолітніх дітей. Найбільше помилок допускалося при визначенні підсудним міри покарання: дуже часто без достатніх підстав призначались максимальні покарання, очевидно, для залякування інших.

У наступні роки гоніння релігійних організацій, репресії щодо віруючих не припинялись, набравши більш завуальованих форм [18, с. 376 – 383].

Адміністрування щодо релігійних організацій, переслідування віруючих, яке негативно позначилося на всіх протестантських конфесіях, тривало фактично до середини 80-х рр. Вплив цих

чинників на динаміку, структуру протестантських конфесій був величезним – відбувається перехід деяких громад на нелегальне становище, виникнення так званого релігійного “підпілля”, до складу якого ввійшло близько половини громад п’ятидесятників, усі громади Свідків Єгови, АДС та інші.

### Список використаних джерел та літератури

1. Україна крізь віки : XX ст. – Т. 20. – К. : Знання, 2002. – 234 с.
2. Там само.
3. КПРС в резолюціях і рішеннях з’їздів, конференцій і пленумів ЦК. – К. : Поліграф, 1980. – Т. 6. – 689 с.
4. Вербило О. М. Питання атеїстичного виховання населення України. 1943–1945 рр. / О. М. Вербило // Український історичний журнал. – 1982. – № 6. – С. 75–80.
5. Там само.
6. Державний архів Запорізької області (далі – ДАЗО). – Ф. 2556. – Оп. 1.; Ф.П–102. 1945–1964 рр. ДАЗО. – Ф. 2556. – Оп. 1.
7. ДАЗО. – Ф. 2556. – Оп. 1. – Спр. 1, 11 – 17, 20, 21, 28, 30.
8. История евангельских христиан-баптистов в СССР. – М.: Издание Всесоюзного совета евангельских христиан-баптистов, 1989. – 562 с.
9. ДАЗО. – Ф. 2556. – Оп. 1. – Спр. 1. – 20 с.
10. ДАЗО. – Ф. 2556. – Оп. 1. – Спр. 15. – 20 с.
11. ДАЗО. – Ф. 2556. – Оп. 1. – Спр. 22. – 21 с.
12. ДАЗО. – Ф. 2556. – Оп. 1. – Спр. 25. – 20 с.
13. ДАЗО. – Ф. 2556. – Оп. 1. – Спр. 27. – 22 с.
14. Любашенко В. І. Історія протестантизму в Україні / В. І. Любашенко. – Львів : Просвіта, 1995. – 375 с.
15. ДАЗО. – Ф. 2556. – Оп. 1. – Спр. 9. – 21 с.
16. Ф.П.–102. 35. – Оп. 1. – Спр. 1188 Інформація райкомів КП(б)У, парткомів обкому КП(б)У про пропагандистську та політмасову роботу. 1945 р. – 137 арк.
17. Будьян Дж. Путешествие Пилигрима / Джон Будьян. – М. : “Москва”, 1991. – 383 с.
18. Решетников Ю. Огляд історії Євангельсько-баптистського братства в Україні / Ю. Решетников, С. Санніков. – Одеса : “БОГО-МИСЛІЄ”, 2000. – 324 с.

**Вікторія Кришмарел**

УДК 291.12 / 159.942

## **РЕЛІГІЙНІ ЧИННИКИ В ОСМИСЛЕННІ ФЕНОМЕНА ЛЮБОВІ В ДОБУ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ ТА СУЧАСНОСТІ**

*У статті аналізуються трансформації розуміння поняття “любов” у зіставленні з поняттям “смерть” в середньовіччі та сучасності з огляду на значущість релігійного компонента, який слугував у зазначені періоди основою парадигми світосприйняття (релігійної чи міфологічної відповідно).*

**Ключові слова:** середньовіччя, любов, смерть, сучасність, трансформація, парадигми світосприйняття.

### **Религиозные факторы в осмыслении феномена любви во время средневековья и современности**

*В статье проанализированы трансформации понимания понятия “любовь” в соотношении с понятием “смерть” в средние века и современности с учетом значения религиозного компонента, который определял в эти периоды основы парадигмы мировоззрения (религиозного или мифологического соответственно).*

**Ключевые слова:** средние века, современность, любовь, смерть, трансформация, парадигма, мировоззрение.

### **The religion factor in the comprehension of the phenomena of the love during the middle age and modernity**

*In the article it's analyzed the transformations of comprehension the notion of “the love” in its cooperation with the notion “the death” during the middle age and modernity from the point of the great role of the religion component, which was during those periods the main paradigm of the word overlook (religion or mythological correspondently).*

**Keywords:** the love, the death, the middle age, the modernity, transformation, paradigms of the word overlook.

Через події, які були переламними для долі цілої Європи, налаштованість щодо питань про онтологічну безпеку людини неминуче актуалізувалася. Проте думки щодо цих питань виявилися досить полярними. Погляди мислителів, що аналізуються в цій

роботі, видається можливим розмістити за умовною віссю – від абсолютно песимістичного ставлення до людської буттєвості – до розуміння значущості людства задля актуалізації самих ідей Бога. Відповідно: А. Шопенгавер – В. Янкелевич – Є. Дюрінг – В. Розанов – Г. Марсель – Вол. Соловйов – Б. Паскаль – Майстер Екхарт. Саме їхні ідеї та побудови були визначальними для становлення сучасного розуміння людини та її сутності з філософського погляду. Звичайно, неможливо говорити, що це лише їх надбання; звичайно, вони ґрунтувалися на певних роботах та й мали своїх прибічників, що відіграло певну роль. Тож цілком логічним буде торкнутися деяких моментів у вченнях мислителів, які мали певний стосунок до розвитку тієї проблематики, що аналізується в роботі. Серед них можна назвати С. Булгакова, А. Демідова, Г. Зіммеля, В. Малахова, П.Тілліха, М. Федорова, З. Фройда, К. Ясперса. Сучасні дослідники також досить часто звертаються до осмислення феноменів “любові” та “смерті”, проте здебільшого це стосується етичного та онтологічного рівнів осягнення (В. Губін, М. Давидов, В. Козачинська, І. Кон, Л. Конотоп, В. Малахов, В. Роменець, В. Сабіров, О. Ярославцева). Особливістю цього аналізу є розкриття саме зіставлення вищезазначених феноменів та їхніх трансформацій у світосприйнятті людини.

Основна увага у статті приділена трансформаціям розуміння поняття “любов” у зіставленні з поняттям “смерть” (адже в зазначеному аспекті розглядати їх нарізно неможливо) в середньовіччі та сучасності з огляду на значущість релігійного компонента, який слугував в окреслені періоди основою парадигми світосприйняття (релігійної чи міфологічної відповідно). Трансформації цих парадигм та місце релігійних чинників у сьогоденні заслуговують на особливу увагу, на чому й зупинимося більш детально.

Найбільш показові відмінності у двох типах світогляду – міфологічному та релігійному – знаходимо в добі середньовіччя – “середньовічні люди були рівно причетні двом життям – офіційному та карнавальному, двом аспектам світу – благоговійно-серйозному та сміховому. Ці два аспекти співіснували в їхній свідомості” [1]. І лише на основі міфологічної (синкретичної) парадигми мислення могли взагалі виникнути уявлення про пекло, а отже – й про задоволення, які є першопричиною пекла. Ця ідея була вдало обіграна офіційним християнством, саме тому тілесність попередніх образів залишилася для неосвічених мас,

а новий рівень розвитку людини, нове бачення блага – не просто як “пригадування”, яке все ж починається з чуттєвих вражень, а як розчинення в божественності, позатілесність, позаматеріальний екстаз, що було практично неможливим для міфологічного типу світосприйняття – “Бог (абсолют) задає людині абсолютну мету її існування (благо) і визначає моральнісні норми як безумовні (абсолютні) засоби його досягнення. Людина не несе відповідальність за свою поведінку, здійснювану відповідно до заданих норм. Головне – це виконання божественних заповідей, які заповідані людині Богом. Людина не в стані виразити до них своє ставлення, оскільки їхня велич (з огляду на божественне походження) не дає їй на це ніякого права” [11].

Поділ на типи любові можна знайти не лише в античності, але й в християнській традиції, особливо ж в період середньовіччя, коли офіційна церква навіть пішла на те, щоб вважати вінчання одним із таїнств. Проте знову ж звернімо увагу на подвійність оцінок значення шлюбу. З одного боку, він є земним втіленням союзу Ісуса та церкви, але з іншого боку, щоб потрапити до Царства Небесного, необхідно відмовитися від родини (від дружини або чоловіка в тому числі). Власне, це й було однією з причин появи чернецтва й аскетизму як особливо популярного напрямку служіння Богу – черниця як “наречена” Ісуса Христа. Таким чином, любов земна, повсякденна, “похитлива” залишалася для пересічних людей, вибрані ж звеличуються до рівня божественної любові, позатілесної – тобто, любові рівня Ероту Афродіти Уранії (за Платоном). Таким чином, практично не існує змін на рівні міфологічної парадигми мислення, адже “для всіх християнських мислителів жіноча тема є маргінальною, і навряд чи в них можна знайти багато міркувань з цього приводу. Понад те, незважаючи на спроби у способі мислення, які супроводжували перехід від античної культури до середньовічної, ідеї, що стосувалися жінок, рідко були оригінальними, а найчастіше іншою мовою відтворювали старі схеми” [13, с. 65]. Таким чином, зміни (адже християнський тип світогляду неминуче призводив до світоглядної кризи, що зумовило перехід у добу середньовіччя до рівня релігійної свідомості), які все ж набували все більшого значення (особливо на рівні парадигмальної (релігійної) системи мислення), можна простежити саме на рівні релігійних розмислів.

Найбільш містичним напрямом визнається філософія Мейстера Екхарта, для якого любов та смерть – однаково сильні: “три

речі, які здійснює в людині смерть тіла, здійснює любов в людському дусі” [14, с. 150]. Проте це навіть не агапе у звичному розумінні, а повна відмова від усього заради Бога – навіть від Нього самого – як найвища жертва. Саме таким чином “душа, заради користі своєї, не хоче мати нічого спільного із тілом і ні з чим йому подібним” [14, с. 154]. Тобто, це навіть не аскеза і відмова від плотськості, а відмова від духовних задоволень – абсолютний відрив від життя – любов, що сильна, як смерть.

Але подібний підхід був прийнятний лише для обраних. Лише невелика кількість людей змогла зробити його цінністю свого життя. Для пересічної людини “щоб отримати щастя і стати щасливим, їй необхідний інший” [10, с. 37]. Саме таке осмислення Б. Паскалем можна вважати переломним моментом у розвитку філософського наповнення поняття “любові”. Для нього любов перестає бути чимось незмінним, він її розуміє як одну з невід’ємних властивостей душі, а отже, й розуму [10, с. 42]. Саме через це любов поступово набуває статусу не примхи тіла, а потреби розуму й духу – тобто, їй вже залишають не лише сферу духовності та “платонічних”, або й “екхарістських” відносин – точніше, відмови від них.

Загалом, переакцентуація в стилі мислення з осягнення жінки (відповідно, й любові) лише як плотського, “гріховного” феномена, до розуміння жіночності як шляху до спасіння починається з розробок Августина [13, с. 69]. Таким чином, виник феномен куртуазної любові (саме це явище є надзвичайно багатоманітним та різноплановим, проте безпосередньо він не є темою даного дослідження, тож тут будуть зазначені лише ті аспекти, які є визначальними для окресленої тематики), який є неначе пов’язуючою ланкою між християнським та міфологічним світоглядом, адже саме таке “романтичне” трактування за смисловим наповненням є близьким до християнського тлумачення (де духовність є рівноцінною як для чоловіка, так і для жінки, на відміну від тілесності, жіночий аспект якої все ще сприймається виключно як шлях до спокуси, а отже – до гріха), розкриваючи одночасно жіночність (а отже, й любов – не лише до душі, але й до тіла), що є вже кроком до культурної парадигми Відродження – “ні статева близькість, ні матеріальна вигода, ні соціальний престиж не мали стосунку до куртуазного кохання – воно очищувало саме почуття, підтримуючи його безкорисливість [...] Таким чином, як релігійні, так і феодальні цінності трансформувалися у концепцію

чуттєвої любові, яка передбачала, що жінка має право на взаємне почуття і позашлюбну статеву любов” [13, с. 82]. Власне, право адюльтеру й постає як вплив народницької культури “нижчого” Ероса (за Платоном), адже лише за підтримки суспільства куртуазна любов набула такого поширення. Але для цього аспекту дослідження найбільш важливим є наступний факт – фактично, заповіді куртуазної любові, які поглиблювали розуміння пристрасті та сексуальності, в той самий час, фактично, проповідували й ідеї, поширювані офіційним християнством (бл. 1200-х років), коли, відчувши настрої жінок щодо рівності не лише у сфері духовності, але й у подружньому житті, з’явилися особливі тенденції християнського середньовіччя. Насамперед, це прийняття догмату про непорочне зачаття Діви Марії – задля звільнення не лише від першородного гріха, але й від гріховності жіночої тілесності. Але, крім того, “незважаючи на куртуазну традицію та культ Богородиці, образи жінок у середні віки, будучи ланцюгом між античною і модерною рецепцією жінки, у своїй релігійній формі переважно зберігали й виражали усталені та стійкі уявлення про жінок як морально й інтелектуально меншовартісних і соціально небезпечних” [13, с. 84]. Звісно, й ставлення до любові як до рівності, яка розкриває значення і цінність “Іншого” як неповторної унікальності, в цій визначальній парадигмі мислення є неможливим. Саме тому розуміння містичної любові було езотеричним, недосяжним для пересічного розуміння (незалежно від соціального статусу), хоча й заклало подальші зсуви, підготувавши ґрунт для тих криз, які спричиняють розвиток і рух у подальших системах світогляду.

“У жінки немає душі. Це “східне” уявлення так чи інакше характерне для всіх дохристиянських культур” [3, с. 325], ось чому любов до жінки – це не шлях до розвитку, не всезагальний ідеал, адже ґрунтується лише на тілесності, а духовність віднаходиться лише в одностатевих стосунках. Християнство змінює цю тенденцію через образ Мадонни, проте, знову ж, за відсутності урівноважуючої ролі тілесності, одухотворення призвело в кінцевому підсумку до того, що на рівні середньовічної свідомості найбільшим гріхом Римська церква визнавала плотський потяг до Діви Марії (відповідно, були навіть спеціальні індульгенції, які відпускали цей гріх). “Одним з найбільш важливих культурних результатів християнства є і до сьогодні ще в багатьох “відсталіх” регіонах збережене жорстке морально-естетичне

засудження і, відповідно, практичне обмеження всіх природно-тілесних еротичних проявів” [3, с. 355]. Проте, з іншого боку, це призвело до появи європейського розуміння любові – на основі духовності християнства (як позитивної, дозволеної, навіть пропагованої якості) та глибинної еротики (гріховної, неприйнятної, тож – екзальтованої та сублімованої) – до рівня позатілесного екстазу, “справжньої любові” – єдності душ як ідеалу (на відміну від ідеалу технічності попередніх етапів).

Проте вищезазначене переакцентування уваги загалом було не характерним для мислителів аж до XIX ст. Певною мірою це можна пояснити переключенням уваги на пізнавальні здатності розуму, на емпіричні дослідження. Крім того, місце та роль церкви в духовному житті людини все більше втрачала роль, тож сфера любові, як найбільш суперечлива, овіювалася все більшими протиставленнями з духовністю та праведністю, “на місці старої західної культури, старомодного мистецтва росте гедоністична цивілізація “суспільства споживання” [...] Місце піднесеної, одухотвореної еротики починає займати відвертий секс, герой втрачає ходувльні романтичні риси” [3, с. 358]. Розвиток цих ідей надалі знаходимо в роботах християнських філософів кін. XIX – поч. XX ст. зокрема, все більше уваги звертається на те, що має бути співмірність між духовною та тілесною любов’ю, й аскетизм перестає сприйматися як ідеал християнського шляху до Бога. Для подібних трансформацій є багато причин, проте однією з найбільш вагомих можна визнати перехід до нового типу філософування – екзистенційних тенденцій, які й звернули більше уваги на потреби людини як цілісності фізичних та духовних елементів, а не як гріховності, й, відповідно, нерівноправності одного з рівнів (В. Соловйов, Г. Марсель, П. Тілліх).

Для християнської релігійної філософії сутність людини залишається захищеною від впливу, адже навіть після гріхопадіння сама ідея, потенційність людини не позбавляються Божественної наповнюваності. “Сила смерті є сила першородного гріха, що позначився через свободу прийняттям неволі світу і, зрештою, рабством смертності й смерті” [4, с. 465], проте ніде не вказується на те, що це рабство позбавляє первинної сутнісності. Саме надання життя і є доказом, що ця сутнісність може проявитися, проте через скінченність земного існування є обмеженою. Таким чином, рід людський лише у своїй цілісності є повнотою, здатною утвердити втілення ідеї, а отже, й актуалізуватися у всій по-



вноті. І саме тоді “смерть перестає бути нездоланною перепоною для прозорого та поєднуючого становлення” [15, с. 415]. А якраз це становлення у розкритті сутності й може бути лише поєднуючим, коли буттєвість людини охоплює не просто свій власний світ, що ще й не є актуалізацією, а розкривається для всезагальності, тобто переходить до ідеї цілісності роду, а отже, й до безсмертя. “Дійсно врятуватися, тобто відродити й увічнити своє індивідуальне життя в істинній любові, одинична людина може лише спільно або разом зі всіма” [12, с. 5]. І для таких розмірковувань важливим є саме не *через* когось, а *зі* всіма. Тобто самою метою людської буттєвості постає можливість поєднаності, яка є неможливою, якщо “Я” замкнене лише на собі.

Таким чином, через любов долається смерть роду, що є вищою метою актуалізації буттєвості людини як втілення ідеї, тобто досягається мета в цілому. Проте важливим є те, що для існування незнищеної ідеї необхідними є її окремі недосконалі прояви, які в сумі й виступають запорукою можливості прояву самої ідеї. Але “торжествуючи над смертю не фізично, а символічно” [15, с. 415]. Та, власне, й саме це зведення любові та смерті до однієї сфери є лише символічним. Адже вони належать не просто до різних світів, буття і не-буття, а є проявами зовсім різного порядку. Через що й кажуть, що любов є сильною, *як* смерть, але не *так само*. Вони не знаходяться у боротьбі, навіть не заперечують фактом свого існування можливість, точніше необхідність і невідворотність задля самої можливості, існування іншого. Швидше, любов і смерть є навіть взаємозумовлюючими, такими, що надають ваги й самої сутності. Вони, і лише за умови наявності одна одної (навіть через потенцію подолання), й уможливають людську самість як актуалізовану.

На сьогодні ж ці принципи не спрацьовують – Новий Заповіт надає заповіді блаженства, хоча й не відмінюючи Декалог, проте, при уважному прочитанні, надаючи суперечливі вказівки. Наприклад, в Євангелії від Матвея читаємо: “Блаженні миротворці” [Мтв: 5, 9], проте далі – “не мир прийшов я принести, але меч” [Мтв: 10, 34]. Те саме підтверджує й Лука: якщо вбивають невинних, необхідно продати своє майно й купити меч [Лк: 22, 36], тобто вбивати – необхідно. Але якщо абсолютність приписів порушується, то людина має взяти на себе відповідальність, проте це руйнує основи безсмертя, тож для нового часу характерною є зміна основної парадигми світосприйняття – етика – позарелі-

гійними приписами й нормами, тож лише опосередковано впливає на сприйняття як смерті, так і інших буттєвих феноменів.

При цьому в сьогоденні особливо яскраво постає поєднаність смислів любові та смерті, особливо ж у пропозиціях споживання, коли найбільша гострота, а отже, й попит, спостерігається саме на суміжності цих феноменів – навіть неусвідомлено, вони все ж продовжують хвилювати та досягатися як єдині мірила істинності сутностей, а отже – актуалізованості буття.

Смерть виступає чи не єдиним засобом піднести, повернути цінність життя. “Помираючи, людина має вдихнути в інше тіло ту часточку, яка зв’язує його, робить його тілом “Я”, тілом життя. “Полімос” – назва цієї часточки, цього сімені життя, цієї оживляючої енергії [...] Любити, тобто бути в тут бутті “fileina”, значить вслуховуватися-вдивлятися-ввідчуватися та чути-бачити-відчувати наявність “rolimosa”, мати образ і подобу Бога і дарувати їх лютому [...] Любити – це помирати в любові, це повернення до “битви віри”, це захворювати хворобою до смерті, любити – це любити...” [7]. Таким чином, і в сучасності спостерігаємо ту, здавалося б, вже неактуальну, романтичну тенденцію – “міра життя – смерть, міра людини – любов”. Отже, життя людини все ще не може стати буттєвістю без любові, лише вона може поєднати скалки окремих замкнених буттів у загальну картину світу, і тут абсолютно не важливо, на яких світоглядних засадах будуються ті чи інші погляди – чи це атеїзм, чи релігійність – це той першопочатковий засновок парадигми, який навіть за зміни визначальних установок продовжує залишатися актуальним за будь-яких умов (так само, як відкриття неевклідової геометрії не відміняє законів лінійної геометрії в оговореній системі координат). “Важливою в цьому плані постає відповідальність людини перед самою собою” [6, с. 42], і, знову ж, відповідальність – як особистісний вибір, поза обмеженням релігійних настанов, як мінімальна умова любові. Саме з цього кроку починається перехід справді на особистісний рівень самоцінності людини та її відносин з оточуючими, в тому числі з “Іншим”, який і провокує, власне, на такі трансформації.

“Сексуальна революція” 70-х років, як відповідь на неадекватність заборон, поява яких було пов’язана з етико-релігійними настановами, що на даний момент уже є неактуальними, призвела до хвилі “вигнання тілесного посередництвом символів сексу, вигнання бажання посередництвом його перебільшеною демон-

страцією” [2, с. 36]. Проте вигнання стосується всіх, у той час, як заборона (як ми бачили при розгляді середньовіччя) – лише певних сфер. Таким чином, хоча вигнання і є більш дієвим, проте воно спричиняє й більшу протидію. Можливо, саме через цю причину можна простежити зміну в ставленні до одностатевою любові від античності і до сьогодення (адже якщо содомський гріх – один із найстрашніших, то й карати його необхідно за іншими приписами, якщо ж “по мірі того, як люди починають вільніше і терплячіше ставитися до власної сексуальності, послаблюються й гоніння на інаколюблячих” [5], якщо ж це переходить у сферу, що стосується всіх – ось тоді вже можливе вигнання): від зведення у сферу лише для обраних як засіб не стільки фізичного задоволення, скільки духовного зростання; через засудження середньовіччям як однозначної гріховності (навіть у карнавальній, народницькій культурі – що цілком логічно, адже тут простежується практично така сама залежність, як з прийняттям інцесту серед вищих богів багатьох політеїстичних пантеонів – як прерогатива лише обмеженого, недосяжного для пересічної людини статусу, яка й підтверджує цей статус) до переведення у виключно приватну справу на сьогодні. “Головна ланка цього довгого й складного процесу – не співчуття (співчувати можна слабким, хворим та пригніченим), а байдужість (мені все одно, з ким ти спиш і яким способом) і повага до права людини на індивідуальність та самооцінку” [5]. Таким чином, з одного боку, любов виключається зі сфери всезагальної цінності, заміщуючись символікою плотськості та сексуальності, але, з іншого боку, залишається чи не єдиним шляхом до самоактуалізації та становлення індивідуального світогляду.

Проте тут варто також зауважити, що демонстрація небезпечних або ж заборонених стосунків не потребує великої кількості людей (саме через кількісний показник також можна простежити трансформацію в ставленні до одностатевої любові від античності до сьогодення). А поширення, наприклад, транссексуального руху на сьогодні не є небезпечним поширенням суспільної хвороби, адже “вони взагалі сексуально індіферентні” [9, с. 27]. Це той ідеал, якого намагалися досягнути (практично безуспішно) протягом багатьох століть і навіть тисячоліть – вони викликають стільки хвилювань через нейтралізацію дозволеного та недозволеного, адже намагання самоконтролю та еротичної техніки античності, аскетичні практики християнства, дискурс навколо

сексуальної тематики та її нейтралізація таким чином – всі ці засоби практично не дали результату, адже “не лише придушували природну, але й інтенсифікували деяку штучну сексуальність, сублімована енергія якої використовувалася культурою” [9, с. 28]. Але необхідно враховувати, що таке становище призводить до розмиття цінностей, до дезорієнтації, проти якої, власне, й виступають противники будь-яких всезагальностей – транссексуальних, трансполітичних тощо, адже для того, щоб використовувати свободу вибору, необхідно мати ще й силу волі, яка неможлива “без того, щоб мати в голові чітке знання про сексуальне” [9, с. 34].

Проте не можна все ж відкидати різниці між релігійною та міфологічною свідомістю, тими особливостями, які, хоча й не так простежуються у сучасності на зовнішньому рівні, проте особливо впливають на світогляд людини. Для релігійної свідомості забрати віру в безсмертя означає позбавити значущості життя, адже саме воно стане “непояснювальним, неважливим та позбавленим смислу” (за словами еп. Меннінга [див. 8]). З іншого боку, постійне прагнення до спасіння та особистісного безсмертя, фактично, перетворювало людину на егоїста особливого типу – освяченого ореолом святості, покладаючого всі сили і прагнення душі лише на піклування про майбутнє безсмертя [17, с. 21-23]. Переакцентація цінностей (отже, зміна парадигми мислення, коли криза потреб не задовольняється запропонованою системою – релігійною (християнською) вірою в цьому випадку) є бажаним етапом, адже повертає людину не просто до цінності життя, роботи (що в іншому аспекті було розроблено ще протестантською етикою, і обґрунтовано М. Вебером), а до бажання змінити світ заради майбутнього своїх дітей, а не заради свого безсмертного майбутнього. Така заміна є дуже важливим кроком у безрелігійній етиці, адже моральне навантаження та усвідомлення буттєвості людини не залежить від релігійності сповідуваної нею етики – сили набуває “позитивне невір’я” [8]. Зокрема, Радянський Союз на основі позарелігійної офіційної етики зміг вибудувати настільки конкурентоспроможну систему освіти, охорони здоров’я, науки, що, за всієї критики, яку, звичайно, необхідно враховувати, вона (ця система) залишається дієвою. Китай є найбільш яскравим прикладом позитивного втілення таких засад відмови від ідеї потойбічного існування (звісно, накладаються культурно-історичні особливості розвитку цієї країни, проте для нас тут важлива сама тенденція).

Саме з огляду на вищевикладене стає цілком зрозумілим, чому все ж залишається цінність моногамних стосунків, навіть якщо вони юридично не зареєстровані, хоча зараз у більшості країн є офіційне поняття “громадянського шлюбу” з правовими наслідками. Свобода у стосунках, яка на деяких етапах розвитку суспільства й може зазнавати викривлень, проте саме на їхньому фоні й викристалізуються цінності, які не нав’язані індивіду, а досягнуті ним самим, а отже – непорушні для нього, навіть за пониження релігійного чи офіційного авторитету. На 1990 р. мешканці 43 країн як найважливішу сферу життя назвали сім’ю (83%) [16, с. 209]. І розуміння сім’ї як вільного вибору партнерів, коли Інший – самоцінність, можливе лише за диференціації патріархальних цінностей. Такі стосунки демонструють особливості розкриття буттєвості людини в сьогоденні – маючи безліч соціальних ролей, найбільше значення для людини відіграє та, в якій вона постає сама для себе як найбільш незахищена, і саме такі взаємини пропонує шлюб у сьогоденні – без церковного захисту, без розрахункової підтримки буржуазії, але з самоцінними взаєминами, для яких і смерть – не остаточний кінець [5].

### Список використаних джерел та літератури

1. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М. М. Бахтин. – [2-е изд.]. – М. : Худож. лит., 1990. – 543 с.
2. Бодриар Ж. Прозрачность зла / Ж. Бодриар ; [пер. з франц. Л. Любарской, Е. Марковской]. – М. : Добросвет, 2000. – 348 с.
3. Бородай Ю. М. Эротика – смерть – табу : трагедия человеческого сознания / Ю. М. Баородай. – М. : Гнозис, Русское феноменологическое общество, 1996. – 416 с.
4. Булгаков С. Софиология смерти / С. Булгаков // Тихие думы. – М. : Изд-во “Республика”, 1996. – С. 273–306, 465–466.
5. Кон И. С. Любовь небесного цвета. Взгляд в будущее [Электронный ресурс] / И. С. Кон. – Режим доступа : [http://www.iu.ru/biblio/archive/kon\\_v](http://www.iu.ru/biblio/archive/kon_v)
6. Кононенко Т. В. Любов та екзистенціальний вибір у філософії : До постановки проблеми / Т. В. Кононенко. – Донецьк : Кассіопея, 1999. – 120 с.
7. Королев П. М. Мера жизни – смерть, мера человека – любовь / П. М. Королев, С. М. Аристова // Фигуры Танатоса. Философский альманах. Пятый специальный выпуск. – СПб., 1995. – С. 47–59.
8. Ламонт К. Жизнь без бессмертия [Электронный ресурс] /

К. Ламонт // Иллюзия бессмертия. – Режим доступа : <http://www.scorcher.ru/mist/original/book7.php>

9. Марков Б. В. Реквием сексуальному : [предисловие к : Бодрийяр Ж. Забыть Фуко] / Б. В. Марков. – СПб., 2000. – С. 5–34.

10. Паскаль Б. Трактаты. Полемические сочинения. Письма / Б. Паскаль ; [пер. с франц. О. И. Хомы, С. Долгова ; сост. О. И. Хома, А. А. Жаровский ; статья, комм., указ. О. И. Хомы ; общ. ред. А. Б. Мокроусова]. – К. : Port-Royal, 1997. – 576 с. [Библиография. – С. 561–568]. – (Собрание Латинского Клуба. Украинское Паскалевское общество).

11. Перов В. Ю. Этика без религии (Критика религиозного обоснования морали) [Электронный ресурс] / В. Ю. Перов. – Режим доступа : <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000189/index.shtml>

12. Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. : Т. 2. : Смысл любви / [общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева ; примеч. С. Л. Кравца и др.]. – М. : Мысль, 1988–822 [2] с. – (Филос. наследие. Т. 105). – С. 493–548.

13. Чухим Н. Візія жінки у західній філософській традиції (від античності до модерну) / Н. Чухим. – К. : Київський інститут гендерних досліджень, 2006. – 192 с.

14. Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения / Мейстер Экхарт. – М. : Политиздат, 1991. – XLVII. – 192 с. (Репринт. издание 1912 г.).

15. Янкевич В. Смерть. – М. : Издательство Литературного института, 1999. – 448 с.

16. Inglehart R. Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies / R Inglehart. – Princeton University Press, 1997. – P. 209

17. Lake K. Immortality and the Modern Mind / K. Lake. – Harvard University Press, 1922. – P. 21–23.

Лілія Лужанська

УДК 291.22

## СОЦІАЛЬНА АКТИВНІСТЬ ВІРУЮЧИХ ЯК НАСЛІДОК КОНФЕСІЙНОГО ВІРОВЧЕННЯ ПРО СЕНС ЖИТТЯ

*У статті розглядаються релігійні вчення окремих християнських конфесій про сенс життя людини. Аналізуються причини відмінностей у цих вченнях, робиться висновок, що соціальна активність представників різних християнських конфесій залежить від релігійного вчення про сенс життя людини на землі, яке вважається доктринальним у тій чи іншій конфесії.*

**Ключові слова:** сенс життя, віровчення, соціальна активність, протестантизм, католицизм, православ'я.

### **Социальная активность верующих как следствие конфессионального вероучения о смысле жизни**

*В статье рассмотрены религиозные учения некоторых христианских конфессий о смысле жизни человека. Анализируются причины различий этих учений, делается вывод, что социальная активность представителей разных христианских конфессий зависит от религиозного учения о смысле жизни человека на земле, которое является доктринальным в той или иной конфессии.*

**Ключевые слова:** смысл жизни, вероучение, социальная активность, протестантизм, католицизм, православие.

### **Social activity of believers is as a result of confessional dogma about sense of life**

*This article is about religious teachings separate from Christian confessions about the meaning of life. The author analyses the different reasons of these teachings and of the results of these studies he comes to the conclusion that the social activity shows different Christian confessions depend on religious teachings about the meaning of life for people on earth, which shows the doctrine of that or another confession.*

**Keywords:** meaning of life, religious teachings, social activity, protestantism, catholicism, orthodoxy.

Християнство існує протягом двадцяти століть і за цей час суспільство зазнало значних змін. Глобальні світові процеси істотно впливали на формування світосприйняття і світорозуміння людського суспільства загалом і кожної особистості зокрема. Тому християнство було змушене переглядати свої погляди щодо місця віруючої людини у цьому новому суспільстві.

**Метою** статті є розглянути протестантське, католицьке і православне вчення про сенс життя людини на землі, щоб з'ясувати, які відмінності між ними існують, які причини цих відмінностей, і які наслідки в соціальній активності віруючих людей вони зумовлюють.

Кожен напрям християнства йшов своїм власним шляхом розвитку і тому історичні чинники відіграли важливу роль у специфічному формуванні їхніх догматів.

Зміни у християнському вченні про людину, зокрема, що стосувалися соціальних концепцій, спочатку з'явилися у ранньому протестантизмі, а пізніше і в католицизмі. Вчення розвивалося від євангельської доктрини первородної гріховності людини, зіпсованості людської природи, відчуженості та ворожості людини до “цього світу” до визнання людини суб'єктом історичного розвитку, унікальності людської особистості, гуманізації суспільних процесів, створення належних умов для всебічного розвитку людини.

Такі зміни у вченні про людину змінили її ставлення до власного життя – уже можна було жити не лише для вічності, перестало вважатися гріхом бажання успіху у своїй праці на землі, а в деяких вченнях саме успіх був визначальним щодо того, чи має людина прихильність Божу, обраність Ним і Його благословення у своїй праці. Зокрема, таке вчення мало місце у кальвінізмі [5, с. 386]. У інших протестантських вченнях, що розвивалися у період після Реформації, мали місце нові етичні цінності, що сприяли “прориву” системи традиційних релігійних уявлень про сенс людського життя і роль у них економічних чинників.

На зв'язок між конфесійною приналежністю і соціальною поведінкою людини у суспільстві вказує М. Вебер у працях “Протестантська етика і дух капіталізму” та “Господарська етика світових релігій”. Релігійна оцінка невтомної, постійної, систематичної, високопродуктивної і високоякісної професійної праці як найбільш ефективного аскетичного засобу і, водночас, надійного й очевидного утвердження “відродженої людини” й “істинності її віри” неминуче мусила стати могутнім чинником у поширенні



того світовідчуття і світорозуміння, яке М. Вебер визначав, як “дух капіталізму”. У тих країнах, де утверджувалася етика протестантизму, на відміну від країн традиційного католицизму, раціоналізувалися виробничі відносини, утверджувалася підприємницька ініціатива, накопичувався капітал, зростав національний дохід і формувалася національна культура [2, с. 38 – 39].

Якщо говорити про сьогоднішній протестантизм, то варто зазначити, що він поділяється на багато окремих течій, вчення у яких з багатьох питань значно відрізняється. Існують течії з досить консервативним вченням, яке наголошує на тому, що віруюча людина на землі повинна виключно “шукати Царства Божого” (Мт. 6:33) і не ставити перед собою ніяких інших цілей – “не прив’язуватися до земного”. Метою життя послідовників такого вчення є приготування себе до вічності через виконання “волі Божої, яка є освячення” (Сол. 4:3). Тому все земне життя немає якихось інших цілей, які б полягали, наприклад, у досягненні певного статусу у суспільстві або високого рівня матеріального достатку. Матеріальний аспект життя зводиться до рівня забезпечення мінімальних потреб віруючого та його сім’ї.

У сучасних протестантських церквах ліберального спрямування поширюється вчення щодо життя людини, яке значно відрізняється від розглянутого вище. Його суть полягає у тому, що віруючі люди – це вибраний Богом народ, і його вибраність має бути доведена іншим в усіх проявах практичного життя: віруючі люди обов’язково мають бути успішними у матеріальній сфері, в особистому житті, вони повинні досягати значних успіхів у суспільному житті, досягати таких рівнів влади, через які могли б впливати на процеси, що відбуваються у державі, і саме таким чином виконувати волю Божу на землі та встановлювати тут Його Царство [7]. Проповідники таких ідей мають чимало прихильників, але, водночас, більшість протестантів їх не підтримують.

Велика кількість протестантських церков дотримуються поміркованого вчення щодо призначення життя людини на землі. Це вчення пропонує своїм послідовникам пам’ятати про скінченність життя на землі, про важливість турботи про “внутрішню людину”, але й не забувати про те, що їхнє служіння Богу можливе лише через служіння ближньому. І тому християнин повинен використовувати всі засоби, які не суперечать Слову Божому для того, щоб його служіння ближнім було якомога продуктивнішим, ефективнішим і кориснішим. Сенс життя такого

християнина зводиться до того, щоб під час життя на землі бути корисним якомога більшій кількості людей, проявити свою любов якнайбільшій кількості ближніх.

Прикладом такого вчення щодо призначення діяльності віруючої людини може бути відозва відомого російського політичного і релігійного діяча І. С. Проханова під назвою “Євангельський спосіб життя”, яка була прийнята одностайно і з великим підйомом Всеросійською конференцією євангельських християн в 1926 р. Зокрема, у ній зазначалося: “Кожен євангельський християнин в Росії повинен бути прикладом у всіх сферах особистого життя; Євангеліє повинно впливати на науку, євангельські християни повинні вивчати всі наукові досягнення за можливістю, як самі, так і їх діти, а також брати участь у розповсюдженні наукових знань; Євангеліє повинно впливати на практичне життя людини, покращувати всі сфери промисловості через винаходи і застосування нових методів в роботі; великою турботою повинна бути вправа у добродійності, щоб ніхто серед нас нічого не потребував” [4].

І. С. Проханов також писав, що твердо притримується думки, що християнство є не стільки словом і справою, скільки зміненним життям і тому євангельський рух в Росії повинен відобразитися не тільки в проповіді, але і в створенні нових форм соціально-економічного життя. Тому життя щирого християнина повинне вірізнятися соціальною спрямованістю і соціальною активністю.

Католицьке вчення щодо місця і ролі віруючої людини в суспільстві було переглянуте на II Ватиканському соборі, який відбувався у 1962 – 1965 рр.

Однією з ключових засад соціального вчення католицизму після цього собору став антропоцентризм, який відтіснив теоцентричну спрямованість моральної теології, і прийняв концепцію людини як соціального суб’єкта, що творчо діє і перетворює світ.

Концепція взаємодії людини і суспільства, висунута Іваном Павлом II, ґрунтується на традиційній томістській філософії, збагачується персоналізмом, феноменологією, дедалі більше набуває загальнолюдських характеристик, оперує економічними поняттями, соціально-етичними оцінками, практичними висновками і пропозиціями.

Під впливом персоналістської думки в Конституції II Ватиканського собору “Про церкву в сучасному світі” людська праця стає основним елементом соціального вчення католицизму. Вона

розглядається щодо людської особистості - людина працюючи, не тільки змінює речі та суспільство, а й удосконалює саму себе [12].

Релігієзнавці стверджують, що в цілому соціальна доктрина католицької церкви — це релігійно забарвлений реформізм, покликаний захистити та зміцнити наявну систему суспільних відносин. Підтвердженням цього є поява у 80-х роках таких концепцій у католицизмі, як “Теологія праці”, “Теологія культури”, “Теологія політики”, “Теологія й етика господарського життя”, “Теологія визволення” тощо [10, с. 84]. Не всі ці концепції підтримуються офіційною церквою (наприклад “Теологія визволення”), але вже те, що подібні питання виносяться на розгляд церкви, говорить про її зацікавленість у процесах, які відбуваються у суспільстві, і тим самим серед послідовників релігії пропагується відповідна активність щодо участі в суспільному житті.

Католицизм має більше одного мільярда адептів, які проживають у багатьох країнах світу, тому про них теж не можна говорити як про моноліт у поглядах на різні питання. Більшість католиків у різних країнах світу мають власну думку з багатьох важливих питань, різні сторони суспільного життя оцінюють по-своєму. За всім цим Ватикан простежити не має змоги. Та всередині церкви існують реформаторські рухи, які прагнуть домогтися того, щоб церква відігравала більш активну роль у суспільно-політичному житті, вміла перехоплювати ініціативу в державних або політичних діячів і очолювала б суспільний розвиток. Головна увага при цьому зосереджується на оновленні віровчення та культу католицької церкви, посиленні її зв'язків із секулярним світом [10, с. 85].

По суті, ідеї й інновації, що акумульовані в соціальному вченні католицизму, виходять за межі власне церковної доктрини, постають як соціально важливі орієнтири вирішення загальнолюдських проблем сучасності.

На тлі активних процесів, які відбуваються в протестантських та католицьких церквах щодо перегляду вчення стосовно місця і ролі віруючої людини у суспільстві, православ'я є порівняно консервативнішим. Дослідники О. Н. Кузь і П. В. Брунько пишуть: “Основний принцип православного богослов'я не допускає формулювання нових ідей, які не могли б бути підтвержені тією або іншою екзегезою (тлумаченням) Біблії і ранньохристиянських авторів. Тому можна говорити про те, що православ'я багато в

чому зберігає риси, властиві християнству перших століть нашої ери” [6, с. 88].

Крім вищеназваної причини, дещо меншої зацікавленості православної церкви у перегляді соціального аспекту свого вчення, не малозначимою причиною є і те, що Схід і Захід розділилися духовно на основі розрізнення буттєвих домінант: на Сході переважає чуттєво-емоційне начало, на Заході – панують логіка та практицизм. Тому, наприклад, католицизм більше звертає увагу на вчення щодо практичного християнського життя своїх прихильників у суспільстві, а православ'я дещо більше акцентує на духовній сфері.

Відомий православний богослов М. Є. Пестов у своїй праці “Современная практика православного благочестия” говорить, що якщо звернутися до святих отців, то звичайне визначення ними мети християнського життя формулюється як спасіння душі, розуміючи під цим очищення душі людської від гріха, пороку, пристрастей шляхом молитви, покаяння, упокорення, творення справ милосердя і розвиток в душі християнських чеснот [9]. Він наводить вислови багатьох шанованих у православ'ї святих щодо того, в чому, на їхню думку, полягає мета людського життя. Наприклад, преподобний Антоній Великий говорив, що мета життя – сходження людини до богоподібності.

Священик А. Владимиров в “Учебнике жизни” наводить висловлювання преподобного Серафима Саровського про те, що “справжня ціль життя... християнського полягає в здобутті Духа Святого Божого. Піст і пильнування, і молитва, і милостиня, і всяке ради Христа роблене добро є засобом для здобуття Святого Духа Божого” [3].

Проте варто зазначити, що православ'я теж намагається відповідати потребам і викликам часу. У 2000 р. на Ювілейному архієрейському соборі РПЦ був прийнятий документ під назвою “Основи соціальної концепції Російської православної церкви”, який розглядає дуже багато питань, які стосуються практичного християнського життя православних християн, що належать до Російської православної церкви – це і питання ставлення до держави, політики, праці, власності, до проблем біоетики, екології, здоров'я особи і народу, ЗМІ тощо [8].

На сайті “Православие” розміщена стаття В. Семенко під назвою “Основы социальной концепции Русской Церкви как манифест православного консерватизма”, сама назва якої уже го-

ворить про те, що нічого принципово нового нею проголошено не було: “За заявою самих учасників робочої комісії, даний документ у принципі не містить у собі нічого, що раніше не звучало б в тих або інших висловах ієрархів і богословів з різних проблем церковного і суспільного життя. Йдеться лише про систематичний виклад соціального вчення нашої Церкви” [12]. Тобто ця концепція не здійснила ніяких революційних змін у соціальному вченні православної церкви, як, наприклад, рішення II Ватиканського собору щодо соціальної політики католицької церкви.

Та незважаючи на це, ми не можемо говорити про якусь пасивність православних у суспільному житті чи здійсненні соціальної роботи на благо ближніх. Православні, так само як протестанти і католики, здійснюють чимало соціальних проектів для допомоги ближнім – це і притулки для бездомних і дітей сиріт, реабілітаційні заклади для людей з різними залежностями, благодійні їдальні та багато інших добрих справ, що творяться, як прояв любові до ближніх.

Розглянувши конфесійні особливості християнського вчення про сенс життя людини можна сказати, що вони містять багато спільного – це фундаментальне вчення, що ґрунтується на доктринах Біблії про створення людини, її гріховність, викуплення її через смерть Ісуса Христа, про освячення віруючої людини протягом її земного життя.

Разом з тим і протестантизм, і католицизм, і православ'я мають свої погляди щодо практичного християнського життя, які дещо різняться між собою, і які зумовлюють різну соціальну активність віруючих. Залежно від своїх релігійних переконань прихильники того чи іншого напрямку християнства розуміють сенс свого життя на землі по-різному – хтось його бачить виключно у “освяченні” і “здобутті духу Божого”, хтось, не відкидаючи набуття духовних якостей, прагне досягнути визначного статусу у суспільстві і завдяки йому “встановити Царство Боже на землі”, а хтось бачить ціль свого життя у служінні ближньому.

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

1. Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту : із мови давньоеврейської та грецької на українську наново перекладена. – Українське Біблійне товариство, 2003. – 1375 с.

2. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / М. Вебер ; [пер. з нім.]. – К. : Основи, 1994. – 261 с.

3. Владимиров А. Учебник жизни / А. Владимиров. – [2-е изд., испр. и доп.]. – М. : Изд-во Православного братства Святителя Филарета митрополита Московского, 1999. – 189 с.

4. Жарнасек И. Оптимизм веры : жизнь и деятельность И. С. Проханова. Беларусь христіанская [Электронный ресурс] / И. Жарнасек. – Режим доступа : <http://cb.iatp.by/dialog/d15.htm>

5. Кальвин Ж. Наставление в христианской вере : [в 4-х т.]. – М. : РГГУ, 1998. – Т. 2. – 479 с.

6. Кузь О. Н. Религиоведение : [учебное пособие]. – Х. : ИНЖЭК, 2005. – 176 с.

7. Ледаев А. Новый мировой порядок [Электронный ресурс] / А. Ледаев. – Режим доступа :

8. [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/protestant/Article/led\\_povmir.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/protestant/Article/led_povmir.php)

9. Основы социальной концепции Русской православной церкви. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html>

10. Пестов Н. Е. Современная практика православного благочестия [Электронный ресурс] / Н. Е. Пестов. – Режим доступа : [http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya\\_zhizn/osnovy/pestov\\_praktika\\_pravoslavnogo\\_blagochestiya\\_03-all.shtml](http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya_zhizn/osnovy/pestov_praktika_pravoslavnogo_blagochestiya_03-all.shtml)

11. Релігієзнавство : [підручник] / [Є. К. Дулуман, М. М. Закович, М. Ф. Рибачук та ін. ; за ред. М. М. Заковича]. – К. : Вища школа, 2000. – 350 с.

12. Семенко В. “Основы социальной концепции Русской церкви как манифест православного консерватизма” [Электронный ресурс] / В. Семенко. – Режим доступа : <http://www.pravoslavie.ru/analit/rusideo/socialconcept.htm>. – Назва з екрана.

13. Сергійко В. Ф. Соціально-етичне вчення християнства : тенденції розвитку, конфесійні особливості : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.11 “Релігієзнавство” / В. Ф. Сергійко. – К., 2003. – 20 с.

*Анна Макарьська*

УДК 281.9

## СТАВЛЕННЯ ДО ІНСТИТУТУ ЧЕРНЕЦТВА ПРАВОСЛАВНИХ РУХІВ І КОНФЕСІЙ В РАДЯНСЬКІЙ УКРАЇНІ У 20 – 30-ті рр. ХХ ст.

*У статті розкриваються головні віхи взаємовідносин між представниками чорного духовенства (представниками РПЦ) та іншими православними течіями на території Радянської України у 20 – 30-ті рр. ХХ ст.*

**Ключові слова:** Волинь, Радянська Україна, обновленці, тихонівці.

**Отношение к институту черного духовенства православных движений и конфессий в советской уkraine в 20-30-е гг. ХХ в.**

*В статье раскрываются основные вехи взаимоотношений между представителями черного духовенства (представителями РПЦ) и другими христианскими течениями на территории Советской Украины в 20-30-е гг. ХХ в.*

**Ключевые слова:** Волинь, Советская Украина, обновленцы, тихонивцы.

**The relation to institute of black clergy of orthodox movements and faiths in the soviet ukraine in 20-30th XX century**

*In article the basic marks of mutual relations between representatives of black clergy (representatives Russian orthodox church) and other Christian currents in territory of the Soviet Ukraine in 20-30th XX century reveal.*

**Keywords:** Volhynia, Soviet Ukraine, obnoblenci, tikhonivci.

Надзвичайно драматичним етапом у житті всього суспільства і церкви виявились 1920 – 1930-ті рр. Це був час загального наступу держави на церкву та суперечливого співіснування конфесій. Саме в цей час церкви активно шукали своє місце в несприятливих соціально-політичних умовах. Усередині релігійних спільнот відбувались швидкоплинні організаційні зміни.

Активізація соціально-політичного руху на початку ХХ ст., подальше його прискорення революцією і громадянською вій-

ною та радикальні зміни в політичному житті призвели до розлому в церковному середовищі і, зокрема, до того, що в Україні виникло декілька православних конфесій. Відносини між цими конфесіями в питанні їх ставленні до православних монастирів і чорного духовенства становлять певний інтерес, оскільки це питання як окреме майже не розглядалось ані в радянській, ані в сучасній науковій літературі.

Це, в першу чергу, пояснюється обмеженістю комплексів церковних джерел, які б висвітлювали конкретні міжконфесійні відносини саме в руслі їх позиціонування до конкретних інститутів тієї чи іншої конфесії. Тому аналіз ставлення конфесій до православних монастирів, як специфічного інституту, характерного лише для однієї з церковних конфесій – Українського екзархату Російської православної церкви (РПЦ) – висвітлюється через ставлення решти конфесій до РПЦ.

Найпомітнішими в плані висвітлення історії різних конфесій, на які розкололося православ'я в Україні на початку 1920-х рр. ХХ ст., є матеріали першого та другого Соборів УАПЦ [1; 2]. З історії обновленської церкви та екзархату РПЦ в Україні маємо праці А. Киридон щодо церковно-обновленського з'їзду 1922 р. – О. Ігнатуші [3], в діаспорі – фундаментальний збірник історичних джерел “Мартирологія українських Церков” [4]. Російська історіографія оприлюднила потужний збірник актових джерел “Акты святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917 – 1943 гг.” [5].

В Україні у період 1920 – 1930-х рр. існувало декілька православних конфесій. Найбільшими з них були – Український екзархат Російської православної церкви (РПЦ); Всеукраїнська православна автокефальна синодальна церква – обновленці; національно орієнтована Українська автокефальна православна церква (УАПЦ); Українська православна церква з канонічно спадкоємною ієрархією (Соборно-єпископська) [6, с. 107].

За кількістю прибічників Український екзархат Російської православної церкви (так звана “тихонівська” течія) був найчисельнішим. Саме цій течії були підпорядковані всі православні монастирі на території України.

“Тихонівська” течія була традиціоналістичною у своїх ідейних засадах. Але антирадянська позиція, зайнята патріархом Тихоном та реакційним духовенством, у ставленні до більшовиць-



кої держави була небажаною для останньої. Радянська держава оголосила, що в ортодоксальному православ'ї посилилася криза церковного керівництва, вихід із якої можна шукати лише шляхом політичної переорієнтації Російської православної церкви. Ні патріарх Тихон, ні його найближче оточення не були здатні здійснити таку переорієнтацію. Держава відчувала потребу у діячах, які не заплямували себе зв'язками із контрреволюційними силами. Такими реформаторами в очах радянського керівництва стали представники обновленського руху, які вважали, що православну церкву слід “негайно перевести на позицію лояльності щодо радянської влади і розпочати цей процес необхідно із усунення від керівництва церквою патріарха Тихона, реорганізації церковного управління та модернізації всього релігійно-церковного комплексу” [5].

Радянська влада мала неабиякий інтерес у питанні протистояння між “обновленцями” і “тихонівцями” для того, щоб мати привід нашвидкуруч розправитись з останніми. Адміністративні органи сумлінно виконували доручення, часто “висмоктуючи з пальця” факти “контрреволюційності” тихонівців. Полтавський губвідділ ДПУ вбачав, наприклад, ворожість у діях черниць Козельщинського монастиря у тому, що, отримавши 325 десятин, вони стали працювати на землі артіллю. “Проводять агітацію релігійного характеру, – мовилося в інформації губвідділу ДПУ, – яка дає про себе знати як у школі, так і в дитячому будинку, що міститься на території монастиря. Крім того, цей же елемент агітує і проти “Живої церкви” [7]. Різко негативна позиція обновленців стосовно Українського екзархату РПЦ проявилась ще у 1921 р. Обновленці використали голод 1921 – 1922 р. для дискредитації церковного керівництва, що складалось із представників Українського екзархату РПЦ, ченців, і звинуватили монастирі та їхніх насельників в антигуманістичному курсі й антинародній позиції, за рахунок чого і примножили число своїх прихильників [3, с. 110].

Першою жертвою обновленців став Київський митрополит Михайл, настоятель Києво-Печерської лаври Українського екзархату РПЦ, який спочатку займав помірковану позицію стосовно обновленців і влаштував владу. Але так тривати довго не могло. Тому коли екзарх не висловив їм підтримки, почалися переслідування: його було усунено з посади, а згодом і заарештовано [7]. На думку дослідниці Г. В. Лаврик, та обставина, що на

1922 р. більшість релігійних громад при українських православних монастирях були екзархічними і підтримували патріарха Тихона, значною мірою визначила негативну позицію делегатів Першого всеросійського з'їзду “Живої церкви”, що відбувся у серпні 1922 р. [8, с. 167]. Цей курс потім наслідували представники “Живої церкви в Україні”.

Делегати з'їзду засудили інститут “вченого чернецтва” як сили, яка відкрито виступила проти “прогресивного обновленського руху”. У ставленні до монастирів з'їздом були прийняті окремі рішення: міські монастирі закрити, а монастирські храми перетворити в парафіяльні; монастирські подвір'я, дзвіниці тощо, розташовані в містах чи поблизу залізниць, передати в розпорядження центрального церковного управління та єпархіальних управлінь для створення фонду єдиної церковної каси; сільські монастирі перетворити в трудові братства; “чорному” духовенству надати право вільного зняття чернецьких обітниць при збереженні сану [9].

На початку вересня 1922 р. Вище церковне управління у справах Російської православної церкви зобов'язало єпархіальні управління призначати до всіх монастирів уповноважених від “білого” духовенства. Вони повинні були здійснювати нагляд і контроль за виконанням розпоряджень ВЦУ та місцевих єпархіальних управлінь, зокрема, протягом 3-х днів з моменту призначення взяти на облік монастирські кошти, а також сприяти переходу ченців і послушників із міських монастирів до провінційних [10, арк. 10-12].

Радянська влада всіляко заохочувала такі “переходи”. Наприклад, відомим є факт переходу ієромонаха Хрестовоздвиженського монастиря Сергія керівником Полтавського єпархіального управління обновленців після рекомендацій органами ДПУ. Він почав свою діяльність на новому поприщі зі спроби захопити Хрестовоздвиженський монастир, що йому вдалося зробити завдяки сприянню губвідділу ДПУ. Прибравши до своїх рук монастир, Сергій у триденний термін виселив усіх ченців [7].

Більшість православного, особливо “чорного” духовенства України, чинила опір подібним заходам. Так, ченці Харківського Покровського (архієрейського) монастиря відмовилися підкорятися розпорядженням обновленців про закриття монастиря. Вони побили нового настоятеля Покровської церкви єпископа Каніцина та інших прихильників “Живої церкви”, відібрали в

них ключі, церковне майно та гроші в сумі 500 млн. крб. Зусиллями віруючих було організовано охорону церкви [8, с. 168].

У цьому, як і в низці інших випадків, на допомогу оновленням прийшла більшовицька влада. У зв'язку з боротьбою навколо Покровського монастиря ліквідаційний відділ Наркомату юстиції роз'яснив Харківському губернському відділу юстиції, що питання про закриття міських монастирів достатньо “провести” тільки через президію губвиконкому, оскільки вимоги ВЦУ не викликали заперечень з боку радянської влади [11, арк. 207].

Відомий також випадок, пов'язаний з представником вищої ієрархії чорного духовенства Українського екзархату РПЦ єпископом Онуфрієм (Гагалюком Антонієм Максимовичем). Він був хіротонізований на єпископа Єлисаветградського і вікарія Одеської єпархії 4 лютого 1923 р. З 15 травня 1923 р. його ув'язнили у Єлисаветграді, потім – в Одесі “за активну боротьбу з оновленнями” [13, с. 259].

Центральні та місцеві органи влади, зокрема, ліквідаційні комісії, допомагали представникам “Живої церкви” при перевірці монастирського майна, коштів, складанні описів. Досить часто такі “ревізії” при сприянні влади перетворювалися на слідства.

Найважливіші рішення Першого всеросійського з'їзду “Живої церкви” знайшли розвиток у доповіді завідувача відділу з відокремлення церкви від держави при Наркоматі внутрішніх справ І. К. Сухоплюєва на IV Всеукраїнській нараді колегії наркомату внутрішніх справ за участю завідувачів відділів управління губвиконкомів 5 лютого 1923 р.

Учасники наради прийняли резолюцію про закриття міських і приміських як чоловічих, так й жіночих монастирів. У кожній губернії передбачалося залишити по 1 чоловічому і одному жіночому монастиреві, як правило, віддаленому від населених пунктів і шляхів [12, арк. 2, 14].

Місцеві органи радянської влади з “революційним ентузіазмом”, на радість оновленням, взялися за виконання стратегічного завдання – планомірної ліквідації монастирів як своїх супротивників. Така політика розтягнулася ще на 6 років, аж до 1929 р.

Цікаву думку з приводу взаємин “Живої церкви” з представниками “чорного” духовенства подав прихильник автокефалістів, ієрей Костянтин Смирнов, ставши на чолі Троїцької церкви у Харкові. Він прокоментував діяльність прихильників “Живої

церкви” як зведення виключно станових рахунків білого духовенства з чорним, “перекладуванням з хворої голови на здорову та шуканням смітинки в очах брата свого” [14, с. 177].

У другій половині 20-х рр., коли державна влада підтримала курс РПЦ на чолі з митрополитом Сергієм (Страгородським), прихильне ставлення влади до обновленців змінилося на протилежне. Ситуацією заволодівали тихонівці. Наступник патріарха Тихона митрополит Петро, а згодом і митрополит Сергій робили все від них залежне, щоб представити обновленців в очах віруючих як відступників, розкольників, авантюристів [7].

Представники Української автокефальної православної церкви (Української соборно-єпископської церкви (інша назва – Українська православна автокефальна церква з канонічною послідовною ієрархією або Українська православна церква), порівняно з іншими православними течіями, були найбільш приязні до представників українського екзархату РПЦ. І хоча у більшості документів “тихонівська” течія засуджується, ставлення до вищих ієрархів українського екзархату РПЦ є приязним. Ставлення до інших православних течій характеризує доповідь єпископа Павла (Погорілка) про церковні групи в Україні, основи їхньої ідеології та умови їхнього об’єднання від 16 травня 1924 р. У цьому документі засуджується “тихонівська” течія з усією її ідеологією. Особливо акцентується увага на тому, що своєї віри зрікся навіть сам патріарх Тихон (Белавін). Але у цьому ж документі подана позитивна оцінка діяльності двох єпископів, що належали до українського екзархату РПЦ – Парфенію Полтавському (Панфілу (Парфенію) Левицькому, який у 1921 – 1922 р. був архієпископом Полтавським і Переяславським) й Олексію Баженову (Баженову Дмитру Володимировичу, який у 1922 р. був архієпископом Херсонсько-Одеської єпархії), “які до національного питання церкви поставилися в дусі рівності і поваги до цих змагань”. У протоколі сесії Собору православних єпископів усієї України зі створення Соборно-єпископської церкви від 4 – 5 червня 1925 р., що відбувався у м. Лубни, також засвідчено ставлення церкви до інших православних течій. У цьому документі увага акцентується на тому, що “тихонівська” течія не визнає Собору єпископів 1922 р., стоїть на ґрунті автономії 1918 р., або навіть і не визнає цього Собору, повертаючи назад історичний поступ життя церкви на Україні, чим утворює в ній певний розкол. Але водночас знайдені згадки про перехід представників

українського екзархату РПЦ, що вступили до складу Соборно-єпископської церкви. Єпископ Сергій (Лабунцов), який був архімандритом Густинського монастиря, а після 1922 р. хіротонізований на єпископа Золотоноського і Пирятинського, при цьому перейшов до лав Соборно-єпископської церкви, зберігши сан. Це був не єдиний випадок такого переходу.

Ще один факт про прихильне ставлення Соборно-єпископської церкви щодо переходу зі складу інших течій до Соборно-єпископської, засвідчений у листі голови Собору православних єпископів усієї України архієпископа Павла (Погорілка) до єпископів України з запрошенням взяти участь у другій сесії Собору православних єпископів України, написаного у липні 1925 р., в якому зазначається, що при переході до Соборно-єпископської церкви п'ятидесятка (тобто релігійна громада у кількості 50 віруючих, що нерідко формувалася з представників “чорного” духовенства) може при перереєстрації не повторювати реєстраційні формальності, про що церква клопотала перед радянською владою заздалегідь. Церковний розкол в Україні був не на користь монастирям, що були одним зі структурних підрозділів ортодоксального і консервативного “тихонівського” напрямку. Для боротьби з прихильниками “тихонівської” течії радянська влада почала підтримку нової “обновленської” течії, сповна скориставшись принципом “поділяй та володарюй”. Між-релігійна ворожнеча та неможливість консолідації призвели до краху як ортодоксальної, так і відносно нових церковних течій, що з'явилися на теренах України в 1917 – 1922 рр.

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

1. Перший всеукраїнський православний церковний Собор УАПЦ 14-30 жовтня 1921 року. Документи і матеріали / Плохій С. М., Сохань П. С., Яковлева Л. В. – Київ-Львів : Ін-т археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України, 1999. – 560 с.

2. Другий всеукраїнський православний церковний Собор УАПЦ 17-30 жовтня 1927 року : документи і матеріали / Плохій С. М., Сохань П. С. – К. : Ін-т археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України, 2007. – 699 с.

3. Ігнатуша О. М. Реєстраційні документи релігійних громад як масові джерела до вивчення історії церкви в Україні (20–30-ті рр. ХХ ст.) / О. М. Ігнатуша // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. – Запоріжжя : Просвіта, 2004. – Вип. XVII. – С. 265–280.

4. Мартирологія українських церков : [у 4-х томах]. – Т. 1. Українська православна церква. – (Документи, матеріали, християнський самвидав України) / О. Зінкевич, О. Воронін. – Торонто – Балтимор : Смолоскип, 1987. – 1207 с.

5. “Акты святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943 гг.” / [сост. Губонин М. Е.]. – М. : Изд-во Православного Свято-Тихоновского Богословского ин-та, 1994. – 1064 с.

6. Міжконфесійні взаємини на Півдні України XVIII–XX століття / [А. В. Бойко, О. М. Ігнатуша, І. І. Лиман, В. І. Мільчев та ін.]. – Запоріжжя : ТанDEM-У, 1999.

7. Пащенко В. Дітище ДПУ : до витоків обновленського руху в Україні / В. Пащенко // З архівів ВУЧК – ГПУ – НКВД – КГБ. – 1994. – № 1. – С. 51–59.

8. Лаврик Г. В. Політика радянської влади щодо православної церкви в Україні (1917–1923 рр.) : дис. ... канд. іст. наук : 07.00.01 / Г. В. Лаврик. – Полтава, 1996.

9. Коммунист. – 1922. – 19 августа, 23 августа.

10. Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (далі – ЦДАВО України). – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 1085.

11. ЦДАВО України – Ф. 8. – Оп. 2. – Спр. 1218.

12. ЦДАВО України – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 2185.

13. Левитин-Краснов А. Очерки по истории русской церковной смуты : материалы по истории русской церкви / А. Левитин-Краснов, В. Шавров. – Кн. 9. – Москва – Künsnacht, 1996.

14. Ігнатуша О. Протокол сесії Собору православних єпископів усієї України у м. Лубни 4–5 червня 1925 р. / О. Ігнатуша // Пам'ятки. Археографічний щорічник. – 2008. – № 8.

**Юлія Маслова**

УДК 14 : 215

## СВІТОГЛЯДНІ ПОГЛЯДИ АНАХАРСИСА

*У статті розглядаються основні світоглядні погляди Анахарсиса, його ідеї пошуку етичного ідеалу поведінки, морального самовдосконалення, шляхів побудови гуманних взаємин в еллінському суспільстві.*

**Ключові слова:** Анахарсис, еллінське суспільство, світоглядні погляди.

### **Мировоззренческие взгляды Анахарсиса**

*В статье рассматриваются основные философско-религиозные взгляды Анахарсиса, его идеи поиска этического идеала поведения, морального самосовершенствования, путей построения гуманных взаимоотношений в эллинском обществе.*

**Ключевые слова:** Анахарсис, эллинское общество, мировоззренческие взгляды.

### **World view looks of Anakharsisa**

*This article is an attempt to highlight the main philosophical and religious views of Anacharsis, his ideas of search for an ethical ideal of behavior, moral self-improvement, ways of creation of the humane relations in the ellin society.*

**Keywords:** Anakharsis, hellenic society, world view looks

Протягом тисячоліть в історичних текстах досить помітним є інтерес до діяльності, подвигів і злочинів, – усього того, що може стати надбанням пам'яті. Людину з “історичною свідомістю” цікавить у минулому людське, тобто індивідуальне, тимчасове, неповторне. Кожен контакт з минулим трактується як зв'язок з індивідуальністю. Тому історія – це завжди спілкування. У ній ніколи не стиралася повністю суб'єктність оцінки минулого, неможливим було розчинення подій та їх носіїв у чомусь надіндивідуальному. Надіндивідуальне з'являється тоді, коли виникає питання, чому відбулися ті чи інші події. Насамперед, час – це ключ до розуміння історії та культури. Перехідні періоди історії завжди несуть із собою парадокси пізнання, коли свідомість

залишається наодинці зі своїми сумнівами, на роздоріжжі невідзначеності, кращим порадником думки є відвертий діалог. Найкращим прикладом високої інтелектуальної діалогової культури є творчість видатних мислителів минулого, котрі, незважаючи на оригінальність своїх ідей та вчень, відмінності у поглядах, зберегли позитивні основи “любові до мудрості”, що укорінилася в глибинах філософської та релігійної свідомості.

Історія старогрецької філософії охоплює величезний проміжок часу. Порівняно невеликий за своєю чисельністю народ створив унікальну культуру, без якої неможливою була сучасна західна цивілізація. Стародавня традиція назвала найбільш видатних представників старогрецької філософії мудрецьми. Вони не були вченими, у теперішньому розумінні цього слова, але без сумніву, це люди з видатними здібностями у розумінні найскладніших життєвих питань.

Певну причетність до давньогрецької цивілізації мали сучасні українські землі Північного Причорномор'я, на яких поселилися грецькі колоністи. У таких містах-колоніях була досить розвинута грамотність. Про це свідчать численні написи на кам'яних надгробках, вівтарях, посуді, свинцевих печатках. Школи тут були подібні до шкіл у материнській Греції. Дітей навчали грамоті, лічбі, початкам літератури та музики. Можна також стверджувати, що розвивалася філософія.

Варто врахувати той чинник, що сюди переселялися переважно вихідці з Іонії, зокрема міста Мілета, а саме в Іонії і виникла фактично перша філософська школа – мілетська. Тому жителі міст-колоній Північного Причорномор'я підтримували зв'язки зі своїми “материнськими” містами в Іонії і, ймовірно, звідти черпали філософські знання. Колоністи, які відвідували метрополію, поверталися додому, збагачені новими відомостями, знаннями та ідеями. Вони справляли вплив на духовне життя своїх громадян. Досить поширеним явищем стали шлюби між греками й варварами Північного Причорномор'я. Деякі видатні діячі давньогрецької культури були народжені внаслідок таких шлюбів. Наприклад, Демосфен по материнській лінії вважався внуком боспорської скіф'янки. Так само вихідцем з Північного Причорномор'я був мислитель Анахарсіс, який жив, як свідчать історичні джерела, у VI ст. до н. е.

Але варто зазначити, що, як і точних дат життя Анахарсіса (620 – 610 або 550 – 540 рр. до н. е.) [6, с. 13], так і доказів того,



чи справді скіф під таким ім'ям міг створити все те, що йому приписано, – немає. Тобто образ Анахарсіса в історії античної філософії дещо міфологізований. Про це свідчить і той факт, що Анахарсові приписували винайдення гончарного кола та якоря. У Діогена Лаєрція читаємо: “Винайшов Анахарсіс якір та гончарне колесо” [5, с. 87]. Звісно, це перебільшення, адже ці речі були винайдені раніше, задовго до народження Анахарсіса. Однак подібні свідчення дають підстави говорити про те, що скіфа досить високо цінували у стародавній Греції, або й те, що філософ не задовольнявся лише теоретичними розмірковуваннями, а прагнув знайти їм практичне призначення. Ймовірно, хтось із античних філософів спеціально приписав Анахарсісу ці відкриття, аби ще більше возвеличити його образ і значення [6, с. 78].

Припускається, що сучасниками Анахарсіса були Фалес, Солон, та інші видатні особистості, яких вважають греки “мудрецьми”. Анахарсіс не був чистокровним греком, батько його був скіфом царського роду, мати – еллінкою. Такі змішані шлюби мали певне поширення серед скіфської знаті. Саме тому він мав можливість відвідувати давньогрецькі землі, вивчати еллінські звичаї та спілкуватися з відомими на той час інтелектуалами. Взагалі, народжена від змішаного шлюбу людина, що усвідомлює сенс свого життя, прагне до знань і творчої діяльності, сприйняття різноманітних духовних цінностей, людина сумлінна і чесна не може бути до кінця спокійною. Природньо, що їй доводиться робити вибір, чиї ідеї та звичаї сприйняти, чому вірити, а що відкинути. Навряд чи вдається в такому випадку повністю подолати подвійність поглядів. Усе життя стає під сумнів: а чи правильний шлях обрано? Звичайно, всі перипетії народження Анахарсіса позначилися на його долі. Однак належність до двох абсолютно різних культурних і релігійних світів подарувала йому зустріч з Елладаю і творчу славу, якої не досяг більше жоден уродженець скіфів. Він прославив свою батьківщину своєю мудрістю, благородством, силою духу і правди. Скіфія ж, перебуваючи на іншому щаблі свого розвитку, так і не змогла цього досягнути. Саме особисті зусилля Анахарсіса все пізнати в Елладі, щоб передати свій досвід і своє знання одноплемінникам, не увінчалися успіхом [6, с. 34].

Досить важливі відомості залишилися про його матір. Її соціальний стан ніким не уточнювався, оскільки в античному суспільстві головним вважався батько – повноправний громадянин полісу, а жінка взагалі не мала жодних прав, то досить рідко зга-

дувалася мати. Відомо лише, що вона навчила Анахарсіса еллінської мови, завдяки чому цей уродженець Скіфії у досить ранньому віці потрапив до Еллади і прилучився до її культури [6, с. 40].

Загалом існує близько 50 висловлювань Анахарсіса на різноманітні теми: міркування про поведінку людей; про взаємини між людьми, про захист власної гідності, про заздрість, про значення мови, про мореплавство, про гімнастику, про політику й суспільний устрій, про вино та шкідливість пияцтва. Весь хід його думок веде до того, що головною умовою морального самовдосконалення людини є усвідомлення категорій моралі, які укорінені в її внутрішньому світі.

Ці висловлювання знаходимо у видатній пам'ятці кіничної літератури III ст. до н. е. – “Листах Анахарсіса”, досить критичних за змістом. Однак потрібно вказати на фіктивність цих листів, оскільки в них багато анахронізмів. Якщо візьмемо до уваги імена адресатів десяти листів, які нібито були написані Анахарсісом, то помітимо, що ці особи жили у різні епохи, й одна людина аж ніяк не могла з ними листуватися.

Кінікам був важливий не історичний Анахарсіс, а романтична легенда, що зробила з нього “скіфського кініка”. Кіничний автор (чи кілька авторів) цих листів не достатньо добре орієнтувався в періодах життя адресатів так званого Анахарсіса, оскільки відомо, що деякі з них жили в іншу епоху, і використав образ Анахарсіса лише для потреб свого часу, зокрема для відповіді на актуальну проблему еллінізму та варварства. У перших двох листах доводиться, що елліни і варвари принципово рівні. Кінік бореться з грецьким “расизмом”. “Листи Анахарсіса” пропагують кіничні цінності, в яких, як бачимо після детального аналізу кожного з листів, можна легко простежити паралелі з тими цінностями, які були обрані згодом християнством.

Усі теми, яких торкався Анахарсіс, не виходять за межі життєвих, підказаних власним досвідом і подоланих випробуваннями. Філософські думки мислителя занурені у дивовижний світ невидимого, де з'являються перші паростки життя людини. Він переконує себе, що духовне в людині повинне переважати фізичне, стати рушійною силою її розвитку. Але розвиток людини – це шлях морального самовдосконалення, який можливий через повернення до своєї духовної сутності.

Подібно до інших мудреців, він асоціюється в культурній пам'яті еллінів з часом заспокійливого ясного споглядання до-

вклля і початком пробудження творчих можливостей розуму, що прагнув до вигадки, роздумів, універсалізації думки. Внутрішньо-духовна суть образу Анахарсіса простежується за цілою низкою його немовби спонтанних й інтуїтивно сказаних відповідей на спровоковані запитання. Багато з цих відповідей стосуються його характеру та поведінки, морального самовдосконалення.

Візьмімо, наприклад, до уваги влучну відповідь Анахарсіса на запитання: “Як не стати п’яницею?” Філософ пояснює, що завжди потрібно мати перед очима неподобство п’яних [2, с. 213]. Він також вважав, що пияцтво призводить до деградації особи, робить її бідною.

Анахарсіс також критично ставився до спортивних змагань. Олію та мазь, котрі застосовувалися для змащування тіла атлетів, Анахарсіс називав засобом для збудження люті, тому що після цього юнаки, немов скажені, кидаються один на одного, завдаючи удари. Вони намазуються зіллям, яке призводить до сказу, відразу починають бігати, борються з уявним противником, б’ються; зробивши це, вони омивають із себе зілля і повертаються до здорового глузду. Тоді дружельюбно ставляться один до одного і закривають очі, соромлячись того, що нарobili.

Мудрець дотримувався думки, що в житті не повинно існувати поділу на справи та розваги. Розваги повинні служити справі. Анахарсіс, судячи з усього, помітно відрізнявся від сучасних давньогрецьких філософів. Його цікавили етичні і суспільні питання. При цьому ідеал поведінки – це природність і простота.

На власному досвіді Анахарсіс переконався, що моральні сили людини випробовуються не в матеріальному добробуті, накопичуванні, достатках, а в розумному самообмежуванні власних потреб. Але, щоб переконати людей в особистій користі розумного самообмеження власних потреб, необхідний особистий приклад, котрий зміг би довести перевагу такого способу життя, щоб людина не опинилася у тенетах примарного щастя.

Аналізуючи життя Анахарсіса, варто вказати на дивну спорідненість його думок та способу життя, легкість, з якою він переносив тягар бідності та невлаштованість побуту, моральну зневагу до всього штучного, що тільки ззовні надає людині вигляду благочестя, ховаючи її обмежену натуру.

Основною ідеєю одного з листів філософа – “Анахарсіс – Солону” – є ідея рівноправ’я та людських взаємин. Анахарсіс вису-

ває Солонові звинувачення, що той, навіть не познайомившись зі своїм гостем, засуджує його лише через те, що він чужинець: “Тільки тому, що Анахарсіс прийшов до тебе і хотів стати твоїм гостем, ти відмовив йому і сказав, що ти повинен у своїй країні шукати собі друга. Якщо хто-небудь хоче подарувати тобі спартанську собаку, ти не став би просити її відвезти спочатку у Спарту, щоб там віддати її тобі. Як же ж ми потоваришуємо, якщо кожен почне так говорити? Все це здається мені неправильним, Солоне, мудрецю афінській. Я відчуваю потребу постукати у твої двері, але не тому, щоб просити того ж, що раніше, а для того, аби знати, як все це узгоджується з твоїми думками про гостинність” [2, с. 212]. Анахарсіс говорить, що елліни – мудрий народ, але не мудріший за варварів, в яких боги не забрали змогу пізнавати прекрасне. Ознаки розуму та глупоти у варварів та греків – ті ж самі. Тобто *фл.* люди, з погляду етики та моралі, є рівноправними.

У листі “Анахарсіс – Медоку” засуджуються такі людські якості, як заздрість і пристрасть, лукавство і гордоці. “Заздрість і пристрасть, – говорить Анахарсіс, – точні ознаки убогої душі. Заздрість змушує гірко страждати, коли у друзів свято, а пристрасть викликає надію, засновану лише на порожніх словах. Скіфи не полюбляють таких людей і радіють, коли іншим добре, і прагнуть лише до того, що видається їм розумним. Ненависть, злобу і будь-яку пристрасть вони завжди відкидають, як такі, що шкодять душі” [2, с. 213].

Цікавим є лист “Анахарсіс – Ганнону”, в якому можна провести чітку паралель із християнським вченням. “Одягом мені служить скіфська хлена, взуттям – підошва власних ніг, постіллю – вся земля; моя найкраща їжа – молоко, сир, м’ясо; всі смакоти – голод. Я вільний від того всього, через що більшість людей постійно працюють. Тому приходь до мене, коли я тобі потрібен. У відповідь на подарунки, на які ви такі щедрі, я надсилаю вам свої. Ти ж можеш передати їх карфагенянам або присвятити богам заради власного благополуччя” [2, с. 213]. У Святому Письмі написано: “Не хлібом самим буде жити людина, але кожним словом, що походить із уст Божих” (Мтв. 4:4). Крім того, таке світосприйняття Анахарсіса можна порівняти зі стилем життя Г. Сковороди, що теж, як відомо, прагнув до зміцнення духу через страждання тіла.

Подібну тему Анахарсіс продовжує у листі до Креза, говорячи: “Адже невелике багатство, ні значні володіння не допомага-

ють набути мудрості. Правильно кажуть, що тіла людей, надзвичайно перенавантажені непотрібним балансом, страждають від різних хвороб. Тому тим, хто хоче бути здоровим, рекомендують швидше позбавитися від усього зайвого. Але якщо для тіл, які страждають від надмірних насолод, у вас є лікар, то цілителя душ у вас немає” [2, с. 215]. Філософ, як і християнське віровчення, засуджує грошолобство та возвеличує мудрість.

Цікаве трактування ще однієї людської цінності – свободи – подає Анахарсіс у листі до царського сина. Мислитель говорить: “У тебе – флейти та повний гаманець, а у мене – стріли і лук, тому-то ти – раб, а я – вільний. У тебе багато ворогів, а у мене їх немає зовсім. Якщо ти захочеш викинути гроші, взятися за лук і жити разом зі скіфами, то у тебе з’являться всі наші блага” [2, с. 213]. Людина тоді має справжню свободу, коли вона не залежить від матеріальних речей.

Анахарсіс найбільше цінує такі людські якості, як: чуйність, простоту, людяність та благочинність. У своєму листі до Фразілоха він подає досить цікаве трактування цих людських якостей: “Собака володіє однією гарною душевною якістю – вона пам’ятає добро. Вона охороняє дім своїх благочинців до самої смерті. Ти ж позбавлений добродійності собаки, розум якої можна порівняти з людським. Я запитує в себе: до кого ти можеш бути справедливим в такому стані духу, коли навіть своїх благочинців зустрічаєш ворожо, як лев. Спробуй зберегти те, що я до тебе відчував, тому що така людина, як ти, може ще викликати надію” [2, с. 214].

Анахарсіс досить часто наголошує на тому, що домінуючим чинником людського життя є добродійність. В одному з листів – “До афінян” – філософ зауважує, що не потрібно зважати на вади людей, а лише брати до уваги і цінувати їх добрі справи (а це є також одним із постулатів християнського віровчення): “Ви смієтеся над моєю мовою за те, що вона нечітко вимовляє грецькі букви. Анахарсіс неправильно говорить серед афінян, а афіняни – серед скіфів. Не мовою відрізняються люди від людей і здобувають славу, а думками, як і елліни відрізняються від еллінів... Спартанці говорять не чистою аттичною мовою, але завдяки своїм подвигам досить прославилися. Якщо ви робите багато корисного, не звертайте уваги на нечіткість артикуляції. Ви привозите до себе лікарів із Єгипту, кормчих – з Фінікії, купуєте на базарі, не даючи за них більше їх вартості лише тому, що продавці гарно розмовляють грецькою” [2, с. 211].

Подорожуючи до Еллади, Анахарсіс мав на меті здобути уроки мудрості, перейняти правила побудови гуманних взаємин у суспільстві, аби застосувати ці знання у себе на батьківщині. Але, якщо припустити, що Анахарсіс – справді історична особа – то варто зазначити, що йому вдалося зробити значно більше, ніж він ставив собі за мету.

Анахарсіс у своєму листуванні охарактеризував основні чинники та людські якості, на яких ґрунтувалася побудова гуманних взаємин в еллінському суспільстві і які залишаються носіями основних моральних цінностей християнства, чим зробив великий внесок в грецьку культуру та філолософію.

Природність і простота поглядів Анахарсіса помітно відрізняла його від філософів-досократиків. Справжнім відкриттям мудреця став його особистий досвід через моральне самовдосконалення. На власному досвіді він переконався, що моральні сили людини вимірюються не в матеріальному добробуті, достатках, славі, а в самообмеженні власних потреб, терпимості і стійкості до спокус. Щоб пізнати мудрість світопорядку, гармонію макрокосму, потрібно шукати таємниці у собі, у своїй духовній сутності.

Отже, релігійно-етична філософія Анахарсіса допускала можливість критики соціального світу, але з боку його моральної недосконалості та духовного здичавіння. Він засуджував багатство і вихваляв бідність. Проте дивився на них не як багатствоненависник, що вимагає негайного розподілу матеріальних благ з бідності, а як мораліст, проповідник принципу життєрозуміння, який вчить, що щастя (блаженство) є вищою метою людського життя.

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

1. Агбунов М. В. Путешествие в загадочную Скифию. – М.: Наука, 1989.
2. Антология кинизма. – М.: Наука, 1984.
3. Біблія. – К., 1992.
4. Граков Б. М. Скифы. – М.: Изд-во МГУ, 1971.
5. Лаэртский Диоген. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1986.
6. Русяева А.С. Славетний мудрець – скіф Анахарсіс. – К.: Наукова думка, 2001. – 99 с.
7. Смирнов А. П. Скифы. – М.: Наука, 1966.

*Галина Невинна*

УДК [321:316.325]:282

## ВПЛИВ КАТОЛИЦИЗМУ НА ФУНКЦІОНУВАННЯ ТЕОКРАТИЧНОЇ ПОЛІТИЧНОЇ СИСТЕМИ ВАТИКАНУ

*У статті аналізується вплив католицизму на функціонування теократичної політичної системи Ватикану.*

**Ключові слова:** *Ватикан, католицизм, теократія, політика.*

**Влияние католицизма на функционирование теократической политической системы Ватикана**

*В статье анализируется влияние католицизма на функционирование теократической политической системы Ватикана.*

**Ключевые слова:** *Ватикан, католицизм, теократия, политика.*

**Influence of catholicism is on functioning of the theocratic political system of Vatican**

*In the article the analysis of influence of catholicism is carried out on functioning of the theocratic political system of Vatican.*

**Keywords:** *Vatican, catholicism, theocracy, policy.*

Ватикан є сьогодні найменшою за розмірами державою світу, але значення та вплив цієї держави визначається за іншими мірками – кількістю католиків у світі, а також міжнародним авторитетом глави держави – Папою. Стає очевидним, що у ХХІ ст. авторитет та впливовість держав визначатиметься не лише розмірами та військовою могутністю, а зовсім іншими, а можливо і протилежними чинниками.

Досліджувана країна є досить своєрідною та унікальною. Цікавим у такому контексті є вивчення політичної системи цієї країни, яка може характеризуватись як абсолютна теократична монархія. Політика, релігія і церква у цій державі є взаємопроникаючими сферами, кордони між ними знівельовалися.

У сучасній українській історіографії є чимало досліджень політичної системи цієї країни, але з погляду політичних наук. Тут

можна згадати праці В. Шаповала [1], І. Дубовича [2] тощо. Інтерес до Ватикану як держави зріс, коли Папою став Іван Павло II, який, власне, і підніс авторитет країни. Про це може свідчити і поява нових досліджень молодих політологів, таких як В.А. Козлов [3].

У даній статті автор спробує показати політичну систему, внутрішню та зовнішню політику Ватикану через призму католицизму.

Незважаючи на свої незначні розміри, Ватикан наділений всіма атрибутами суверенної держави – там є уряд, суд, пошта, ЗМІ, навчальні заклади, валюта (вона ходить в Італії нарівні з лірою, але циркулює, головним чином, серед нумізматів), паспорти, а також військо, хоча і суто символічне. Держава на пагорбі Монте-Ватикано має так звану теократичну форму правління, адже всі вищі посади займає тут духовенство, а найвищою особою є глава католицької церкви Папа Римський. Після обрання він править до самої смерті, його влада є абсолютною. Практично ж Ватиканом править губернатор.

Ватикан не має Конституції, її роль виконували Конституційні акти міста-держави Ватикан від 7 червня 1929 р., найбільш важливим з них був Основний закон, а також “апостолічна конституція” від 15 серпня 1967 р. В листопаді 2000 р. Папа обнародував новий Основний закон Ватикану, який фактично закріпив систему розділення влади.

Історичні чинники, що привели до появи на карті світу сучасної держави Ватикан, сягають IV ст., коли імператор Костянтин Великий переніс столицю імперії з Риму на береги Босфору, перейменованого на Константинополь. Рим, а також Римська церква з центральної перетворилися тоді ніби на провінційну, віддалену від столиці й трону.

Імператори не завжди мали можливість захищати свої володіння на далекому Апеннінському півострові – для імперії починалися століття внутрішніх смут, поділу держави, нашествия варварів, війн з ісламом. Тому часто виходило так, що єдиною реальною владою в Римі залишався Римський єпископ. В умовах постійної військової загрози він був змушений захищати місто й римлян, вести переговори й укладати угоди з вождями нападників (вестготів, вандалів, лангобардів, франків та ін). Формально підпорядковуючись Константинополю, римські єпископи (починаючи з V ст. – “папи”) фактично самостійно правили Римом та



прилеглими частинами Італії, сполучаючи в своїх руках церковну і світську владу.

У 800 р. відбулася знаменна подія – Римський Папа коронував Карла Великого як “імператора Священної Римської імперії”. Тим самим Римська церква формально вийшла зі складу Візантійської імперії і пов’язала свою долю з молодими “варварськими” державами Західної Європи. Втім, євхаристійний зв’язок зі східними церквами не перервався. Саме тоді утворилася так звана Папська область під церковним і світським управлінням Папи, що проіснувала, з незначними перервами, більше 1 000 років. У ХІХ ст. розпочалася боротьба за визволення й об’єднання Італії і 1870 р. італійські війська зайняли Рим і остаточно скасували залишки Папської області. Тодішній папа Пій ІХ не визнав цього акту, зачинився у Ватикані і проголосив себе “в’язнем Ватикану”. Такий ненормальний стан продовжувався до 1929 р., коли уряд Беніто Муссоліні й Ватикан в особі папи Пія ХІ підписали Латеранські угоди, згідно з якими церква визнала державу Італію а італійський уряд визнав суверенну католицьку державу – Ватикан. Сьогодні у добрих взаєминах зацікавлена, мабуть, більше Італія, ніж Ватикан, – зважаючи на кількість паломників до країни. Вірогідно припустити, що теперішня римська ієрархія не жалкує за колишньою світською владою – католицька церква і без цього має достатньо міжнародного духовного авторитету. Однак, шкода, що зараз не існує Папської області – у ній могли б на практиці перевірятися соціальні доктрини католицької церкви, які розробляються вже понад 100 років і викладені, зокрема, в енцикліці “Сотий рік” Папи Івана Павла ІІ.

Апостольська столиця (Апостольський престол) Ватикан є місцем перебування столиці світової католицької церкви, резиденцією Пап – “послідовників Петра і Павла”, апостолів, які у першому столітті мученицькі загинули в Римі. Католицька церква самодержавно управляється Римськими Папами, які мають чимало титулів – єпископ Риму, Намісник Ісуса Христа, Наступник князя апостолів (Петра), Верховний понтифік, Патріарх Заходу, Примас Італії, Архієпископ і Митрополит Римської церковної області, Верховний правитель міста-держави Ватикан, а ще – Слуга слуг Божих [4].

Римські Папи володіють всією повнотою вищої законодавчої, виконавчої та судової влади у католицькій церкві. Зрозуміло, однак, що Папи не керують церквою одноосібно, а мають зважати на

думи єпископів церкви в усьому світі, яких сьогодні нараховується майже п'ять тисяч. Певний рівень колегіальності при прийнятті рішень забезпечується скликанням вселенських соборів та синодів. Скликати й очолювати їх мають право тільки Папи. За всю історію західної церкви відбувся 21 Вселенський собор (приблизно один собор у століття), включно з соборами першого тисячоліття, коли християни були ще нерозділеними. Останнім католицьким Вселенським собором став реформаторсько-стратегічний II Ватиканський собор 60-х рр. XX ст. Синоди церкви відбуваються регулярно і вирішують важливі сьогоденні проблеми.

Між соборами і синодами справами церкви керують численні й розгалужені адміністративні церковні установи. Головним правлячим адміністративним органом є Римська курія, що включає Державний секретаріат, 6 конгрегацій (міністерств), три трибунали (суди), 12 папських рад з різних питань. Керівником Курії і другою після Папи адміністративною особою Апостольського престолу є кардинал-держсекретар (він виконує функції прем'єр-міністра і міністра закордонних справ).

На початку XXI ст. Ватикан підтримує дипломатичні відносини з 168 країнами світу, в яких він представлений папськими послами (нунціями). Неофіційна дипломатія здійснюється через Папську раду, яка має відділення в багатьох країнах, а також через католицькі неурядові організації. Традиційно консервативна політика довоєнних і перших післявоєнних років змінилась на межі 1950 – 60-х рр. політикою оновлення (“аджорнаменто”), яка знайшла вираження в документах II Ватиканського собору (1962 – 1965 рр.). Сучасна соціальна доктрина католицької церкви виходить з ідеї зміцнення миру як глобальної цінності, діалогу цивілізацій і культур, засудження всіх видів насилля і релігійного фанатизму, закликає до створення всесвітнього “кооперативного уряду” і до розширення діяльності міжнародних урядових і громадських організацій.

Головною доктринальною основою дій сучасної дипломатії Апостольської столиці виступають рішення II Ватиканського собору, які були закріплені у формах конституцій, декретів, декларацій та постанов.

Якщо порівнювати змістовну суть дипломатичної діяльності Святого Престолу у біполярній і постбіполярній системі міжнародних відносин, переломний момент яких припадає на понтифікат Івана Павла II, то вона становить одне й те саме – забезпечення

поваги прав людини, євангелізація, благодійна, освітньо-виховна діяльність, екуменічний та міжрелігійний діалог. Поряд з тим існує і різниця. У біполярній системі дипломатія Святого Престолу, перш за все, боролася за дотримання фундаментальних прав людини у країнах соціалізму, а у постбіполярний період, коли все більше почала панувати ідеологія лібералізму, увага змістилася на боротьбу за католицьке розуміння свободи [5].

У 1971 р. Святий Престол заявив про своє рішення притримуватися Договору про непоширення ядерної зброї, Святий престол – найстаріший (з 1942 року) дипломатичний союзник Республіки Китай (Тайванню) і нині є єдиним суверенним суб'єктом міжнародного права в Європі, який формально визнає Республіку Китай (Тайвань).

Також на початку 1990-х рр. Ватикан встановив дипломатичні відносини з країнами Східної та Центральної Європи, в яких раніше існував комуністичний устрій, а також з низкою держав колишнього Радянського Союзу.

У 2007 р. Святим Престолом були встановлені дипломатичні відносини з Саудівською Аравією.

Дипломатичні місії іноземних держав акредитуються при Святому Престолі, а не при місті-державі Ватикан. Іноземні посольства і представництва, акредитовані при Святому Престолі, через малу територію Ватикану, розташовані в Римі, тому, наприклад, в італійській столиці може знаходитись її власне посольство.

У 2006 р., у зв'язку з ростом терористичної загрози, Ватикан оголосив про наміри приєднатися до Шенгенських угод. Шенгенські угоди передбачають не лише відміну перевірок на спільних кордонах між європейськими країнами, які їх підписали, але і доступ до спеціальної інформаційної системи правоохоронних органів.

Ватикан активно виступає за збереження миру і врегулювання міжнародних конфліктів. У 1991 р. Ватикан застерігав від війни у Перській затоці. Католицька церква відіграла помітну роль у припиненні громадянських війн у Центральній Америці. Під час поїздок у цей регіон Папа закликав до припинення громадянської війни у Гватемалі, примирення у Нікарагуа.

Крім того, Ватикан зацікавлений у досягненні врегулювання конфліктів на Близькому Сході. Раніше папська держава не підтримувала дипломатичних відносин з Ізраїлем, не визнаючи

кордонів Ізраїльської держави, а Єрусалим – його столицею. Лише у 1993 – 1994 рр. обидві держави домовились про взаємне визнання і зобов'язались вести боротьбу з усіма формами антисемітизму, расизму та релігійної нетерпимості. Ізраїль пообіцяв охороняти християнські святині, дотримуватись прав людини, свободу совісті і віросповідання. У 1994 р. Ватикан установив офіційні відносини з Організацією звільнення Палестини.

У 2003 р. Ватикан виступив із засудженням американо-англійського втручання в Ірак, закликаючи до мирного вирішення конфлікту.

Ватикан орієнтується на покращення відносин з іншими віросповіданнями. Апостольське послання “Світло зі Сходу” (1995 р.) закликала до діалогу зі східними християнськими церквами, зокрема православними. У червні 1995 р. Папа і Константинопольський патріарх обговорили проблеми міжцерковного діалогу і провели спільну службу в соборі Святого Петра у Ватикані. У 1999 р. представники католицької церкви і Всесвітнього союзу лютеран після тридцятилітнього діалогу підписали Спільну заяву про вчення про виправдання, врегулювавши тим самим спір, який більше 450 років тому став причиною церковного розколу в Західній Європі.

У системі багатосторонньої дипломатії бере участь не лише Святий Престол як центральний керівний орган католицької церкви, але й підконтрольна йому інституція Держава-Місто Ватикан. Святий Престол представлений у тих міжнародних організаціях і органах, які більше стосуються духовних інтересів католицької церкви. Це такі міжнародні міждержавні організації і органи, як Організація Об'єднаних Націй (ООН), Продовольча і сільськогосподарська організація Об'єднаних Націй, Міжнародне агентство з атомної енергії, Європейський Союз (ЄС), Організація з безпеки та співробітництва в Європі (ОБСЄ), Організація африканської єдності та ін. Своєю чергою, Держава-Місто Ватикан бере участь у міжнародних організаціях та органах швидше технічного характеру: Міжнародна рада з питань зерна, Всесвітній поштовий союз, Міжнародний союз електрозв'язку тощо.

Святий Престол у системі багатосторонньої дипломатії переважно представлений спостережними місіями, а Ватикан бере участь тільки як повноправний член міжнародних організацій і органів. Це пояснюється тим, що в міжнародних інституціях загальнополітичного характеру, де представлений Святий Престол,

як звичайно, необхідно приймати суто політичні рішення, що суперечить духовній природі і цілям присутності католицької церкви у системі міжнародних відносин, які диктують їй залишатись поза політичними іграми. Своєю чергою, повноправна участь Ватикану в інституціях технічного характеру об'єктивно не зобов'язує Апостольську столицю приймати політичні рішення.

Назва дипломатичних посад папських представників свідчить про те, чи мають вони право голосу в певній міжнародній організації або органі чи ні. Представник, який має право голосу, називається делегатом, постійним представником, а той, що не має цього права, – спостерігачем [3].

Серед багатьох міжнародних організацій та органів найважливішою для Святого Престолу є його участь у роботі ООН, її спеціалізованих установ та конференціях. Представництво Святого Престолу в ООН має статус спостережної місії. Це означає, що папський представник у цій інституції не має права голосу. Нині відсутність права голосу є єдиним, що відрізняє Святий Престол від статусу держав-членів.

Святий Престол також бере активну участь у роботі різних конференцій під егідою ООН. Справжніми викликами дипломатії Апостольського Престолу стали Міжнародна конференція ООН з народонаселення і розвитку в Каїрі (1994 р.) та Четверта міжнародна конференція ООН з проблем жінок у Пекіні (1995 р.) Причиною особливого інтересу Святого Престолу до цих конференцій стали проекти заключних документів, ухвалення яких, на думку Апостольської столиці, суперечило б фундаментальним етичним принципам.

Окрім діяльності в ООН та міжнародних конференцій під її егідою, Святий Престол також активно діє в системі спеціалізованих установ ООН. Апостольський Престол із 20 спеціалізованих установ бере участь у 14, тобто в усіх тих, що не стосуються економічної сфери.

Поміж багатьох регіонів світу Святий Престол приділяє особливу увагу Європейському континенту, оскільки саме тут є його місцезнаходження і сфера духовних інтересів. Відповідно до цього Апостольська столиця намагається підтримувати тісні відносини не лише з державами, але й міжурядовими регіональними організаціями й органами. Зокрема, Святий Престол представлений в ОБСЄ як член цієї організації, а також є спостерігачем при ЄС.

Миротворчість є одним із найголовніших напрямів дипломатичної діяльності Святого Престолу. Послання і захист миру становлять доктринальні зобов'язання для католиків і всіх християн.

Таким чином, можна констатувати, що унікальність політичної системи Ватикану полягає, у тому, що у цій країні світська та релігійна влада не лише мирно співіснують, а й неможливі одна без одної. Зовнішньополітичний авторитет Ватикану невіддільний від релігійного. Крім того, це, мабуть, єдина держава у світі, яка не використовує агресивних методів ведення внутрішньої та зовнішньої політики. Одним із чинників ефективності такої діяльності є католицька релігія.

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

1. Шаповал В. М. Конституційне право зарубіжних країн : [підручник] / В. М. Шаповал. – К: Юрінком Інтер, 2006. – 435 с.
2. Дубович І. Країнознавчий словник-довідник / І. Дубович. – Львів : Видавничий дім „ПАНОРАМА”, 2003. – 575 с.
3. Козлов В. А. Дипломатія Святого Престолу у сучасній системі міжнародних відносин : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. політ. наук : спец. 23.00.04 / В. А. Козлов – К., 2007. – 20 с.
4. Козлов В. А. Дипломатія Святого Престолу у сучасній системі міжнародних відносин : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. політ. наук : 23.00.04 / В. А. Козлов – К., 2007. – 20 с.
5. Там само.

УДК 28 : 348

*Лариса Паніна*

## ДІЯЛЬНІСТЬ КОМІСІЙ СПРИЯННЯ КОНТРОЛЮ ЗА ДОТРИМАННЯМ ЗАКОНОДАВСТВА ПРО РЕЛІГІЙНІ КУЛЬТИ НА ЖИТОМИРЩИНІ У 80–х рр. ХХ ст.

*У статті аналізується діяльність комісії сприяння виконкомам районних і міських рад народних депутатів Житомирської області. Показано, що впродовж 70 – 80-х рр. ХХ ст. система контролю за дотриманням законодавства про релігійні культи не змінювалась і мала антирелігійний характер.*

**Ключові слова:** комісії сприяння, апарат уповноваженого, виконкоми, законодавство, релігійні організації.

**Деятельность комиссий содействия контролю за соблюдением законодательства о религиозных культах на Житомирщине в 80–х гг. ХХ ст.**

*В статье анализируется деятельность комиссий содействия исполкомам районных и городских советов народных депутатов Житомирской области. Показано, что на протяжении 70 – 80-х гг. ХХ ст. система контроля за соблюдением законодательства о религиозных культах не изменялась и имела антирелигиозный характер.*

**Ключевые слова:** комиссии содействия, аппарат уполномоченного, исполкомы, законодательство, религиозные организации.

**Activity of commissions of assistance control after the observance of legislation about religious cults on Zhitomirschini in 80–kh the XX item**

*In the article feasibly analysis of activity of commissions of assistance the executive committees of district and city soviets of folk deputies of the Zhytomyr area. It is rotined that during 70 – 80–kh the XX item the checking system after the observance of legislation about religious cults did not change and had anti-religious character.*

**Keywords:** commissionsofassistance,vehicleofupovnovazhenogo, executive committees, legislation, religious organizations.

Розвиток релігійних інституцій у сучасній Україні вимагає прийняття нового законодавства для врегулювання державно–церковних відносин. Пошук ефективної моделі таких взаємин зумовлює вивчення історичного досвіду функціонування різних правових систем, у тому числі і радянської, що актуалізує обрану для дослідження тему.

Вітчизняні та зарубіжні вчені, зокрема В. Баран, В. Пашенко, В. Єленський, Р. Сігарчук, Д. Поспеловський, М. Шкаровський та ін., у своїх працях, присвячених дослідженню релігійного життя в умовах партійно-державної політики СРСР, зверталася до радянського релігійного законодавства, але діяльність комісій сприяння виконкомами окремо не розглядали. Таким чином, означена проблема як у вітчизняній, так і в зарубіжній історико-релігієзнавчій науці залишається загалом не висвітленою. Крім того, на рівні історико-краєзнавчих робіт тематика релігійного життя Житомирщини також не розробляється. Щоправда, у праці С. Жилюка “Метаморфози відносин КПУ і РПЦ...” містяться окремі архівні документи і матеріали, які певною мірою висвітлюють діяльність комісій сприяння в Житомирській області. Отже, ця проблематика має практичне значення і становить значний науковий інтерес.

Завданням статті є здійснення аналізу діяльності комісій сприяння виконкомам міських і районних рад народних депутатів Житомирської області. У вирішенні проблеми важливо визначити роль і місце комісій сприяння в системі контролю за життям релігійних організацій.

Згідно з положенням про комісії сприяння, з урахуванням внесених Радою у справах релігій при Раді Міністрів Української РСР 17 квітня 1981 р. поправок, контроль за дотриманням законодавства про релігійні культу покладався на місцеві районні, міські, сільські і селищні ради народних депутатів. Виконком обласної ради народних депутатів здійснював загальний контроль над діяльністю районних і міських комісій. Кількісний склад комісії визначався відповідно до наявності в даній місцевості діючих релігійних організацій і рівня релігійності населення. Доцільність утворення комісій сприяння сільськими і селищним радам вирішував виконком вищого рівня ради, загалом районної. Керівником комісії затверджувався, як правило, заступник голови виконкому відповідної ради народних депутатів [10, с 165]. До складу комісій входили депутати місцевих рад, представники



громадських організацій, трудових колективів. Наприклад, до 5 комісії сприяння виконкому Ружинської районної ради у складі 45 осіб входило 28 депутатів, решта – вчителі, радянські і партійні працівники, спеціалісти сільського господарства [2, арк. 45].

Обов'язки комісії сприяння полягали в такому: вивчення релігійної ситуації в районі (місті, селі, селищі); виявлення діючих незареєстрованих об'єднань і служителів культу; здійснення контролю за дотриманням релігійними об'єднаннями законодавства про релігійні культу посадовими особами; збирання матеріалів про порушення законодавства про культу; проведення профілактичної роботи в трудових колективах; вивчення форм і методів діяльності релігійних організацій, їх вплив на населення, особливо на молодь і дітей; перевірка листів, заяв і скарг громадян з питань порушення законодавства про релігійні культу; перевірка виконання релігійними організаціями договірних зобов'язань щодо використання ними молитовних споруд і культурного майна, а також дотримання встановлених правил охорони і використання пам'яток історії і культури; роз'яснення законодавства про релігійні культу [10, с. 166].

Крім обов'язків, комісії мали право перевіряти діяльність релігійних організацій і служителів культу у частині дотримання ними законодавства про культу, виносити на розгляд виконкому ради народних депутатів пропозиції щодо усунення виявлених порушень, вимагати звітів від членів комісії про виконані ними доручення. Адміністративних прав комісії сприяння не мали [10, с. 167].

Усі матеріали про виконану роботу комісії сприяння зберігалися у рай(міськ)виконкомі як службова документація.

Комісія сприяння підтримувала тісний зв'язок і координувала свою роботу з діяльністю постійних комісій відповідної ради народних депутатів (зокрема, комісії із соціалістичної законності і охорони громадського порядку), галузевих відділів виконкому ради, правоохоронних органів і громадських організацій з питань, що стосуються дотримання і правильного застосування законодавства про релігійні культу. Комісії сприяння взаємодіяли також з уповноваженими Ради у справах релігії при Раді Міністрів УРСР [10, с. 168].

На початку 80–х рр. в Житомирській області діяло 304 комісії сприяння виконкомам різних рівнів, до членства яких належало близько 1 900 осіб [2, арк. 1–131]. Точну кількість членів комісій

встановити неможливо, оскільки майже всі звіти райвиконкомів не містять повної інформації про комісії сприяння сільським і селищним радам, а вказують або їх загальну кількість, або подають дані, що кожна комісія складається із 5 – 7 осіб, як передбачено відповідними рекомендаціями. Загалом в області, згідно з адміністративним поділом, нараховувалося 605 рад різних рівнів: районних, міських, сільських і селищних [8, с. 5]. У місті Житомирі діяло три комісії: 1 міська і 2 комісії сприяння виконкомам Корольовської і Богуславської рад народних депутатів.

Оскільки Положення не вимагало утворення комісій сприяння усім виконкомам сільських і селищних рад, партійно-державне керівництво кожного району на власний розсуд визначило необхідну кількість комісій, тому їхня мережа в області була дещо хаотичною, і далеко не завжди відповідала наявності у цій місцевості діючих релігійних організацій. Наприклад, в Андрушівському районі (27 рад) діяло 9 комісій у складі 60 осіб, Дзержинському (22 ради) – 10 комісій у складі 86 осіб, Малинському (24 ради) – 7 комісій (одна районна – 11 осіб, одна міська – 9 осіб, одна селищна в Чоповичах і чотири сільські по 7 осіб кожна) [2, арк. 30]. В окремих районах, кількість комісій сприяння відповідала кількості всіх рад, зокрема, в Баранівському районі діяло 22 комісії у складі 153 осіб, Бердичівському – 29 комісій у складі 161 особи, Коростенському – 36 комісій у складі 216 осіб [2, арк. 1 – 31].

Очевидно, особливої необхідності утворення комісій при кожній сільській і селищній раді народних депутатів не було, адже багато населених пунктів області не мали жодної релігійної громади. Таку запопадливість окремих керівників можна пояснити їхнім прагненням продемонструвати свої організаційні здібності, відповідальне ставлення до виконання покладених завдань чи партійну дисципліну, зрештою бажанням гарно виглядати у звітах про проведену роботу, що, без сумніву, сприяло кар'єрному зростанню. Між тим, багато комісій сприяння активно і плідно працювали у різних напрямках діяльності.

Насамперед, вони тісно співпрацювали з апаратом уповноваженого в області, хоча за Положенням вважалися паралельною структурою. Наприкінці кожного року апарат уповноваженого подавав на розгляд облвиконкому оглядову довідку про діяльність релігійних об'єднань і стан контролю за дотриманням законодавства про релігійні культу, яка потім поширювалась в

усі рай(міськ)виконкоми. Згідно з щорічними планами роботи, апарат уповноваженого разом із комісіями періодично здійснював зустрічі з віруючими, насамперед, незареєстрованих громад, для роз'яснення законодавства про релігійні культу. Наприклад, упродовж 1980 р. такі зустрічі відбулись з духовенством і церковним активом Житомирського, Коростишівського, Народицького, Новоград-Волинського, Овруцького районів. А в селах Березівка, Стрижівка, Гизовщина, Житенці, Зубковичі, Кигдин, Сердюки, Копище Любарського і Олевського районів було проведено розмову із п'ятидесятниками, з метою вивчення їхніх настроїв щодо реєстрації [3, арк. 2].

Апарат уповноваженого в Житомирській області використовував зібрану комісіями статистичну та ін. інформацію як для звіту до республіканської Ради у справах релігій, так і для висновків щодо роботи міських і районних комісій.

Прикладом першого випадку може бути один із звітів про випадки порушення законодавства духовенством РПЦ, за що у 1978 р. було оштрафовано священика К. Олофінського, згідно з порушенням 17 пункту “Положення про релігійні об'єднання в УРСР”, за здійснення богослужіння в іншій парафії без погодження із уповноваженим і місцевим органом влади. За таку ж провину оштрафовано в сумі 50 крб. і священика І. Костецького з Любарського району. Священика православної церкви села Покалів Овруцького району П. Чемериса притягнуто до відповідальності адмінкомісією райвиконкому за використання неповнолітніх у здійсненні релігійного обряду. За здійснення релігійних обрядів і церемоній поза межами храму, в будинках віруючих, адмінкомісією було звинувачено священика села Можари Овруцького району Ф. Пухника. Священик села Мелені Коростенського району І. Маркевич за постійне порушення законодавства неодноразово сплачував штрафи і мав кілька застережень з боку уповноваженого [1, арк. 45 – 46]. Прикладом другого випадку найбільш характерним є висновок апарату уповноваженого щодо роботи комісії Народицького району. Здійснивши перевірку району, старший інспектор апарату уповноваженого Г. Ширяєв виявив низку “негативних” наслідків діяльності православного духовенства.

У критичних зауваженнях акцентувалась увага на байдужому ставленні місцевих органів влади до активної діяльності духовенства, яке користується цим й нехтує законодавство про куль-

ти. Наслідком зневажливого відношення до законодавства як з боку місцевих органів влади, так і духовенства, стало хрещення дітей священиками без квитанційного обліку, здійснення масових хресних ходів з коругвами і церковним співом на кладовищах і біля братських могил у дні проводів та Дня Перемоги, відправи поминальних панахид у помешканнях парафіян, ухилення служителями культу й будівельниками від сплати податку при ремонті церков [1, арк. 51 – 52].

Перевірка релігійного стану району виявила також порушення закону про батьківські обов'язки, передусім у частині залучення дітей шкільного віку (від 12 до 15 років) до обряду хрещення як хрещених батьків. Тільки в селі Селець було виявлено 6 таких випадків, а в селах Голубівичі, Великі і Малі Кліщі, Лознище і Рудня Базарська хресними батьками стали 9 комсомольців [1, арк. 51]. “Хіба можна вважати нормальним становище контролю, – наголошувалось у звіті, – коли в жодній сільраді не знайшлося головного документа Положення про релігійні об'єднання в УРСР та Відомостей Верховної Ради УРСР № 6 від 6 листопада 1976 р.” [1, арк. 52].

Результати перевірки були обговорені на спеціальному семінарі за участі голів сільських рад, членів районної комісії сприяння, де виступили уповноважений Ради у справах релігій у Житомирській області А. Топольницький, старший інспектор Г. Ширяєв, заступник голови райвиконкому Д. Козир. Крім того, на зустрічі зі служителями культів і членами виконавчих органів релігійних об'єднань вкотре було роз'яснено законодавство про культу і висловлено застереження його порушникам [1, арк. 53].

Прикладом діяльності комісій на рівні сприяння міськвиконкомам може бути, зокрема, звітна інформація про роботу комісії сприяння виконкому Бердичівської міської ради народних депутатів. Варто зазначити, що робота цієї комісії з-поміж інших вирізнялась позитивними результатами. Комісія складалася із 76 осіб і поділялася на 9 підкомісій, які очолювали люди з досвідом роботи з віруючими та атеїстичної пропаганди [2, арк. 14]. Загалом майже всі великі комісії (районні чи міські) поділялися на підкомісії або секції за напрямками роботи: з православними, католиками, євангельськими християнами-баптистами, незареєстрованими громадами і т. ін. Члени Бердичівської міської комісії у своїй практичній діяльності використовували традиційні форми контролю: відвідували молитовні збори, проводили інди-

відуальні бесіди з керівниками і віруючими незареєстрованих громад, збирали статистичні дані, виявляли факти порушення законодавства і передавали їх на розгляд адмінкомісії, а також усі узагальнені матеріали передавали апарату уповноваженого.

Так, протягом 1979 р. разом із представниками апарату уповноваженого члени комісії провели бесіди з активом однієї незареєстрованої громади п'ятидесятників: Ф. Колесниковим, В. Андруховим, Б. Линчуком, І. Боцяном, Л. Стаховим та ін. [2, арк. 117]. Віруючих ознайомили з окремими положеннями Гельсинської угоди, Міжнародного пакту про громадянські і політичні права, Загальної декларації прав людини, пояснили чим відрізняється ленінсько-марксистське розуміння свободи від “буржуазного”, а також звернули увагу на ті пункти в текстах названих документів, де йдеться про необхідність дотримання законів держави, що віруючі у власних інтересах навмисно замовчують або перекручують [2, арк. 117].

Унаслідок виявлених комісією сприяння порушень законодавства про культу, адмінкомісією на 50 крб. було оштрафовано керівника п'ятидесятницької громади Н. Боцяна та проповідника громади адвентистів сьомого дня В. Норальського, а псаломника Миколаївської церкви В. Савчина, який не мав довідки про реєстрацію, відсторонено від роботи. Іншим порушникам законодавства про культу зроблено застереження [2, арк. 118].

На користь демонстрації позитивних результатів роботи комісій сприяння виконкому Бердичівської ради народних депутатів свідчила також динаміка зниження релігійної обрядовості в районі. Наприклад, упродовж 1975 – 1979 рр. кількість заупокійних відправ зменшилась на 221, а хрещень – на 103 (за 9 місяців 1979 р. в Бердичеві було охрещено 406 дітей) [2, арк. 119]. Незважаючи на здобутки, члени цієї комісії самокритично оцінювали і прорахунки в роботі. “Помилково вважати, – наголошувалось у звіті, – що членами комісії уже все зроблено для систематичної роботи по контролю за дотриманням законодавства про культу, виявленню релігійного активу, вивченню процесів і явищ, що відбуваються в релігійних об'єднаннях” [2, арк. 120]. У цьому зв'язку, роботу підкомісії з незареєстрованих громад було визнано незадовільною, оскільки вона не змогла впродовж року виявити діяльність релігійного підпілля. Хоча члени комісії тричі виїжджали на місця можливих молитовних зібрань, але жодного разу не змогли застати віруючих і скласти акт про порушення законодавства про

культи. Така безрезультативність пояснювалася низькою активністю комсомольців у роботі відділу міліції щодо оперативного виявлення місць “сектантських зборищ” [2, арк. 119].

З метою посилення контролю за діяльністю релігійних громад у травні 1979 р. на засіданні виконкому було прийнято відповідне рішення “Про заходи по забезпеченню контролю за виконанням радянського законодавства про релігійні культу”, де зазначалось, що міський відділ народної освіти, міськкомсомолу, жіночі ради мали передати комісії матеріали про стан релігійності серед дітей, молоді, жінок, також у навчальних закладах, установах, організаціях і підприємствах. Однак комісія отримала лише списки віруючих кількох шкіл, у той час, коли в школах міста навчалось понад 60 учнів із “сектантських сімей” [2, арк. 120]. Крім того, Бердичівська міська комісія визнала за необхідне уважніше поставитись до питання жіночої релігійності. Оскільки жінки кількісно переважали в складі релігійних громад і мали більший вплив на дітей у релігійному вихованні, члени комісії спрямовували свою роботу серед віруючих жінок, насамперед у великих жіночих колективах швейної фабрики, шкіркобінату, фабрики “Індпошив” та ін. Прикметно, що перемога над релігією значною мірою залежала від подолання релігійності жінок [2, арк. 121].

Аналогічно з Бердичівською виглядала робота Коростенської (21 особа) та Новоград-Волинської (19 осіб) міських комісій, а також деяких районних.

Важливим у роботі міських і районних комісій було питання розгляду та перевірки скарг і заяв від віруючих, які надходили до відповідних виконкомів. Так, згідно з заявою віруючих ЄХБ Новоград–Волинська від 16 вересня 1979 р. було дозволено проведення загальних зборів місцевих громад для обрання делегатів на обласну нараду представників ЄХБ Житомирської області [2, арк. 128].

Проте у цьому питанні обов’язку комісії дублювались із функціями апарату уповноваженого, про що свідчать звіти “Про роботу з листами і організаціями особистого прийому відвідувачів в апараті уповноваженого Ради у Житомирській області”, які періодично подавалися Раді у справах релігій при Раді Міністрів УРСР. Часто заяви і скарги від віруючих розглядались спільно – рай(міськ)виконкомами з участю представників апарату уповноваженого. Протягом 1977 – першої половини 1979 рр. безпосередньо до апарату уповноваженого надійшло 170 листів, скарг і

заяв, у тому числі 38 повторних [1, арк. 29]. Серед них найбільша кількість заяв (35) була пов'язана із питанням внутрішньоцерковних конфліктів, 29 заяв вказували на порушення фінансово-господарської діяльності релігійних організацій. Від релігійних громад, які з різних причин втратили реєстрацію, надійшло 17 заяв [1, арк. 29]. Із 170 згаданих листів, скарг і заяв 126 було розглянуто працівниками апарату уповноваженого, а 44 направлено на розгляд у райвиконкоми області. Окремі справи, наприклад, заяви віруючих села Калинівка Житомирського району про поновлення реєстрації, а таких заяв було подано 5, надсилалися до Ради у справах релігій при Раді Міністрів УРСР. У низці випадків апарат уповноваженого і виконкоми домовлялися і приймали однакове рішення. Так, апарат уповноваженого протягом 1979 р. підтримав рішення райвиконкомів, зокрема перебудувати церкву в селі Вільха Держинського району на шкільні майстерні, розібрати церкву в селі Горопаї Любарського району, відмовити віруючим сіл Фосня Овруцького й Усолуси Ємільченського районів у будівництві нових церков, замість згорілих [1, арк. 30]. Крім розгляду заяв, апарат уповноваженого приймав відвідувачів з різних питань. Кожен працівник відповідав за свою ділянку роботи в межах довіреного йому релігійного напрямку. Відвідування і зміст прохань записувались у спеціальній реєстраційній книзі. Впродовж 1979 р. апарат уповноваженого прийняв понад 450 осіб [1, арк. 31].

Одним із найважчих і копітких завдань у діяльності комісії сприяння було виявлення незареєстрованих релігійних громад, встановлення факту незаконного молитовного зібрання, переконання їх у необхідності реєстрації. Труднощі у проведенні такої роботи полягали насамперед у вирішенні доволі складної проблеми – зафіксувати незаконне зібрання віруючих. Оскільки незареєстровані громади часто змінювали місце і час проведення зборів, завдання комісії полягало в тому, щоб застати віруючих зненацька. Відтак, рейди зі встановлення факту незаконних зібрань проводились або рано-вранці, або у пізній вечірній час, навіть у вихідні та святкові дні. Так, одного разу збори прихильників Ради церков ЄХБ Новоград-Волинського у кількості 108 осіб було виявлено на приватній квартирі о 21 годині 31 грудня 1979 р. [2, арк. 130].

До проведення таких рейдів ретельно готувалися: складався план рейду, який передбачав дату проведення, мету, сили і засо-

би, завдання, створення оперативної групи. План і список осіб оперативної групи підписувалися секретарем комісії сприяння та затверджувалися, як звичайно, заступником голови міськ(рай) виконкому. Наприклад, до складу оперативної групи “по припиненню нелегальної діяльності незареєстрованих релігійних груп сектантів-пятидесятників” у Житомирі 2 січня 1984 р. входили: заступник апарату уповноваженого (старший групи), інспектор Богунського райвідділу міліції, старший дільничий Корольовського райвідділу міліції, секретар комісії сприяння Житомирського міськвиконкому, секретар комісії сприяння Богунського райвиконкому, секретар комісії Корольовського райвиконкому, старший дільничий Богунського райвідділу міліції [4, арк. 14]. Ця оперативна група, використовуючи протягом дня два автомобілі, мала відвідати за вказаними адресами 5 квартир і скласти акти (протоколи) про незаконні молитовні зібрання, якщо такі будуть виявлені.

У протоколі обов’язково зазначалися члени комісії (оперативної групи), які його підписували, дані про віруючих (прізвища, адреси, дати народження, характеристики соціального та вікового складу), опис квартири, місцезнаходження присутніх, пояснення віруючих. Зокрема, у протоколі від 23 березня 1986 р. про виявлення молитовних зборів незареєстрованої групи п’ятидесятників міста Коростишева, що проходили на квартирі М. Конопацького за адресою: вул. Некрасова, б. 44, містилась така інформація. Збори проводилися С. Башинським з Житомира і Д. Макаровим із села Кочерів, які стояли за столом. Решта присутніх, у тому числі й діти, молилися навколішках. На столі лежала книга (гуслі-пісенник). Серед віруючих було 4 хлопці (віком 25 р.), 24 жінки і 4 малолітніх дітей. Господар будинку пояснив, що гості зібрались у нього з нагоди народження сина. Усі віруючі відмовилися підписати протокол. Протягом 1980 – 1986 рр. у Житомирі працівниками міліції було складено 20 протоколів про факти незаконного проведення релігійних зборів ХВС [7, с. 66].

З метою схилити п’ятидесятників до реєстрації, місцеві органи влади періодично запрошували їх на засідання комісій сприяння, проводили індивідуальні бесіди з керівниками незареєстрованих громад. Інколи такі заходи давали певні результати, що видно на прикладі роботи у цьому напрямку Житомирського міськвиконкому. Так, 30 січня 1986 р. на зустріч із заступником голови міськвиконкому Т. Олійник, заступником уповноважено-



го Л. Семенчуком, заступником голови Корольовського райвиконкому і заступником голови Богунського райвиконкому було запрошено 11 лідерів незареєстрованої громади ХВЄ. Надалі, 16 квітня того ж року, до міськвиконкому запросили 130 віруючих, із яких на зустріч прибуло 41. У промові Л. Семенчук пояснив віруючим умови та переваги реєстрації, назвав факти реєстрації громад в області, потім передав керівнику громади С. Башинському зразки заяви та статуту для реєстрації. У заключному слові Т. Олійник визначила тижневий термін для відповіді щодо запропонованої реєстрації. Хоча ця зустріч не дала очікуваних результатів, проте 25 квітня 1986 р. 7 членів громади, передусім керівники С. Башинський, В. Поплавський, Л. Диєр, М. Ковалевич та В. Трубніков, підписали заяву про реєстрацію й пообіцяли переконати всіх віруючих громади у необхідності офіційної реєстрації. Оскільки для вирішення питання потрібно було подати заяви від 20 членів-засновників, громаді дозволили лише тимчасове здійснення богослужінь [6, арк. 54–55]. Разом з тим, комісія сприяння міськвиконкому прийняла рішення про необхідність “продовжити заходи тиску, щоб змусити віруючих піти на реєстрацію” [7, с. 68].

Із свого боку, нагляд за дотриманням законодавства про релігійні культу здійснювала прокуратура, яка перевіряла роботу виконкомів і місцевих рад народних депутатів (у тому числі комісій сприяння), адміністративних комісій, міських і районних відділів міліції. Так, у четвертому кварталі 1984 р. було здійснено прокурорський нагляд за дотриманням законодавства про релігійні культу в місті Бердичів та Коростишівському районі, а в першому кварталі 1985 р. – Баранівському й Олевському районах. Наступного року працівники прокуратури перевірили роботу відповідних органів влади Бердичівського, Ружинського, Червоноармійського і Корольовського районів. Обласна прокуратура залучала до перевірки працівників УВС, апарату уповноваженого, обком ЛКСМУ, обласний відділ народної освіти. У квітні 1985 р. результати проведеної роботи обговорювались на міжвідомчій нараді за участю старшого інспектора Ради у справах релігій при Раді Міністрів СРСР. Загалом, протягом 1984–85 рр. обласна прокуратура здійснила 120 перевірок на предмет дотримання законодавства про релігійні культу. Крім того, впродовж першої половини 1986 р. працівники обласної прокуратури провели 154 заходи щодо роз’яснення законодавства про релігійні культу [7, с. 38–39].

Такий рівень державно–церковних відносин, який забезпечувався діяльністю апарата уповноваженого і виконкомом з їхніми комісіями сприяння, зберігався виключно до кінця 80-х рр. Деяким позитивним зрушенням можна вважати прийняття нового “Статуту управління РПЦ”, де зокрема, чітко виписано, що настоятель є головою парафіяльної громади. Проте це кардинально не змінювало становища релігійних організацій уцілому. Крім того, хоча у примітках до Статуту зазначалось, що його складено відповідно до чинного законодавства, насправді це не відповідало дійсності. Відтак, в окремих єпархіях уповноважені перешкоджали запровадженню Статуту в життя на тій підставі, що він суперечить чинному державному законодавству [9, с. 401]. Тому Рада у справах релігій при Раді Міністрів СРСР 21 вересня 1988 р. видала “Рекомендації щодо забезпечення контролю за правильним застосуванням і дотриманням законодавства про релігійні об’єднання у зв’язку із запровадженням Статуту про управління РПЦ” [7, с. 134]. Апарат уповноваженого у Житомирській області 5 жовтня 1988 р. направив цей документ для ознайомлення заступнику голови міськвиконкому Житомирської ради народних депутатів, голові комісії сприяння Т. Олійник [7, с. 137].

Упродовж 1988 – 1989 рр. характер роботи комісії не змінювався. На засіданні комісії Житомирського міськвиконкому 22 лютого 1989 р. розглядалися традиційні питання: релігійна ситуація в місті, покращення контролю за дотриманням законодавства про культу, затвердження перспективного плану роботи, розподіл обов’язків між членами комісії. Тенденційно антирелігійним залишався і напрям діяльності, який визначав завдання активізувати індивідуальну роботу з дітьми, покращити роботу із запровадження в життя нових радянських обрядів тощо [7, с. 152]. Тільки обережні коментарі в окремих звітах на зразок “робота комісії тісно пов’язана з політикою демократизації і перебудови, яка викликала активність віруючих” або “вплив релігії на населення зростає” свідчили, що члени комісії сприяння відчували наближення змін.

Таким чином, комісії сприяння районним і міським виконкомом були лише ланкою складної і організованої системи контролю за релігійним життям віруючих. Головну роль у цій системі відіграв апарат уповноваженого. Загалом комісії сприяння виконували велику роботу, особливо у частині забезпечення системи базою даних про діяльність релігійних організацій зареєстро-

ваних і незареєстрованих громад. Упродовж кінця 1970 – 1980-х рр. форми і методи системи контролю за додержанням законодавства про релігійні культу не змінювались і відображали відверто антирелігійний характер.

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

1. Державний архів Житомирської області (далі ДАЖО). – Ф. Р-4994. – Оп. 2 – Спр. 81.
2. ДАЖО. – Ф. Р-4994. – Оп. 2 – Спр. 82.
3. ДАЖО. – Ф. Р-4994. – Оп. 2 – Спр. 84.
4. ДАЖО. – Ф. Р-280. – Оп. 5 – Спр. 1690.
5. ДАЖО. – Ф. Р-280. – Оп. 5 – Спр. 1742.
6. ДАЖО. – Ф. Р-280. – Оп. 5 – Спр. 1802.
7. Жилюк С. І. Метаморфози РГЩ і КПУ: від антагонізму до політичного партнерства (архівні документи і матеріали). – Рівне: Перспектива, 2006.
8. Житомирська область. Адміністративно-територіальний поділ. – К.: Реклама, 1983.
9. Поспеловский Д. В. Русская церков в XX веке. – М.: Республика, 1995.
10. Сборник документов и материалов о религии и церкви. Сост. Г. Ф. Споревой, М. С. Боговесов. – К.: РНО МВД УССР, 1983.

*Петро Савчук*

## ЦЕРКВА І ФУНДУШІ НА ВОЛИНІ

*У статті розглядається процес формування церковного землеволодіння на Волині.*

**Ключові слова:** *Волинь, духовенство, церковне землеволодіння.*

### **Церковь и фондуши на Волине**

*В статье рассматривается процесс формирования церковного землевладения на Волине.*

**Ключевые слова:** *Волинь, духовенство, церковное землевладения.*

### **Church and fundushi on Volhynia**

*In the article the process of forming of church landownership is rotined on Volhynia.*

**Keywords:** *Volhynia, clergy, church landownership.*

Українська церква протягом віків розширювала вплив на всі верстви суспільства. Владні структури намагалися використати церкву у своїх цілях і часто надавали їй різні пільги, зокрема землю. Духовенство одержувало землю як дарунок від віруючих та/чи заможних парафіян. Як церкви, так і монастирі головне завдання вбачали в духовному зміцненні населення, виступали нерідко рушіями процесу самоутвердження нації, реалізовували ідеї досконалого християнського життя. Жителі населених пунктів краю всіляко підтримували церкву та чернечі громади. Матеріальна підтримка білого духовенства та монастирів сприяла формуванню відповідних традицій.

На Волині діяльність церкви активізувалася після відкриття у 992 р. Володимир-Волинської єпархії. На різних етапах свого існування у більшості випадків вона захищала православ'я, духовність віруючих. У зв'язку з процесами реорганізації релігійного життя єпархія перебувала у складі різних церковних структур. З 1271 р. впродовж наступних двадцяти років єпархія знаходилась

у підпорядкуванні Галицької митрополії. У першій половині XV ст., а згодом з 1458 до 1626 р. підпорядковувалася західноруським митрополитам. Протягом майже двох століть (до 1795 року) вона перебувала в структурі уніатської церкви.

Після ліквідації унії церковним життям керувало Житомирське вікаріатство Мінської єпархії, яке у 1799 р. отримало статус Волинсько-Житомирської єпархії. Церкви і монастирі Дубенщини з XIII ст., коли була відкрита четверта – Луцька єпархія, перейшли під її керівництво.

Взагалі українська церква зазнала численних знущань, які стосувалися не лише духовного життя, але й матеріального становища священнослужителів, ченців. Так, ще у 1525 р. польський король Сигізмунд заборонив будувати і навіть ремонтувати українські храми. У так званий синодальний період до 1917 р. відбулася повна денационалізація української церкви. У 1801 р. Синод підтвердив заборону на будівництво церков в українському стилі. Наприкінці XVIII ст. царизм розпочав насильницьку ліквідацію унії, хоча частина парафіян приєднувалась до православ'я добровільно. У 1832 р. царизм вводить у богослужіння російську мову. Через вісім років введено в дію звід російських законів замість Литовського статуту. В 1841 – 1843 р. царський уряд провів секуляризацію церковних земель у західних губерніях імперії, в т. ч. на Дубенщині.

Щодо будівництва церков, то їх будували, як звичайно, за участю князів, їх родин, знаті, поміщиків, багатих жителів міст. Невеликим сільським поселенням збудувати церкву за власний рахунок було важко через відсутність коштів. Часто церкви будували при дольовій участі поміщика і селян. Щодо монастирів, зокрема на Дубенщині, їх відкривали князівські родини, великі землевласники. Вони надавали їм і землю, і різні фондуші.

На думку низки вчених, на Дубенщині чимало монастирів відкрила родина князів Острозьких. Це Спасо-Преображенський (Святого Спаса) в місті Дубні на Кемпі, Хрестовоздвиженський (Чесного Хреста) монастир за містом на Островку. Це були чоловічі монастирі. З фондушевих грамот князів випливає, що вони виникли наприкінці XIV – XV ст. Достовірні відомості про монастирі належать до князювання Василя-Костянтина Костянтиновича Острозького (1526 – 1608 рр.). Маючи щорічний прибуток у розмірі 10 мільйонів польських золотих, він побудував понад 600 церков, монастирів.

Як набожна людина, князь К. Острозький піклувався про матеріальний добробут, боровся проти урядників, які завдавали збитків монастирям та церквам. На прохання настоятеля Свято-Преображенського монастиря о. Йосипа 1571 р. К.К.Острозький надав братії одного рибалку “для вольного лову риби” в ставку, що розташувалася навколо монастиря. Другого рибалку він надав ігуменові монастиря Чесного Хреста для ловлі риби в Іванівському ставку. Це була заповідь і для нащадків князя [1, с. 1270 – 1271]. Наступного року князь надав право Спасо-Преображенському монастирю брати десятину з різних хлібів від села Головчиць до міста Дубна. У 1597 р. за монастирем Чесного Хреста затверджено десятину озимих хлібів – жита і пшениці – з полів села Івання, яка надавалася ще його батьком – Костянтином Івановичем. Від себе князь додав ще одну десятину з села Знесення, а дубенським митникам наказано щороку надавати “п’ять тисяч солі”. Коли ж міщани стали перешкоджати виконанню фундушів, князь видав особливу грамоту “на десятину і сіль” [17].

14 червня 1585 р. князь К. К. Острозький написав листа своєму дубенському наміснику з села Сатиева, в якому наказав завершити ремонт монастиря і церкви, оскільки настоятель Спасо-Преображенського монастиря, о. Антоній, скаржився на теслярів, які взяли гроші, а ремонт не закінчили.

Унаслідок належної допомоги князя К. К.Острозького монастирські угіддя розширилися, збільшувалося надходження зерна, міцніли господарства. У 1583 р. і 1596 р. було видано грамоти монастирю Чесного Хреста на вільний помол хліба “в млинах наших” – дубенських млинах. А грамоти на ліс надали монастиреві можливості добувати дрова і будівельний матеріал у маєтках князя. 21 червня 1588 р. князь видав наказ про заборону вирубки монастирських лісів, за порушення чого накладався штраф у 20 кіп грошей.

Опікунством монастирськими справами князь займався протягом всього свого життя. Історія дубенських монастирів засвідчує про підбір ігуменів та архімандритів. Він завжди реагував на їх прохання. Так, при розгляді суперечок і непорозумінь, які виникали між урядниками, міщанами та монастирями, К. К. Острозький вирішував на користь останніх. Коли князь дізнався, що три його підлеглі поселилися на землях Спаського монастиря, а орні землі їх були на князівських землях, то наказом від 14 березня 1593 р. було вирішено, що “з житлом і волоками їх пере-

дати в монастир Святого Спаса і там вже всіляку повинність ті піддані будуть віддавати, а староста в ту справу не вмішується”. Через три роки (12 жовтня 1597 року) князь звелів, щоб піддані, які поселилися “біля монастирської греблі на передмісті”, з усіма повинностями і ґрунтами належали на “вічні часи” монастирю Святого Спаса [19, с. 15].

Протягом десятиліть було видано низку грамот, завдяки яким значно розширилися землі Хрестовоздвиженського монастиря. Так, 4 червня 1582 р. обитель отримала чотири з половиною волюки (волока – 20 десятин землі) міської землі і п’ять городів, які знаходилися у “куті” навпроти монастиря. Ігуменові о. Василю дозволялося тут посадити людей і подавати чинш монастиреві [2, с. 649 – 652]. Через шістнадцять років К. К. Острозький додав до цих земельних маєтків монастиря острови у заплавах ріки Ікви – Горба – чин, Пантелеймон, Климент. У 1598 р. він, щоб “братія в нарочиті дні свят мала в трапезі втіху”, в черговій грамоті наказав видавати монастиреві Чесного Хреста одне відро меду з бортних дерев із села Студянки [2, с. 655 – 660].

Після смерті Януша Острозького, незважаючи на королівську грамоту, яка надавала певні права і привілеї православним, володар Дубна уніат Владислав-Домінік Заславський став жорстким щодо православних. Двадцять першого лютого 1630 р. він видав документ, де говорилося, що піддані монастиря Чесного Хреста, які мали поле, городи, садки, повинні працювати на монастир три дні влітку і два взимку на тиждень та сплачувати чинш три злотих у рік, а хто мав лише городи і садки та половину мірки поля – по два дні на тиждень працювати і половину злата платили на дим. На Пасху вони зобов’язувалися давати курку і 10 яєць, орати для монастиря супрагою. Посилати дві підводи за 20 миль щорічно. Такі ж повинності несли і піддані монастиря Святого Спаса.

Піддані монастиря Чесного Хреста роками бунтували. Тоді 19 жовтня 1640 р. князь Заславський та його суд визнали претензії селян безпідставними, наклали штраф та збільшили чинш. Своїми діями Владислав-Домінік викликав сутічки між православними і уніатами. У 1706 р. князі Любомирські вже платили церкві десятину зі своїх земель, що знаходились у селі Івання.

Після смерті останнього представника роду Заславських і Острозьких дубенський ключ дістався Любомирським. У 1648 р. князь Михайло Любомирський затіяв судову тяганину за угіддя і фундуші зі Спасо-Преображенським та Хрестовоздвиженським

монастирями.

Черниці Підборецького монастиря також володіли землею, випасами, худобою, ставками, городами. Тут працювали разом приписні селяни і черниці.

Щодо періоду заснування Мильчанського монастиря Різдва Богородиці існують різні версії. Є твердження, що він заснований раніше 1602 р., а через двадцять років поміщики Єловецькі (Яловицькі) надали монастирю фундуш, затверджений луцьким єпископом Афанасієм Пузиною і Київським митрополитом Петром Могилою 1639 р. Згодом монастир став уніатським. Від засновника Олександра Яловицького монастир одержав обширні фундуші орної землі, ліс, плодоносний садок, сінокос на 100 косарів, рибний ставок та млин. Було виділено землі під городні культури. З поміщицьких ланів він виділив різного хліба 36 ланів, передав робочу худобу. Із села Пирятин виділив монастиреві 16 підданих. Поза монастирем знаходилися господарські будівлі. Монастир одержував добрі грошові прибутки. Кошти збиралися з Млинова, Рогізно, Манівців, Пирятинна [14, с. 97 – 98].

За часів унії ченці монастиря займалися рільництвом, тваринництвом. Серед худоби нараховувалося вісім робочих волів, чотири корови, телиця, чотири бики; розводили в господарстві кіз та овець, сіяли гречку, горох, просо, сочевицю.

Успішно використовувалися природні ресурси. У лісах було 242 пні бджіл, які розташовані в трьох місцях. Збереглося дещо із сільськогосподарського знаряддя: сокира, молоток, заступ, висячі замки, коси, залізні сошники, рала, залізні борони.

Після закриття 1796 р. монастиря, монастирській церкві належали землі в трьох перемінах на 300 днів, город на 4 дні оранки, рибний став, пасічні місця [13, с. 31].

Відповідно до люстрації 16 листопада 1875 року їй наділено 24 десятини землі з кожної казенної Садівської дачі. Внаслідок пожертвувань 1889 р. причт володів 36 десятинами 1481 сажнем землі, на які у церкві були плани [11, с. 263 – 268].

Початок XIX ст. виявився складним як у політичному, так і в економічному житті. До суперечок господарського і фінансового характеру додалися незгоди між православними і прихильниками унії. Монастирі були ліквідовані. Землі і маєтки перейшли в державне володіння. Десятиліттями самодержавство боролось з наслідками польського панування. У цей перехідний період землевласники намагаються привласнити монастирські і церковні



землі, обминаючи закони і стародавні ерекції, пожертвування своїх предків. У 1809 р. розглядається судова справа між черницями Підборецького, Дубовецького, Вознесенського монастиря і опатом чоловічих Дубенських монастирів, Климентом Веселовським, про повернення документів на острів Горбачину [15, с. 117].

На Дубенщині монастирські церкви стали парафіяльними. Йде боротьба між православними священнослужителями й унітатами за землю. Лише в 1836 р. монастирські угіддя рішенням Дубенського земського суду за приписом казенної палати були передані священнослужителям.

Чимало клопотів за володіння землею мали і парафіяльні церкви. Говорячи про будівництво храмів, ми звертаємо увагу на земельні взаємовідносини. Багаті люди, поміщики, допомагаючи в будівництві храмів, дарували часто землю. Як звичайно, у XVI – XVII ст. це були усні розпорядження-дарчі, але згодом ціна землі зростала, зростала і кількість нащадків цих дарувальників, які намагалися інколи повернути собі землю. А тому вже у XVIII ст. часто видаються підтверджуючі ерекції на раніше видану землю. Князь Домінік Любомирський видав церкві села Погорільці у 1719 р. землю і тільки в 1818 р. підтвердив це письмово.

Нова церква в Сурмичах у передмісті Дубна була відкрита у 1700 р., але право фундушів було надано старій церкві князем Олександром Острозьким ще у 1672 р. Через сто років, 8 березня 1761 р. князь Сангушко підтвердив право на фундуші. У 1799 році до церкви належало 156 дворів, де проживало 1 241 парафіян. Земля знаходилась у декількох місцях: за Луцькою брамою в урочищі Грушів, у Петровій Долині, біля села Волиця та урочищі Яруш. Сінокос біля села Панталія був на мочарах на 20 косарів, на острові за Сурмичами – 4 косарі. Будинок священника знаходився на церковній землі з двома городами на 1,5 дні оранки [4, с. 3].

Процес переходу церков на Волині до православ'я розтягнувся на першу половину XIX ст. Переглядалися стан і належність церковних земель. Губернатор створив спеціальні комісії, до складу яких входили губернські і повітові землеміри. Наприклад, після уточнення в 1836 р. на землю церкви села Камениця – одну десятину садиби і два городи, 26 десятин орної землі, 6 десятин сінокошу, 1,1 десятину лісу і пасіки – Дубенська поземельна комісія видала даточний лист. Із консисторії одержали плани. Тут була і ерекція 1772 р., видана поміщиком Чернецьким. Інші землі належали поміщикам Івану Хамцу, Розалії Лаговській, які тут проживали.

В усі часи і в різній кількості власники надавали землі церкві. Крізь десятиліття змінювалися власники сіл, а водночас і ревне ставлення до дарованої землі. Церква села Берега мала на землю лише презенту 1748 р., видану поміщиком Антоном Дениском. У 1795 р. угіддя самовільно захопив уніатський декан Йосип Куницький. До 1826 р. питання належності землі так і не було розв'язане, хоч Дубенське духовне правління знало про це дев'ять років тому. Одночасно з березькими подіями сталося захоплення церковних земель в інших селах, зокрема Великих Загорцях. Тут 10 десятинами церковної землі користувався поміщик Загуровський, про що причт доповідав консисторії. Однак 16 років ця справа не вирішувалася [3, с. 42].

Суперечки за церковні землі виникали в різних регіонах Дубенщини. У середині XIX ст. Обгівська церква володіла 16,5 десятинами землі, крім сінокоосу. Одна десятина в урочищі Довга Нива, яку захопив князь Любомирський у 1810 р., при розподілі його земель була спірною між ним і причтом. Справу доручили поземельній комісії повіту, але вона нічого не вирішила протягом 38 років [6, с. 58 – 61].

Будівництво церков вимагало створення відповідної матеріальної бази, коштів. Оскільки населені пункти були малочисельними, розташовані на значній відстані один від одного, власники землі надавали новоствореним парафіям землі для утримання причту, а виручені кошти від результатів господарювання для здійснення богослужінь та інших релігійних заходів.

Ще у 1736 р. поміщиця Маргарита Ледохівська видала ерекцію на землю, на якій були побудовані житлові і господарські приміщення для священика, псаломщика, просфорні, але землю причт використовував слабо. З 52 десятин – 17 були покриті лісом, кущами, 3 десятини під дорогами, ровами, зарослями.

Поміщики видавали церквам ерекцію на власність землею. Інколи підтверджували це декілька разів. Поміщик Степан Журко у 1789 р. видав ерекцію Дмитрівській церкві села Конюшки на більш як 31 десятину землі під город, садибу, сінокос, ріллю. Вона видана в рік побудови церкви. Церкву в Ульбарові побудовано спільно парафіянами і поміщиком Михайлом М'яковським, а ерекція на землю була видана через чверть століття пізніше у 1795 р. Варварою М'яковською. Церква мала 24 десятини землі. Декілька ерекцій одержала на землю церква села Сатіїв. Першу ерекцію дав Станіслав Конецпольський, коронний обозний

староста Волинський, у 1682 р., другу – Михайло Чернецький стольник Волинський 1755 р., третю – Никодим Чернецький, староста Днічовський 1788 р. [8, с. 377].

У кліровій книзі Страклівської парафії за 1832 рік читаємо, що в селі був монастир, у якому було благочестя, а потім заволоділи уніати, які здійснювали релігійні треби у селах Страклів, Волиця. У 1796 р. церква знову перейшла в благочестя. Причт складали священик і дяк. Землею володіли наполовину священик і уніатські ченці. Тут живуть уніати і далі, а 46 десятин ріллі та сінокос в 1812 р. забрано в казенну власність. Православні священнослужителі просили повернути 33 десятини землі, вони звернулися у Волинську духовну консисторію, казенну палату, але їм було відмовлено. Рішенням суду в м. Дубні 4 десятини косили уніатські ченці. У 1823 р. сенат прийняв рішення про розподіл ченців-уніатів у інші монастирі [4, с. 48].

Протягом віків держава приймали нові закони, серед них чимало таких, що стосувалося земельних володінь. Протягом існування церква придбала чимало землі. Згідно з планом 1854 р. Студянській церкві було надано 106 десятин 1402 сажні землі, в т. ч. під садибою – 3 десятини, орної – 22, лугового сінокосу – 51. Усього придатної землі 77 десятин, не угіддя – сінокос із кущами було 9 десятин, зарослою очеретом – 19 десятин, орних – 19 десятин, усього не угідь 26 десятин 1050 сажнів. Із цієї землі для причту Студянської церкви було виділено для дяка і паламаря 14 десятин орної землі і сінокосу. Крім того, у Студянці була земля скасованої Преображенської церкви – 33 десятини. На неї був план, затверджений губернським землеміром, виданий у 1935 р. для відведення землі. Частина її була виділена для причту Миколаївської церкви. На жаль, сінокос замивало водами ріки Ікви.

Церкви мали неоднакову кількість землі. Це залежало в більшості випадків від якості землі, а також від власників сіл, їх прибутків. Згідно з рішенням 1853 р. Збитинська церква володіла лише 40 десятинами землі, в т. ч. 4 десятинами під садибою і городом, 29 десятинами орної, 3 десятинами сінокосу. На землю плану не було, але причт користувався землею без перешкод. Разом із тим священику згідно з проектом надавалася допомога в обробітку землі 39,25 тяглових робочих днів, 45,5 напівтяглових і 19,35 крб. із сум духовного відомства [7, с. 50].

Тридцять років не вирішувалася справа про надання недостатніх 33 десятин землі для церкви Св. Покрови села Плоски.

Церква використовувала 20 десятин землі, але планів не було, лише ерекція, дана князем Сангушком у 1733 році. Тоді в селі було 36 дворів, 308 парафіян. Село належало поміщику Олександрову Іттару. Йому належали також села Переросля і Дитиничі [6, с. 66 – 69].

Багато церков мали напружені стосунки через землю з нащадками або живими власниками. Окремі з них із різних причин намагалися повернути собі колись даровані землі. Інколи державні органи приховували документи на землю від причтів церков. Так, Княгининська церква володіла 59 десятинами землі згідно з планом, складеним на підставі Положення 1842 р. Цей план-проект був наданий з'їзду мирових посередників, але церкві ці плани не повернули до 1912 р.

У селі Шепетин ще в 1854 р. при незгоді причту управа поміщика замінила неродючу землю на родючу для себе. У 1860 р. інший керуючий управою без обґрунтування і чиїхось вказівок забрав у користування поміщика сінокос, а порослий кущами й очеретом віддав причту [10, с. 399 – 400].

Протягом століть земля була значною допомогою у житті священнослужителів. При низькому жалуванні, великих сім'ях прибутки від землі були вагомою допомогою. З різних причин причт був неспроможний обробляти церковну землю, а тому здавав її в оренду. Наприклад, Вовчанська церква мала 131 десятину угідь, в т.ч. 7 десятин під лісом і під садом понад десятину. Із 66 десятин сінокошу використовували лише 39. Останній заріс лісом, кущами. Добрий ліс поміщик вважав своєю власністю. Ґрунти були глинисті. Середній прибуток від землі, яку здавали в оренду, становив понад 200 крб. [12, с. 678 – 693]. Такий самий середній прибуток мала Молдавська церква, яка володіла 52 десятинами орних ґрунтів. Тут ґрунти були і суглинисті, вимагали добрив [12, с. 582]. У селі Збитин, де ґрунти були гористі і суглинисті, середній прибуток становив лише 87,5 крб., але від землі одержували 135 крб. У селі Камениця з 39 десятин церковних земель із кожної десятини отримували 10 крб. [12, с. 381].

З роками удосконалювалася технологія обробітку землі та її використання. Через відсутність добрив частину земель залишали під пари, а іншу обробляли, господарювали. У Тростянецькій парафії нараховувалося 43 десятини якісної землі. Тут лише четверта частина орної землі була суглинкова і порізана ровами, а третину землі залишали під парами. Земля, що була в обробітку

і був сінокос, давала біля 300 крб. щорічного прибутку. У Шепетині церква володіла 39 десятинами орної землі, але якість її, за оцінками спеціалістів, була нижче середньої, деякі ділянки заросли кущами, чагарником. Орні землі ледве годували причт. Сінокоси, хоч і великі, але давали низьку урожайність, все сіно поїдала своя худоба, не вистачало навіть соломи через низький травостій зернових [12, с. 935 – 941].

У більшості сіл, як засвідчують архівні джерела, було чимало землі, але священнослужителі жили у бідності. Так, у селі Миньківцях із 34 десятин землі, де ґрунти були супіщані і суглинкові, середній прибуток становив 100 – 120 крб. на рік. Хоч у Мирогощанській церкві було 43 десятини землі, але тут не використовували всіх можливостей догляду. За рік від землі прибуток не перевищував 78 крб. з десятини. І таке становище було у інших парафіях, а то й гірше. У селі Косовиця з 41 десятини супіщаних ґрунтів одержували близько 4 крб. з десятини на рік. Із 38 десятин землі в парафії села Жорнова одна частина була крейдяною, дві – глинисті, а сінокос – болотистий і грузький [12, с. 326 – 334].

Отже, церковне землеволодіння відіграло важливу роль у зміцненні матеріальної бази храмів та монастирів. Землю у вигляді фундушів, дарували церквам, монастирям багаті люди. Прибутки від землі використовувалися для реставрації будівництва церков, підтримання матеріального становища священнослужителів. Протягом століть зміцнювалося законодавство, що часто приводило до суперечностей між церквою і колишніми власниками землі або їх нащадками. Незважаючи на різні негаразди, традиція дарування землі зберігалася.

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

1. Волинские епархиальные ведомости. – 1880. – № 34. – № 28–29.
2. Волинские епархиальные ведомости. – 1884. – № 23.
3. Державний архів Рівненської області (далі ДАРО). – Ф. 639. – Оп. 1. – Спр.7.
4. Там само. – Спр. 10.
5. Там само. – Спр. 20.
6. Там само. – Спр. 26.
7. Там само. – Спр. 70.
8. Там само. – Спр. 106.
9. Там само. – Спр. 111.
10. Там само. – Спр. 120.

11. Там само. – Спр. 123.
12. Там само. – Спр. 136.
13. Там само. – Спр. 139.
14. Там само. – Спр. 285.
15. Державний історичний архів України, м. Львів. – Ф. 199. – Оп. 1. – Спр.
16. Державний архів Житомирської області. – Ф. 1. – Оп. 1. – Спр. 285.
17. Жилюк С. І. Монастирі Волині / С. І. Жилюк, М. Ю. Костриця. – Житомир, 1996.
18. Савчук П. О. Дубенська Георгіївська церква на Сурмачах : Історичний нарис / П. О. Савчук. – Рівне, 2000. – 75 с.
19. Савчук П. Дубенський Спасо-Преображенський монастир і церква / П. Савчук. – Рівне : видавець Зень О. М. – 2006. – 136 с.
20. Сендульський А. Город Дубно / А. Сендульський // Волинские епархиальные ведомости. – 1877. – № 14, 16 июля.
21. Теодорович Н. И. Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии. – Т. 2 / Н. И. Теодорович. – Почаев : Типография Почаево-Успенской Лавры, 1889.

*Ігор Саламаха*

УДК 284.37

## **П’ЯТИДЕСЯТНИКИ УКРАЇНИ В ПІСЛЯВОЄННІ РОКИ (1945-1948 рр.)**

*У статті досліджується діяльність п’ятидесятників в Україні у 1945 – 1948 рр. На підґрунті архівних матеріалів виявлено причини активізації діяльності п’ятидесятників у питанні про вихід з Союзу євангельських християн-баптистів. Показано спроби заснувати незалежний Союз п’ятидесятників в Україні у 1940-х роках.*

**Ключові слова:** *п’ятидесятники, євангельські християни-баптисти.*

### **Пятидесятники Украины в послевоенные годы (1945-1948 гг.)**

*В статье исследуется деятельность пятидесятников в Украине в 1945 – 1948 гг. На основе архивных материалов выявлены причины активизации деятельности пятидесятников в вопросе о выходе из Союза евангельских христиан-баптистов. Показаны попытки создать независимый Союз пятидесятников в Украине в 1940-е годы.*

**Ключевые слова:** *пятидесятники, евангельские христиане-баптисты.*

### **Pentecostal in Ukraine in post-war years (1945-1948).**

*The article studies the activities of Pentecostal in Ukraine in 1945 – 1948. The Reasons for intensive activity of Pentecostal aimed at separation from the union of Evangelical Baptist Christians have been traced based on the archive materials. The efforts to create an Independent Union of Pentecostal in Ukraine in 1940-s have been described.*

**Keywords:** *p'yatidesyatniki, evangelic khristiyani-baptisti.*

У 1944 р. в СРСР за ініціативою радянського керівництва було засновано Союз євангельських християн-баптистів на чолі зі Всесоюзною радою євангельських християн-баптистів. Під дахом цієї організації планувалося об'єднати всі протестантські церкви Радянського Союзу та тримати їх під державним контро-

лем. Але найбільший опір такій політиці об'єднання чинили п'ятидесятники, які планували наприкінці 1940-х років заснувати власний церковний союз.

Наукове дослідження історії п'ятидесятницьких церков в Україні проводилось істориками: В. Мельнік [1], О. Назаркіною [2], В. Франчуком [3].

Мета статті – дослідити спробу створення Союзу п'ятидесятників в Україні в 1948 р.

У жовтні 1944 р. було засновано Союз євангельських християн та баптистів з Всесоюзною радою євангельських християн та баптистів як керуючим органом. Було напрацьовано Положення про Союз євангельських християн та баптистів і прийнято систему уповноважених (потім їх перейменували на старших пресвітерів) у регіонах. Старшим пресвітером України було призначено О. Андрєєва [4, с. 527].

У 1945 – 1946 рр. до цього Союзу було приєднано менонітів, п'ятидесятників та інші протестантські церкви. Причому п'ятидесятників в Україні на цей час нараховувалось близько двадцяти п'яти тисяч осіб [5, с. 48].

З 18 до 25 серпня 1945 р. в м. Москві відбулася нарада, на якій були присутні керівники євангельських християн-баптистів, а також представники від християн віри євангельської (так себе йменували п'ятидесятники Західної України) – І. Панько і С. Вашкевич та представники християн євангельської віри (п'ятидесятники Східної України) – Д. Пономарчук і А. Бідаш.

Результатом цієї наради стало підписання угоди між євангельськими християнами-баптистами та п'ятидесятниками, яка залишилась в історії під назвою “Сerpнева угода” чи “Московська угода”. У ній було зазначено про об'єднання п'ятидесятників із Союзом євангельських християн-баптистів [4, с. 233 – 234].

Найскладнішим питанням при об'єднанні було питання з омовінням ніг (цей обряд є у п'ятидесятників, а у євангельських християн баптистів – немає) та з приводу заборони моління іншими мовами (у п'ятидесятників).

Д. Пономарчук і А. Бідаш після підписання угоди з євангельськими християнами-баптистами віруючим – п'ятидесятникам розповідали, що утримуватися від моління “іншими мовами” слід лише на відкритих службах, але на закритих (де присутні лише п'ятидесятники) – можливо. Також вони казали, що не слід зовсім відмовлятися від омовіння ніг, а проводити його на окремих зібраннях п'ятидесятників [6, с. 34].



З боку державної влади та керівництва євангельських християн-баптистів п'ятидесятникам заборонялося омовіння ніг та моління іншими мовами. Це викликало велике незадоволення серед віруючих-п'ятидесятників.

Також п'ятидесятники були незадоволені тим, що в об'єднаних церквах керівниками призначалися, в основному, представники євангельських християн-баптистів. Це також було політикою радянської влади. Вже у вересні 1945 р. уповноваженому Ради у справах з релігійних культур при Раді народних комісарів СРСР в УРСР Вільховому з м. Москви надійшла інструкція, в якій щодо п'ятидесятників зазначалось:

“...1. Всю роботу зі злиття п'ятидесятників із євангельськими християнами-баптистами... проводять пресвітери Всесоюзної ради євангельських християн-баптистів... З боку деяких п'ятидесятників можлива активна протидія..., що може призвести до розколу і заснування груп, які можуть об'єднатися на підґрунті цього. Спробам такого роду необхідно... перешкоджати.

...2. Треба слідкувати за тим, чи всі приєднані п'ятидесятники дійсно згодні з “Серпневою угодою”, чи будуть вони на молитовних зібраннях дотримуватися порядку, який є у євангельських християн-баптистів, чи не будуть вони намагатися тиснути на євангельських християн-баптистів у питаннях щодо своїх обрядів...

3. Сигнали від уповноважених Ради у справах з релігійних культур... фіксують спроби п'ятидесятників обійти основні положення рішення й використати його виключно зі своєю метою... Таким діям слід покласти край...

4. Реєстрацію релігійних общин євангельських християн-баптистів... проводити... під назвою “євангельські християни-баптисти”, причому, реєструючи общини п'ятидесятників, треба мати на увазі, що вони входять до складу общин євангельських християн-баптистів. У питанні про реєстрацію пресвітера необхідно віддавати перевагу пресвітеру євангельських християн-баптистів... У випадку, коли виникає явна загроза поглинання п'ятидесятниками євангельських християн-баптистів, від злиття общин необхідно утримуватись...

7. Ніяких конференцій пресвітерів і представників п'ятидесятників у республіці чи області... ні в якому випадку не допускати...” [6, с. 35 – 37].

Тобто політика була спрямована на повне поглинання та зни-

щення общин п'ятидесятників за допомогою керівників євангельських християн-баптистів.

Уже у 1946 р. (через рік після підписання "Серпневої угоди") повідомлялось із різних областей України, а саме – з Одеської, Вінницької, Волинської, Чернігівської, Ворошиловградської, Дніпропетровської про категоричне небажання п'ятидесятників приєднуватися до євангельських християн-баптистів [7, с. 50].

Особливо активно проти союзу виступали п'ятидесятники Одеської та Дніпропетровської областей. П'ятидесятники Одеської області взагалі вимагали заснування самостійного Союзу християн євангельської віри (п'ятидесятників) в Україні [7, с. 90].

Як результат усіх цих подій, у лютому 1948 р. у м. Києві зібрались керівники п'ятидесятницьких церков України А. Бідаш, С. Марін (проповідник з м. Москви), М. Бут, І. Левчук та інші. На зборах обговорювалось питання майбутнього п'ятидесятницьких церков у СРСР. Було вирішено провести нелегальний з'їзд з метою вирішення питання захисту п'ятидесятників [8, С. 66 – 67]. З'їзд було призначено на 16 – 17 березня у м. Дніпродзержинську (Дніпропетровська область).

Після таємного зібрання в м. Києві ініціатори з'їзду роз'їхались по всій Україні з інформацією про збори. Так, С. Марін та В. Белих поїхали до Західної України та на Буковину, Ю. Самоїленко – до Полтавської та Кіровоградської областей, М. Бут – до Одеської, Миколаївської, Кам'янець-Подільської та Херсонської областей, І. Левчук – до Вінницької, А. Бідаш – до Ворошиловградської, Дніпропетровської та Сталінської областей [9, с. 1 – 2]. Була проведена велика робота щодо організації з'їзду.

25 лютого 1948 р. уповноваженим Ради у справах з релігійних культів в усіх українських областях було розіслано лист, в якому, зокрема, вказувалось: "...Група активних хевовців (п'ятидесятників)... роз'їжджає по Україні для проведення роботи, спрямованої проти злиття і для консолідації своїх сил на місцях. Вам необхідно вжити всі можливі заходи для припинення їхньої роботи в Вашій області... Повідомити про "гастролерів" органи міліції... Встановити зв'язок з органами МДБ..." [10, с. 23].

Але, незважаючи на заходи такого характеру, з'їзд у м. Дніпродзержинську все-таки відбувся 16-17 березня 1948 р. Керували Бідаш, Ільчук і Марін. Учасники з'їзду з різних областей України доповідали про ситуацію на місцях, про утиск з боку

евангельських християн-баптистів та органів державної влади. Як підсумок було прийнято рішення: звернутися до Всесоюзної ради евангельських християн-баптистів, а також до голови Ради у справах з релігійних культів І. Полянського з проханням ужити заходів щодо покращення стану п'ятидесятників, у крайньому випадку – вихід із Всесоюзної ради евангельських християн-баптистів і заснування Союзу п'ятидесятників.

У зверненні, прийнятому на цьому з'їзді, зокрема, зазначалося: “...Ми (п'ятидесятники), ставимо питання щодо звернення серйозної уваги на вимоги... колишніх християн евангельської віри... З різних заяв п'ятидесятників ми бачимо грубі порушення Московської угоди... з боку Всесоюзної ради евангельських християн-баптистів. На місцях служителів та окремих віруючих усувають від церкви, якщо хтось отримав хрещення Духом Святим зі знанням інших мов... Багатьох служителів християн евангельської віри без причин усунули від служіння...”

...Наші священнослужителі усувались від роботи і замінювались священнослужителями з евангельських християн і баптистів... не враховуючи бажання віруючих.

Щоб єдність не порушилась між нами, ми просимо вас... зробити наступне:

– поновити всіх відсторонених і не оформлених служителів нашого братства;

– старшими пресвітерами по республіках, областях, церквах призначити із християн евангельської віри там, де більшість членів віруючих з християн евангельської віри, а де менше число – там ставити заступниками...;

– ввести до складу Президії Всесоюзної ради евангельських християн-баптистів... одного нашого брата (п'ятидесятника), котрий разом із вами міг би вирішувати питання стосовно нашого братства в об'єднанні...

Якщо з вашого боку буде прийнято нашу пропозицію і всі недоліки буде усунено..., то ми всі... подамо вам руку спілкування...” [3, с. 236 – 241].

Після цього з'їзду, навесні 1948 р., співробітники Міністерства державної безпеки СРСР заарештували п'ятидесятників, які брали в ньому участь. І протягом чотирьох місяців Міністерство державної безпеки СРСР вело слідство у справі проведення нелегального з'їзду п'ятидесятників.

У цей час старші пресвітери Всесоюзної ради евангельських

християн-баптистів із різних областей України повідомляли до м. Києва та до м. Москви про те, що "...християни євангельської віри вільно та безкарно роз'їжджають по різних містах України. Ми ж, євангельські християни-баптисти, не маємо можливості захистити наші общини від впливу християн євангельської віри й особливо тоді, коли вони відвідують євангельських християн-баптистів на квартирах та запрошують до себе. Здається, всі групи християн євангельської віри діють як за сигналом, маючи вказівку, як діяти. Відчувається недостатня підготовленість багатьох керівників общин євангельських християн-баптистів, через що багато віруючих... підпадають під вплив християн євангельської віри. Захоплюються їх особливостями. У всіх випадках, коли євангельські християни-баптисти приймають до себе одного-двох із християн євангельської віри, результат виходить таким, що через півроку під їхній вплив підпадають шістнадцять і більше осіб..." [11, с. 16].

Самі ж п'ятидесятники в квітні-травні 1948 р. починають подавати заяви про їхній вихід з общин євангельських християн-баптистів внаслідок "грубого порушення Московської угоди з боку євангельських християн-баптистів" [12, с. 147].

З боку керівництва євангельських християн-баптистів робиться спроба призупинити активні дії християн євангельської віри щодо виходу зі Всесоюзної ради євангельських християн-баптистів. Уповноважений у справах з релігійних культів в УРСР Вільховий у червні 1948 р. повідомляє голові Ради у справах з релігійних культів при Раді Міністрів СРСР І. Полянському (Москва):

"...Щоб остаточно ліквідувати залишки християн євангельської віри, ми висловили духовному центру євангельських християн-баптистів на Україні думки про проведення наступних заходів:

1. До Ровенської, Львівської, Волинської і Тернопільської областей виїжджає помічник старшого пресвітера євангельських християн-баптистів в УРСР – Пономарчук. До Кам'янець-Подільської, Чернівецької областей – Патковський. До Сталінградської, Ворошиловградської і Запорізької областей – Міцкевич.

2. До м. Києва старшим пресвітером євангельських християн-баптистів в УРСР викликаються старші пресвітери з Житомирської, Кіровоградської, Одеської, Дніпропетровської, Херсон-

ської, Сумської, Чернігівської, Полтавської областей. Усі вони повинні в найближчий місяць-півтора навести порядок у справі приєднання християн евангельської віри до евангельських християн-баптистів.

3. Одночасно з цим даємо вказівку уповноваженим Ради, щоб вони наказали припинити діяльність незареєстрованих “хевовських груп” [13, с. 28].

Усі ці заходи повинні були, за задумом керівництва Всесоюзної ради евангельських християн-баптистів, прискорити ліквідацію незалежних груп п’ятидесятників.

Повсюди в Україні робота з ліквідації п’ятидесятницьких общин почала проводитися дуже активно. Так, восени 1948 р. надійшли повідомлення з Дніпропетровської області (де на цей час був найбільший відсоток незареєстрованих п’ятидесятників по Україні) про те, що “питання єдності зійшло зі сцени, настав спокій, ті, хто чинили опір, – повернулися до общин...” [14, с. 44 – 68]. Такі самі повідомлення надходили до м. Києва практично з усіх українських міс.

Але, не зважаючи на ці повідомлення, насправді, протягом 1948 р. з об’єднання Всесоюзної ради евангельських християн-баптистів масово продовжували виходити п’ятидесятники. У тій самій Дніпропетровській області до початку 1949 р. вийшло з Союзу евангельських християн-баптистів близько сорока відсотків християн віри евангельської, які вступили до нього у 1945 р. [3, с. 258].

Аналіз діяльності п’ятидесятників в Україні у 1948 р. дає можливість зробити такі висновки:

Після об’єднання п’ятидесятників з евангельськими християнами-баптистами в єдиний союз, протиріччя між церквами загострилися через ідеологічні та політичні питання. У 1948 р. керівники п’ятидесятницьких церков провели нелегальний з’їзд, після якого почався відтік п’ятидесятників із Союзу евангельських християн-баптистів.

Після цього з боку керівництва евангельських християн-баптистів та державного керівництва було здійснено спробу остаточно вирішити питання щодо закриття та приєднання п’ятидесятницьких общин до евангельських християн-баптистів. У зв’язку з чим з боку державних силових структур стосовно п’ятидесятників почався моральний тиск, залякування, арешти.

Після всіх подій 1948 р. п’ятидесятницькі общини, які ввій-

шли до Союзу євангельських християн-баптистів у 1945 р., починають боротьбу за відокремлення від євангельських християн-баптистів та за створення свого союзу поза Всесоюзною радою євангельських християн-баптистів.

Ця тема потребує подальшого дослідження з використанням архівів СБУ, архіву Всесоюзної ради євангельських християн-баптистів та архіву п'ятидесятників України.

### Список використаних джерел та літератури

1. Мельник В. И. Эволюция современного пятидесятничества / В. И. Мельник. – Львов, 1985. – 160 с.
2. Назаркіна О. І. Протестантські конфесії України в 90-ті роки ХХ ст. : баптистські та п'ятидесятницькі течії : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук : спец. 07.00.01 “Історія України” / О. І. Назаркіна. – Донецьк, 2003. – 19 с.
3. Франчук В. Просила Россия дождя у Господа / В. Франчук. – К. : “Світанкова зоря”. – 2001. – 648 с.
4. История евангельских христиан-баптистов в СССР. – М. : ВСЕХБ, 1989. – 624 с.
5. Центральний державний архів вищих органів державної влади (далі – ЦДАВО). – Ф. 4648. – Оп. 4. – Спр. 27.
6. ЦДАВО. – Ф. 4648. – Оп. 4. – Спр. 2
7. ЦДАВО. – Ф. 4648. – Оп. 4. – Спр. 4.
8. Центральний державний архів громадських об'єднань (далі – ЦДАГО). – Ф. 263. – Оп. 1. – Спр. 58286.
9. ЦДАВО. – Ф. 4648. – Оп. 4. – Спр. 50.
10. ЦДАВО. – Ф. 4648. – Оп. 4. – Спр. 48.
11. ЦДАВО. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 75.
12. ЦДАВО. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 43.
13. Державний архів Дніпропетровської області (далі – ДАДО). – Ф. Р-6463. – Оп. 1. – Спр. 4.
14. ДАДО. – Ф. Р-6463. – Оп. 1. – Спр. 6.

*Андрій Смирнов*

УДК 94(477).08/09: 929

## **ЄПИСКОП МСТИСЛАВ (СКРИПНИК) І ПРОЦЕС ІНСТИТУАЛІЗАЦІЇ УКРАЇНСЬКОЇ АВТОКЕФАЛЬНОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ ФОРМАЦІЇ 1942 РОКУ**

*У статті аналізується участь Мстислава (Скрипника) в процесі інституалізації УАПЦ формації 1942 р.*

**Ключові слова:** Мстислав (Скрипник), УАПЦ, хіротонія, ієрархія.

**Епископ Мстислав (Скрипник) и процесс институализации УАПЦ формации 1942 г.**

*В статье проанализировано участие Мстислава (Скрипника) в институализаторском процессе УАПЦ формации 1942 г.*

**Ключевые слова:** Мстислав (Скрипник), УАПЦ, хиротония, иерархия.

**Bishop Mstyslav (Skrypnyk) and the Institutionalization of the Wartime Ukrainian Autocephalous Orthodox Church**

*The article deals with the bishop of Pereiaslav of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church Mstyslav (Skrypnyk). His participation in the institutionalization of UAOC is studied in detail.*

**Keywords:** Mstyslav (Skrypnyk), Ukrainian Autocephalous Orthodox Church, consecration, hierarchy.

Конституювання Української автокефальної православної церкви (УАПЦ) в роки Другої світової війни досі залишається малодослідженою сторінкою в історії українського православ'я. Важливу роль у цьому процесі відіграв єпископ Мстислав (Степан Скрипник). Опосередковано до висвітлення воєнних сторінок його біографії звертались В. Борщевич [2], І. Власовський [4], Ю. Волошин [6], В. Пашенко [19], С. Савчук та Ю. Мулик-Луцик [21], Н. Стоколос [27], однак ця проблема ще не була предметом окремого дослідження українських істориків.

Метою статі є висвітлення участі Мстислава (Скрипника) в процесі інституалізації УАПЦ формації 1942 р.

Німецька політика щодо церковно-релігійного життя на оку-

пованих землях України, за висновком Н. Стоколос, орієнтувалася на виконання таких основних завдань: підтримка розвитку мінімального релігійного руху як ворожого більшовизму; встановлення жорсткого контролю за діяльністю релігійних організацій; сприяння зовнішній і внутрішній руйнації та атомізації традиційних церковних структур для запобігання консолідації їхніх лідерів; недопущення створення уніфікованих конфесій, зокрема єдиної помісної УПЦ; максимальне використання релігійних об'єднань в інтересах Німеччини й подальша примусова заміна християнської віри на нехристиянську неоязичницьку [26, с. 91 – 111].

Реалізації цієї програми певним чином сприяло те, що на початок 1942 р. в окупованій Україні були започатковані дві православні конфесії. Це Автономна православна церква (АПЦ) на чолі з митрополитом Олексієм, що позиціонувалася як частина Московського патріархату, та УАПЦ, яку очолював тимчасовий адміністратор – архієпископ (з жовтня 1942 р. – митрополит) Полікарп, що перебувала під омофором Варшавської митрополії православної церкви в Генерал-губернаторстві [27, с. 319]. Канонічно-юрисдикційна залежність двох українських еклезіальних спільнот від зарубіжних релігійних центрів, які постійно конфронтували, об'єктивно ускладнювала православне церковне життя, створювала перепони в об'єднанні церков.

Нова УАПЦ спиралась на ідеологему самостійницького сценарію розвитку всередині української християнської спільноти, визнала за пріоритетний шлях традиційного канонічного формування єпископату, відмовилась від модернізаційних інновацій церкви 1920-х рр. і постійно конкурувала з автономістами. Це давнє протистояння в українському православ'ї слід розцінювати як найбільш послідовний та інституційований конфлікт ідентичностей і пошук відповідних їм моделей канонічного устрою. Кардинальні політичні трансформації в новітній історії України неминуче призводили до піднесення неасимільованих російським православ'ям елементів й актуалізації проблеми унезалежнення православної церкви в Україні. Подібні процеси відбувалися у ході двох світових воєн, а також під час розпаду СРСР. Принагідно зазначимо, що відцентрові тенденції у православ'ї під час Другої світової війни спостерігались не тільки в Україні, а й на території Білорусі, Грузії, Естонії, Македонії, Фінляндії, Хорватії.

Цілком обґрунтованим видається висновок дослідника істо-



рії православ'я в Україні першої третини ХХ ст. О. Ігнатуши про інституційний розкол УПЦ як складний багатофакторний соціокультурний конфлікт, основою якого були модернізаційні трансформації, пов'язані з формуванням української нації [13, с. 13]. При цьому, на наш погляд, чи не найбільше спрацьовували культурно-цивілізаційний і церковно-світоглядний чинники.

Одним із найсерйозніших викликів перед УАПЦ була катастрофічна нестача архієреїв. Автокефалістів представляв лише владика Полікарп, а ієрархам з Генерал-губернаторства категорично заборонили відвідувати Україну. Неодноразово на єпископа розглядалась кандидатура настоятеля української парафії у Франції о. Іларіона Брендзана, однак цей задум не вдалося реалізувати через його хворобу [1, с. 14; 31, с. 360]. У регіонах ситуація була настільки критичною, що київські “липківці” погрожували повторити соборний акт архієрейської висвяти 1921 р., а херсонське духовенство було готове спрямувати свого кандидата для єпископської хіротонії в одну з православних країн Південно-Східної Європи [9, арк. 26 – 26.].

У зв'язку із цим уже в лютому 1942 р. Полікарп за допомогою архієпископа Пінського і Поліського Олександра (Іноземцева) розпочав висвяту єпископів для Української церкви. Першими були хіротонізовані Никанор (Абрамович) та Ігор (Губа) [4, с. 216]. У травні 1942 р. під час проведення архієрейського Собору УАПЦ у Києві була рукоположена нова група ієрархів. Одним із кандидатів на єпископство висувався і Степан Іванович Скрипник – посол до Польського Сейму від Волині в 30-х рр. ХХ ст., майбутній першоієрарх Української православної церкви в США, перший патріарх Київський і всієї України Мстислав [Детальніше про нього див.: 25].

На особливу увагу заслуговує питання про те, чому С. Скрипник раптом вирішив кардинально змінити своє життя й обрав церковний шлях єпископського служіння. Уже в перші місяці окупації стало зрозуміло, що відродження Української держави не входить до планів гітлерівців, які розгорнули репресії проти українських патріотів. За таких обставин С. Скрипник вирішив цілковито присвятити себе розбудові УАПЦ, яка щойно почала оформлюватись і відчувала колосальний дефіцит кадрів, особливо єпископських. Такі його якості, як: пасіонарність, незламний характер, політична амбітність, залізна воля у досягненні мети, непохитний патріотизм, чудові ораторські здібності у поєднанні

з багатим політичним досвідом та авторитетом у поміркованих колах, спрацювали на користь кандидата.

Утвердження в необхідності та правильності церковного шляху у С. Скрипника було базоване не тільки на суб'єктивних чинниках та фактах біографії (загальній традиційній релігійності, виплеканій ще в сім'ї, чи втраті дружини у 1940 р., яка незмірно поглибила духовні переживання та рівень релігійних пошуків Степана Івановича). Були ще й чинники об'єктивні, які не могли не справляти значного, а можливо, й вирішального впливу на свідомість людини, для якої доля рідної Вітчизни та власного народу не була пустим звуком.

Війна, як і кожна інша погранична ситуація, – це той час, що спресовує, пришвидшує і драматизує всі процеси. Людина дуже часто опиняється в таких обставинах, в які вона не могла б потрапити за нормального, поступового та адекватного розвитку подій та ситуації. Крім того, надто часто саме драматичні воєнні обставини спричиняються до того, що людина приймає такі рішення та вдається до таких кроків, які б навряд чи вона зробила, принаймні настільки рішуче та швидко, коли б усе розгорталось за звичним сценарієм. Немає сумніву, що реалії Другої світової війни відбилися й на світовідчуттях С. Скрипника, посиливши властиву для нього релігійність.

На початку 1940-х рр. в окупованій Україні церква і тільки церква залишалася єдиним інститутом, належність до якого була, принаймні формально, толерованою німецькою владою і який продовжував залишатися об'єднуючим та мобілізуючим чинником для кожного, хто себе ідентифікував із Україною та українським народом. Отже, церква і лише вона діставала ознак найбільш легітимної та впливової інституції, що перебирала на себе функції не тільки чільної духовної, але й національно-культурної структури тогочасного українського суспільства, найміцнішої духовної опори нації.

Для С. Скрипника наближення до церкви, духовний поворот і прикінцеве рішення повністю пов'язати з нею свою долю, було немов перехрестям та збігом кількох дуже важливих векторів внутрішнього самовизначення. По-перше, це довершення внутрішнього прагнення до релігійного удосконалення. По-друге, це був вияв властивих Скрипникові патріотичних почувань: коли всі інші українські інститути заборонені, то остаточне входження у церковну огорожу є ще й свідченням патріотизму. По-третє,

бачачи, які виклики стоять перед УПЦ, Скрипник прагнув власним життям підтримати цей інститут, що не тільки в контексті військових реалій середини ХХ ст., але й і в сенсі загальної української історії перманентно відігравав першорядну роль.

С. Скрипник був невіддільною частиною спільноти, серед якої мешкав, поділяв усі її прагнення і цілі. Тому для нього українськість у кожному її вияві була частиною світогляду, що знаходила віддзеркалення і в політичному, і в релігійному, і в культурному, і в освітньому вимірі.

Тому не було випадковим, що і за нововиниклих обставин С. Скрипник звернув свій погляд до церкви, яка продовжувала залишатися островом вічних істин та правди на тлі жорстокості та морального релятивізму, які заповнили тогочасну Європу. Він пішов духовною стежею, яка вивела його на вершини визнання і кар’єрного росту.

Зрештою повноцінна відповідь на це складе питання можлива лише через прочитання прихованих структур біографії С. Скрипника в категоріях “ментальної археології” (термін Івана-Павла Химки), закодованої у доступних нам текстах.

Припускаємо, що рішення про обрання церковного шляху сталося Степану Івановичу не просто. Про це опосередковано свідчать і слова самого архієрея: “Цього становища я не добивався і відмовлявся від нього...” [14, с. 11]. Не здогадувалась про його покликання і родина. Радянська пропаганда намагалась пояснити цей поворот у житті С. Скрипника зі своїх позицій, переконуючи, що він був спеціально висвячений німцями на єпископа УАПЦ “за заслуги перед фашизмом” для того, щоб проводити розкольницьку роботу в українському русі [7, с. 12; 10, с. 264 – 268; 17, с. 84]. Проте ці звинувачення не знаходять підтвердження у джерелах. Припускали також, що С. Скрипник у такий спосіб вирішив уникнути відповідальності за багаторічну угодовську діяльність, і за це його УПА Т. Бульби-Боровця начебто навіть засудила до смертної кари [29, с. 224, 445, 469]. Однак архієрейський сан не врятував від трагічної смерті у 1943 р. владик Олексія (Громадського) і Мануїла (Тарнавського). Тому вважаємо, що рішення стати єпископом було адекватною відповіддю С. Скрипника та інших українських інтелігентів, зокрема І. Огієнка, на ті складні виклики, які постали перед українським православ’ям у межовій ситуації періоду Другої світової війни.

За дорученням владики Полікарпа єпископ Никанор, який у

березні 1942 р. прибув до Києва, розпочав пошук кандидатів на єпископство. З огляду на воєнний час більшість із них підібрали без погодження з митрополитом-адміністратором. Каталізатором висвят стало повідомлення про намір німців невдовзі заборонити архієрейські хіротонії [4, с. 222]. Правдоподібно, єпископське служіння Степану Івановичу запропонував саме владика Никанор, з яким він міг бути знайомий ще з 1930-х рр. і співпрацював на рівні Української ради довір'я на Волині. Тому, мабуть, не випадково Мстислав вважав його за свого духовного батька і під його опікою здобував необхідний архіпастирський досвід [24, с. 1; 16, с. 718]. Сам Никанор пояснював вибір колишнього посла доволі тривіально: “Чому я за Вас вчепився? Оцінив Ваше щире серце і полум'яну жадобу чину України” [28, с. 6].

У квітні 1942 р. С. Скрипник був висвячений на диякона і священника. На початку травня отець прийняв чернецтво з іменем Мстислав на честь благовірного київського князя Мстислава Володимировича і був вивіщений до сану архімандрита. 12 травня його нарекли на єпископа Переяславського. Чернечий постриг здійснив єпископ Никанор, а ім'я і титул запропонував преосвященний Ігор (Губа). Архієрейська хіротонія відбулась 14 травня у підземній церкві прп. Сергія Радонезького, яку спорудили під Андріївським собором у Києві в 1864 р. з ініціативи А. Муравйова. “Рукополагали мене владика Никанор, Ігор і щойно висвячений владика Михаїл, – згадував митрополит Мстислав. – Висвята відбулась удосвіта – в такий таємний спосіб відбувалося три хіротонії. Крім єпископів було два священники, диякони, були хлопчики. Співало троє людей...” [17, с. 740]. Новопоставлений ієрарх не пройшов чернечого послуху, завжди відчував брак системної богословської освіти, і це не могло не ускладнювати його архіпастирську діяльність. Саме цим можна пояснити той факт, що владика не залишив по собі жодної теологічної праці. Однак, за спогадами Я. Скрипника, батько доволі швидко опанував богослужбову практику, чому сприяв попередній церковнослужительський і духовний досвід, здобутий ще у Полтаві [18]. Воцарювання Степана Івановича відбувалось паралельно із його громадсько-політичною діяльністю.

С. Скрипник у новій іпостасі став сюрпризом для владика Полікарпа. З невідомих причин єпископ Никанор у своєму листуванні з адміністратором замовчував кандидатуру волинського політика. Після закінчення Київського собору 9 – 17 травня

1942 р. саме Мстислава делегували до Луцька для інформування владики про релігійно-церковні процеси в центральній Україні. Порозумівшись із Полікарпом, С. Скрипник дістав благословення залишитись у Києві допомагати Никанору розбудовувати церковне життя [11, с. 6]. Незважаючи на те, що Мстислав номінально був висвячений на єпископа Переяславського, через перепони з боку німців він фактично перебував у Києві разом із владикою Никанором як його вікарій. На жаль, архів Вищого церковного управління УАПЦ у Києві, яке керувало церковним життям Східної України, втрачений під час евакуації [12, с. 41].

З огляду на це надзвичайно цінними видаються спогади Ігоря Денисенка, котрий у дванадцятирічному віці прислужувався у Андріївському соборі. У його пам'яті назавжди закарбувався світлий образ владики Мстислава, про якого колишній ікодиякон відгукується дуже тепло, з глибоким пієтетом і симпатією: “Мстислав... був у той час ставним красивим чоловіком українського типу. Засмагле лице його доповнювалось чорним волоссям, і був він простим і привітним чоловіком, який не цурався розмов навіть з таким підлітком, як я тоді... Без перебільшення можна сказати, що любили його всі, і вже через роки і навіть десятиліття колишні парафіяни, зустрічаючись, у першу чергу питали один одного, чи не чути нічого про Мстислава... І не дивно: яскрава була постать людини, патріота, національного діяча” [8, с. 27 – 29].

Відчувається, що автор спогадів писав їх уже після того, як Мстислав (Скрипник) 1990 р. повернувся до України і став першим православним патріархом, тому не уникнув певної ідеалізації архієрея. І все ж заслуговують на увагу деякі подробиці, описані у мемуарах. Виявляється, Мстислав неодноразово терпляче роз'яснював юному іподиякону незрозумілі місця зі Святого Письма, а одного разу зі стриманою радістю навіть розповів про діяльність українських партизанів на Волині й розгортання антинацистського рух опору. Владика із притаманною йому любов'ю до дітей охоче з ними спілкувався, дарував часопис “Орленя”, часто відповідав на різні життєві запитання [8, с. 27 – 29].

Цікаві враження залишив У. Самчук, який був дуже здивований, дізнавшись наприкінці травня 1942 р. у Рівному про висвяту Мстислава: “Мезальянс політики й церкви в стилі славетного кардинала Ришельє, в якому політика була темою дії, а церква кулісами на тлі яких це дійство розгрівалось. Степан Скрипник

мав нахил до духовного покликання... але коли він бувало любив казати, що він буде митрополитом київським, ми приймали це за звичайний жарт... В особі новозведеного в сан Мстислава було втілено багато контрверсійних елементів його вдачі, і це творило з нього складну, непередбачену і разом цікаву постать з великими амбіціями і великими здібностями творити небуденні діла” [22, с. 268].

Згодом, наприкінці серпня 1942 р., вони знову зустрілись, але вже в Києві. “Андріївська церква невелика розміром і людей на богослужінні не було багато; переважно старші жінки, але сама відправа виглядала добре, єпископ Мстислав виявляв і тут талант, йому прислужував знаменитий бас протодиякона, на крилосі співав хор знаного диригента Гончарова”, – писав У. Самчук [22, с. 269].

Як зазначав А. Дублянський, Андріївський собор став духовним центром православних українців у Києві і під час богослужінь був переповнений [12, с. 36]. Проте у перші місяці ситуація була значно складнішою. У Києві домінувала АПЦ, толерована гітлерівцями, а на архієрейську Службу Божу до Никанора приходило не більше ста вірян. Владики мешкали на території Софійського собору і постійно зазнавали утисків від нацистів.

Надзвичайно актуальним видається питання про канонічність єпископської хіротонії владика Мстислава і, відповідно, всіх висвячених ним архієреїв. Адже він єдиний з ієрархів УАПЦ формції 1942 р. повернувся до України і безпосередньо спричинився до відродження автокефальної церкви та її нового єпископату. Тим паче, що сучасна російська конфесійна історіографія продовжує експлуатувати гасла радянської пропаганди про неканонічність і безблагодатність ієрархії церкви. Ще 1972 р. московський патріарх Пімен у листі до Вселенського патріарха Афінагора категорично заявляв: “Мстислав Скрипник одержав незаконну “єпископську хіротонію” у травні 1942 року в Києві від так само неканонічно рукоположених (Ап. 35) “єпископів” Ігоря Губи та Никанора Абрамовича, чиї “хіротонії” очолював позбавлений священничого сану розколовчитель (Двукр. 15) “єпископ” Полікарп Сікорський” [16, с. 664]. Цю тезу неодноразово повторювали найвищі ієрархи Російської православної церкви (РПЦ). Зокрема, виступаючи на Ювілейному архієрейському соборі у 2000 р., митрополит Ювеналій наголошував: “Руська православна церква ніколи не визнавала дійсності рукоположень, які здій-

снювались у самосвятській і полікарпівській автокефалістських угрупованнях” [23, с. 91].

Спробу богословсько-історичного обґрунтування неканонічності єпископату УАПЦ зробив російський дослідник Владислав Петрушко [20]. Однак його міркування доволі тенденційні і часто нагадують відомі ідеологічні штампи на зразок: “УАПЦ стала ідейним натхненником злодіянь українських сепаратистів, спрямованих, в першу чергу, проти власного народу” [20]. Автор ґрунтує свої малопереконливі аргументи на популярному міфі про те, що владика Полікарп у 1940 р. разом з усіма православними єпископами Західної України і Західної Білорусі перейшов у підпорядкування РПЦ.

Нині достеменно відомо, що ані архієпископ Поліський і Пінський Олександр (Іноземцем), ані єпископ Луцький Полікарп (Сікорський) до Москви для оформлення “молитовно-канонічного поєднання з Матір’ю-Церквою Московською” не їздили і жодних письмових декларацій про це не підписували. За таку нелояльність першого відправили “за штат”, а другого просто не встигли покарати [27, с. 291]. Крім того, у варшавських архівах зберігся цікавий документ, який проливає додаткове світло на це питання. 12 січня 1940 р. Полікарп писав Олексію, що “вирішення такого важного питання, як прилучення до іншої церковної юрисдикції, я лічу ще не своєчасним, бо “поспішиш – людей насмішиш”, як каже народна мудрість, та ще “не уявися, что будет”. Треба подождати до того часу, коли будуть установлені постійні державні границі, призначені компетентними чинниками Європи. Коли такі границі будуть, тоді я підпорядкуюсь тій церковній юрисдикції, в границях якої я буду мешкати”. Про те, що Сікорський ніколи так і не підпорядкувався РПЦ, засвідчив у своїх спогадах і волинський священик о. Леонід Д-ий [16, с. 645 – 646].

Серед аргументів на користь переходу Полікарпа в юрисдикцію Московського патріархату називають також поминання місцеблустителя Сергія, участь у єпископській хіротонії разом з екзархом Миколаєм, однак вони виглядають малопереконливими. І все ж 28 березня 1942 р. архієрейський собор РПЦ позбавив владика Полікарпа духовного сану і чернецтва [16, с. 654 – 655]. Тут варто зауважити, що, як наголошує відомий український історик і богослов архієпископ Ігор Ісіченко, така форма покарання, відповідно до канонічного права, є сумнівною й не застосовується у грецькій православній традиції [15, 408].

В. Петрушко також закидає автокефалістам прийняття священнослужителів УАПЦ 1921 р. “в сущому сані”. Справді, таке рішення було ухвалене на Пінському соборі, але, як згадував владика Никанор, приєднання “липківського” духовенства відбувалось через звершення особливого чину хіротесії. Крім того, його соборно ніхто і ніколи не визнавав еретичним, тому прийняття цих кліриків у лоно православної церкви не видається антиканонічним, а про якусь спадкоємність двох автокефальних ієрархій говорити не доводиться. Цьому яскраве свідчення – повторна хіротонія останнього “липківського” єпископа Іоанна Теодоровича, яку 27 серпня 1949 р. здійснили архієпископ Мстислав і екзарх Олександрійського патріархату в Америці митрополит Христофор. У зв’язку з цим бажано уникати експлуатації так званої “концепції трьох відроджень УАПЦ”, оскільки це не відповідає історичним реаліям.

На підставі зазначених фактів В. Петрушко формулює висновки про неканонічність єпископського сану владика Мстислава і беззастережно заявляє: “Таким чином, повертаючись до 1990-х років, можна констатувати, що прибуття Скрипника на Україну і “патріарші” хіротонії, що слідували після цього, не призвели до появи канонічної ієрархії в УАПЦ, третьої за ліком” [20]. Подібних поглядів дотримуються й такі російські церковні історики, як К. Фотієв, Феодосій (Процюк), В. Цишін, О. Драбинко.

Попри тезу авторитетного вченого Б. Боцюрківа про те, що “вирішення питання про канонічність тієї чи іншої церкви не є завданням історика” [3, 285], дозволимо собі зауважити: аналіз історичних джерел спростовує звинувачення у неканонічності єпископської хіротонії владика Мстислава. 1932 р. митрополит Діонісій висвятив Полікарпа на єпископа, у лютому 1942 р. останній разом з Олександром висвятили Никанора й Ігоря, які, своєю чергою, хіротонізували Мстислава. Варто згадати, що коли після війни у РПЦ виникло питання, що робити з єпископом Юрієм (Кореністовим), котрий став Берестейським архієреєм на Пінському Соборі, то після певних роздумів його прийняли до складу Московського патріархату без пересвяти. У 1995 р. усе духовенство УПЦ у США, яке походило від Мстислава, без будь-яких застережень ввійшло до складу Константинопольського патріархату. Тому законність його єпископських свячень не викликає жодних сумнівів.

Таким чином, церковне відродження в Україні сприяло тому,



що С. Скрипник після втрати дружини прийняв чернечий постриг і був канонічно хіротонізований на єпископа Переяславського. Вважаємо, що обрання ним церковного шляху – це адекватна відповідь на виклики, які стояли перед Україною та її церквою в роки Другої світової війни. Православна церква залишалась в тих умовах, власне, єдиною легальною українською інституцією, в якій Степан Іванович міг би себе реалізувати. Єпископ Мстислав був інтелігентом зовсім іншої формації, ніж решта владик. Він присвятив своє життя для розбудови помісної УПЦ, але при цьому завжди був більше політиком, ніж ієрархом.

### Список використаних джерел та літератури

1. Бачинський Є. Нарис історії парафій УАПЦ у Франції (1924–1947 рр.) / Є. Бачинський. – Чикаго : Православний українець, 1954. – 16 с.
2. Борщевич В. Українське церковне відродження на Волині (20–40-ві рр. ХХ ст.) / В. Борщевич. – Луцьк : Вежа, 2000. – 254 с.
3. Боцюрків Б. Проблеми досліджень історії релігії та церкви в Україні у міжвоєнний період: джерела та їх опрацювання / Б. Боцюрків // Український археографічний щорічник. – К., 1992. – Вип. 1. – С. 285-294.
4. Власовський І. Нарис історії Української православної церкви : В 4 т., 5 кн. / І. Власовський – К. : Либідь, 1998. – Т. 4: (ХХ ст.). – Ч. 2. – С. 399 с.
5. Волинь. – 1942. – Ч. 9. – 1 лют. – С. 4.
6. Волошин Ю. Українська православна церква в роки нацистської окупації (1941–1944 рр.) / Ю. Волошин. – Полтава : б.в., 1997. – 127 с.
7. Давиденко В. Святеник з абвергрупи 209 / В. Давиденко. – К. : Політвидав України, 1979. – 127 с.
8. Денисенко І. Уривки з минулого. Ч. 1. До 1948-го / І. Денисенко // Молода нація. – 2005. – № 2. – С. 5-60.
9. Державний архів Київської області. – Ф. 2412 (Музей-архів переходової доби). – Оп. 2. – Спр. 199 (Статті, листування між церковними діячами та інші документи про діяльність церкви на Україні). – Арк. 1-174.
10. Дмитрук К. Свастика на сутанах / К. Дмитрук. – К. : Вид-во політ. л-ри України, 1973. – 342 с.
11. Дублянський А. Київський Собор 1942 року / А. Дублянський // Рідна церква (Мюнхен). – 1964. – Ч. 52. – С. 4.
12. Дублянський А. Тернистим шляхом: Життя митрополита Ніканора (Абрамовича) / А. Дублянський. – Лондон : Видання Ге-

нерального церковного управління УАПЦ в Великій Британії, 1962. – 80 с.

13. Ігнатуша О. Інституційний розкол православної церкви в Україні: генеза і характер: XIX ст. – 30-ті рр. XX ст. / О. Ігнатуша. – Запоріжжя : Поліграф, 2004. – 438 с.

14. Інтерв'ю представника радіовисильні “Голос Америки” з вл. митрополитом Мстиславом // Українське православне слово. – 1978. – № 5. – С. 11-13.

15. Ісіченко І., архієп. Історія Христової церкви в Україні / І. Ісіченко. – Харків : Акта, 2003. – 472 с.

16. Мартирологія українських церков: В 4 т. – Торонто; Балтимор : Смолоскип, 1987. – Т. 1: Українська православна церква. – 1207 с.

17. Мельничук Ю. Під чужим порогом: памфлети, фейлетони, статті / Ю. Мельничук. – К. : Дніпро, 1974. – 240 с.

18. Особистий архів автора. – Спогади Я. Скрипника (Записані 22.05.2006 р. в Острозі).

19. Пащенко В. Православ'я в новітній історії України / В. Пащенко. – Полтава : б.в., 1997. – Ч. 1. – 356 с.

20. Петрушко В. Автокефалистские расколы на Украине и проблема их преодоления: канонический аспект / В. Петрушко. – Режим доступу до статті: [http://www.edrus.org/index2.php?option=com\\_content&task=view&id=250&pop=1&page=0&Itemid=70](http://www.edrus.org/index2.php?option=com_content&task=view&id=250&pop=1&page=0&Itemid=70)

21. Савчук С. Історія Української греко-православної церкви в Канаді: У 5 т. / С. Савчук, Ю. Мулик-Луцик. – Вінніпег : Екклезія, 1984. – Т. 1: Київська церковна традиція українців Канади. – 616 с.

22. Самчук У. На коні вороному: спомини і враження. – Видання друге. – Вінніпег : Видання товариства “Волинь”, 1990. – 360 с.

23. Сборник документов и материалов Юбилейного архиерейского собора Русской православной церкви. – Нижний Новгород : Изд-во Братства во имя св. князя Александра Невского, 2000. – 285 с.

24. Свідчення про УАПЦ в 1941-45 р. // Наша віра (Київ). – 2002. – № 7. – С. 1.

25. Смирнов А. Мстислав (Скрипник): громадсько-політичний і церковний діяч. 1930–1944: Монографія / А. Смирнов. – К. : Смолоскип, 2008. – 326 с.

26. Стоколос Н. Конфесійна політика окупаційної адміністрації рейхскомісаріату “Україна” в 1941–1942 рр. / Н. Стоколос // Український історичний журнал. – 2004. – № 3. – С. 91-111.

27. Стоколос Н. Конфесійно-етнічні трансформації в Україні (XIX – перша половина XX ст.) / Н. Стоколос. – Рівне : Ліста, 2003. – 480 с.

28. Українське православне слово. – 1962. – № 7. – С. 6.

29. Хомчук О. Церква поза церковною огорожею: розколи і руйнація Української православної церкви в пошуках “константино-

польського визнання”. – Чикаго : б. в., 2002. – 622 с.

30. Центральний державний архів вищих органів влади і управління України. – Ф. 3676 (Штаб імперського керівника (рейхсляйтера) Розенберга для окупованих Східних областей, м. Берлін, м. Київ). – Оп. 1. – Спр. 50 (Список єпископів православної церкви, які приїхали у Східну Україну з німцями, звіт про діяльність ортодоксальної церкви в Україні в період окупації. Лист до німецької влади служителів церкви Херсона, протокол засідання організаційного собору Київського округу). – Арк. 1-360.

31. Archiwum Akt Nowych w Warszawie. – Z. Rząd Generalnego Gubernatorstwa w Krakowie. – Sygn. 430 (Korespondencja, memoriały, notatki w ogólnych i szczegółowych sprawach kościoła, duchowieństwa i wyznaniowych – wyznania grecko-katolickie/ortodoks/). – K. 1-561.

32. Archiwum Warszawskiej Metropolii Prawosławnej. – Sygn. 1151-RII-6D (Cerkiew ukraińska w latach 1939–1944).

УДК 271.4 "1772/1795"

*Надія Стоколос, Руслана Шеретюк*

## ТРАНСФОРМАЦІЙНІ ПРОЦЕСИ В УНІАТСЬКІЙ ЦЕРКВІ ПЕРІОДУ ПОДІЛІВ ПОЛЬЩІ (1772-1795 рр.) ТА ЇХНІ НАСЛІДКИ

*У статті висвітлюється дискурс і механізми трансформацій в уніатській церкві періоду поділів Польщі (1772-1795 рр.). Наголошується на методах та засобах зменшення впливу уніатської церкви на Правобережній Україні*

**Ключові слова:** уніатська церква, трансформаційні процеси, Правобережна Україна, поділи Польщі, василіани.

**Трансформационные процессы в униатской церкви периода разделений польши (1772-1795 гг.) и их последствия**

*В статье освещает дискурс и механизмы трансформаций в униатской церкви периода разделений Польши (1772-1795 гг.). Отмечается на методах и средствах уменьшения влияния униатской церкви на Правобережной Украине.*

**Ключевые слова:** униатская церковь, трансформационные процессы, Правобережная Украина, разделения Польше, василиани.

**The transformational procesis in the uniate church of the period of the divisions of poland (1772-1795) and their consecuencis**

*The article deals with the discourse and the transformational mechanisms in the Uniate Church of the period of the divisions of Poland (1772-1795). The methods and the instruments of the influential decrease of the Uniate Church on the Right-Bank Ukraine are stressed.*

**Key words:** Uniate Church, the transformational procesis, the Right-Bank Ukraine, the divisions of Poland, vasulians.

*Актуальність проблеми.* У квітні 2009 р. минуло 170 років від дати скасування уніатської церкви на теренах Правобережної України. Це, по суті, завершило більш ніж семидесятирічний період, упродовж якого реалізувалася низка взаємопов'язаних заходів, спрямованих на ліквідацію цієї церкви. Аналіз транс-

формаційних процесів в уніатській церкві періоду поділів Польщі дозволяє простежити радикальні зрушення та зміни, що їх зазнала ця конфесія. Вони започаткували її наступне (1839 р.) “возз’єднання” з Російською православною церквою.

*Постановка проблеми.* Дослідження проблеми суті та спрямованості трансформацій уніатської церкви під час трьох поділів Польщі та безпосередньо після них знайшло фрагментарне висвітлення в російській історіографії ХІХ ст. Це, зокрема, праці С. Барановського [2], П. Батюшкова [3], І. Липського [13] та М. Теодоровича [20]. Розгляд окремих аспектів цього питання простежується в наукових студіях таких вчених української діаспори, як І. Власовського [5], С. Сенік [16 – 17] та М. Чубатого [23]. У вітчизняній історіографії поважне місце займають студії С. Жилюка [7], М. Кухарського [12], Н. Стоколос [18-19], Б. Хічлача [21], Ю. Хитровської [22], П. Шкраб’юка [24], які відзначаються докладною джерельною базою, осмисленням трансформаційних процесів в уніатській церкві з позицій академічного релігієзнавства. Відтак, хоча внесок зарубіжних та вітчизняних вчених у досліджувану нами проблему є вагомим, але її актуальність, а також відсутність спеціальних розвідок свідчать про необхідність її поглибленого вивчення.

*Мета і завдання дослідження.* Метою наукової розвідки є встановлення дискурсу інституальних та внутрішніх зламів, що їх зазнала уніатська церква впродовж трьох поділів Польщі та безпосередньо після них, а також їхніх наслідків. Завдання дослідження полягають у з’ясуванні причин, механізмів та методів здійснення російським самодержавством цих трансформацій в уніатській церкві.

На середину ХVІІІ ст. до Київської митрополії уніатської церкви входило вісім єпархій: Київська (митрополича), Полоцько-Вітебська, Володимиро-Берестейська, Пінсько-Турівська, Луцько-Острозька, Львівсько-Галицька, Перемисько-Самбірська та Холмсько-Белзька. Спочатку постійним осідком митрополита уніатської церкви було Вільно, однак з другої половини ХVІІІ ст. ним став Радомишль на Житомирщині, де знаходилася митрополича консисторія [25, с. 492].

З них на Правобережній Україні розташовувалися три єпархії: Володимиро-Берестейська, до складу якої входили Підляшся, частина Волині та південь Білорусі; Луцько-Острозька, яка охоплювала більшу частину Волині, та Львівсько-Галицька, до

складу якої входили Галичина та Поділля. Уніатські єпархії, як і римо-католицькі, поділялися на деканати та плебанії (парафії). Зокрема, у Київському воєводстві у 80-х рр. XVIII ст. нараховувалося 29 уніатських деканатів, а в Брацлавському – 23 [11, с. 126].

Уніатського митрополита, як і римо-католицьких єпископів, призначав польський король, а затверджувала Апостольська Столиця. Свідченням високого соціального статусу уніатського митрополита було те, що його офіційний титул своєю гідністю не поступався королівському. Так, митрополит Лев Шептицький титулувався: “Лев на Шептицях, Шептицький, Божою і апостольського престолу благодаттю, єпископ Львівський, Галицький, Кам’янецький, митрополит Київський і всієї Русі з Печерською архімандрією, коад’ютор і адміністратор апостольський, архімандрит і командор Милецький, кавалер ордену св. Станіслава” [2, с. 748].

Влада митрополита зазвичай поширювалася не лише на його архієпископію, а й на всю уніатську церкву. Зокрема, він сам призначав ієрархів у підвладні єпархії, а також здійснював обов’язки церковного судді. Це право уніатські митрополити отримали ще наприкінці XVI ст. від Папи Климента VIII. Разом із тим їхня підлеглість Апостольській Столиці не підлягала сумніву. Без дозволу Папи глава уніатської церкви не міг здійснювати продаж індульгенцій, рукопокладати в священнослужителі двоєженців, прощати гріх навмисного вбивства, здійснювати літургію у приватному домі, звільняти від церковної клятви, запроваджувати нові церковні свята, відпускати гріхи небіжчикам, оформляти розлучення тощо [11, с. 127].

Своєрідним становим хребтом уніатської церкви, її інтелектуальним ядром був Чин св. Василія Великого (ЧСВВ), заснований Йосифом-Вельямином Рутським у першій чверті XVII ст. [16, с. 30 – 31]. Очоливши після Іпатія Потія уніатську митрополію [17, с. 137 – 148], до складу якої входили литовські, білоруські та українські землі, він сприяв фундації близько 30 монастирів. Наприкінці XVII ст. василіани мали вже до 50 чернечих осередків. Зокрема, на Волині це були: ігуменські – Володимирський та Шумський, архімандритські – Жидичинський, Дубенський Спаський, Дубенський Хрестовоздвиженський, Дерманський, Дорогобузький та Милецький [3, с. 226].

На Замоїському соборі 1720 р. було ухвалено об’єднати всі уніатські монастирі Володимирської, Луцької, Холмської, Львів-

ської та Перемишльської єпархій в окремих чернечий союз, незалежний від литовського василіанського ордену під управлінням свого генерала чи протоархімандрита [1, с. 32]. Однак Папа Римський об'єднав усіх ченців-уніатів Польщі в один василіанський орден, щоправда, з поділом його на провінції: Литовську та Польську (Руську). Його глава – василіанський генерал обирався по чергову з обох провінцій, спочатку терміном на вісім років, а згодом – на чотирирічний термін. Місцем осідку зверхника Польської (Руської) провінції став Почаївський монастир. Оскільки ж у цій василіанській провінції було багато бідних монастирів, то Апостольська Столиця ухвалила рішення залишити самостійними ті з них, які могли утримувати 8 – 10 ченців, а решту – або приєднати до заможніших, або ж скасувати. У контексті цієї постанови Римської курії Дубенський василіанський з'їзд 1745 р. вирішив залишити самостійними, зокрема на Волині, такі монастирі: Почаївський, Загаєцький, Мільчанський, Луцький кафедральний, Луцький братський Хрестовоздвиженський, Білостоцький, Загорівський, Низкиницький, Мілецький, Гоцанський, Любарський та Овруцький. Крім того, багато монастирів мали статус приписаних, зокрема: до Загаєцького – Кременецький і Стоженський, до Мільчанського – Страклівський і Перекальський, до Луцького кафедрального – Піддубецький, до Луцького братського – Туминський і Четвертинський, до Загорівського – Волсвинський та Городиський [3, с. 228]. З цього видно, що в середині XVIII ст. Волинь була вкрита доволі густою мережею василіанських чернечих осередків. Загалом на 1771 р. уніатська церква мала 12 млн. віруючих, 13 тисяч парафіяльних церков і 250 василіанських монастирів [9, с. 203]. Однак поділи Польщі позначилися на уніатській церкві радикально.

Перший із них відбувся 1772 р. За ним північно-західна частина Польщі, площею 36 тис. кв. км з населенням 580 тис. чол., відійшла до Пруссії, південно-східна, площею 83 тис. кв. км з населенням 2 млн 600 тис. чол., – до Австро-Угорщини, а землі на схід від Двіни та Дніпра, площею 92 тис. кв. км з населенням 1 млн 300 тис. чол., – до Російської імперії [12, с. 280].

Щодо канонічної території уніатської церкви, то до імперії Габсбургів відійшли Львівсько-Галицька (без подільських деканатів) та Перемисько-Самбірська єпархії, а також частина Холмсько-Белзької та Луцько-Острозької. Згодом цей розподіл зазнав певних змін: одна частина Холмсько-Белзької єпархії

опинилася під владою Російської імперії, а друга (Белзька) залишилася під Австро-Угорщиною. Складність ситуації полягала в тому, що, по-перше, це спричинило проблему митрополичого підпорядкування цих єпархій, які знаходилися тепер у складі різних держав, а, по-друге, загострила питання церковних зв'язків. Відтак, перерозподіл та роздроблення єпархій уніатської церкви негативно позначилися як на її цілісності, так і на керованості [12, с. 280].

Отже, внаслідок першого поділу Польщі уніатська церква була поділена між двома імперіями: Габсбургів та Романових. ЧСВВ розпався на декілька частин, з яких одна (галицька) відійшла до Австро-Угорщини, а інша – білоруська – до Росії. Відтак, замість двох василіанських провінцій, Литовської і Польської (Руської), постало вже чотири: Литовська, Польська (Руська), Білоруська та Галицька.

У 1793 р. відбувся другий поділ Польщі. Згідно з угодою, підписаною в Петербурзі 23 січня 1793 р. між російською та прусською сторонами, остання отримала Гданськ, Торунь, решту Великопольщі і Куявії та північно-західну частину Мазовії. Ці території охоплювали 58 тис. кв. км, на них проживав майже 1 млн. чол. До складу Російської імперії відійшли центральна частина Білорусі, Київське, Брацлавське і Подільське воєводства, загальною площею 280 тис. кв. км з населенням до 3 млн чол. [12, с. 281].

Після першого (1772 р.) і другого (1793 р.) поділів Польщі у договорі, укладеному в Гродно 1793 р., Катерина II від імені свого і своїх наступників на троні підтвердила, що “на вічні часи католикам двох обрядів будуть гарантовані їх привілеї, маєтки, церкви”, що “ніколи не буде застосована верховна царська влада для порушення прав католицького віровизнання двох обрядів” на землях, які відійшли до Росії [19, с. 23]. Однак відразу після підписання цього документа на нараді вищого православного духовенства від імені імператриці її міністр Пушкін наполягав на необхідності “якнайшвидше і найрішучіше повернути польських уніатів до православної церкви” [19, с. 26].

На приєднаних до Російської імперії українських та білоруських землях після другого поділу Польщі були утворені Брацлавська (за назвою міста, – сучасна Вінницька обл.), Ізяславська (назва, похідна від містечка Ізяслав, – сучасна Хмельниччина) та Мінська губернії. Враховуючи те, що на величезній території



трьох названих губерній на цей час було відносно мало православних парафій, церков, монастирів та духовенства, було вирішено створити тут одну православну Мінсько-Ізяславсько-Брацлавську єпархію, в межах якої на 1793 р. нараховувалося 329 православних церков [9, с. 202].

Указом від 15 травня 1793 р. її архієпископом було призначено єпископа Київської митрополії Віктора (Садковського). Зважаючи на офіційну позицію російського уряду щодо статусу християнських конфесій (т. зв. трактат про віротерпимість Катерини II) та відсутність спеціальних вказівок Синоду з цього приводу, архієпископ Віктор не наважувався форсувати приєднання уніатів до православ'я. У квітні 1794 р. як реакція на його запит з цього питання з Петербурга надійшло “височайше” розпорядження імператриці, яке зобов'язувало генерал-губернатора Тутолміна [4] надати новоприєднаним до Російської православної церкви захист і допомогу, а Синод – доручити архієпископу Віктору, аби він оприлюднив свою пастирську грамоту із закликом до уніатів повернутися в православ'я [7, с. 79]. У ній В. Садковський писав: “Виконуючи обов'язок пастиря, якому про спасіння душ людських ввірено невтомне піклування, та виконуючи волю помазаниці Господньої, запрошуємо гласом євангельським усіх, незалежно від статі та віку, в пожилців нашої пастви, прабатьки, батьки яких і вони самі лестощами й страхом від благочестя навернені в унію з латинами, повернутися безбоязно в обійми православної східної церкви... І не бійтеся властей духовних чи світських римського закону, знаючи, що коли всемілостивіша государиня наша дозволяє іновірним вільно сповідувати закон, від предків кожному успадкований, то, з іншого боку, аж ніяк не попустить, аби будь-хто з бажаючих обернутись у віру православному, панівну в імперії, а надто з тих, чиї предки чи самі вони з надра благочестя підступно й насильно вирвані, найменших кривд чи утисків зазнали, в чому, з волі її монаршої, відповідні начальства будуть піклуватися й озлобленим подадуть руку законної допомоги...” [3, с. 254].

Документом, який розставив акценти в пріоритетах російського самодержавства в церковно-релігійній царині Правобережної України, став указ імператриці від 22 квітня 1794 р. на ім'я генерал-губернатора Тутолміна, де відверто йшлося про викорінення унії й наголошувалося, що “возз'єднання – найнадійніший засіб для укріплення народу в одностайстві та спокої і що

протидія возз'єднанню з боку латинян та уніатів буде оцінена як кримінальний злочин, що підлягає судові й тягне за собою заборону на маєток" [3, с. 253]. Відтак, царський уряд і вище духовенство Російської православної церкви чітко визначили своє ставлення щодо уніатської церкви, яка, на їхню думку, була перешкодою на шляху остаточного утвердження влади російського самодержавства на цих теренах. Тому практично із самого початку панування російського царизму на Правобережній Україні він вів цілеспрямовану політику її скасування [22, с. 11].

Вже через півтора року, а саме 22 жовтня 1794 р., архієпископ Віктор доводив до відома Синоду, що за означений період на Поділлі до православ'я приєдналося 333 093 уніатів, а з ними – 463 священики. Вони були об'єднані в 721 парафію. На цей час на Поділлі до православ'я були також навернені Сатанівський, Грабовський, Головчинський та Корожовецький монастирі [21, с. 107].

У Російської православної церкви відразу виникло багато проблем із забезпеченням кліром такої кількості нових парафій, оскільки їх було значно більше, ніж наявного в цьому регіоні православного духовенства. У зв'язку з цим Синод надав право архієпископові Віктору залучати із сусідніх єпархій православних ієреїв, котрі були необхідні для навернення уніатів, а також для заповнення вакантних місць священнослужителів у новоутворених православних парафіях.

Уже в серпні 1794 р. до Ізяславської губернії прибули призначені Синодом особи, яким були доручені посади в різних місцевостях Правобережної України. Так, ігуменові Георгіївського Лебединського монастиря Данилу був доручений Житомирський добротинницький округ, ігуменові Ржищевського Преображенського монастиря Гервасію – Овруцький, ігуменові Миколаївського Пустинно-Медведівського монастиря Віссаріону – Ізяславський, ігуменові Мошногірського Вознесенського монастиря Лазарю – Домбровицький, ігуменові Богуславського Миколаївського монастиря Аркадію – Корецький і Степанський, ігуменові Виноградського Успенського монастиря Давиду – Рівненський, ігуменові Жаботинського Онуфрієвського монастиря Мелхіседку – Острозький. Протоієрей Київської єпархії Переяславського повіту Артемій Стрихін був призначений благочинним Теофіпольського округу, а хрестовий протоієрей Іван Бочковський – Старокостянтинівського. Пізніше, через звільнення благочинних Острозького Мелхіседека і Рівненського Давида, на їх місця були

призначені відповідно у грудні 1794 р. Звенигородський протоієрей Іван Радзимовський та в лютому 1795 р. священник з Києва Іван Ліневич [13, с. 1169]. У січні 1795 р. для заповнення місць священнослужителів у вакантних парафіях Ізяславської губернії прибули 42 ієреї з Київської єпархії, 19 – з Чернігівської, 56 – з Брацлавської та декілька – з Могилівської [3, с. 255].

Оскільки Російській православній церкві потрібно було виконати колосальну роботу, пов'язану з організацією релігійно-церковного життя мільйонів новонавернених, саме тому кожен благочинний мав при собі двох помічників – осіб духовного стану, один з яких займався діловодством. Від архієпископа Віктора новопризначеним благочинним була надіслана особлива інструкція, якою визначалися їхні обов'язки та конкретні дії у справі приєднання уніатів. Зокрема, від них вимагалось подання відомостей (як двотижневих, так і генеральних) про тих осіб, котрі приєдналися до православ'я, з перерахуванням прізвищ священників, назв церков і сіл. Причому потрібно було вказувати точні дані про всіх членів родини приєданого ієрея, а також подавати список тих населених пунктів, мешканці яких не побажали приєднатися до православ'я, з обов'язковою поміткою того, кому персонально доручено опікуватися саме цими парафіями.

Зрозуміло, що така копітка робота вимагала від православного духовенства відповідальності та значних зусиль. Але, як свідчать джерела, далеко не всі новоприбулі православні священники мали необхідні для цього знання та досвід. Так, один із таких “волонтерів” відверто писав архімандритові Варлааму (Шишацькому), який пізніше став єпископом Житомирським, що “народ вимагає пояснення, в чому полягає справжня відмінність між унією і православ'ям, а так як я в цьому знаходжу себе недостатнім, то тим лише й відмовляюся, що я не на диспути приїхав, а для приєднання істинно бажуючих в простоті духу; також і приєдані священники вимагають настанов у пізнанні вчення та дій святих таїнств, у чому знаходжу себе недостатнім” [13, с. 1171]. У зв'язку з цим він просив Варлаама звільнити його.

Переміщення в новоприєдані землі православних священників з інших, зокрема великоруських єпархій, на перший погляд, наче й вирішувало проблему забезпечення їх кліром, проте водночас створювало нові, іноді досить болісні проблеми. До них перш за все варто віднести явно недостатнє фінансування всієї справи навернення уніатів до Російської православної церкви,

зокрема утримання новоприбулих священнослужителів. Воно було настільки мізерним, що багатьом благочинним доводилося утримувати себе і підлеглих на власні кошти. Так, ігумен Мошногірського Вознесенського монастиря Лазар, котрий опікувався справою приєднання уніатів у Домбровицькому окрузі Ізяславської губернії, писав, що він довів себе і своє помешкання до зубожіння, утримуючи себе та підлеглих, зокрема новоприбулих священників. Благочинний Ізяславського округу Віссаріон доповідав архімандритові Варлааму, що платні йому з помічником і писарем, а також коштів на канцелярські витрати з 7 серпня 1794 до 29 березня 1795 рр. було надіслано від губернатора всього 90 рублів. Він бідкався, що витратив на нагальні церковні потреби чимало своїх грошей. У зв'язку з цим він просив для себе термінової виплати допомоги та звільнення з посади. Таке ж прохання було надіслане архімандритові Варлааму й благочинним Овруцького округу Гервасієм. Траплялися навіть випадки, коли окремі із “волонтерів” навіть самовільно покидали свої місця [13, с. 1172]. Отже, доволі нестабільне та явно недостатнє фінансове забезпечення новоприбулого православного кліру суттєво впливало на духовно-моральний та, зрештою, навіть і на фізичний стан місіонерів. Можна вважати, що саме це стало одним із чинників, що справив гальмівний вплив на справу приєднання уніатів Правобережної України до Російської православної церкви.

Відірвані від своїх сімей і звичного побуту життя, новоприбулі священники опинялися в новому, часто чужому для них у духовно-культурному сенсі середовищі. Крім цього, їх гнітило непевне становище й часті переміщення з одного місця на інше. Наприклад, православний священник призначався в таку парафію, де уніатський ієрей спочатку відмовлявся від православ'я, однак потім, через деякий час, змінював своє рішення на користь православ'я; тоді перший повинен був звільнити йому місце й чекати призначення на інше. Таким чином, поставлені в доволі складне становище, деякі з “переселенців”, “переслідуючи свої особисті інтереси, часто спричиняли розбрат між народом і новонаверненими їх пастирями і навіть чинили опір розпорядженням благочинних” [13, с. 1174]. Отже, справа навернення уніатів до Російської православної церкви, у якій безумовну зацікавленість виявляло російське самодержавство, наштовхнулася на вкрай погану організацію, зокрема явно недостатнє фінансове забезпечення. Наслідком цього стало те, що в період між другим і третім поділами

Польщі більшість уніатів залишалися в лоні своєї церкви.

Третій, остаточний, поділ Польщі відбувся в 1795 р. За ним Пруссія отримала частину Підляшшя й Мазовше з Варшавою, частини Жемайтії та Малопольщі загальною площею 55 тис. кв. км з населенням 1 млн. чол. До Австро-Угорщини відійшла частина Малопольщі з Краковом, а також частина Підляшшя та Мазовше площею 47 тис. кв. км з населенням 1,2 млн чол. Східні ж терени, заселені переважно литовцями, білорусами та українцями на схід від Бугу, Немирова й Гродна площею 120 тис. кв. км з населенням 1,2 млн чол., отримала Росія [12, с. 282].

Відтак, після трьох поділів Польщі вся Правобережна Україна була прилучена до Російської імперії. Царський уряд прагнув не лише територіально, а й духовно-культурно опанувати нею. Одним із вагомих інструментів політики російського самодержавства на цих землях наприкінці XVIII ст. стало утвердження позицій Російської православної церкви. Зміцнюючи своє панування, царизм вдався до тиску на автохтонне населення, спрямованого на обмеження діяльності церковних громад інших християнських віросповідань, насамперед греко-католицького (уніатського), яке за кілька століть вкоренилося на Волині та Поділлі.

1795 р. були ліквідовані уніатські єпархії – Київська митрополія, Полоцька архієпископська, єпископські Пінська, Луцька та Володимиро-Брестська, – як непотрібні. Їхні парафіяльні церкви та монастирі були передані білоруському уніатському архієпископу Іраклію Лісовському. Тоді ж було скасоване василіанське орденське керівництво [3, с. 252].

Ще в червні 1794 р. архієпископ Віктор поширив серед православних священиків прислану Синодом інструкцію, де були викладені методи роботи з уніатами. Зокрема, їм рекомендували активно використовувати місцеві органи влади, поліцію, а священиків, котрі відмовлялися приєднатися до православ'я, навіть радили силою виганяти з їх парафій. У результаті узгоджених дій світської та духовної влади, на кінець 1796 р. лише у волинських уніатів було відібрано майже 900 церков і “приєднано” до православ'я близько 150 тис. осіб з 800 священнослужителями. У багатьох випадках це робилося за допомогою поліції і каральних загонів.

Загалом у 1795 р. Російська православна церква збагатилася 1.010.090 чол. з 1.700 церквами і 1.032 священиками. На кінець правління Катерини II (1796 р.) за рахунок Правобережжя кіль-

кість її вірних збільшилася майже на 2 мільйони осіб. Тенденція до скорочення кількісних показників уніатської церкви фіксувалася і надалі, внаслідок чого на 1804 р. в Росії нараховувалося 1.398.500 уніатів і 1.388 парафіяльних церков.

Поступово відбувалася й ліквідація уніатських монастирів. Так, якщо на 1771 р. уніатська церква мала 250 василіанських монастирів [9, с. 203], то на початок XIX ст. їх залишилося трохи більше 50: на Київщині – 9, на Поділлі – 11, на Волині – 36 [11, с. 313 – 317].

Прикладом того, як реалізовувалася спланована царським урядом Росії реорганізація та поступове скасування уніатських монастирів Правобережжя, є низка подій з історії василіанського Богоявленського монастиря в Кременці кінця XVIII – першої третини XIX ст. Їх наводить відомий волинський дослідник М. Теодорович у ґрунтовному дослідженні “Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии” [20]. Він зазначає, що в 1794 – 1796 рр. усі уніатські церкви Кременця та його околиць були скасовані, за винятком Богоявленського монастиря, який, за його висловом, “погряз” в унії. Відтак, щоб спонукати його мешканців перейти до православ’я, у 1795 р. за розпорядженням уряду три кімнати нижнього поверху монастиря були віддані в розпорядження православного духовенства. Це мотивувалося тим, що значна частина місцевих уніатів уже перейшла в православ’я. У 1807 р. споруди Богоявленського василіанського монастиря, по “височайшому повелінню”, були передані Кременецькому ліцею, а ченці-василіани переведені в колишній реформатський монастир, що знаходився в Дубенському повіті. Зрештою, у 1839 р. ця василіанська чернеча обитель була скасована остаточно [20, с. 415 – 426].

Особливої уваги заслуговують ті зміни, які з часом виявилися в освітньо-виховній та кадровій сферах Правобережжя. Уніатська церква на її теренах до її самодержавно-православної ліквідації надбала значний потенціал у галузі розвитку освіти. Ця діяльність, започаткована ЧСВВ ще в середині XVII ст., у XVIII ст. досягла своєрідного апогею. В означений період було відкрито значну кількість василіанських шкіл, зокрема у Бучачі (1721 р.), Шаргороді (1749 р.), Любарі (1758 р.), Умані (1766 р.). Відзначимо, що в багатьох випадках фундаторами цих навчальних закладів були місцеві магнати. Так, наприклад, василіанська школа в Шаргороді була заснована на кошти Станіслава Любомирського,

у Бучачі – за фінансового сприяння Миколи Потоцького, а в Любарі – Франциска Любомирського [25, с. 495].

Програма василіанських шкіл будувалася за зразком єзуїтських колегіумів. Як звичайно, це були навчальні заклади двох рівнів – трикласні, у яких вивчалися латинська, польська, німецька й церковнослов'янська мови, а також поетика та риторика, та шестикласні, де викладався ще й курс філософії [10, с. 451]. У монастирських публічних школах уніатської церкви здобували освіту не лише представники духовенства, а й світські особи – діти шляхти, козацької старшини, міщан. Стимулом для участі василіанських монастирів у розвитку освіти на Правобережжі послужив указ Катерини II від 6 вересня 1795 р., за яким саме їхнє існування у цьому регіоні ставилося в залежність від того, матимуть вони публічні школи чи ні [8, с. 891]. Альтернативи їм на той час тут не було. Відтак, якщо на межі 80 – 90 рр. XVIII ст. на Правобережжі було всього 9 василіанських шкіл (у Барі, Бучачі, Каневі, Умані, Любарі, Овручі, Острозі, Шаргороді та Володимирі-Волинському), то після вищезгаданого указу вони з'явилися практично в кожному віцілому василіанському монастирі. На думку о. Назарка, практично при кожному з них існувала школа [14]. Якщо врахувати, що Литовська провінція в 1743 – 1772 рр. мала 73 монастирі, а Руська провінція – 81 (1743 р. їх нараховувалося 109), то, відповідно, за припущенням П. Шкраб'юка, шкіл було більше сотні [24, с. 163].

Уніатські публічні школи (колегії) функціонували довгий час у Барі, Білостоці, Володимир-Волинському, Гощі, Жировицях, Збаражжі, Каневі, Крем'янці, Любарі, Маліївці, Овручі, Острозі, Почаєві, Умані, Шаргороді [24, с. 160]. У них працювали кваліфіковані вчителі-іноземці, викладалися грецька, єврейська, французька, німецька, італійська, англійська мови. У колегіях також приділялася значна увага викладанню гуманітарних і природничих дисциплін. Організовувалися в них і щотижневі наукові диспути. Василіанські публічні школи були, як правило, з п'ятирічним терміном навчання. Найбільшу таку школу мав Барський уніатський монастир, де на початку XIX ст. навчалася майже тисяча учнів. Шестикласна школа Любарського монастиря, розрахована на 500 учнів, відзначалася з-поміж інших василіанських публічних навчальних закладів тим, що мала дуже хорошу матеріальну базу: добре обладнаний фізичний кабінет, бібліотеку на 17 тис. томів, а також ботанічний сад для занять з

природознавства. Відомо, що в школі шаргородських василіан у 80-х рр. XVIII ст. нараховувалося близько 600 учнів. На початку XIX ст. уманські василіани, школа яких вважалася найпрестижнішою на Правобережній Україні, навчали 263 учні, канівські – 190, овруцькі – 255, володимир-волинські – 125, лисянські, загорівські, жидичинські, тригірські й інші – по кілька десятків. Наприкінці XVIII ст. у василіанських колегіях нараховувалося до 3 тис. учнів, яких навчали приблизно 100 професорів [18, с. 29 – 30].

Зрозуміло, що, крім світської освіти, ЧСВВ приділяв велику увагу навчанню церковних кадрів у духовних семінаріях. Ще 1613 р. у Батені була створена перша василіанська студія, де готували кандидатів до чернечого служіння. Для майбутніх уніатських священиків відкривалися студії філософії, теології та риторики. Зокрема, у 1773 – 1774 рр. богословські студії були відкриті у Львові, Лаврові та Кам'янці; філософські – у Тереховлі, Загайцях-Луцьку та Замості; риторики – у Белостоці, Мільчу і Сатанові [24, с. 167]. Кращих студентів-василіан посилали на навчання за кордон, насамперед до Риму – у Грецьку колегію св. Афанасія. Така система підготовки кадрів була вкрай необхідна для того, “щоби потім провадити духовний вишкіл членів ЧСВВ та єпархіального духовенства” [24, с. 157]. Духовні семінарії були відкриті у Володимирі-Волинському, Холмі, Бучачі, Жировицях, Луцьку, Почаєві, Львові, Кам'янці, Житомирі, Радомишлі та Умані.

Як уже наголошувалося, після включення Правобережної України до складу Російської імперії внаслідок другого та третього поділів Польщі, перед царським урядом постало питання забезпечення новоприєднаних територій православним кліром. Одним із заходів, спрямованих на вирішення цієї проблеми, було відкриття на них на межі XVIII – XIX ст. єпархіальних православних духовних семінарій. У них, до речі, спочатку працювали викладачами “виученики” василіан, оскільки частина правобережних православних священиків свого часу закінчувала духовні училища єзуїтів, піарів чи василіан.

Результативною виявилася діяльність уніатів і в галузі книговидавництва. Найбільшими з організованих ними друкарень були Віленська, Супральська, Почаївська, Уневська, Львівська та Мінська. З 1628 р. до кінця XVIII ст. з василіанських друкарень вийшло у світ приблизно 13 тис. книг польською, латинською й церковно-слов'янською мовами. Чи не найпотужнішою серед них була Почаївська, заснована в 1732 – 1733 рр. Приблизно



за сторіччя зусиллями ченців-василіан у ній було надруковано близько 300 найменувань книг релігійно-церковного і світського змісту [18, с. 30]. Зрозуміло, що радикальне зменшення чисельності уніатів, а також їх парафіяльної мережі не могло не відбитися на їх видавничій справі.

Починаючи з 1793 р., після другого поділу Речі Посполитої, розгортається наступ царизму та Синоду на видавничу діяльність та книгодрукування українською мовою. Хоча Синод заборонив таке книгодрукування, Почаївська лавра, контрольована уніатським ЧСВВ, активно видавала й поширювала по всій Україні такі церковні видання. На думку А. Гудими, переважання книг церковнослов'янською та українською мовами у видавничій продукції ченців-василіан Почаївського монастиря пояснюється тим, що серед них було чимало тих, хто прагнув підтримати в народі національну свідомість і традиції. У цьому сенсі звертають на себе увагу такі уніатські видання, як “Політика свецкая” (1770 р.) про правила дотримання добрих манер, господарський порадище (1788 р.), який став читанкою в парафіяльних школах, “Богогласник” (1790 р.) – збірник церковних пісень, “Науки парафіяльні” (1794 р.) – церковні проповіді українською мовою та інші видання богослужбового, проповідницького, катехизисного та господарського змісту, що мали виразний національний характер [6, с. 24 – 25].

Зрозуміло, що ставлення російського самодержавства до уніатської церкви не могло не потрапити в поле зору керівництва римокатолицької церкви. Саме тому Папа Пій VI 12 вересня 1795 р. звернувся до Катерини II з посланням, у якому просив зберегти свободу віросповідання для вірних католицької церкви східного і латинського обрядів, але в Петербурзі це прохання Апостольської Столиці було проігноровано. Відтак, “місійна акція” “возз'єднання уніатів” призвела до втрати уніатською церквою 9 тисяч парафій, 145 монастирів і понад 8 млн вірних [15, с. 107].

Отже, трансформційні процеси в Уніатській церкві в зазначений період були спрямовані на послаблення її позицій на теренах Правобережної України, зокрема духовно-культурного потенціалу. Вони виявилися в помітному скороченні її парафіяльної мережі, перерозподілі та роздробленні єпархій, що негативно позначилося на її цілісності та керованості, радикальному зменшенні чисельності вірних, духовенства й чернечих осередків та їхнього культурно-освітнього й виховного впливу на автохтонне населення. Приблизно за чверть століття (1772 – 1795 рр.) уніат-

ська церква зазнала значних змін, які стали початковим етапом її скасування.

### Список використаних джерел та літератури

1. Андрухів І. Цариця карпатського краю (Нарис історії Василянського чернецтва, монастиря та чудотворної ікони Матері Божої в Гошеві) / І. Андрухів. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2002. – 160 с.

2. Барановский С. Библиографическая заметка на грамоту, даную в XVIII столетии (1710 г.) униатским епископом Львом Шептицким, в Решневещкую Преображенскую церковь (Кременецкого уезда) / С. Барановский // Волынские Епархиальные Ведомости. – 1873. – № 21. – Ч. неоф. – С. 748.

3. Батюшков П. М. Волинь. Історичні долі південно-західного краю / П. М. Батюшков ; [післямова В. С. Мороза ; пер. з рос. М. А. Миколаєнка]. – Дніпропетровськ : Січ, 2004. – 424 с.

4. Бармак М. В. Генерал-губернатор в системі управління Правобережною Україною / М. В. Бармак // Сторінки історії : збірник наукових праць / відп. ред. Н. Ф. Гнатюк. – К. : ІВЦ “Видавництво “Політехніка””, 2006. – Вип. 22. – С. 3–13.

5. Власовський І. Нарис історії Української православної церкви : [у 4 т., 5 кн.] / І. Власовський. – Репр. відтворення вид. 1957 р. – К. : Либідь, 1998. – Т. 3 : (XVIII – XX ст.). – 360 с.

6. Гудима А. Почаївський монастир в історичній долі українства / А. Гудима. – Тернопіль : Підручники і посібники, 2003. – 40 с.

7. Жилюк С. І. Російська православна церква на Волині (1793–1917 рр.) / С. І. Жилюк. – Житомир : Журфонд, 1996. – 174 с.

8. Из истории воссоединения униатов с православной церковью // Волынские епархиальные ведомости. – 1890. – № 27. – Ч. неоф. – С. 891–910.

9. Історія православної церкви в Україні : [збірка наукових праць]. – К. : Четверта хвиля, 1997. – 292 с.

10. Історія української культури : [у 5 т.]. – Т. 3. – Українська культура другої половини XVII – XVIII століть. – К. : Наукова думка, 2003. – 1246 с.

11. Крижанівський О. П. Історія церкви та релігійної думки в Україні : [навчальний посібник] : [у 3-х кн.]. – Кн. 3 : Кінець XVI – середина XIX століття / О. П. Крижанівський. – К. : Либідь, 1994. – 336 с.

12. Кухарський М. Стан греко-католицької церкви під час поділів Польщі XVIII ст. / М. Кухарський // Україна і Ватикан. Серія збірників наукових праць. – Вип. I : Українсько-ватиканські відносини в контексті суспільних і міжконфесійних проблем / [за загальною ред. д. філос. н. А. Колодного (гол. ред.), д. і. н. О. Реєнта, д. філос. н. П. Яроцького, д. філос. н. Л. Филипович, д. філос. н. С. Кияка]. – Івано-Франківськ – Київ, 2008. – С. 279–283.

13. Липский И. Воссоединение униатов на Волыни в 1794-5 годах по документам Волынской духовной консистории за 1795 год / И. Липский // Волынские Епархиальные Ведомости. – 1880. – № 26. – Ч. неоф. – С. 1167–1178.

14. Назарко І. Василіани / І. Назарко // Енциклопедія українознавства : [в 11 т.] / Наукове товариство імені Т. Шевченка у Львові. – Львів : Молоде життя, 1993. – Т. 1. – С. 213.

15. Панас К. Історія Української церкви / К. Панас. – Львів : НВП “Трансінтех”, 1992. – 160 с.

16. Сенік С. Українська церква в XVII столітті / С. Сенік // Ковчег : збірник статей з церковної історії. – Львів : Інститут історичних досліджень Львівського державного університету ім. Івана Франка, Інститут Історії Церкви, 1993. – Число I. – С. 25–71.

17. Сенік С. Два митрополити – Потій і Рутський / С. Сенік // Історичний контекст, укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління: матеріали перших “Берестейських читань” (Львів, Івано-Франківськ. Київ, 1-6 жовтня 1994 р.). – Львів : Інститут історії церкви Львівської богословської академії, 1995. – С. 137–148.

18. Стоколос Н. “До приведения в совершенное единение с великороссийскими...” Н. Стоколос // Людина і світ. – 2002. – № 9. – С. 26–37.

19. Стоколос Н. Г. Конфесійно-етнічні трансформації в Україні (XIX – перша половина XX ст.) : [монографія]. – Рівне : РІС КСУ – ППФ “Ліста-М”, 2003. – 480 с.

20. Теодорович М. Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии / М. Теодорович // Волынские епархиальные ведомости. – № 14. – Ч. неоф. – С. 415–426.

21. Хіхляч Б. Ліквідація уніатської церкви на Східному Поділлі у 1794–1796 рр. / Б. Хіхляч // Українське релігієзнавство. – 2005. – № 2. – С. 104–112.

22. Хитровська Ю. В. Громадянсько-політична позиція духовенства Правобережної України наприкінці XVIII – середині XIX ст. (в контексті церковної політики самодержавства) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук. – К. : Інформаційно-видавничий центр Товариства “Знання”, 2001. – 20 с.

23. Чубатий М. Українська католицька церква / М. Чубатий. – Львів : Місійне згромадження св. Кирила і Методія, 1993. – 24 с.

24. Шкраб'юк П. В. Монаший чин отців Василіян у національному житті України / П. В. Шкраб'юк. – Львів : ВВП “Місіонер”, 2005. – 439 с.

25. Яковенко Н. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України / Н. Яковенко. – [2-ге вид., перероблене та розшир.]. – К. : Критика, 2005. – 584 с.

*Світлана Филипчук*

## ІНФОРМАЦІЙНА ПОЛІТИКА УКРАЇНСЬКИХ ХРИСТІЯНСЬКИХ ЦЕРКОВ

*У статті аналізується богословська позиція церкви щодо інформаційної політики.*

**Ключові слова:** православні, греко-католики, протестанти, інформаційна політика, богословська позиція, соціальна концепція.

### **Информационная политика украинских христианских церквей**

*В статье анализируется богословская позиция об информационной политике Церкви.*

**Ключевые слова:** православные, греко-католики, протестанты, информационная политика, богословская позиция, социальная концепция.

### **Informative policy of the Ukrainian christian churches**

*The theological attitude towards data polici in the church has been analysed in the article.*

**Keywords:** Orthodoxy, greco-catholic, protestants, informative policy, theological position, social conception.

Сучасна інформаційна епоха змінює суспільства, держави, ідеології, культури. Вона ж витворила і нову людину – homo comunciens. Основну роль у передачі та наданні інформації відіграють ЗМІ. Ці обставини активізують богословську рефлексію церкви у плані вироблення бачення інформаційної політики та використання медіа-ресурсу для виконання власної місії.

Інтерпретація та напрацювання церковної позиції щодо спектру проблем, пов'язаних із трансформацією сучасної людини і суспільства під впливом мас-медіа, а також використання самою церквою потенціалу ЗМІ для власної діяльності та донесення своїх ідей до суспільства у релігієзнавчій науці ще вивчена недостатньо. Так, до цієї проблеми у своїх статтях зверталися такі вчені, як А. Колодний, В. Климов, М. Новиченко, В. Карпенко,

М. Перун, Л. Филипович. У працях зазначених авторів ідеться про свободу совісті для і в мас-медіа, законодавче регулювання цієї сфери, досліджується національний інформаційний простір у контексті єдності церкви і єдності нації, показується інтерпретація новітніх релігійних течій у медіа, аналізується конфесійна позиція щодо проблеми тощо.

Метою статті є висвітлення інформаційної політики українських християнських церков та богословський погляд на проблеми, пов'язані з розвитком інформаційного суспільства та ЗМІ.

Богословську позицію українських християнських церков розглядатимемо за конфесійним принципом, тобто покажемо православні, греко-католицький та протестантські підходи до вирішення зазначеної проблеми.

УПЦ МП керується у своєму церковному та суспільному бутті “Основами соціальної концепції РПЦ”, прийнятими в 2000 р. У цьому документі є розділ XV “Церква і світські засоби масової інформації”. Так, у ньому наголошується на особливій ролі ЗМІ у сучасному світі, які покликані повідомляти людям інформацію. Проте церква, наголошуючи для журналістів на важливості дотримання принципу об'єктивності в подачі інформації, особливо виокремлює турботу медіа про моральний стан особистості і суспільства, що обов'язково повинно містити розкриття позитивних ідеалів, а також боротьбу із поширенням зла, гріха і насиллям, ворожнечею та різною нетерпимістю в медіа-просторі. Відтак ЗМІ несуть відповідальність за виховання людей, особливо молоді [7].

УПЦ МП говорить, що церква в контексті просвітницької і суспільно-миротворчої місії повинна співпрацювати зі світськими ЗМІ. Характер цієї роботи залежатиме від позиції священноначала щодо того чи іншого медіа, а також позиції самого ЗМІ щодо віри, моральності та церкви.

Разом із тим, церква може засновувати власні газети, телеканали тощо для виконання своєї місії. В Україні УПЦ МП має такі друковані ЗМІ: “Православна газета”, “Голос православ'я”, “Мир”, “Спасите наши души!”, журнали “Православний вісник”, “Фома”, “Отрок”, інтернет сторінки інформаційного та апологетичного характеру, телеканал “Глас”, “Киевская Русь” тощо. Ці медіа переважно двомовні або ж російськомовні, змістовне наповнення – це офіційні документи церкви, пастирські послання, інформація про діяльність церкви в суспільно-релігійному житті

України, а також апологетика позиції власної конфесії і захист її від інших християнських церков та новітніх релігійних рухів.

УПЦ КП також має розроблені соціальні документи, що є керівництвом до дії в інформаційній сфері. Так, у Декларації ювілейного помісного собору у розділі XII “Церква і ЗМІ” зазначається: “Телебачення, радіо, інтернет, газети, журнали, книги та всяке інше друковане слово покликані забезпечувати широкі верстви населення інформацією про все, що відбувається у світі, орієнтуючи людей у складних обставинах сьогодення” [4].

Церква наголошує, що “медівники” повинні “пам’ятати про свою відповідальність перед Богом. Церква закликає працівників ЗМІ керуватися у своїй діяльності вічними духовними цінностями і не сприяти розповсюдженню неправди і гріха та всякого зла” [4]. Проте зауважмо, що сучасна українська релігійність чітко розмежовує світську і церковну сфери і ставиться до церкви радше як до етичної, культурної вартості, тому, на нашу думку, подібні заклики УПЦ КП мало дієві.

У розділі XIII “Проблема глобалізації” УПЦ КП констатує, що в культурно-інформаційній сфері глобалізація зумовлена розвитком технологій, за допомогою яких інформація дуже швидко розповсюджується. Йдеться, перш за все, про Інтернет. Внаслідок глобалізації зароджується єдина, на думку церкви, бездуховна культура, яка ґрунтується на розумінні свободи гріховною людиною, яка уявляє себе мірилом істини. Відтак богословська позиція церкви застерігає, що такий розвиток глобалізації може призвести до катастрофічних наслідків [3].

УПЦ КП підпорядковано понад 20 видань, за її ж повідомленням. Із них належний рівень мають лише два центральні видання – газета “Голос православ’я” та журнал “Інформаційний бюлетень УПЦ КП”. Там переважають новини, офіційні матеріали та критичні статті щодо інших конфесій, насамперед УПЦ МП; також трапляються матеріали соціального змісту. Інформаційний бюлетень складається з офіційних повідомлень, інформації про діяльність Предстоятеля УПЦ КП патріарха Філарета та дайджесту статей інших видань. Цікаву газету видає Коломийська єпархія УПЦ КП – “Лоза виноградна”, в якій чимало матеріалів про життя інших конфесій та статей православних і католицьких авторів. “Голос православ’я” виходить двічі на місяць, присутній в Інтернеті і його можна передплатити (наклад 36 тис.). Цікавим у змістовному плані є апологетичний журнал “Меч духовний”

та духовно-просвітницький журнал для молоді “Агнець”, який в своїх матеріалах порушує актуальні для молодіжного середовища теми. Всі газети і журнали україномовні, за винятком “Інформаційного бюлетеня”, в якому трапляються російськомовні статті, передруковані з інших видань [1].

Найбільш широко та ґрунтовно представлена богословська розробка всього спектру проблем, пов’язаних з інформаційним суспільством та інформаційною політикою церкви, в РКЦ, а відтак і в УГКЦ. Так, з нагоди Всесвітнього дня комунікації у Посланні Папа Іван Павло II дає такий богословський висновок: “Світ соціальної комунікації переживає сьогодні приголомшливий і неймовірно складний розвиток, кінцеві наслідки якого годі передбачити. І в цій непростій царині ми стикаємося з чималими проблемами, пов’язаними зі створенням нового світового ладу, заснованого на інформації та зв’язкові... Йдеться про революцію, яка спричиняє не тільки зміни в системах та технологіях комунікації, а й зачіпає весь культурний, суспільний і духовний світ людини. Відповідно, ця революція не може розвиватися тільки за своїми питомими законами, а повинна брати свої головні критерії з людської правди та правди про людину, створену на подобу Божу” [Цит. За: 8, с. 11].

Католицька церква в ситуації інформаційної революції особливо увагу звертає на використання потенціалу ЗМІ для донесення своєї позиції до суспільства та власної проповіді. Так, у Душпастирській інструкції Папської ради у справах соціальної комунікації “*Communio et Progressio*” (п. 125) зазначається: “Засоби масової комунікації... дають можливість Церкві відкрити себе сучасному світові. Вони сприяють діалогові в самій Церкві. Вони допомагають церкві пізнати погляди і життєві настанови сучасників. Адже Господь велів церкві проголошувати спасіння тією мовою, яку люди розуміють, і не стоять осторонь тих справ, що найбільше їх непокоять” [11, с. 122]. Відтак окрім таких традиційних засобів церкви, як літургія, катехиза, свідчення побожним християнським життям тощо, для справ євангелізації та катехізації важливо залучати і медіа-ресурс, адже “Церква завинила б перед своїм Господом, якби не скористалася б цими могутніми засобами..., які можуть і повинні стати знаряддям церковної програми повторної та нової євангелізації в сучасному світі” [10, с. 148].

У контексті використання медіа для своєї місії римокатолицька богословська позиція розроблена надзвичайно до-

бре. Так, після II Ватиканського собору церква отримала детальні вказівки щодо своєї присутності та використання засобів друкованих медіа, телебачення, радіо, кіно, інтернету тощо. Наведемо лише назви цих документів, адже детальний їх аналіз виходитиме за межі нашої статті: Декрет Другого ватиканського собору про засоби соціальної комунікації (1963) “*Inter Mirifica*” (“З-поміж дивовиж”), документ Папської ради у справах соціальної комунікації (1989), документ Конгрегації католицької освіти “Посібник для навчання майбутніх священиків щодо засобів соціальної комунікації” (1986), документ Конгрегації католицької віри “Інструкція щодо деяких аспектів використання засобів соціальної комунікації для поширення доктрин віри” (1992), документ Папської ради у справах соціальної комунікації “Етика в комунікації” (2000), а також чимало Папських послань з нагоди Всесвітнього дня комунікації: “Повідомляти про Ісуса – Дорогу, Правду, Життя” (1997), “Мас-медіа: дружня присутність біля тих, хто шукає Отця” (1999), “Проголошення Христа в мас-медіа на початку третього тисячоліття” (2000), “Інтернет – новий форум для проголошення Євангелія” (2002) та ін. Усі ці та інші документи вміщені в виданні УКУ “Церква і соціальна комунікація: Найголовніші документи католицької церкви про пресу, радіо, телебачення, інтернет та інші медіа” [9].

Особливий наголос у богослов'ї інформаційних питань належить людині, адже після II Ватиканського собору з курсом на аджорнаменто РКЦ виявляє особливе піклування та інтерес до людських проблем. Що стосується інформаційної сфери, то окрім прав на отримання та поширення інформації, віруючий має й обов'язки перед іншими людьми, спільнотою та Богом. Зокрема, якщо якийсь християнин-католик (журналіст, учасник спілкування в Інтернеті, дописувач у газету та ін.) оприлюднює будь-яку новину, то він має дотримуватися морального закону та шанування права і гідності людської особи, дотримуватися кодексу честі.

Досліджуючи документи РКЦ, ми зауважили, що особливу увагу приділено журналістам, які пишуть на релігійну тематику. Павло VI роз'яснює їм, що “релігійну подію не можна як слід зрозуміти, якщо розглядати тільки суто людські її сторони – чи то психологічні, чи то соціологічні. Тут ідеться про щось таке, що належить до царини духовного... Отож повідомляч повинен оцінити, як та подія, про яку він розповідає, позначиться на вза-



єминах людини з Богом, яким є місце цієї події в історії спасіння” [Цит. за: 8, с. 16].

1 червня 2005 року у приміщенні конференц-залу єпархіального управління Стрийської єпархії УГКЦ відбулося перше засідання Митрополичої комісії соціальної комунікації УГКЦ. У роботі засідання взяли участь уповноважені до Митрополичої комісії соціальної комунікації УГКЦ від єпархій та екзархій Києво-Галицької митрополії УГКЦ, представники засобів масової інформації УГКЦ.

Робота першої зустрічі Митрополичої комісії соціальної комунікації розпочалася із вступного слова владики Юліана (Гбура), голови комісії, єпарха Стрийського. Владика Юліан наголосив, що сьогодні ставить перед церквою вимогу активно використовувати сучасні засоби масової комунікації для проповіді Євангелія. Тому завданням Митрополичої комісії соціальної комунікації є координувати роботу, визначати способи та форму діяльності єпархіальних Комісій соціальної комунікації Києво-Галицької митрополії та допомагати митрополитові у реалізації програм у сфері соціальної комунікації [5].

Багатою на власні друковані ЗМІ є Українська греко-католицька церква. Кожна з її єпархій має власне видання (“Мета”, “Нова зоря”, “Божий сіяч”, “Джерело життя”, “Жива вода”, “Християнський вісник”, “Благовісник”) – місячники, за винятком івано-франківської “Нової зорі”, яка виходить щотижня і є у всеукраїнській передплаті. Доволі багато також парафіальних видань, які виходять неперіодично, накладом від сотні до декількох тисяч, і рідко поширюються за межі парафії. УГКЦ належить чи не найбільше молодіжних друкованих видань. На загальноукраїнському рівні виходить газета “Вірую” – єдина такого високого рівня і характеру молодіжна газета в Україні – двотижневик; велике зацікавлення суспільно-політичною тематикою та богословсько-моральними творами, новини життя церкви та організації “Українська молодь – Христові”, якій він належить. Для дітей видається журнал “Зернятко”, а для підлітків – “Сто талантів”. Свої видання мають комісії у справах молоді у Львові та Івано-Франківську – відповідно, “Храм” і “Світло” правди; деякі молодіжні організації, студенти духовних семінарій, Львівської богословської академії – “Наша газета”, “Простір”, “Надія Церкви”, “Солідарність”. Для своїх парафій газету “Дзвіниця” видають отці Чину святого Василя Великого із перевагою ма-

теріалів катехитично-повчального, суспільного та історичного змісту. ЧСВВ також видає журнали “Місіонер” (катехитично-богословський місячник) і “Світло” (спільне видання разом з українцями діаспори) та науково-культурологічний альманах двомісячник “Київська Церква” (високий рівень наукових творів з історії церкви, української культури і богослов’я). Релігійно-суспільною за назвою є двотижнева газета “Арка” – видання загальноцерковного рівня, має свій веб-сайт. Більшість із названих греко-католицьких видань не мають великих накладів – максимум до 4-5 тисяч примірників. Агенція релігійної інформації видає місячний “Бюлетень АРІ” з новинами релігійного життя в Україні та світі, насамперед католицької церкви [1].

Катехитичну та просвітницьку місію УГКЦ покликані виконувати також релігійні видавництва, зокрема “Місіонер” та “Свічадо”.

Зокрема, видавництво “Місіонер” засноване 1897 р. Галицькою провінцією Чину Святого Василя Великого. 1939 р., з початком Другої світової війни, видавництво було змушене припинити свою діяльність, яку відновлено тільки 1992 р., без окремого статусу, як видавничий відділ монастиря отців-василіян. З 1994 р. видавництво “Місіонер” має власну реєстрацію. Книги “Місіонера” – це насамперед катехитичні, літургічні та історико-пізнавальні видання. За останні роки у видавництві вийшло понад 600 найменувань книжок загальним накладом понад 2 200 000 примірників. “Місіонер” співпрацює із такими видавництвами, як “Наукова думка”, “Каменярь”, “Світ”, “Край”, а також з видавництвами отців-василіян у Торонто (Канада) та Пряшеві (Словаччина). Видавництво має свою друкарню у місті Жовква Львівської області.

Видавництво “Свічадо” виникло 1987 р. з ініціативи українських студентів Люблінського католицького університету в Польщі, які через книгу прагнули утвердити християнські цінності у сучасному світі. Перші брошури виходили ще підпільно, однак після зміни системи влади у Польщі видавництво легалізувало свою діяльність і прийняло назву “Свічадо”. Значну частину накладів перевозили в Україну, де розповсюджувати книги допомагали монахи-студити. А 1992 р. видавництво переноситься до Львова, де з благословення Блаженнішого Мирослава Івана, кардинала Любачівського розпочинає свою діяльність як видавничий відділ монастиря монахів Студитського статусу. На

початок 2008 року видано 700 назв загальним тиражем понад 3,5 млн примірників.

Українські протестанти також виробляють власне бачення проблем інформаційного суспільства. Для них потенціал ЗМІ – це переважно можливість евангелізації та донесення до широкого загалу основ віровчення та власної богословської позиції на ті чи інші суспільні та духовні запити соціуму. Сьогодні українські протестанти перебувають у процесі творення власних соціальних концепцій, які були б автономними від західних запозичень та враховували б специфіку сучасного розвитку України.

Так, у програмовій статті пастора церкви євангельських християн м. Маріуполя, Геннадія Мохненка, “Роль інформаційного служіння в сучасній церкві на пострадянському просторі” наголошується на тому, що якщо церква хоче мати успіх в евангелізації, то їй треба максимально використовувати медіа-ресурс. “Переклавши Євангеліє на економічну термінологію, ми можемо з усією відповідальністю заявити, що церква має найкращий у світі товар. Християнський спосіб життя поза конкуренцією на ринку людських ідей, речей і псевдодуховних послуг. Те, що має церква – шукає весь світ”, – стверджує пастор [6].

Теологічними основами для інформаційної роботи в українському суспільстві є, на думку Г. Мохненка, той факт, що сьогодні в Україні більшість людей стоять осторонь від християнства через незнання основ віровчення, Біблії тощо. Цю проблему має вирішити активність церкви через медіа-ресурс.

Максим Балаклицький у статті “Протестантське розуміння масово-інформаційної діяльності” стверджує, що протестантське богослов’я комунікації переважно розглядає проблеми місіології – методи донесення потенційно до кожного члена суспільства Євангелія (у тлумаченні церковної громади). Якщо речники раннього протестантизму сьогодні засуджують практику прозелітизму, для більшості пізньоєвангельських течій необхідність місіонерської роботи не викликає сумнівів. Згадане доручення Христа проголошується останніми ледь не найголовнішою метою існування церкви. Місія є екзистенційною потребою євангельських конфесій [2].

“Міжпротестантську полеміку викликає не потреба у свідченні віри, – зауважує М. Балаклицький, – а його методи” [2]. На сьогодні можна виділити “консервативний” й “прогресивний” табори диспутантів.

За винятком нетривалого періоду на початку ХХ ст. пізньопротестантські конфесії на теренах колишньої Російської імперії перебували під забороною та владним тиском. Відтак, історично раніше сформувалось “консервативне” крило віруючих. Відкиненість на маргінес суспільного буття та неможливість активно брати в ньому участь спонукали поглибити прагнення до відокремлення од “грішного світу”. Традиційність почала розумітися як абсолютизація самотності своєї конфесії, розробка закритої субкультури, яка абсолютизується, правлячи за ознаки спасенної людини; субкультуру проголошують взірцем для всієї історії християнства, виводячи її джерела ледь не з апостольської епохи.

У добу свободи совісті не всі віруючі з традиційного табору змогли адаптуватись до нових умов. Багато кого дезорієнтувала відсутність “ворога”, який, відбираючи церковну незалежність, водночас надавав соціальні гарантії. І сьогодні позиція “консерваторів” характеризується тезою, що надмірна відкритість до світу загрожує/обертається безоборонністю перед гріхом.

“Прогресисти” ж заперечують таку позицію і стверджують, що самоізоляція конфесії позбавляє церкву можливості користуватися перевагами свободи для здійснення її призначення – свідчення про Христа, й дискредитує протестантів в очах громадськості. “Прапором” прогресизму є вчення латвійського пастора Олексія Ледяєва “Новий світовий порядок” (2002), основними постулатами якого є наголос на тому, що місією церкви в сучасному світі є вторгнення й експансія задля відродження вищих ешелонів влади, які потім зможуть духовно змінити все суспільство. Найпоплідовніше прогресистську ідеологію розвивають наймолодші напрями протестантства – речники харизматичного руху. Парафіяни таких громад, як правило, не були в становищі гнаної меншості, бо прийшли до церкви вже у пострадянські роки. Та й очолюють ці громади пастори, що змужніли у після-пербудовний час.

Сучасних українських протестантів характеризує більша активність, порівняно з православними та греко-католиками, щодо розвою церковних ЗМІ й участі у світському медіа-просторі. Євангельські християни друкують сотні періодичних видань й активно використовують можливості Інтернету (так, окрім тематичний сторінок, церковних сайтів, інформаційних порталів, як, скажімо, “Invictory”, є досить потужні сайти інтернет-телебачення “Invictory.tv”, CNL, “Перехресток.TV” тощо).

Протестантські церкви і релігійні організації мають найбільші накладі серед релігійних видань в Україні, зокрема харизматичні громади. За характером подачі інформації в них мало уваги приділено суспільно-політичній тематиці, натомість, особливо, знову ж таки в харизматів, багато газетної площі віддано матеріалам-свідченням про навернення до Бога, особистий досвід переживання спілкування з Богом тощо. Чи не найцікавішою зі всіх протестантських видань та екуменічною за змістом є газета “Християнський мир” – виходить двічі на місяць і подає інформаційні матеріали з життя різних християнських церков України та протестантизму в світі, а також аналітичні статті богословсько-катехитичного, суспільного та науково-релігійного характеру. В Україні ще й інші протестантські видання не мають чіткої приналежності до окремої конфесії “Християнство сьогодні”.

Українська лютеранська церква видає газету “Стяг” – наповнену переважно пастирсько-катехитичними проповідями та матеріалами на актуальну суспільну тематику. Чимало газет належить, як ми вже зауважували, різноманітним окремим християнським громадам. Серед них – газета “Для тебе”, в якій доволі багато інформаційного матеріалу та статей на актуальні суспільні проблеми, а також – “Тимофей”, “Родник”, “Добрые новости”, “Путь к жизни”. Існує також значна кількість ЗМІ, які видають персонально ті чи інші протестантські громади і переважно використовують їх для поширення інформації про роботу власної церкви та для здійснення зовнішньої місії.

Щодо протестантських журналів, то їх теж є значна кількість. Так, цікавим, міжконфесійним за характером та достатньо інформативним є журнал “Християнство”. Журнал ВСЄХБ “Контакт” порушує актуальні теми молодіжного середовища і звернений, у першу чергу, на невоцерковлену молодь. Видання Місії Біллі Грема “Решение” приваблює якістю подачі інформації, залученням до написання статей відомих російських та українських філософів, культурних та політичних діячів.

Таким чином, дослідивши богословську позицію християнських церков України, можна дійти висновку, що церква усвідомлює важливість інформаційної роботи в сучасному глобалізованому світі й активно працює у сфері ЗМІ. Православні переважно використовують свій медіа-ресурс для інформування про церковну діяльність та для відстоювання власної позиції на ті чи інші суспільні запити, водночас займаючись апологетикою

власної конфесії. Греко-католики, спираючись на соціальну доктрину в сфері суспільної комунікації, будують свою інформаційну політику як можливість зовнішньої та внутрішньої евангелізації, як створення позитивного іміджу конфесії в очах українського соціуму. Новітні протестанти, особливо харизмати, місію ЗМІ бачать у тому, щоб через цей ресурс змінювати подекуди упереджене та міфологізоване ставлення українців до конфесії, а також для активного проповідування Євангелії та основ віровчення.

### Список використаних джерел та літератури

1. Антошевський Т. Релігійні мас-медіа в Україні [Електронний ресурс] / Т. Антошевський. – Режим доступу : <http://www.risu.org.ua/ukr/religion.and.society/analysis/article;9705/>
2. Балаклицький М. Протестантське розуміння масово-інформаційної діяльності [Електронний ресурс] / М. Балаклицький. – Режим доступу : <http://www.asd.in.ua/archives/1188292486>
3. Декларація Помісного собору Української православної церкви Київського патріархату “Про духовне відродження українського суспільства в умовах глобалізації світу” [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.risu.org.ua/ukr/religion/>
4. Декларація Ювілейного помісного собору УПЦ КП “Церква і світ на початку третього тисячоліття” [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.risu.org.ua/ukr/religion/>.
5. Комісія УГКЦ соціальна комунікація [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.ugcc.org.ua/ukr/press-releases/article;1811/>
6. Мохненко Г. Роль інформаційного служення в сучасній Церкві на постсоветському просторі [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.risu.org.ua/ukr/study/masmedia/article;16632/>
7. Основы социальной концепции Русской православной церкви [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.risu.org.ua/ukr/religion/>.
8. Перун М. Передмова до українського видання / М. Перун // Церква і соціальна комунікація : Найголовніші документи католицької церкви про пресу, радіо, телебачення, Інтернет та інші медіа. – Львів : Вид-во УКУ, 2004. – С. 9–21.
9. Церква і соціальна комунікація : Найголовніші документи католицької церкви про пресу, радіо, телебачення, інтернет та інші медіа. – Львів : Вид-во УКУ, 2004. – 440 с.
10. Aetatis Novae (За нової доби) – Душпастирська інструкція Папської комісії у справах засобів соціальної комунікації // Церк-

ва і соціальна комунікація : Найголовніші документи католицької церкви про пресу, радіо, телебачення, Інтернет та інші медіа. – Львів : Вид-во УКУ, 2004. – С. 137–158.

11. *Communio et Progressio* (Єдність і поступ) – Душпастирська інструкція Папської комісії у справах засобів соціальної комунікації на виконання Декрету Другого ватиканського собору // Церква і соціальна комунікація : Найголовніші документи католицької церкви про пресу, радіо, телебачення, Інтернет та інші медіа. – Львів : Вид-во УКУ, 2004. – С. 87–136.

УДК 281.9

*Людмила Шугаєва*

## У ПОШУКАХ ІСТИННОГО ПРАВОСЛАВ'Я. НАРЦИЗ ГУМЕННИЙ

*У статті аналізується діяльність Нарциза Гуменного та становлення нової течії православно-сектанства.*

**Ключові слова:** Нарциз Гуменний, православно-сектанство, течії православ'я.

### **В поисках истинного православия. Нарциз Гуменний**

*В статье анализируется деятельность Нарциза Гуменного и становление нового течения православно-сектанства.*

**Ключевые слова:** Нарциз Гуменний, православно-сектанство, течения православия.

### **In search of veritable orthodoxy. Narciz Gumenniy**

*In the article the analysis of activity of Narciza Gumennogo and becoming of new flow of pravoslavno is carried out sektanstvo.*

**Keywords:** Narciz Gumenniy, pravoslavno sektanstvo, flows of orthodoxy.

Очевидно, без Мойсея не було б іудаїзму, як без Сіддхартхи-Гаутами, Ісуса Христа (історичного чи збірного міфологічного образу), Мухаммеда, не було б буддизму, християнства, ісламу, а без Конфуція і Лао Цзи – конфуціанства і даосизму. Перелік можна продовжити. Відтак, і в різних течіях православного сектанства були свої засновники і навіть харизматичні постаті – той же Нарциз Гуменний, Микола Ільїн, Леонтій та інші.

Комплексне компаративне дослідження особливостей, виняткових рис, харизм засновників, зв'язок з епохою виникнення тієї чи іншої релігійної течії – поки що рідкісні дослідження, а фактично їх немає. Низка наших статей є винятком у цьому контексті.

Коло джерел, які стосуються біографічних відомостей Нарциза Гуменного – неординарної і, очевидно, харизматичної особистості незначне. Нам відомо, що Гуменний народився у



м. Бердичеві, що на Вінничині. Рік його народження залишився нам невідомим. Там, у Бердичеві, Гуменний (у деяких джерелах – Гумінський) отримав освіту в духовній семінарії, після чого прийняв сан ксьондза. Молодий ксьондз звернувся до Папи Римського – Пія XI з листом, у якому звинувачував православних священників у гріхах і пороках, самого Папу звинуватив у відступництві від істинної віри, а себе ж оголосив намісником Ілліпророка на Землі. Він вимагав особистої зустрічі з Папою, але йому в цьому було відмовлено. Саме за це Папа Пій XI позбавив Гуменного сану і відправив у монастир. Там він продовжує пропагувати свої погляди, за що був вигнаним із монастиря.

На підставі бесід, які ми провели з 26 парафіянами Православної євангельської апокаліпсичної церкви, скорочено – ПЄАЦ, нами з'ясовано, що колишній ксьондз розпочав проповідь нового віровчення у с. Погребище Вінницької області.

Декрет радянської влади від 23 січня 1918 р. “Про відокремлення церкви від держави і церкви від школи” став тим поворотним моментом, з якого розпочинається формування Гуменного як проповідника принципово нового релігійного вчення. Проповідь він розпочинає у с. Погребище Вінницької області, про що нам стало відомо із бесід з парафіянами смт. Оратів. Гуменний почав згуртовувати навколо себе антирадянськи налаштоване духовенство і парафіян. Офіційно зареєстрував каплицю на кладовищі, у якій проповідував протягом дев'яти місяців, за аналогією з терміном, який вимагається для народження дитини. Після закінчення проповіді, колишній ксьондз під іменем Іллі Хрестителя відправився як мандрівний проповідник селами Вінницької, Київської і Черкаської областей. До речі, явище мандрівних (бродячих) проповідників не є властивим для української історії. Воно є складовою рисою ментальності російського народу. Хоча, дещо пізніше, у 20 – 30-х рр. ХХ ст. в Україні з'являється ще один бродячий проповідник – Леонтій (Леонтій Грицан). А з огляду на те, що цілком очевидним є той факт, що саме цей напрям в історії релігії є практично невивченим, то можливо є сенс говорити і про якусь певну систему бродячого проповідництва в історії України та її церков.

Але повернімося до Гуменного. На підставі архівних джерел ми можемо стверджувати те, що релігійне об'єднання Православної євангельської апокаліпсичної церкви було сформоване у 1923 – 1924 рр. Так, житель с. Шапієвки Сквирського

району Київської області І. Т. Іванець під час допиту у НКВС у 1937 р. свідчив, “нашасекта апокаліпсисів була сформована у 1923–1924 рр., а хто керував нею раніше не знаю” [1, арк. 27]. Насправді, засновником і керівником, ідейним лідером Православної євангельської апокаліпсистичної церкви став Гуменний.

Як свідчать прихожани ПЄАЦ смт. Ортів Вінницької області, Гуменний намагався поширювати своє вчення на законних підставах і добитись визнання радянською владою. Саме з цією метою він відправився до Харкова, де його прийняв високопоставлений радянський чиновник Петровський. Після чого сліди Гуменного губляться. Достовірно відомим є лише той факт, що у 1939 – 1940 рр. репресовані апокаліпсисти бачили його у таборі для політв'язнів на території тодішньої Казахської РСР.

Про те, що Гуменний був людиною неординарною, харизматичною, свідчить той факт, що, хоча його сліди загубилися у роки жорстоких репресій радянського тоталітаризму, створене ним віровчення існує і знаходить собі послідовників не лише у сучасній Україні, а й у республіках Прибалтики, в Росії.

Головною ідеєю віровчення проповідника була ідея про єднання християн усіх конфесій і повернення до ідеалів первісного християнства. Фундаментом нової релігії стає Апокаліпсис.

Апокаліптичні настрої властиві багатьом релігійним утворенням як православного, так і протестантського походження. І формування апокаліптизму Гуменним могло б і не викликати особливого інтересу, якби не той факт, що саме апокаліптичні очікування стали домінантою у новому релігійному об'єднанні. Його віровчення носить крайній есхатологічний характер. Послідовники Гуменного проповідували близькість другого пришествя Христа, а радянську владу оголосили владою Антихриста. Уже відомий нам Іванець пояснював слідчому, що “... скоро буде війна, а з нею разом наступить і кінець світу” [1, арк. 68]. Про те, що діяльність Православної євангельської апокаліпсистичної церкви носила яскраво виражений антирадянський характер, говорять свідчення К. І. Щеглюка і В. Т. Омельчука. Вони пояснювали, що головна мета релігійного об'єднання полягала у тому, щоб агітувати за вихід із колгоспів, за невихід на будь-яку державну роботу, проти служби у радянській армії [1, арк. 27 – 65]. У тому ж таки 1937 р. жителів с. Теліжинці Тетієвського району Київської області І. С. Ситника, З. К. Сагатюка, М. С. Нищука – членів секти апокаліпсисів було звинувачено у контрреволюцій-

ній пропаганді і в активному бойкоті радянської влади [1, арк. 2]. Усіх трьох було засуджено до вищої міри покарання – розстрілу. Уся життєдіяльність членів Православної євангельської апокаліпсичної церкви була підкорена очікуванню Апокаліпсиса. Вважалося, що провісником близького кінця світу є поява Антихриста в образі радянської влади, а тому все, що так чи інакше пов'язано з цією владою, необхідно байкотувати, не визнавати, знищувати. Члени церкви закликали віруючих до відмови від будь-яких форм співпраці з радянською владою, від участі у виборах до державних структур, у роботі радянських підприємств та установ.

Релігійне об'єднання апокаліпсичів (так їх називали у народному середовищі) змушене було діяти у так званому “сектантському підпіллі”. На запитання слідчого, чому секта не була зареєстрованою, К. Щеглюк відповів, що члени громади неодноразово зверталися до влади з проханням про реєстрацію, але їм постійно відмовляли, а тому релігійна організація вимушено діяла підпільно.

Гуменний поширював своє віровчення через рукописи і листування. Багато з них сьогодні відомі і користуються популярністю та авторитетом Святого Письма серед апокаліпсичів. Це такі рукописи: “Тлумачення Пророком пророцтва Даниїла і Св. Об'явлення Іоанна Богослова”, “42 слова про Божу Матір”, “Про Св. Хрещення дітей і дорослих і про поновлення хрещення” та ін.

Слід відзначити, що назва релігійного об'єднання “апокаліпсичи” є простонародною. Сам Гуменний називав її Православною євангельською апокаліпсичною церквою. Під терміном “православна” він розумів релігійне утворення, яке правильно славить Бога.

Релігійний культ апокаліпсичів являє собою синтез православних і власних обрядів. Вони вшановують православні ікони, а разом з ним і портрети Гуменного, визнають хресне знамення, обряди водного хрещення осіб, які досягли повноліття, омивання ніг під час молитви, причастя, покаяння у гріхах перед громадою під час загальної молитви. Гуменний ввів три рівні духовних осіб, тобто свого роду ієрархію: єпископів, пресвітерів, дияконів. Під час служби і священники, і парафіяни одягають спеціальний одяг – білі халати, які називають хітонами, і взуття – своєрідні тапочки. Віруючі під час зборів сидять на лавах.

Гуменний створив досить ефективну систему місіонерської діяльності. Найближчих своїх помічників він називав апостолами. Ці апостоли їздили не лише по Україні, а й по території всього Радянського Союзу, проповідуючи віровчення Гуменного й агітуючи нових членів громади. Результатом роботи “апостолів” було те, що у 1934 р. громади апокаліпсисів діяли у Владивостоці (Росія), у Киргизії та у Воронезькій області [1, арк. 23]. Роблячи ставку на молодь, Гуменний улаштував спеціальні юнацькі тижні, під час яких місіонери робили все для того, щоб молодь поповнювала громаду.

“Апостоли” створювали Гуменному славу святого і чудотворця.

У 1956 р., коли репресовані єпископи повернулись із місць покарання, один з них – Іванюк Влас Кирилович – подав заяву до Ради у справах релігій у Вінницькій області з проханням про реєстрацію громади апокаліпсисів. У реєстрації було відмовлено.

У зв’язку з так званим “упорядкуванням релігійної мережі”, протягом 1980 – 1982 рр. були зняті з обліку за представленням районних виконавчих комітетів групи апокаліпсисів, які діяли в селах Животівка, Каленівка, Рожична, Сабарівка, Юшківці, якимівка Оратівського району Вінницької області в с. Павлівка Погребищенського району.

Після прийняття “Закону про свободу совісті і релігійні організації” громади апокаліпсисів Вінницької області виявили бажання про реєстрацію своєї діяльності. За офіційними даними у Вінницькій області їх нараховується близько 70 осіб, а за свідченнями самих віруючих-апокаліпсисів, – їх більше 100 осіб.

Релігійна догматика й обрядовість ПЄАЦ і надалі є некритичним поєднанням католицького і православного культів з елементами протестантизму, наприклад, водне хрещення повнолітніх у доповнення до хрещення немовлят. Стрижнем віросповідних основ сьогоденних апокаліпсисів є євангельська любов до ближнього і як наслідок цього – потужні пацифістські мотиви.

Організаційна структура ПЄАЦ включає в себе три так звані “поля” (Прибалтійське, Українське й Іркутське), кожне з яких поділяється на райони. Наприклад, “Українське поле” включає в себе частину Вінницької, Київської і Черкаської областей (Вінницька – Оратівський і Погребищенський райони, Київська – Тетіївський, Черкаська – Монастирещенський райони) і поділяється на Вінницький, Київський і Черкаський “райони” відповідно.

На чолі кожного “району” стоїть єпископ, який керує справами громади через обраних і рукоположених пресвітерів.

У структурі апокаліпсистів не передбачені керівники “полів” і вищий керівник церкви. Всі питання громад апокаліпсистів вирішуються на так званих “єпископських радах”. Кожна громада апокаліпсистів у своїй діяльності цілком автономна і має у своєму складі пресвітера, диякона і жінку-диякона.

У релігійній ідеології апокаліпсистів відбулася відчутна трансформація. Сьогодні члени ПЄАЦ терпимо ставляться до державної влади, навіть висловлюють подяку за прийняття “Закону про свободу совісті і релігійні організації”, що дало їм змогу вийти із підпілля і відкрито займатися своєю віросповідною діяльністю. Учасі у громадському житті, зокрема у виборах до всіх рівнів влади, вони не беруть, мотивуючи це статутними положеннями про заборону займатися політичними справами.

Члени громад апокаліпсистів у Вінницькій області переважно всі пенсійного віку, лише в громаді смт. Оратова середній вік парафіян складає 35 – 40 років. Віруючі-апокаліпсисти одноставно схвалюють закон України “Про свободу совісті і релігійні організації”, оскільки вважають, що він відіграв надзвичайно позитивну роль у їхній діяльності. Водночас вони висловлюють невдоволення, що активно стали реєструватися й громади інших конфесій, особливо римо-католики й протестанти, що, своєю чергою, впливає на незначне поповнення громад ПЄАЦ.

Безперечно, ця стаття не претендує на вичерпний аналіз діяльності Гуменного, що пояснюється низкою причин. Крім того, доводиться констатувати той факт, що більша частина духовних вчителів залишаються невідомими широкому загалу, оскільки наші часи є дуже несприятливими для проповіді духовності.

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

1. Центральний державний архів громадських організацій (далі – ЦДАГО). – Ф. 263. – Оп. 1. – Спр. 64615. – Арк. 27.
2. ЦДАГО. – Ф. 263. – Оп. 1. – Спр. 64615. – Арк. 60.
3. ЦДАГО. – Ф. 263. – Оп. 1. – Спр. 64615. – Арк. 27, 53, 60, 65.
4. ЦДАГО. – Ф. 263. – Оп. 1. – Спр. 64615. – Арк. 2.
5. ЦДАГО. – Ф. 263. – Оп. 1. – Спр. 64615. – Арк.23.

*Інна Шугальова*

УДК 281.9

## НЕВДАЛА СПРОБА РЕФОРМ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ В НОВІТНЮ ДОБУ

*У статті досліджується специфіка взаємин православного духовенства в еміграції.*

**Ключові слова:** *руська православна церква, діаспора, еміграція.*

**Неудачная попытка реформ православной церкви в новейшее время**

*В статье исследуется специфика взаимоотношений православного духовенства в эмиграции.*

**Ключевые слова:** *Русская православная церковь, диаспора, эмиграция*

**Unsuccessful attempt of reforms of orthodox church during the newest time**

*In the article were studied the history of difficult relations between orthodox clergies on immigration.*

**The key words:** *the Russian Orthodox Church, Diasporas, immigration.*

Сучасні екуменістичні тенденції сприяють толерантним відносинам між представниками служителів різних конфесій. Вагому роль у цьому, на наш погляд, відіграла діяльність Папи Іоанна Павла II та його численні візити до країн, які не сповідують католицтво латинського обряду. Втім такі позитивні тенденції спостерігаються лише з 90-х рр. ХХ ст. Ще в середині минулого століття будь-які релігійні реформації сприймалися в багнети не лише внаслідок зовнішніх (об'єктивних) чинників, а внаслідок несприйняття змін представниками всередині тієї чи іншої конфесії.

Суперечності між духовними діячами привертали увагу дослідників. Відзначимо роботи І. Нагаєвського, Н. Етеровича, В. Черкесова-Георгієвського та ін. [3; 4; 7]. У цій статті ми проаналізуємо один із епізодів непростих взаємостосунків пред-

ставників православного духовенства в еміграції та спробуємо підтвердити свої роздуми одним цікавим, на нашу думку, документом, який ми віднайшли в фондах архіву соціальної історії в м. Амстердамі (Королівство Нідерланди).

У релігійному плані православна еміграція структурувалася суто за національним принципом. У XIX – на початку XX ст. первинна ініціатива спонукалася не ієрархами так би мовити “зверху”, а мирянами “знизу”. Група емігрантів об’єднувалася та запрошувала священика зі своєї країни – таким чином формувалася парафія. Нерідко процес утворення парафії відбувався без відома єпископа.

Для емігрантів “першої хвилі” місцева парафіяльна церква являла собою єдину зв’язуючу ланку із батьківщиною. Тому не дивно, що православ’я на Заході одразу набуло рельєфно вираженого етнічного характеру.

У релігійному житті діаспори національна лояльність переважувала над православною каліфонічністю, що призвело до роздробненості церков. Замість єдиної єпархії на чолі з єпископом, на Заході виникло кілька ізольованих церковних структур. Розкол спостерігався не лише між різними національними православними церквами, а й усередині кожної автокефальної конфесії. Об’єктом нашого дослідження виступили православні організації руської православної архієпископії в Західній Європі (відомої також під назвою “Паризької юрисдикції”). Предметом є взаємини між представниками духовенства “Паризької юрисдикції” та мирян у 20 – 60-х рр. XX ст.

У листопаді 1920 р. патріарх Московський Тихон видав наказ, який дозволяв єпископам Російської православної церкви тимчасово створювати власні незалежні організації заради можливості підтримувати нормальні відносини з патріархією.

Після розгрому білої армії, російські єпископи в еміграції вирішили поновити цей наказ з метою продовження нормальних стосунків з патріархією.

У 1921 р. за підтримки Сербського патріарха Димитрія у Сремських Карловцях (Югославія) відбувся церковний собор. Було засновано тимчасове церковне управління росіян в еміграції, яке підпорядковувалося синоду єпископів, який мав щорічно збиратися в Карловцях.

Першим головою Карловацького синоду став Антоній Храповицький (він був тісно пов’язаний з Україною: незважаючи

на відверто українофобські настрої єпископа, тривалий період свого чернечого життя він служив саме в українських єпархіях, стимулюючи посилення проросійських настроїв. У різні часи Храповицький посідав єпархіальні столи Харківщини, Волині, Київщини).

Найбільш резонансним рішенням Карловацького собору була відозва до поновлення династії Романових.

Патріарх Тихон, який вимушений був лавірувати між єпископатом та більшовицькою владою, прийняв рішення про розпуск Карловацького собору. Проте вже незабаром духовенство в діаспорі поновив собор майже в попередньому статусі.

Спершу всі російські єпископи в екзилі намагалися співпрацювати з Карловацьким синодом. Проте з 1926 р. виникли суперечності. Логічним продовженням конфлікту стало виникнення Паризької юрисдикції під проводом митрополита Євлогія (Георгієвського). Патріарх Тихон призначив митрополита Георгія екзархом у Західній Європі.

У 1930 р. Євлогій узяв участь у молитовній службі в Вестмінстерському абатстві (Велика Британія) від імені дискримінованих радянською владою православних християн. За цей вчинок місцєблюститєль московського патріаршого престолу Сергій відлучив Євлогія від церкви.

Митрополит Євлогій звернувся до Константинопольського патріарха Фотія з проханням прийняти його парафії під юрисдикцію Константинополя. З 30-х рр. ХХ ст. Російська православна архієпископія в Західній Європі перебувала під юрисдикцією Вселенського патріарха та об'єднувала навколо себе близько 50 тис. членів. Консолідуєчим підґрунтям для прихильників "Паризької юрисдикції" виступав Свято-Сергієвський богословський інститут, заснований у 1925 р. Професорами інституту були протоієрей Сергій Булгаков, Антон Карташев, Кассіан Безобразов, Павел Євдокимов.

Активісти з руської діаспори в 1937 р. об'єдналися в католицько-православну церкву Франції. Своім лідером вони обрали колишнього римо-католицького священика Луї-Шарля Віннера, якого в 20-х рр. ХХ ст. було висвячено в єпископи Ліберальної католицької церкви.

Луї-Шарль захопився екуменістичним рухом і його підтримали професори Свято-Сергієвського інституту. Проте Константинопольський патріарх не дав згоди на прийняття цієї общини,



оскільки вона не була зареєстрована як канонічне об’єднання віруючих. Від Віннера навіть вимагали зречення від єпископського сану та заборонили служити всі літургії за винятком літургії Іоана Золотоуста.

За підтримки Євграфа Ковалевського о. Віннер звернувся до Московського патріарха. Після завершення перемовин у грудні 1936 р. община Віннера отримала дозвіл на приєднання до Московського патріархату. А згідно з Особливим рішенням місцєблюститєля патріаршого престолу митрополита Сергія, цій конфєсії було дозволено зберегти західний обряд. Протягом 1937 р. Луї-Шарль Віннер розлучився з дружиною та прийняв чернечий постриг. Проте в березні 1937 р. він помер, а керівництво общиною перейшло до Євграфа Ковалевського.

У 1943 р. Ковалевський створив Богословський інститут імені Святого Діонісія. Склад викладачів був доволі репрезентативним – члени Православної місії у Франції, французькі профєсори. З 1948 р. ця установа отримала назву “Православна місія у Франції”. Священнослужитєлі мали бути французькими громадянами. Служби провадилися французькою мовою та за гальським обрядом. Церква видавала французький православний журнал “*Contacts*”, який виходить і до сьогодні.

Однак існувало чимало проблем. Насамперед – поверхове ставлення до sacramентальних моментів – причастя інославних, неканонічні вінчання, повторне рукопокладення тощо, зумовили конфліктні ситуації між Православною місією у Франції та Московським патріархатом. Ковалевський лобював ідею про вихід з-під юрисдикції як Московського патріархату, так і Вселєнського Константинопольського патріархату.

Гальський обряд церковного служіння практикувався по всій середньовічній Європі. Шанувалося Свято всіх святих, поминання покійних першого та другого листопада, цикл чотирьох постів, Попільна середа на початку другого тижня Великого посту, святкування Різдва 25 грудня – всі ці норми були встановлені римськими папами, але для православних ці постанови не завжди були прийнятними.

Євграф Ковалевський дослідив літургійні особливості з метою повернення до до-схизматичних традицій. У травні 1945 р. він уперше відслужив у Парижі літургію за давньогальським обрядом (за джерело літургійних текстів слугували листи Святителя VI ст., які віднайшли у XII ст.).

Літургійна реформа Ковалевського привернула до себе увагу багатьох російських емігрантів, які прагнули духовно збагатити Захід.

Проте, як свідчать документи, що ми наведемо нижче, призначення Євграфа Ковалевського на духовну посаду відбувалося за досить дивних обставин.

Наведемо текст листа, який ми віднайшли в приватному архіві Євграфа Ковалевського, що нині зберігається в архіві Міжнародного інституту соціальної історії (м. Амстердам, Королівство Нідерланди). Цей наративний документ відображає ставлення представників руської діаспори до реформи Ковалевського, які досить одіозно оцінюють його як священика.

(Текст наводимо мовою оригіналу).

*“...Тяжко мы удручены прещением, наложенным на Евграфа. Гди, (так у тексті – І.Ш.) поймут ли когда наши зубры церковные, что православие не заключается в обрядах и обычаях того или иного народа?! Неужто они не понимают, что православие во Франции имело бы очень большой успех, если бы они (зубры) не вносили свою клюкву?!*

*Неужто некому за Евграфа заступится и добьется снятия этого нелепого прещения? Как бы не спорны были некоторые опыты о. Евграфа, все же это единственный у кого есть (неужто придется скоро говорить “было?”) живое и святое дело, доказавшее свою жизненность за все эти годы исканий, трудов, терпения. **Какие все они дикари: ничто на них не действует, ничто до их сердца не достигает. Лохмачи мертвые...**” (виділення наше – І. Ш.).*

**Прот. Михаил Астроз**  
**12.10.54**

Євграф Ковалевський звернувся до владика Іоанна – керівника Синоду Закордонної церкви у Сан-Франциско. У 1960 р. Іоанн запропонував перейменувати православну церкву Франції в католицьку православну церкву Франції. У 1964 р. Євграфа Ковалевського було висвячено як єпископа Сен-Дені. Він запровадив практику ведення давньогалльської літургії у поєднанні з окремими візантійськими елементами.

Хіротонію здійснив владика Іоанн Сан-Фрациський за допомогою єпископа Феофіла. Проте висвячення суперечило думці більшості членів Синоду. У 1966 р. владика Іоанн помер, а його

наступник одразу висловився проти контактів з церквою Ковалевського через його прихильність до галльської літургії. Останній у 1966 р. заявив про вихід зі складу Закордонної церкви. У 1970 р. отець Іоанн, в миру Євграф Ковалевський, пішов з життя.

Таким чином, унаслідок збігу суперечливих чинників та необ'єктивних оцінок сучасників спроби реформування в лоні православної церкви за кордоном зазнали фіаско.

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

1. Association pour la Conservation des Valeurs Culturelles Russes ArchivesPeriod: 1864-1957. KOVALEVSKIJ, PETR EVGRAFOVIČ. 95-96. Letters to P.E. Kovalevskij from Russian Orthodox, Old Catholic, Protestant and Anglican clergymen. 2 boxes (=9 folders) // International institute of Social History.

2. Беляева А. В. Русская православная церковь в эмиграции – русская или зарубежная? / А. В. Беляева // Наши и Чужие в российском историческом сознании : материалы международной научной конференции. – СПб., 2001. – С. 220–223.

3. Єтерович Н. Католицька церква не бажає втручатися в суперечки між православними [Електронний ресурс] / Н. Єтерович. – Режим доступу : <http://orthodoxy.org.ua>

4. Нагаєвський І. Історія римських вселенських архієреїв : [в 4 ч.] / І. Нагаєвський. – Львів : “Місіонер”, 1999. – Ч. IV. – 332 с.

5. Попытка создания галликанской церкви : католическая православная церковь Франции (ЕСОФ) [Электронный ресурс]. – Режим доступа : // <http://www.foma.ru/articles/1127/>

6. Слесарев А. Французское Православие западного обряда: исторический путь от церковной миссии к расколу [Электронный ресурс] / А. Слесарев. – Режим доступа : <http://minds.by/article/54.html>

7. Черкасов-Георгиевский В. История русской православной церкви за границей : 1917–2004 [Электронный ресурс] / В. Черкасов-Георгиевский. – Режим доступа : <http://cherksoft.narod.ru/Hist1.htm>

Катя Якуніна

УДК 291.12

## РЕЛІГІЙНІСТЬ ЯК ФОРМА БУТТЯ РЕЛІГІЇ

*У статті розглядається поняття релігійності, його соціально-психологічне підґрунтя та компоненти.*

**Ключові слова:** релігійність, релігійні відносини, релігійне світовідчуття, релігія, людина.

### **Религиозность как форма бытия религии**

*В статье рассматривается понятие религиозности, его социальнопсихологическая подпочва и компоненты.*

**Ключевые слова:** религиозность, религиозные отношения, религиозное мироощущение, религия, человек.

### **Religiousness as form of life of religion**

*The analysis of concept of religiousness is carried out in the article, its socialpsychological subsoil and components.*

**Keywords:** religiousness, religious relations, religious attitude, religion, man.

Релігійне світорозуміння сучасного віруючого включає в себе не лише релігійні уявлення, а й низку містично-осмислених раціоналістичних ідей і повідомлень про досягнення сучасної науки, різних знань, що ґрунтуються на досвіді індивіда. Всі ці елементи релігійного мислення досить тісно взаємопов'язані. Складаючи цілісну систему, вони відображають не лише внутрішню релігійність людини, а й утворюють взаємозв'язки між духовною і матеріальною буттєвостями.

Релігійність – багатоструктурна й багаторівнева система, в якій можна виокремити взаємоп'єднані і взаємодіючі складові, що, своєю чергою, мають власну структуру. Залежно від ступеня і форми прояву релігійності, соціальних умов, освіти, життєвого досвіду, віруюча людина або повністю поділяє картину світу і принципи земного життя, які сповідують члени тієї конфесії, до якої вона належить, або ж припускає деякі елементи наукових пояснень певних явищ і процесів навколишнього світу, зберігаю-

чи водночас певну релігійність. Досить часто відбувається перелом у розумінні того чи іншого феномена, що спричиняє зміну не лише у життєвій позиції людини, а й у її світоглядній системі. Відтак релігійне світорозуміння постає як порівняно рухомий компонент загальної релігійності, який виражає ступінь обізнаності й відданості віруючого основним догматам певної релігійної системи, а також відображає зміни релігійних уявлень віруючого, що відбуваються під впливом безпосередніх умов його життя, зростання культурно-освітнього рівня [1, с. 275].

У релігійному світовідчутті віруючого, як в одному зі складових компонентів релігійності, поєднується сукупність тих психічних процесів, які супроводжують переживання ним об'єкта своєї віри, а також містифіковані сприйняття об'єктивних умов свого особистого буття. При цьому слід зазначити, що ступінь впливу релігійної психології на динаміку почуттів та емоцій кожного віруючого залежить від його індивідуальних особливостей (зокрема типу нервової системи, освіченості, культурності), а також від тих суспільних умов, в яких минає його життя.

Для більшості віруючих релігія виступає не як система поглядів, а як сукупність певних релігійно-значимих дій, зумовлених релігійністю світоставлення. Останнє знаходить свій вияв в усвідомленому чи неусвідомленому (традиційному) виконанні віруючим тих чи інших релігійних обрядів, у дотриманні ним релігійних звичаїв, що пов'язані із його дозвіллям, у відзначенні в релігійних формах важливих моментів у своєму особистому чи громадському житті. Обрядово-побутова релігійність виражається як сукупність певних релігійно-значимих дій, матеріалізовану в символічних формах духовність віруючого [7, с. 109].

Релігійність являє собою цілісність тісно пов'язаних між собою компонентів – елементів аналізу релігійних явищ, процесів тощо, які у своїй сукупності утворюють органічну єдність. Найважливішим компонентом релігійності, індикатором, що визначає релігійну спільноту як цілісний організм, а особу – як релігійну істоту, є релігійні відносини. Вони є системним утворенням зі своєрідним набором істотних характеристик, що відрізняються багаторівневою структурою. Релігійні відносини розгортаються у трьох основних площинах: Людина – Бог, Дух – Плоть, Людина – Людина [10, с. 176].

Релігійні взаємини за своєю природою є, насамперед, суспільними, але водночас виходять за межі соціуму. Якщо суспільні від-

носини виникають і функціонують передусім як відносини між людьми, то релігійні відносини, крім того, апелюють до трансцендентного, їхнім основним моментом є відношення “Людина – Бог”, а стрижнем боговшанування є визнання і вияв особою віруючого своєї безумовної залежності від Бога та відданості Йому.

Однак релігійні взаємини не можуть локалізуватися тільки в релігійній сфері, вони знаходять свій вияв і в інших галузях життєдіяльності (економічній, політичній, культурній, сімейно-побутовій). Взаємодіючи зі структурними компонентами суспільних відносин, які не тільки обумовлюються ними, але й постають як умови їхнього подальшого розвитку.

Релігійні стосунки складаються між релігійними суб'єктами діяльності на основі і з приводу задоволення релігійних потреб та інтересів. Релігійні потреби належать до духовних потреб, але водночас мають свою специфіку. Це, передусім, потреба в спілкуванні з надприродними силами, невідповідністю між зовнішніми і внутрішніми умовами релігійного суб'єкта. Задоволення цієї потреби веде до наповнення життя суб'єкта новим смислом. Релігійні потреби ґрунтуються на вірі, впевненості, переконаності в існуванні особливих зворотних взаємодій між віруючим і надприродним, що відбуваються завдяки відповідним культовим діям [3, с. 98]. Проте релігійні потреби не можна повністю звести тільки до культового елементу, бо реалізація релігійних відносин задовольняє багато таких потреб людини, які безпосередньо до релігійних віднести не можна, зокрема світоглядні, моральні, естетичні, пізнавальні, потреби у спілкуванні, втісі та багато інших. Віруюча людина задовольняє свої духовні, психологічні та соціальні потреби в першу чергу через реалізацію своїх релігійних потреб. Якщо релігійні потреби залишились незадоволеними, то теж саме можна сказати і про всі інші потреби, бо перші щодо них є визначальними. Щоб реалізуватися, релігійні потреби мають бути осмислені людиною. Усвідомлення їх приводить до появи релігійного інтересу, який пов'язує внутрішній та зовнішній світ віруючого індивіда.

Найсуттєвішими підвалинами релігійних взаємин є ланки взаємозв'язку “Душа – Тіло”, “Дух – Плоть”. Саме в площині духовно-тілесного взаємопроникнення розгортається дія релігійних відносин, до того ж провідна роль тут належить душі. У такому ракурсі людина постає вже як ідеальна автономна самоцінність, самосвідомість, фрагмент абсолютної особи Бога. Ці

відносини не лише дозволяють відчути безпосередній зв'язок людини і Бога, а й відчути безпосередність духовного спілкування з навколишньою дійсністю. Одухотвореність людини обумовлює її приналежність до людства в цілому та до природи зокрема. Це дозволяє їй залишатися впевненою у її вагомості [1, с. 256].

Одним із найважливіших аспектів релігійності є почуття залежності, що пронизує і забарвлює стосунки віруючої особи і надприродного. Релігійні стосунки можуть моделювати державні, правові, сімейні, моральні та інші відносини. Це може виявлятися як щодо надприродного, трансцендентного, так і у взаємозв'язках між окремими віруючими чи релігійними спільнотами. Хоча релігійні взаємини і виявляються в доктринальних, символічних, культових та соціальних формах, вони, однак, не зводяться ні до однієї з цих форм чи їх сукупності. Релігійні відносини – це діалог, що розгортається в особистісному спілкуванні людини з Богом. В основі всіх об'єктивних форм прояву є безпосередній дотик людини до божества, що в релігійній свідомості, релігійному світовідчутті сприймається як іманентно притаманне дійсності [8, с. 289].

Особа, яка є активним учасником релігійних взаємин і носієм релігійного зв'язку, створює специфічне місцебуття, що робить можливим її вступ до певної релігійної конструкції. Це місцебуття, або релігійне середовище, є відбиток взаємозалежності індивіда і трансцендентного. У ньому відбуває становлення, розвиток, функціонування релігійних відносин. Релігійні стосунки входять до внутрішньої структури особи, засвоюються нею й утворюють її сутність. Вони стають субстанційним центром, серцевиною особи, зосередженням її особистих якостей, внаслідок чого релігійність входить в її інтимний зміст, визначає її аксіологічну спрямованість [1, с. 209].

Вступ особи до релігійного середовища є своєрідною рефлексією розірваності людського буття, намаганням подолати відчуття своєї залежності від природних сил, суспільних інституцій, соціальних негараздів, фатуму, зберегти позитивний сенс буття та усунути протиріччя життя і смерті. Середовище особи перестає бути обмеженим соціально-географічними межами. З'являється нова його складова – потойбіччя, яке стає реальним полем діяльності індивіда. Сутнісним атрибутом релігійності є ідея безсмертя, потойбічного буття, різноманітність форм індивідуального життя після смерті. Цей факт наука не в змозі верифі-

кувати чи фальсифікувати. Але й релігія також не може довести чи спростувати догмат про існування душі після тілесної смерті. Тому відповідь на це питання залишається справою віри кожного індивіда і залежить від того, вірить чи не вірить він сам. Для людини, яка увійшла до релігійного середовища, прилучилась до трансцендентного, провідним видом життєдіяльності стає релігійна діяльність, яку можна визначити як духовно-практичне опанування світу віруючим індивідом. Головне суспільне призначення релігії полягає в збереженні культури і життєвого досвіду людства. Засобом цього збереження і є релігійна діяльність. Цим пояснюється поліфункціональність релігійної діяльності. Все це обумовлює необхідність і цінність релігії для всіх етапів історичного розвитку людства. У системі суспільної діяльності майже кожній з функцій релігійної діяльності (пізнавальна, виховна, інформативна, комунікативна) можна відшукати аналогі: наукове пізнання, педагогіка, спілкування, праця [9, с. 187]. Релігія повністю не заміняє жодну із зазначених форм суспільної діяльності людини, оскільки вона відновлює, моделює цю діяльність специфічно.

Релігійна діяльність – особливий вид цілеспрямованої, чуттєво-предметної діяльності людини, зміст якої полягає у засвоєнні і збереженні інваріантності релігійних відносин [10, с. 20]. Якщо суспільна діяльність спрямована на перетворення природного середовища і соціальної дійсності відповідно до інтересів і потреб людини, то релігійна діяльність забезпечує підпорядкування цілей, інтересів і потреб людини певній системі релігійних взаємин. Традиційно в соціології релігії виділяють культовий і позакультовий види релігійної діяльності. Під культовим видом розуміється сукупність відповідних дій, що пов'язані з надприродним (богослужіння, молитви, магічні дії, ритуали тощо). У позакультовій релігійній діяльності забезпечується функціонування релігійних організацій (духовна сфера – продукування, обґрунтування, систематизація релігійних ідей; практична сфера – поширення релігійних ідей, доброчинна, релігійно-виховна та інша діяльності в системі релігійних організацій) [5, с. 77]. Культовий елемент можна простежити і в позакультових формах релігійної діяльності. А якщо об'єктом дії є особа віруюча, то й будь-який вид її діяльності можна вважати релігійним, адже вона детермінується актом віри, зв'язком з трансцендентним, надприродним, Божественною волею.



Релігія, торкаючись глибин людської душі й створюючи умови для контакту з надприродною дійсністю, виконує багато важливих функцій у людській особистості. Серед психологів і психіатрів нині, як і раніше, панують різні погляди на цю проблему, але, так чи інакше, усі вони погоджуються в одному, що релігійність – це виняткове явище в житті людини. Однак вони по-різному оцінюють її значимість, є навіть такі, що, визначаючи психологічну значимість релігійності, водночас приписують їй негативні функції, а тому деколи розпочинають боротьбу за “визволення людини від релігійних міфів і неврастеній” [8, с. 227]. Типовий їх представник – Фрейд – писав: “Боги виконують потрібну роль: заклинання зі страху природи; примирення людини з жорстокістю долі, яка найвиразніше виявлена в смерті; винагородження терпінь, що їх суспільне життя поклало на Людину” [11, с. 342].

До найважливіших природних потреб людини, у межах яких функціонує релігійність, належать пізнавальні, емоційні та суспільні потреби. Значення релігії для емоційних потреб людини – найпершочерговіше щодо потреби безпеки. Потреба безпеки формується першою і найфундаментальніше визначає буття людини в світі, а її заспокоєння творить у людині схильність до довіри (так званої правовіри). Релігія гарантує почуття безпеки, переконує в перемозі добра над злом, життя над смертю. Таким чином два основні джерела неспокою й почуття загрози – зло та смерть – зводяться до мінімуму або й зовсім втрачають свою силу. Почуття загрози, тобто брак почуття безпеки, викликає відчуття хаосу. Релігія не лише допомагає вийти з цього стану, пропонуючи певні категорії розуміння дійсності, але й приводить людину до абсолютного й незмінного авторитету, встановлюючи нове почуття вкоріненості. Релігії схиляють до думки, що існує хтось близький, хто може розв’язати проблему загрози почуття безпеки. Релігія навчає, що можна мати безпосередній контакт з незмінним Богом. Це приносить людині почуття стабільності. Бог довіряє людині, шанує її гідність, перемагає минущість, звільняє від вини, а за допомогою морального права – допомагає зорієнтуватись у складних ситуаціях [12, с. 10].

Відомо, що недостатнє відчуття безпеки й пов’язані з цим побоювання стають причиною психічних проблем, наприклад, неврастенії. Обмежуючи й раціоналізуючи загрозу, релігія може здійснювати лікувальний вплив. Напруження і страх виникають із розбіжностей між світами можливостей і прагнень людини, що

виявляється у втраті почуття власної тотожності. Власна тотожність розвивається в контексті непевності стосовно сприйняття нас визначними особами. Беручи до уваги релігійну перспективу, варто зазначити, що релігійна самоідентифікація у кожній окремої особи пов'язана з усвідомленням способу сприйняття її Богом, тобто з питанням: що Бог думає про мене? Основний досвід – це прийняття істини, що Христос приймає особу в сталий і незмінний спосіб. Незмінна акцепція Богом, однак, не оберігає людину від різних труднощів. Виникають вони, перш за все, у зв'язку з руйнуванням попередньої самоідентифікації та створенням нового способу буття в мінливих обставинах.

Природа людини складна і багатогранна структура, яка потребує постійного самовдосконалення та саморозвитку. Живучи у суспільстві і діючи у замкненій системі, ми найбільше прагнемо до усамітнення та до визнання нашої неповторності. Самоактуалізація як необхідність робити те, що людині доступно, й дозрівання до величі власної природи через реалізацію особових потенцій, є необхідною для будь-якого людського поступу. Зв'язок релігії із самоактуалізацією для багатьох людей визначає спосіб реалізації своїх талантів. Християнська доктрина твердить, що все, що є в людини, їй дароване, а сама вона є лише розпорядником, який зобов'язаний відзвітуватися за весь час користування. Самоактуалізація, позбавлена такої глибокої мотивації, яку приносить релігія, залишиться лише голосливим лозунгом. Тому, як наголошують психологи-гуманісти, у людини існує потреба трансцендентності, тобто перевищення свого власного "Я", полягає вона в сприйманні себе й інших значимих особистостей, а також людського життя загалом, не у вигляді засобу, а мети [6, с. 87]. Усі гуманістичні й автентичні релігії звертаються до людини з закликem піднятися над тваринним рівнем своєї природи й реалізувати надприродні (трансцендентні) потреби. Поняття трансцендентності в релігійному контексті має принаймні подвійне значення. По-перше, відноситься до специфічних властивостей людської психіки, завдяки яким боронитися від пустоти. Ця порожнеча, що її може зазнати людина, буває принаймні двох типів. Так, буває порожнеча аксіологічна, коли дана особа не сприймає проблеми цінностей і не бачить, які категорії поведінки пов'язані з етичним оцінюванням, а які такій оцінці не підлягають. Іншим фундаментальним типом є невміння іменувати навколишні явища, тобто так звана інтелектуальна порожнеча, коли людина не

дозріла до спроможності робити порівняння, класифікації, структурний аналіз та означувати явища й предмети оточуючого світу.

З цим пов'язана цікава, хоча й непроста, проблема, яким чином відкрити для людей можливість релігійно поглиблюватися, незважаючи на деякі інтелектуальні обмеження. Адже зрозуміло, що релігійність не є привілеєм вибраних осіб з особливо високим рівнем інтелекту і функціонує також серед людей менш розвинутих розумово. Проте інтелект має своє особливе значення в розумінні й розвитку релігійного акту, наприклад, у дослідженнях релігійних та інтелектуальних позицій молоді з'ясовано, що чим вищий рівень інтелекту, тим кращі у молодих людей релігійні знання, частіше й інтенсивніше виконання релігійних обрядів і послідовніше застосування в житті моральних норм, пов'язаних з релігією [2, с. 222]. Однак не можна твердити про зворотну залежність, тобто, що релігійність принципово впливає на розвиток інтелекту й інтелігентності. Правдоподібною була б теза, що рівень і тип інтелекту визначає спосіб функціонування релігійності в людській особистості. Але також зовсім не обов'язково видатний інтелектуал буде розуміти релігію саме як систему істин; він може бачити в ній схильність до благородних переживань, відчуття близькості Бога тощо. Тут проявляється принцип взаємного доповнення інтелекту й емоційної релігійності.

Релігійність, дозволяє уникнути небезпеки надмірного підкреслення та абсолютизації власного “Я” й досягнути певної свободи у світі людських норм і обов'язків. Будучи критерієм релігії, вона все ж є суб'єктивною та двоякою, адже в будь-якому випадку їй притаманна колективна якість та властивість психічного феномена кожного окремого індивіда. Для пересічної людини цей специфічний стан душі є проявом внутрішніх поривань, які є результатом синтезу її власних та колективних вірувань. Але сам феномен має не лише якості культової діяльності, а й внутрішньої еманції особистості та певної ідеальної субстанції.

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

1. Академічне релігієзнавство : [підручник] / за ред. А. Колодного. – К. : Світ Знань, 2000. – 862 с.
2. Бодак В. Релігія і культура : взаємодія і взаємовплив / В. Бодак. – К. : Коло, 2005. – 305 с.
3. Вілсон Б. Соціологія релігії / Браян Вілсон. – К. : Акта, 2002. – 343 с.

4. Дудар Н. П. Релігійність в українському соціумі : детермінанти і характеристика сучасного стану : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. соціол. наук. – Київ, 2002. – 33 с.

5. Ерышев А. Социология религии : [учебное пособие] / А. Ерышев, Н. Лукашевич. – К. : МАУП, 1999. – 120 с.

6. Лубський В. Соціологія релігії : [курс лекцій] / В. Лубський, В. Козленке, Т. Горбаченко. – К. : Фітосоціоцентр, 1999. – 204 с.

7. Новый философский словарь / [под. ред. А. Грицанова]. – Минск : Изд. В. А. Скакун, 1998. – 896 с.

8. Предко О. Психологія релігії : історія, теорія, релігійні виміри : [монографія] / О. Предко. – К. : Центр навчальної літератури, 2005. – 278 с.

9. Психологія : з викладом основ психології релігії / [під ред. о. Юзефа Макселона]. – Львів : Свічадо, 1998. – 320 с.

10. Рачеева Л. Релігійний живопис у системі позацерковного мистецтва : культурно-історичні аспекти / Л. Рачеева // Мультиверсум : Філософський альманах. – К., 2006. – № 54. – С. 17–23.

11. Релігієзнавчий словник / [за ред. А. Колодного, Б. Лобовика]. – К. : Четверта хвиля, 1996. – 392 с.

12. Сандига О. Соціальна творчість : Пітер Бергер, Томас Лукман, Карл Попер / О. Сандига // Філософська думка. Український науково-теоретичний часопис. – К., 1999. – № 5. – С. 151–157.

## ЗМІСТ

<i>Оксана Альошина</i> НАЦІОНАЛЬНО-ЦЕРКОВНИЙ РУХ НА ВОЛИНІ.....	3
<i>Роман Бойко</i> ОСОБЛИВОСТІ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОГО ПІДПІЛЛЯ В УКРАЇНІ НАПЕРЕДОДНІ ЛЕГАЛІЗАЦІЇ УГКЦ.....	13
<i>Ліна Бородинська</i> РЕАЛІЗАЦІЯ ГРОМАДЯНСЬКИХ ПРАВ ЄВАНГЕЛЬСЬКИХ ХРИСТІЯН В УМОВАХ ДРУГОЇ РЕЧІ ПОСПОЛИТОЇ.....	25
<i>Ірина Булига</i> РЕПРЕСІЇ ТОТАЛІТАРНОГО РЕЖИМУ ПРОТИ РИМО- КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ НА ВОЛИНІ У 1939 – 1941 рр. ...	32
<i>Ірина Жердєва</i> ПЕРІОДИКА ПРАВОСЛАВНИХ КОНФЕСІЙ УКРАЇНИ: СОЦІАЛЬНО-ЕКОНОМІЧНИЙ АСПЕКТ (1991 – 2009 рр.)...	41
<i>Сергій Жилюк</i> ФОРМУВАННЯ РАДЯНСЬКОГО АНТИЦЕРКОВНОГО ЗАКОНОДАВСТВА У 60 – 70-х рр. ХХ ст.....	51
<i>Алевтина Ігнатуша</i> ПЕРЕДУМОВИ ВИНИКНЕННЯ ПРОТЕСТАНТСЬКОЇ ПРЕСИ В УКРАЇНІ (ДРУГА ПОЛОВИНА ХІХ ст. – 1917 р.).....	63
<i>Олександр Ігнатуша</i> ЗАКРИТТЯ ЦЕРКОВ І РЕЛІГІЙНА СВІДОМІСТЬ: 20 – 30-ті рр. ХХ ст.....	75
<i>Алла Киридон</i> КОГНІТИВНИЙ ДИСОНАНС В УМОВАХ УТВЕРДЖЕННЯ ТОТАЛІТАРИЗМУ.....	87
<i>Юлія Кондратюк</i> ДІЯЛЬНІСТЬ ДУХОВЕНСТВА У СФЕРІ ВЕДЕННЯ ФІНАНСОВОЇ ДОКУМЕНТАЦІЇ ЦЕРКОВ ВОЛИНСЬКОЇ ЄПАРХІЇ КІНЦЯ ХVІІІ – ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТЬ.....	102
<i>Микола Костриця</i> РЕЛІГІЙНЕ КРАЄЗНАВСТВО.....	112

*Надія Краснянська*

“СВОБОДА ВІРОСПОВІДАННЯ”

НАПРИКІНЦІ 40-х – 60-х РОКІВ ХХ ст. В УКРАЇНІ:  
З ВИКОРИСТАННЯМ МАТЕРІАЛІВ ЗАПОРІЗЬКОЇ  
ОБЛАСТІ.....129

*Вікторія Кришмарел*

РЕЛІГІЙНІ ЧИННИКИ В ОСМИСЛЕННІ ФЕНОМЕНА  
ЛЮБОВІ В ДОБУ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ ТА СУЧАСНОСТІ..139

*Лілія Лужанська*

СОЦІАЛЬНА АКТИВНІСТЬ ВІРУЮЧИХ ЯК НАСЛІДОК  
КОНФЕСІЙНОГО ВІРОВЧЕННЯ ПРО СЕНС ЖИТТЯ.....151

*Анна Макарська*

СТАВЛЕННЯ ДО ІНСТИТУТУ ЧЕРНЕЦТВА  
ПРАВОСЛАВНИХ РУХІВ І КОНФЕСІЙ В РАДЯНСЬКІЙ  
УКРАЇНІ У 20 – 30-ті рр. ХХ ст.....159

*Юлія Маслоva*

СВІТОГЛЯДНІ ПОГЛЯДИ АНАХАРСІСА.....167

*Галина Невинна*

ВПЛИВ КАТОЛИЦИЗМУ  
НА ФУНКЦІОНУВАННЯ ТЕОКРАТИЧНОЇ  
ПОЛІТИЧНОЇ СИСТЕМИ ВАТИКАНУ.....175

*Лариса Паніна*

ДІЯЛЬНІСТЬ КОМІСІЙ СПРИЯННЯ КОНТРОЛЮ ЗА  
ДОТРИМАННЯМ ЗАКОНОДАВСТВА ПРО РЕЛІГІЙНІ  
КУЛЬГИ НА ЖИТОМИРЩИНІ У 80–х рр. ХХ ст. ....183

*Петро Савчук*

ЦЕРКВА І ФУНДУШІ НА ВОЛИНІ.....196

*Гор Саламаха*

П'ЯТИДЕСЯТНИКИ УКРАЇНИ В ПІСЛЯВОЄННІ РОКИ  
(1945-1948 рр.).....207

*Андрій Смирнов*

ЄПІСКОП МСТИСЛАВ (СКРИПНИК) І ПРОЦЕС  
ІНСТИТУАЛІЗАЦІЇ УКРАЇНСЬКОЇ АВТОКЕФАЛЬНОЇ  
ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ ФОРМАЦІЇ 1942 РОКУ.....215

*Надія Стоколос, Руслана Шеретюк*

ТРАНСФОРМАЦІЙНІ ПРОЦЕСИ В УНІАТСЬКІЙ ЦЕРКВІ  
ПЕРІОДУ ПОДІЛІВ ПОЛЬЩІ (1772-1795 рр.)  
ТА ЇХНІ НАСЛІДКИ.....228

*Світлана Филипчук*

ІНФОРМАЦІЙНА ПОЛІТИКА  
УКРАЇНСЬКИХ ХРИСТИЯНСЬКИХ ЦЕРКОВ.....244

*Людмила Шугаєва*

У ПОШУКАХ ІСТИННОГО ПРАВОСЛАВ'Я.  
НАРЦИЗ ГУМЕННИЙ.....256

*Інна Шугальова*

НЕВДАЛА СПРОБА РЕФОРМ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ  
В НОВІТНЮ ДОБУ.....262

*Катя Якуніна*

РЕЛІГІЙНІСТЬ ЯК ФОРМА БУТТЯ РЕЛІГІЇ.....268

Збірник наукових праць

**НАУКОВІ ЗАПИСКИ**  
**Серія “Історичне релігієзнавство”**

ВИПУСК 1

**Головний редактор** *Ігор Пасічник*

**Відповідальний за випуск** *Сергій Жилюк*

**Технічний редактор** *Роман Свинарчук*

**Комп’ютерна верстка** *Наталії Крушинської*

**Коректор** *Світлана Федорчук*

**Художнє оформлення обкладинки** *Романа Свинарчука*

Формат 42х30/4.

Папір офсетний. Друк різнографія.

Ум. друк. арк. 8,23. Гарнітура “PetersburgC”

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.