

Полтавський національний педагогічний університет
імені В. Г. Короленка
Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди
НАН України
Українська асоціація релігієзнавців

ДЕРЖАВА І ЦЕРКВА В НОВІТНІЙ ІСТОРІЇ УКРАЇНИ

**Збірник наукових статей
за матеріалами IV Всеукраїнської наукової конференції
«Держава і церква в новітній історії України»
(21 – 22 листопада 2012 року)**

Полтава
2013

УДК 27-72(063)(09)(477)

ББК 86.29(4Укр)

Д 36

Держава і церква в новітній історії України / Збірник статей за матеріалами IV Всеукраїнської наукової конференції «Держава і церква в новітній історії України» (21 – 22 листопада 2012 року). — Полтава: ПНПУ імені В.Г. Короленка. — 2013. — 384 с.

ISBN 978-966-2538-01-4

*Друкується за рішенням ученої ради Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка
(протокол № 13 від 20 червня 2013 року)*

Редакційна колегія:

Степаненко М. І., доктор філологічних наук (головний редактор);

Бабенко Л. Л., кандидат історичних наук (заступник головного редактора);

Волошин Ю. В., доктор історичних наук;

Колодний А. М., доктор філософських наук;

Кравченко П. А., доктор філософських наук;

Нестуля О. О., доктор історичних наук;

Сітарчук Р. А., доктор історичних наук;

Філіпович Л. О., доктор філософських наук.

Від редакційної колегії.

Автори несуть відповідальність за повноту висвітлення зазначеної теми, системність викладу, достовірність наведених фактів та їх автентичність, правильне цитування, написання власних імен тощо.

У збірнику вміщені статті, присвячені актуальним проблемам методології, історії, історіографії державно-церковних відносин і релігієзнавства у ХХ — на початку ХХІ століття. Матеріали досліджень також розкривають філософські, культурологічні, педагогічні, правові аспекти релігійного життя.

УДК 27-72(063)(09)(477)

ББК 86.29(4Укр)

ISBN 978-966-2538-01-4

© Колектив авторів, 2013
© ПНПУ імені В.Г. Короленка, 2013

ЗМІСТ

I. ПРАВОСЛАВ'Я І ГРЕКО-КАТОЛИЦИЗМ В УКРАЇНІ У ХХ - НА ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТТЯ: ПИТАННЯ ІСТОРІЇ І МЕТОДОЛОГІЇ

Валерій Климов

ДВА ДЕСЯТИЛІТТЯ РЕЛІГІЙНОЇ СИТУАЦІЇ В УКРАЇНІ: ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ ДІЇ СУБ'ЄКТІВ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН.....8

Петро Яроцький.

ІНСТИТУАЛІЗАЦІЙНІ ПРОЦЕСИ У ВСЕЛЕНЬСЬКОМУ КАТОЛИЦИЗМІ: СПАДОК ПОНТИФАКАТУ БЕНЕДИКТА ХVІ ЯК ЗАПОВІТ ДЛЯ ПАПИ ФРАНЦИСКА21

Павло Павленко.

ЯКОЮ БУТИ УКРАЇНІ – УКРАЇНСЬКОЮ, РУСЬКОЮ ЧИ РОСІЙСЬКОЮ? (ПРОЕКТ «РУССКИЙ МИР» МОСКОВСЬКОЇ ПАТРІАРХІЇ В КОНТЕКСТІ НОВІТНЬОЇ ІСТОРІЇ УКРАЇНИ).....31

Роман Сітарчук.

ПРО ПЕРЕДУМОВИ ТА ПРИЧИНИ ВИНИКНЕННЯ І СТАНОВЛЕННЯ ПРОТЕСТАНТИЗМУ В УКРАЇНІ36

Олег Бучма.

ДЕРЖАВА, РЕЛІГІЯ, ЦЕРКВА І ПРАВО В УКРАЇНІ ХХ –ХХІ СТ.: АСПЕКТИ РЕТРОСПЕКТИВИ, СТАНУ І ПЕРСПЕКТИВИ.....42

Петро Кравченко.

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНО-ЕТНІЧНІ АСПЕКТИ ЦІННОСТЕЙ ХРИСТІЯНСЬКОЇ ТЕОЛОГІЇ.....59

Михайло Бабій.

ДЕРЖАВА І ЦЕРКВА: ТЕОРЕТИЧНІ І ПРАКТИЧНІ ВИМІРИ СУЧАСНИХ ВІДНОСИН64

Микола Шкрібляк.

«ЦАРСЬКІ ВРАТА» МОСКОВСЬКОЇ ПАТРІАРХІЇ – ШЛЯХ ДО СПАСІННЯ ЧИ ІМПЕРСЬКОГО ЕКСПАНСІОНІЗМУ?75

Таміла Лахач.

ВПЛИВ ЦЕРКВИ ТА НОВИХ СОЦІАЛЬНИХ ВІДНОСИН НА ІНСТИТУТ ШЛЮБУ Й СІМ'Ї В УКРАЇНІ НА ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ83

Катерина Лобач.

СІЛЬСЬКІ АКТИВІСТИ НА ПЕРЕДНЬОМУ КРАЇ АНТИРЕЛІГІЙНОЇ БОРОТЬБИ В ПЕРІОД СУЦІЛЬНОЇ КОЛЕКТИВІЗАЦІЇ88

Валерій Левченко.

ДОЛІ БОГОСЛОВІВ-ВИКЛАДАЧІВ ВИЩОЇ ШКОЛИ ОДЕСИ В ІНТЕР'ЄРІ ЕПОХИ (1917–1930-ті рр.).....95

Віктор Ревезук. СТОРИНКИ ТРАГЕДІЇ УАПЦ НА ЛУБЕНЩИНИ (20–30-ті рр. ХХ ст.)	100
Лариса Дудка. ОСОБЛИВОСТІ СТАНОВЛЕННЯ ТА ПОШИРЕННЯ БЕЗВІРНИЦЬКОГО РУХУ НА НІЖИНСЬКИНІ У 1920-х роках	108
Оксана Коваленко. ЦЕРКВИ ПОЛТАВИ ХVІІІ СТОЛІТТЯ ТА ЇХ ДОЛЯ ЗА НОВІТНЬОЇ ДОБИ	116
Ольга Вільховик. БІЛЬШОВИЦЬКА АНТИРЕЛІГІЙНА ПРОПАГАНДА У СЕРЕДОВИЩІ ЧЕРВОНОАРМІЙЦІВ У 1920-х роках	123
Надія Кочерга, Віктор Ревезук. ПИЛИП ЖОВНИЦЬКИЙ – ПАТРІОТ – ДЕРЖАВНИК, ВІРНИЙ УАПЦ	128
Віталій Шумило. СХИАРХІМАНДРИТ ЛАВРЕНТІЙ (ПРОСКУРА) – ЧЛЕН ІСТИННО- ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ НА ЧЕРНІГІВЩИНІ	132
Олександр Татарченко. РОЛЬ ДЕРЖАВНИХ ОРГАНІВ ВИКОНАВЧОЇ ВЛАДИ В РЕАЛІЗАЦІЇ РАДЯНСЬКОЇ ПОЛІТИКИ ЩОДО ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ НА ХЕРСОНЩИНІ В ПОВОЄННІ РОКИ	150
Олександр Лук'яненко. ОСВІТА ПРОТИ ВІРИ: ПЕДІНСТИТУТИ УРСР ДОБИ «ВІДЛИГИ» НА ВАРТІ НАУКОВОГО СВІТОГЛЯДУ БУДІВНИКІВ КОМУНІЗМУ	159
Леонід Швець. АНТИРЕЛІГІЙНІ ЗАХОДИ МІСЦЕВОЇ ВЛАДИ В УКРАЇНІ КІНЦЯ 1950-х рр.: НА ПРИКЛАДІ РУСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ	164
Ольга Баковецька. РОЛЬ І МІСЦЕ РИМО-КОТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ В МІЖКОНФЕСІЙНИХ ВІДНОСИНАХ УКРАЇНИ	170
Уляна Лях. ДІЯЛЬНІСТЬ ЧИНУ НАЙСВЯТІШОГО ІЗБАВИТЕЛЯ (ЗГРОМАДЖЕННЯ ОТЦІВ РЕДЕМПТОРИСТІВ) НА ЛЬВІВЩИНІ: ВЧОРА І СЬОГОДНІ (1989 – 2012 рр.)	175
Олександр Єрмак. ВКЛАД МІСЬКОГО ГОЛОВИ А.Т. КУКОБИ У ВІДРОДЖЕННЯ ТА СПОРУДЖЕННЯ ЦЕРКОВНИХ СПОРУД ПОЛТАВИ В 1990–2006 роках	179

**II. ПРОТЕСТАНТИЗМ ТА ЮДЕЙСЬКІ КОНФЕСІЇ
В НОВІТНІЙ ІСТОРІЇ УКРАЇНИ**

Юлія Зенько. СТАНОВЛЕННЯ ПЕРШОЇ ГРОМАДИ БАПТИСТІВ У ПОЛТАВІ	189
Дмитро Стаценко. НЕБІЛЬШОВИЦЬКІ ЄВРЕЙСЬКІ ПАРТІЇ І ОРГАНІЗАЦІЇ ПОЛТАВЩИНИ ТА ПРОБЛЕМА ЗБЕРЕЖЕННЯ САМОБУТНОСТІ ЄВРЕЙСЬКОГО НАСЕЛЕННЯ КРАЮ (ПЕРША ПОЛОВИНА 1920-их років)	196
Марина Козирева. РЕЛІГІЙНИЙ ЧИННИК У НАЦІОНАЛЬНОМУ РАЙОНУВАННІ УКРАЇНИ 20–30 рр. ХХ століття	204
Юрій Вільховий, Інна Шерстюк. ПРОТЕСТАНТСЬКІ ЦЕРКВИ В УРСР У КОНТЕКСТІ АНТИРЕЛІГІЙНОГО ЗАКОНОДАВСТВА У ПЕРШІ ПОВОЄННІ РОКИ	211
Олексій Гура. СТАНОВЛЕННЯ РЕЛІГІЙНОЇ МЕРЕЖІ ЮДЕЙСЬКИХ ГРОМАД В УКРАЇНІ (1944–1948 років)	216
Олександр Лахно. КОНФЕСІЙНИЙ РОЗКОЛ ЄВАНГЕЛЬСЬКИХ ХРИСТІЯН-БАПТИСТІВ У 1959–1961 роках КРИЗЬ ПРИЗМУ СТАТУТНОЇ РЕФОРМИ ЦЕРКВИ	223
Наталія Воронянська. ЦЕРКВА АДВЕНТИСТІВ СЬОМОГО ДНЯ В УКРАЇНІ: ПРОБЛЕМА ІДЕНТИЧНОСТІ ОРГАНІЗАЦІЙНОЇ СТРУКТУРИ	233
Анатолій Богород. ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ ЕЛЕМЕНТІВ РЕЛІГІЙНОГО КУЛЬТУ: ТРАДИЦІЯ VS МОДЕРН.	237
Владислав Булава. МЕДИЦИНА, БІОЕТИКА ТА ЧУДЕСА ЗЦІЛЕННЯ У БАЧЕННІ ПРОТЕСТАНТСЬКИХ ЦЕРКОВ	244

III. ДЖЕРЕЛА Й ІСТОРІОГРАФІЯ ІСТОРІЇ РЕЛІГІЇ ТА ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН

Ірина Петренко.

ШЛЮБНО-СІМЕЙНІ ВІДНОСИНИ МИРЯН ЯК ЧАСТИНА ПРАВОСЛАВНОЇ
ПОВСЯКДЕННОЇ КУЛЬТУРИ У НОВІТНІЙ ІСТОРІОГРАФІЇ254

Людмила Бабенко.

ДЕЯКІ АСПЕКТИ АНАЛІЗУ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН
У РАДЯНСЬКІЙ АТЕЇСТИЧНІЙ ЛІТЕРАТУРІ260

Тетяна Демиденко.

ХУДОЖНЬО-ІСТОРИЧНІ ТЕКСТИ У ВИВЧЕННІ РЕЛІГІЙНОГО
ЖИТТЯ У ШКІЛЬНОМУ КУРСІ ІСТОРІЇ268

Ірина Діптан.

РЕЛІГІЙНА ПРОБЛЕМАТИКА У НАУКОВО-ПУБЛІЦИСТИЧНОМУ
ДОРОбКУ М.П. ДРАГОМАНОВА: ІСТОРІОГРАФІЧНИЙ ЗРІЗ277

Ігор Сердюк.

ТОЧНІСТЬ ВКАЗАННЯ ВІКУ В ДОКУМЕНТАХ МЕТРИЧНОГО ОБЛІКУ
НАСЕЛЕННЯ КИЇВСЬКОЇ ЄПАРХІЇ ХVІІІ СТОЛІТТЯ289

Олена Бороденко.

ДІВОЧА ШЛЮБНІСТЬ У ГЕТЬМАНЩИНІ ХVІІІ СТОЛІТТЯ:
ХРИСТІЯНСЬКІ НОРМИ ТА СУСПІЛЬНА ПРАКТИКА294

Лариса Шаповал.

ВІРУВАННЯ ТА УЯВЛЕННЯ УКРАЇНЦІВ ЗА МАТЕРІАЛАМИ «СТУДІЙ
З УКРАЇНСЬКОЇ ЕТНОГРАФІЇ ТА АНТРОПОЛОГІЇ» ФЕДОРА ВОВКА300

Ірина Жердева.

ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ВИВЧЕННЯ СУЧАСНОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ
ПЕРІОДИКИ УКРАЇНИ (1991–2012 роки)309

**IV. ФІЛОСОФСЬКІ, КУЛЬТУРОЛОГІЧНІ, ПЕДАГОГІЧНІ, ПРАВОВІ АСПЕКТИ
ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН В УКРАЇНІ**

Тетяна Оніпко.

ОЛЕКСАНДРО-МИКОЛАЇВСЬКА ЦЕРКОВНО-УЧИТЕЛЬСЬКА
ШКОЛА НА ПОЛІ ПОЛТАВСЬКОЇ БИТВИ316

Тетяна Ісаєнко.

МОРАЛЬНА КУЛЬТУРА ОСОБИСТОСТІ: ДУХОВНО-РЕЛІГІЙНИЙ ВИМІР320

Володимир Мартинюк.

ДУХОВНІСТЬ ОСОБИСТОСТІ В УМОВАХ ТРАНСФОРМАЦІЇ
УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА: РЕЛІГІЙНИЙ КОМПОНЕНТ327

Людмила Усанова, Ігор Усанов.

РЕЛІГІЯ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ335

Вікторія Вакуліна, Юрій Пономарьов.

ПОЛІТИКА ЯК КВАЗІРЕЛІЯ340

Антоніна Шебїтченко, Ярослав Блоха.

РЕЛІГІЙНІ АСПЕКТИ ТВОРЧОЇ СПАДЩИНИ В.Г. КОРОЛЕНКА346

Вікторія Вощенко.

ВПЛИВ ЦЕРКВИ НА ВІТАЛЬНІСТЬ СХІДНОХРИСТИЯНСЬКОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ
(ФІЛОСОФСЬКА КОНЦЕПЦІЯ А. ТОЙНБИ)350

Ігор Загребельний.

ГАВРІІЛ КОСТЕЛЬНИК: РЕЦЕПЦІЯ «БІЛЬШОВИЗМУ» ЯК ТЛО
ДЛЯ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ЙОГО ВЗАЄМИН З РАДЯНСЬКОЮ ВЛАДОЮ356

Борис Бездїтько, Світлана Харченко.

ДО ХАРАКТЕРИСТИКИ ПРАВОВОЇ МОДЕЛІ ВІДНОСИН ПО
ВІДОКРЕМЛЕННЮ ЦЕРКВИ ВІД ДЕРЖАВИ362

Олексій Штепа.

РЕЛІГІЙНА ПОЛІТИКА В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ: ПРАВОВИЙ АСПЕКТ366

Ольга Яроцька.

РАДИКАЛЬНА АБО «НОВА» ТЕОЛОГІЯ: МОДЕЛЬ СТВОРЕННЯ
СЕКУЛЯРНОГО ХРИСТИЯНСТВА373

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ380

I. ПРАВОСЛАВ'Я І ГРЕКО-КАТОЛИЦИЗМ В УКРАЇНІ У ХХ - НА ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТТЯ: ПИТАННЯ ІСТОРІЇ І МЕТОДОЛОГІЇ

УДК 2-67(477) «1991/2012»

Валерій Климов
(Київ)

ДВА ДЕСЯТИЛІТТЯ РЕЛІГІЙНОЇ СИТУАЦІЇ В УКРАЇНІ: ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ ДІЇ СУБ'ЄКТІВ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН

У статті здійснений аналіз трансформацій у сфері державно-церковних відносин періоду незалежності України, визначені їх нові якісні складові, зміни в діях суб'єктів державно-церковних відносин.

Ключові слова: державно-церковні відносини, релігійні конфесії, релігія, церква.

Аналіз динаміки релігійної ситуації впродовж двох десятиліть існування незалежної України дають підстави для висновку, що у цій сфері відбулися певні позитивні зміни у напрямі формування і розвитку якісно нових відносин між державою і церквою, забезпечення свободи совісті, релігійної свободи, умов діяльності релігійних організацій.

Впродовж зазначеного періоду на державному рівні поступово створювалися демократичні умови для вияву світоглядної самоідентифікації особи, реалізації прав і свобод віруючих і невіруючих. У порівнянні з радянським періодом у сфері державно-церковних відносин зроблені кроки у напрямі формування правової держави; поступово починають працювати запобіжні механізми, що реально гальмують чи не допускають прийняття владних рішень, які суперечать чинному законодавству, блокують втручання представників державних структур у справи церкви та ін. У попередженні непродуманих владних рішень вагомішою стала думка релігійних організацій, громадськості. Доволі скромно, але здійснюється співробітництво держави і конфесій у справі забезпечення соціально значущої, благодійницької діяльності церков, у задоволенні потреб церков і релігійних організацій у культових будівлях, приміщеннях тощо. Більшість рішень у сфері державно-церковних відносин вирішується у правовому полі. Практично зникла ціла низка негативних виявів і тенденцій, що масово мали місце у кінці 80-х – на початку 90-х рр. (т. зв. «гарячі точки», практика силового захоплення культових споруд, масові вияви релігійного екстремізму та ін.).

Научно позитивні зміни цього періоду знайшли своє відображення не лише в кількісному зростанні релігійної мережі, а й у поглибленні її структурованості, якісних змінах релігійного середовища, неможливих до 1991 р., у поступовій зміні декларативної, «декоративної» уваги владних структур до релігійних питань справжньою зацікавленістю у нормалізації відносин у цій сфері.

За 20 років, починаючи з 1991 р. релігійна мережа зросла в 3,6 раза (з 10,0 тис. до 36,5 тис. релігійних організацій), щоправда, маючи затухаючий приріст (з 69,9% у 1991-1995 рр. до 1,8-2,0% у 2009-2011 рр.), який цілком зрозумілий в умовах наближення до «точки насиченості» релігійної мережі. Багаторазово зросла чисельність релігійних структур. Релігійними почуттями віруючих опікуються 30,9 тис. священнослужителів. Діє 23,5 тис. культових будівель і пристосованих приміщень¹.

Якісні зміни у духовному кліматі українського суспільства позначилися і на рівні самоідентифікованої релігійності громадян. Дані Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України, щорічного моніторингу «Українське суспільство», що з 1992 р. до сьогодні ведеться Інститутом соціології НАН України, дають таку динаміку рівнів самоідентифікованої релігійності: 1992 р. – 43,3%, 1994 р. – 46,0, 1999 р. – 54,0, 2000 р. – 68,3, 2003 р. – 83,1, 2004 р. – 83,2, 2005 р. – 85,2, 2006 р. – 87,4, 2008 р. – 87,0, 2009 р. – 70,7, 2010 р. – 87,9, 2011 р. – 89,8%². Зміни цього показника, як видно з наведеного, вказують на стабільну динаміку до зростання показника самоідентифікованої релігійності, тобто того, ким себе людина декларує в аспекті своєї світоглядної орієнтованості*. Принагідно зазначимо, що навіть зважаючи на завищену релігійну самоідентифікацію, в Україні впродовж останніх двох десятиліть фіксується відносно високий рівень релігійності з ознаками стабілізації на одному з найвищих у Європі рівнях. За даними міжнародного порівняльного соціологічного дослідження, здійсненого в межах загальноєвропейського моніторингового проекту «Європейське соціальне дослідження» (ESS), релігійність у 18 країнах Європи з 23-х нижча, аніж

¹ Див.: Поточний архів Державного комітету у справах релігій та національностей України за 1991-2011 рр.; Інформаційний звіт Міністерства культури України про стан і тенденції розвитку релігійної ситуації та державно-конфесійних відносин в Україні (за 2011 рік) / [Електрон.ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/article_blog_code.php?id=47742&name=relig_freedom&lang=ua&

² Див.: Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, прогнози/ Відп. Ред.. Косуха П.І. – К.: Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ, 1994. – С. 146; Українське суспільство. 1992-2008. Соціологічний моніторинг. – К.: Інститут соціології НАН України, 2008. – С.627; Українське суспільство. 20 років незалежності. Соціологічний моніторинг: в 2-х томах. – Т. 2. Таблиці і графіки, – К.: Інститут соціології НАН України, 2011. – С. 134.

* Зауважимо, що за даними Національного центру досліджень громадської думки (США), який здійснює свою програму ISSP в 39 країнах світу, у т.ч. в Україні, рівень релігійної самоідентифікації виглядає децю по-іншому: він суттєво нижчий: 2004-2005 рр. – 74,7%, 2006-2007 рр. – 74,7%, 2008-2009 рр. – 65,5% / Результати представлені в: Українське суспільство. 20 років незалежності. Соціологічний моніторинг. – Т. 2. – С. 471.

в Україні, де про свою релігійну належність заявили 74,7% опитаних. Менше цього рівня релігійність у Іспанії (73,4%), Австрії (72,4%), Німеччині (60,8%), Великій Британії (51,0%), Франції (50,3%) та ін.³

Хоча зазначені показники відображають комплексну дію багатьох причин, якісна зміна державно-церковних відносин в Україні є для них однією з визначальних причин.

Водночас, констатуючи подану динаміку як наслідок кардинальних змін в українському суспільстві на всіх рівнях, не можна не погодитися і з тими авторитетними соціологами, філософами, які вважають, що для суспільств, які, як і Україна, переживають:

- період *аномії*, тобто коли одну систему цінностей зруйновано, а іншу не сформовано;

- коли в державах і суспільствах відбуваються швидкоплинні й часто незаплановані ситуативні зміни;

- коли відсутня чітка, переконлива й послідовно виконувана стратегія розвитку і пересічний громадянин не знає, який лад у країні будується;

- коли у змінюваних влад *відсутня наступність* у реалізації стратегічних програм, оскільки кожна починає все спочатку;

- коли відбувається постійне відкладання рішень принципово важливих проблем на завтра, то все це має наслідком для суспільства, для особистості *відчуття невпевненості у майбутньому, роззубленості, соціальної невизначеності і соціального дискомфорту*. Про всяк випадок людина готується до непередбачуваного, готова у все вірити, нікому не довіряє і по суті втрачає рештки логічних, раціональних підходів у розв'язанні своїх проблем. Суспільство в цілому характеризується як нестабільне, біфуркаційне⁴. Більше того, багатовекторність, багатоваріантність, неодноразовий перегляд прийнятих рішень як неефективних закінчується прийняттям інших рішень, які у свою чергу приречені на перегляд, як недалекоглядні, і т.д. Все це дає підстави констатувати *відсутність у змінюваних правлячих еліт вивіреної стратегії* розвитку у конкретних галузях. Багатовекторність від невпевненості й незнання, підміна системної діяльності ситуативним реагуванням у результаті не формують бодай якихось *помітних і усталених тенденцій, які б ефективно працювали на забезпечення стабільності суспільства*⁵, на наростаючий позитивний результат.

У цьому аспекті здійснювана в Україні політика державно-церков-

³ Головаха Є., Горбачик А., Паніна Н. Україна та Європа: результати міжнародного порівняльного соціологічного дослідження. – К.: Інститут соціології НАН України, 2006. – С.130–131.

⁴ Общество будущего: какое оно? Беседа с Дирком Беккером / [Електрон.ресурс]. – Режим доступу: <http://www.russ.ru/Mirovaia-povestka/Obshchestvo-buduschego-kakoe-ono>; Пригожин И. Философия нестабильности // Вопросы философии. -1991. – № 6; Шульга М. Нескінченний каскад біфуркацій // Українське суспільство. 1992-2012. Стан та динаміка змін. Соціологічний моніторинг. – К.: Інститут соціології НАНУ, 2012. – С. 503-526.

⁵ Див.: Шульга М. Нескінченний каскад біфуркацій. – С. 505.

них відносин впродовж 20 років також не сприймається як така, що має у своїх конкретних проявах ознаки тенденцій, які відображали б від початку вивірену, прийнятну для суспільства, релігійних об'єднань стратегію, яка б реалізувалася від президента до президента, від одного скликання Верховної Ради до наступного, від одного уряду до іншого. Не йдеться, звичайно, про питання давно усталені: відокремлення церкви від держави, світський характер держави, повернення церкві її націоналізованої у минулому церковної власності і т.п. стратегічні цілі, традиційно притаманні демократичним суспільствам.

Здійснювану указаний період політику державно-церковних (державно-конфесійних) відносин, незважаючи на прагнення сформувані якісь нові підходи усіх гілок влади, на рекомендації численних закордонних консультантів і політтехнологів, на щедро профінансовані із-за кордону «круглі столи», присвячені спеціально цим питанням, *важко назвати узгодженою за стратегічними цілями, послідовно наступною*, коли кожне рішення наближає до поставлених цілей. Якщо на рівні декларацій про благі наміри ще були якісь ознаки близькості позицій владних структур різних періодів, то на етапі практичної реалізації починали проявлятися і домінувати конфлікти інтересів, специфіка вузькопартійного чи вузькокорпоративного бачення проблем, неопступливість позицій, нерівне ставлення до церков, спроби використати релігійний чинник у політичних цілях і т.п.

З обставин своєрідності здійснюваної політики у різні періоди незалежної історії України минуле двадцятиліття державно-церковних відносин доводиться поділяти, як мінімум, *на три періоди*, що наочно різняться підходами, преференціями, методами реалізації, реальними і прихованими цілями. Чи не найпоказовіше для цих періодів – відсутність по багатьох позиціях близькості бачення проблем відносин держави і церкви, брак наступності, спроби розв'язання реальних питань адміністративними методами, що називається, одним махом, подекуди навіть не беручи до уваги думки *усієї* церковної спільноти. Справи не міняє, що з окремими церквами кулуарно радилися, – навпаки, це ще більше ускладнювало питання. Політично і національно орієнтований ентузіазм нерідко підміняв фахові підходи і пропозиції, нехтував ними.

Як наслідок, розмаїття бачення владно-партійними елітами головних проблем та варіантів їх розв'язання, відсутність наступності й узгодженості в діяльності змінюваних влад не дали можливості досягнути якихось помітних рубежів у реалізації цілей гармонізації, паритетності, толерантизації державно-церковних відносин, перетворення релігійної спільноти у чинник стабілізації держави і суспільства. За двадцять років внаслідок гальмуючої дії то одного то іншого суб'єктів державно-церковних відносин так і не вдалося переглянути базовий Закон України про свободу совісті (хоча з потребою його перегляду всі нібито всі погоджуються і є непогані варіанти цього Закону, підготовлені фахівцями за участю представників релігійних організацій). На

рівні проектів залишаються багатостраждальна Концепція державно-церковних відносин, правовий акт про повернення колишньої церковної власності. Після кожних виборів і відповідного кадрового переформування політичного простору України у відверті політичні торги перетворюється питання статусу державного органу у справах релігій і керівництво ним, хоча це питання для поліконфесійної країни є принципово важливим.

Зі всією повнотою непослідовність, суперечливість бачення суб'єктами новітніх державно-церковних відносин проявилася у *кожному з трьох періодів*.

1. Для *владного чинника* державно-церковних відносин *першого періоду*, який умовно можна було б означити хронологічними рамками 1991–2004 рр., характерними були: прагнення переглянути існуючі і сформувати нові відносини між інститутами держави і церкви, які б відображали якісно інші політичні, соціальні, правові, духовні зміни в державі і суспільстві. Йшлося про ліквідацію у процесі демократизації українського суспільства партійно-ідеологічного та світоглядного монополізму, актуалізацію національних пріоритетів, лібералізацію державного ставлення до релігійно-церковного інституту, реальне правове забезпечення релігійної свободи; здійснення заходів, спрямованих на подолання негативних наслідків державної політики щодо релігії і церкви та ін.

Для влади найбільш актуальними стали проблеми:

- створення для релігій, церков умов для безперешкодного розвитку, задоволення релігійних почуттів віруючих;
- повернення церкві колишніх культових будівель, приміщень, іншої власності;
- унормування діяльності греко-католицької церкви, що вийшла із підпілля;
- введення в правове русло протиборства між православними та греко-католиками, між різними гілками розколотої православної церкви;
- вироблення правових механізмів нормалізації відносин між церквами в умовах, коли ідейні і церковно-організаційні суперечності доповнювалися ще більш гострими матеріальними, зумовленими браком культових будівель і церковного майна та ін.

На цей період припадає прийняття Укази Президента України «Про заходи щодо повернення релігійним організаціям культового майна» (1992), «Про положення про Державний комітет України у справах релігій» (2000), «Про невідкладні заходи щодо остаточного подолання негативних наслідків тоталітарної політики колишнього Союзу РСР стосовно релігії та відновлення порушених прав церков і релігійних організацій» (2002), серія змін та доповнень до законів України «Про свободу совісті та релігійні організації», «Про альтернативну (невійськову) службу» (1999) та ін. Усталеною була позиція щодо потреби в спеціаль-

ному державному органі з компетенцією сприяти реалізації державної політики щодо релігійних організацій, державного контролю за додержанням законодавства про свободу совісті і релігійні організації.

Зауважимо, що прагнення створити нові державно-церковні відносини, ускладнювалося, по-перше, відсутністю чи доволі приблизними уявленнями, яким воно, це нове, мало бути; по-друге, обмеженими фінансово-матеріальними можливостями органів центральних і місцевих органів влади, незабезпеченістю численних рішень щодо повернення церкві культових будівель реальними механізмами їх виконання; по-третє, надзвичайною політизацією релігійної сфери; по-четверте, спробами вирішити проблеми адміністративними методами; по-п'яте, істотним впливом на релігійну ситуацію в Україні чинників поза її межами.

Патріотичний романтизм тодішніх політиків, націонал-патріотів, що знайшов відображення у звучному гаслі «Незалежній державі – незалежну церкву», у закликах до створення «національної церкви» невдовзі виявили реальну суперечливість цих ідей і, в кінцевому результаті, – до їхньої деактуалізації. Ініційовані владою неодноразові спроби добитися порозуміння і злагоди у міжцерковних відносинах проведенням «всеукраїнських форумів» представників релігійних об'єднань якихось видимих результатів не дали і від них зрештою відмовилися.

Нестача культових будівель у порівнянні з прискореним ростом релігійних організацій постійно провокувала ускладнення державно-церковних і міжконфесійних відносин. Внесення змін у правове врегулювання порядку користування наявними культовими будівлями та приміщеннями лише частково знімало гостроту питання. Негативно спрацювала і конфесійна заангажованість ряду місцевих органів влади у прийнятті рішень, значущих для міжконфесійних відносин (пізніше судами було скасовано десятки рішень місцевих органів влади стосовно конфесійної адресності передачі культових будівель).

Заклики впродовж усього 14-річного періоду (1991–2004 рр.) переглянути базовий Закон як «радянський» так і залишилися закликами; Закон пережив багатьох своїх опонентів. Стаття 35 Конституції України (1996 р.) фактично продублювала головні положення базового Закону, вилучивши з тексту поняття «свобода совісті».

Аналіз виборчого процесу у цей період засвідчує, що релігійний чинник загалом і державно-церковні відносини зокрема доволі часто використовувалися кон'юнктурно, як ще один важіль адмінресурсу для впливу на віруючий електорат.

Не завжди сприяла розв'язанню проблем державно-церковних відносин надто запопадлива готовність тогочасних владних структур в Україні виконувати доволі суперечливі і сумнівні рекомендації функціонерів ПАРЄ, інших міжнародних організацій.

2. Для *релігійної складової* державно-церковних відносин у *перший період* були характерними:

– прагнення добитися такого характеру і змісту державно-церковних відносин, які б закріплювали новий статус релігії і церкви в українському суспільстві як духовної й ідейної сили, створювали умови для безперешкодного задоволення релігійних потреб віруючих і розвитку релігійних організацій. Цілком правильний курс на подолання негативних наслідків державної політики щодо релігії і церкви у минулому у релігійно-церковних колах сприймався подекуди доволі широко, як ледь не повернення церкві статусу головного духовного міністерства зі всією повнотою духовного впливу на світогляд, освіту, культуру, націю, на діяльність у сфері питань соціального блоку тощо. Тоді ж сформувалися ідеї про роль церкви як стабілізуючого і цементуючого чинника для молодої незалежної держави; про її істотний вплив на політичні уподобання віруючого електорату та ін., що носили ситуативно перебільшений характер;

– перманентна релігійно-церковна диференціація українського суспільства, держави, нації; поділ самих церков та релігійних організацій, сепарування раніше однополюсного складу ієрархів, кліру, віруючих за критеріями національної зорієнтованості, ставлення до новоствореної державності, до канонічності, характеру перекомпонування церковної підпорядкованості, національно-культурних позицій чи орієнтацій, релігійно-регіональних пріоритетів і традицій тощо. Розкол православної церкви в Україні на три самостійні церкви (УПЦ, УПЦ КП, УАПЦ) став реальністю, з якою владі доводилося рахуватися;

– прагнення релігійних об'єднань, релігійних організацій, віруючих переглянути існуючі досі статуси своїх церков, їхнє підпорядкування колишнім церковним центрам, за якими, здебільшого, стояли не стільки нагальні потреби подолання якихось догматичних розбіжностей, скільки більш складні й очікувано *конфліктні* питання – відродження історичної справедливості, перерозподілу церковної власності, пріоритети етнорелігійних цінностей та ін.;

– намагання узгодити співвідношення, з одного боку, «принципів демократії та прав людини, свободи совісті та релігії», з іншого – «етнокультурну та релігійну ідентичність», владні, національні та церковно-релігійні орієнтири ⁶;

– політизація частини релігійних структур, релігійного середовища. Реальністю стала диференціація релігійних об'єднань за партійно-політичними напрямками, за якими стояли далекі від некорисливих і некон'юнктурних сподівання на лобювання партіями чи блоками на державному, парламентському рівнях певних релігійно-церковних, етноцерковних, релігійно-територіальних інтересів;

– латентне протиборство найпотужніших церков за віртуальне церковне «главенство», за більший вплив на владні структури, на одно-

⁶ Рекомендація ПАРЄ 1556 (2002) «Релігія і зміни в Центральній та Східній Європі»/ Правові основи свободи совісті, релігії та релігійних організацій. Міжнародні та українські правові документи. – К., 2002. – С. 63.

вірців – політиків, представників влади, масмедія, на суспільну думку тощо. Докази пріоритетності тієї чи іншої церкви будувалися на аргументах «більшої українськості», масовості, канонічності, «історичності» й т.п.

Проте боротьба релігійних організацій за місце в українському суспільстві, за віруючих, культові будівлі та майно, за т. зв. канонічну територію, міжцерковні протистояння в умовах різкого зростання релігійної мережі, впливу зовнішніх чинників перетворювала дію *потенційно єдиного релігійного чинника* як складника державно-церковних відносин зазвичай у різнонаправлені, *розрізнені зусилля* багатьох суб'єктів у релігійно-сакральному просторі, з якими владні структури різних рівнів в залежності від ситуації могли рахуватися, а могли й не брати до уваги.

Розуміння релігійними центрами такої нестабільної до себе уваги (остання посилювалася фактично лише перед черговими виборами) зумовило створення у 1996 р. всеукраїнського міжконфесійного дорадчо-консультативного органу, що мав виражати узгоджену позицію релігійних об'єднань, у тому числі – при розв'язанні проблем державно-церковних відносин, був би вагомим і представницьким суб'єктом цих відносин. Була створена Всеукраїнська рада церков і релігійних організацій. Саме з діяльністю цього міжконфесійного органу пов'язано створення в кінці 90-х років минулого століття змішаної робочої групи з юристів та практиків – представників конфесій та компетентних державних органів для розробки проекту Закону України «Про внесення змін та доповнень до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» – акту безпрецедентного на всьому пострадянському просторі.

Другий період функціонування державно-церковних відносин (2005– лютий 2010 рр.) також мав свої специфічні особливості, які настільки розходяться з напрямками, підходами і методами попереднього періоду, що не дають підстав говорити ні про наступність, ні про зв'язок з попередньою політикою щодо церкви і релігійних організацій, ні про продовження практичної реалізації обраної стратегії влади щодо релігійного комплексу.

1. Серед особливостей спрямування і діяльності *владного чинника* у формуванні та розвитку державно-церковних відносин *другого періоду* слід назвати наступні:

– декларативне проголошення курсу на співпрацю влади і церкви задля реалізації ідеалів української державності, демократії та свободи, дотримання поважливого, рівного ставлення держави до всіх церков, недопущення втручання влади у справи церкви* ; невдовзі – від-

* Отримуючи благословення Церков на президентську працю на церемонії у Софії Київській 24 січня 2005 р., Президент України В.Ющенко обіцяв не втручатися у справи Церкви, забезпечити вільне віровиявлення громадян: «Ми – європейці. Ми поважаємо будь-яку віру, духовний вибір людини, і ніхто із світської влади перстом не вказуватиме, кому і до якої церкви ходити. Це – не уділ світської влади» / Цит. за: Релігійна панорама. Інформаційно-аналітичний журнал. – 2005. – №1. – С. 2.

хід від цих декларацій у реальній діяльності влади, зокрема її вищих структур;

- ліквідація під гаслами боротьби з адмініструванням і бюрократизацією, під заклики про переорієнтацію на європейські стандарти спеціального органу у справах релігій (квітень 2005 р.); створення обмеженого у функціях і фактично недієздатного департаменту у справах релігій у складі Міністерства юстиції України. Невдовзі була ліквідована і ця структура; створено підрозділ з питань релігій у складі Держкомнацрелігій України (листопад 2006 р.). Всі ці реорганізації вказували не стільки на пошук оптимальної структури, скільки на відсутність у влади розуміння ролі такого спеціального органу в умовах тогочасної релігійної ситуації в Україні. Ефемерна боротьба з чиновницьким засиллям в дійсності підмінялася необґрунтованою адміністративною самовпевненістю, нефаховими, суб'єктивними рішеннями і проектами президентського Секретаріату щодо релігійної сфери;

- масштабні факти втручання світської влади на рівні президентської влади у церковні справи, в основі яких – помилкова думка, що для розв'язання найбільш проблемних і актуальних питань державно-церковних, міжцерковних відносин бракує «політичної волі» заінтересованих осіб, що можна все вирішити адміністративними методами, по суті ігноруючи історичні традиції, канонічний аспект питання, еклезіологічні засади церковного будівництва. Ілюстраціями помилкових ініціатив президентської влади, намагань вищих ешелонів влади ініціювати «прориви» в цілій низці проблемних питань, що стосувалися державно-церковних, міжцерковних відносин були спроби:

- реалізувати ідею об'єднання православних церков у єдину Помісну православну церкву через організацію міжцерковного переговорного процесу і акцентом на персональній об'єднальній місії В.Ющенка;

- надати нового якісного імпульсу відносинам православної України і Вселенського патріарха, використавши варіант «константинопольського коридору» для досягнення мети об'єднання православних церков і утвердження незалежного, автокефального статусу православ'я в Україні. Прийом на державному рівні Патріарха Варфоломія під час святкування 1020-ліття Хрещення Київської Русі (2008 р.) результатом не мав;

- добитися міжцерковного порозуміння, закріплення ключових положень державно-церковних відносин через ініційовані Президентом України підписання Універсалу національної єдності (2006 р.), спільну участь церков у передачі Благодатного вогню з Єрусалиму (Софія Київська, 2006 р.), спільний молебень за Україну на День незалежності України (2006 р.).

Були спроби здійснення й інших акцій під егідою світської влади.

Провал усіх цих акцій виявив помилкове бачення тодішньою владою суті державно-церковних відносин і свого місця у процесі вдосконалення цих відносин, нерозуміння того факту, що за поділом колись єдиного Українського Екзархату стоїть вже реальна диференціація

православної спільноти на українських землях за політичними, національними, міждержавними, культурно-освітніми, історичними, регіональними, церковно-канонічними уподобаннями, традиціями, стереотипами. Уроком для влади стали негативні наслідки спроб лобювання інтересів однієї церкви, порушивши надзвичайно чутливе питання рівного ставлення влади до церков і релігійних організацій.

Приреченим на негативне реагування релігійних організацій (православних УПЦ МП, римо-католиків, мусульман, іудеїв, протестантів та ін.), віруючого загалу виявилось і надмірне захоплення влади національним аспектом здійснюваних акцій, «конфесійні підходи» багатьох місцевих органів влади у вирішенні питань передачі культових будівель, виділення земельних ділянок під будівництво культових приміщень та ін.

Ще один показовий напрям реалізації на практиці державно-церковних відносин у цей період – діяльність змішаної робочої групи з представників конфесій та компетентних державних органів для розробки проекту Закону України «Про внесення змін та доповнень до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації», Концепції державно-церковних відносин. Робота групи продовжувалася, проте поступово набувала формального характеру, не мала реального результату: жоден з проектів не набув чинності.

Назагал факти ініціювання світською владою рішень церковних проблем у цей період отримали оцінку з боку представників конфесій як *факти втручання світської влади у справи церкви*. Наслідки такого втручання зумовили по суті недовіру церковних структур до позицій органів влади і особисто до Президента України.

2. Для *релігійного суб'єкта* державно-церковних відносин *другого періоду* були характерними:

- поступове формування в середовищі провідних церков критичного ставлення до «альянсів» з світською владою, правлячими елітами, які, як виявилось, перш за все вирішують свої питання, не дуже рахуючись з релігійно-церковним партнером, з християнсько-церковним менталітетом, традиціями та церковною історією. Курс церков, релігійних організацій на здійснення власних стратегій. Поступове охолодження прагнень церков скористатися можливостями партійно-політичних структур при вирішенні своїх проблем, звуження практики латентної церковної участі у виборних кампаніях, розстановці політичних сил;

- використання створених державою і суспільством умов для подальшого розвитку і поглиблення структурованості релігійної мережі^{*}, різновекторності впливу на віруючих і невіруючих, зміцнення закордонних зв'язків з іновірцями;

^{*} На кінець 2009 – початок 2010 рр. релігійна мережа України нараховувала 33, 1 тис. релігійних громад, 82 центри та 246 управлінь. Релігійні потреби віруючих обслуговували 29,9 тис. священників, діяло 12,6 недільних шкіл, виходило 377 періодичних релігійних видань / Див.: Поточний архів Державного комітету у справах національностей та релігій станом на 01.01. 2010 р.

– накопичення досвіду узгодженої і скоординованої діяльності церков, релігійних організацій з владними структурами у міжцерковних представницьких органах – Всеукраїнській раді церков і релігійних організацій, Нараді представників християнських Церков України, Раді євангельських протестантських церков України, Українській міжцерковній раді, Всеукраїнській Раді Християнських Церков, Раді представників духовних управлінь і центрів мусульман – Раді муфтіїв України, Міжконфесійній раді Криму «Мир – дар Божий» та ін.

Третій період функціонування державно-церковних відносин (лютий 2010 рр. до сьогодні) також істотно відрізняється від двох попередніх. Зберігаючи загальні засадничі принципи відносин держави і церкви, властиві будь-якому демократичному суспільству (відокремлення церкви від держави і школи від церкви, світський характер держави, взаємне дотримання державою і церквою своїх обов'язків, передбачених Конституцією України і чинним законодавством, гарантії на забезпечення прав і свобод віруючих і невіруючих, та ін.), для позиції *владних структур* впродовж цього періоду властива низка особливостей:

– відсутність, на відміну від попередніх періодів, чітко визначеної політики, акцентованої на релігійному комплексі проблем і чинників; не відбувається ділового, змістовного діалогу влади і церков з принципово важливих питань державно-церковних відносин, що потребують вирішення чи узгодження на найвищому рівні. В квітні 2011 р. ВРЦіРО змушена була сама ініціювати зустріч з Президентом України, внесла пропозицію про створення постійного механізму взаємодії між Адміністрацією Президента України та ВРЦіРО, оскільки цього потребував реальний стан державно-церковних відносин. Показовим у цьому плані є і висновок Інституту релігійної свободи за результатами зустрічі Президента України з главами конфесій – членами ВРЦіРО 17 жовтня 2012 року: зустріч «пройшла у позитивній атмосфері, але їй бракувало стратегічного виміру і конструктивності»⁷;

– не проявлення з боку влади якоїсь особливої уваги до інституту церкви (з лютого 2010 р. до квітня 2011 р., незважаючи на неодноразові звернення церков, зустрічей Президента України з членами Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій не було; фактична бездіяльність Комісії з питань забезпечення реалізації прав релігійних організацій при Кабінеті Міністрів України та регіональних рад Церков і релігійних організацій при обласних державних адміністраціях; формальний характер існування спеціальних громадських рад при міністерствах з питань співпраці з Церквами і релігійними організаціями; nereагування влади на пропозиції ВРЦіРО щодо неактуальності підготовки проекту нової редакції Закону України «Про свободу совісті та

⁷ Заєць О. Зустріч Президента України з главами конфесій: чи є насправді діалог між владою та церквами?! [Електрон.ресурс]. – Режим доступу: http://www.irf.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1137%3A1&catid=37%3Aart&Itemid=64&lang=uk

релігійні організації» та ін.);

- неоперативне реагування органів влади на пропозиції ВРЦіРО щодо поліпшення державно-конфесійних відносин в Україні, викладених у додатку №1 «Перелік актуальних державно-конфесійних відносин в Україні» до листа-звернення Всеукраїнської Ради Церков до Президента України від 21 квітня 2011 р.;

- відсутність ділового реагування органів влади на пропозицію церков та релігійних організацій про ухвалення Концепції державно-конфесійних відносин в Україні, розроблену Центром Разумкова спільно з представниками конфесій та парламентаріями, і таку, що має передувати прийняттю базового Закону України;

- вияви нерівного ставлення представників влади усіх рівнів до церков, створення штучних преференцій для однієї церкви, порушення законодавчої норми про рівність усіх церков⁸;

- внесення представником Президента України, парламентської більшості Верховної Ради України на розгляд законопроекту №10221 про внесення змін до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» і прийняття всупереч чинному регламенту відповідного Закону України 16 жовтня 2012 р.⁹, що отримав негативну оцінку усіх релігійних організацій, фахівців, громадськості¹⁰ і вніс додаткову напругу у державно-церковні відносини. Хоча проект розроблявся в Міністерстві юстиції України, в ньому допущено ряд непродуманих норм (збереження подвійної реєстрації релігійних організацій – юридичних осіб, введення і унормування дозвільного замістьповідомного характеру проведення мирних зібрань релігійними організаціями; введена норма погодження можливості зайняття проповідницькою чи іншою діяльністю священнослужителями та іншими представниками зарубіжних релігійних організацій; розширене коло суб'єктів контролю за дотриманням законодавства: центральні і місцеві органи виконавчої влади, органами місцевого самоврядування, прокуратура та ін.¹¹). Частина з цих зауважень була вказана у висновку Головного науково-

⁸ Парламентарі вимагають від Президента Януковича припинити політику дискримінації українських церков 17.01.2011 12:50/ [Електрон.ресурс]. – Режим доступу: http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=783%3A1&catid=34%3Aua&Itemid=61&lang=uk

⁹ Див.: Порядок денний пленарного засідання Верховної Ради України від 16 жовтня 2012 р./ [Електрон.ресурс]. – Режим доступу: http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/radac_gs09/lpor_den_n?day_ =16&month_ =10&year=2012&krit=0

¹⁰ Звернення глав та повноважних представників Церков і релігійних організацій – учасників зустрічі Президента України з членами Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій 17 жовтня 2012 р./ [Електрон.ресурс]. – Режим доступу: http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/radac_gs09/lpor_den_n?day_ =10&year=2012&krit=0; Відкритий лист громадськості до Президента Януковича про недопущення обмеження свободи віросповідання від 30 жовтня 2012 р. / Електрон.ресурс]. – Режим доступу: http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id =1140%3A1&catid=50%3Azo&Itemid=78&lang=uk

¹¹ Див.: Порівняльна таблиця до проекту Закону України «Про внесення змін до деяких законодавчих актів України» (щодо діяльності Міністерства юстиції, Міністерства культури та ін.) / Електрон.ресурс]. – Режим доступу: http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/webproc4_2?id=&pf3516=10221&skl=7

експертного управління Верховної Ради України, яке пропонувало за результатами розгляду у першому читанні відправити проект на доопрацювання, однак ця рекомендація була проігнорована.

Таким чином, неухага влади у першій рік нового президентства до проблем державно-церковних відносин, що опосередковано пояснювалася небажанням втручання у справи церкви, на сьогодні змінилася прагненнями більш жорсткого тлумачення владою цих відносин, скільки б слів про партнерські відносини між державою і церквою, поважливе ставлення до представників церкви не говорилося. У цілому пропонувався для президентського підпису Закон є недотриманням ст. 22 Конституції України, яка не допускає звуження змісту та обсягу існуючих прав і свобод.

2. Для *релігійного суб'єкта* державно-церковних відносин *третього періоду* були характерними:

- посилення активних вимог церков, адресованих державі, щодо забезпечення партнерських відносин між державою і церквою, рівності усіх релігій перед законом, недопущення політизації релігійної сфери;
- формування у середовищі провідних церков солідарної позиції забезпечення правової рівності усіх церков та релігійних організацій, латентна готовність до спільної обструкції тих церков, що намагалися відступити від цієї законодавчої норми, поява зрілого переконання релігійних організацій щодо недопущення утворення будь-яких модифікацій «державної церкви»;
- поступового охолодження прагнень церков скористатися можливістю партійно-політичних структур для вирішення своїх проблем;
- втрата колишнього інтересу до ідей створення «національної» церкви і перетворення православ'я в офіційну ідеологію держави;
- подальша диференціація суспільних позицій церков в залежності від ступеню присутності етнонаціональної складової;
- посилення критичного і обережного ставлення церков до нормативно-правових рецепцій європейського та світового досвіду забезпечення свободи совісті і віросповідання, регулювання державно-церковних відносин без належного врахування етнонаціональних, конфесійних та культурних особливостей розвитку України;
- осмислення церквами, релігійними організаціями потреби сповідування толерантності як безальтернативної норми міжцерковних, державно-церковних відносин і поступове перетворення толерантності із формальної норми у повсякденну практику відносин.

Таким чином, суб'єкти державно-церковних відносин в Україні доби незалежності, подолавши минулий характер залежності інституту церкви від партійного і державного диктату, впродовж останніх 20 років ведуть доволі непростий пошук організації й оптимізації цих відносин, де ускладнюючими чинниками є:

- неподолані до кінця негативні наслідки державної політики щодо

релігії і церкви у минулому;

- політична нестабільність в суспільстві, латентна складність відносин між найбільш чисельними церквами і релігійними організаціями;

- намагання політизації релігійних організацій, спроби владних, партійних чинників так чи інакше поставити церкви у залежне становище, неофіційно ранжувати їх за певними підставами, порушивши принцип рівності релігійних організацій перед законом;

- зростаюча поліконфесійність, яка за всього свого об'єктивного характеру супроводжується конфліктом інтересів конфесій;

- наявність цілої низки конфліктоутворюючих, конфліктозберігаючих причин, що долаються досить повільно (перш за все, незабезпеченість релігійних громад культовими будівлями: станом на 01.01.2012 р. – рівень забезпечення 66, 1%);

- дестабілізуючий вплив зовнішніх чинників та ін.

Відсутність вивіреної стратегії державно-церковних відносин в Україні, узгоджених механізмів її реалізації, доволі суб'єктивне тлумачення цих відносин кожною наступною владою, партійними елітами також доводиться віднести до чинників, що ускладнюють здійснення курсу на гармонізацію, партнерство, толерантизацію відносин цих двох суспільних інститутів.

УДК 272-732.2

Петро Яроцький
(Київ)

ІНСТИТУАЛІЗАЦІЙНІ ПРОЦЕСИ У ВСЕЛЕНЬКОМУ КАТОЛИЦИЗМІ: СПАДОК ПОНТИФІКАТУ БЕНЕДИКТА ХУІ ЯК ЗАПОВІТ ДЛЯ ПАПИ ФРАНЦІСКА

Стаття присвячена актуальним питанням життя і розвитку Католицької Церкви у ХХ-ХХІ століттях, аналізу основних модерних тенденцій у сучасному католицизмі.

Ключові слова: Католицька Церква, церковний собор, папа Іван Павло II, папа Бенедикт ХУІ.

Собори Католицької Церкви, як правило, збираються у переломні періоди її життя. В умовах розриву між вченням Церкви і сучасною дійсністю, в період понтифікату Івана ХХІІІ (1958-1963 рр.), було прийнято рішення скликати ХХІ (ІІ Ватиканський) собор, який прийняв 16 документів: 4 конституції (про священну літургію, про Церкву, про Божественне Об'явлення, про Церкву в сучасному світі); 9 декретів (про засоби масової комунікації, екуменізм, східні Католицькі Церкви,

пастирський обов'язок єпископів, оновлення чернечого життя у відповідності до сучасних умов, апостольство мирян, семінарії, місіонерську діяльність Церкви, про служіння і життя священників) три декларації (про ставлення Церкви до нехристиянських релігій, про християнське виховання і про релігійну свободу). Основні документи II Ватиканського собору мають компромісний характер, оскільки вони опрацьовувалися і ухвалювалися в дискусіях між прихильниками оновлення і осучаснення Церкви та його противниками. Впливову групу церковних консерваторів, які виступили проти будь-яких нововведень в католицькому культі (проведення богослужінь національними мовами та ін.), соціальній доктрині Церкви, проти схваленого Собором переходу до проблеми релігійної свободи й екуменічного діалогу, очолив французький архієпископ М. Лефевр.

Післясоборне оновлення католицизму і його пристосовництво до сучасності відобразила так звана „нова теологія” (Г. Гутьєррес, Ж. Комблен, Г. Кюнг, К. Ранер, М. Шеню, Е. Шиллебекс та ін.), в якій чітко простежуються дві тенденції: нове обґрунтування віровчення і оновлення соціального вчення Католицької Церкви. Курс на осучаснення католицизму у 60-70-х роках минулого століття виявив тенденцію суспільних змін у світі, нівеляцію церковної ексклюзивності й співробітництво з усіма людьми доброї волі незалежно від їх світогляду. Цей „відкритий католицизм” виходив з того, що II Ватиканський собор відкрив двері Церкви для діалогу з сучасним світом і усіма релігіями. Якщо I Ватиканський собор (1869-1870 рр.) виходив із посылки, що тільки католицька релігія є істинною, а всі інші вірування і погляди – фальшиві, то останній собор, виходячи із визнання плюралістичності сучасного світу, зробив акцент на тому, що об'єднує людей різних світоглядів, а не роз'єднує їх, а це сприяло екуменічному діалогові з іншими релігіями і Церквами.

Вперше Католицька Церква визнала наявність істини в інших великих світових релігіях, особливо виділяючи індуїзм, буддизм, іслам. „Католицька Церква не заперечує нічого із того що істинне й святе в цих релігіях. Вона зі щирою пошаною сприймає цей спосіб діяльності й життя, ті приписи й вчення, які, багато в чому відрізняючись від того, чого вона сама притримується і чого вчить, все ж часто доносять промінь Істини, який просвіщає всіх людей”¹. Отці собору також закликали членів Католицької Церкви до „діалогу і співробітництва з послідовниками інших релігій”, щоб „визнавати, зберігати і підтримувати духовні цінності й блага, а також соціально-культурні цінності, які є в цих релігіях”². Відтак, положення декларації II Ватиканського собору „*Nostra aetate*” переконливо засвідчують, що Католицька Церква зробила істотно значущий крок, відійшовши від свого традиційного

¹ *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich // Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. – Pallottinum, 1967. – § 2.*

² *Ibidem.*

ексклюзиву *extra Ecclesiam Romanam nulla salus* („поза Католицькою Церквою немає спасіння”), визнавши, що Істина може відобразитися в інших великих світових релігіях, і ті, що співпрацюють з Божою благодаттю, яка є в цих релігіях, можуть також досягти спасіння.

Отці собору пряомолінійно не ставили питання про спасенність інших великих релігій. Проте в післясоборний період (і в наш час) це питання обговорюється з наростаючою активністю і зацікавленістю. Зрозуміло, що багатьом духовним авторитетам важко зберегти точку зору, що християнство репрезентує єдиний шлях до спасіння, оскільки ця релігія охоплює всього одну четверту частину світового населення (станом на 2012 р.). Все частіше і переконливіше ставиться питання: хіба побожний і щирий мусульманин не може спастися завдяки ісламу, а буддист – завдяки буддизму? Чи ж вони є даліше від Бога, ніж щирий християнин?

Відомий американський католицький теолог Френсіс А. Салліван так визначає основні напрямки сучасного католицького богослов'я: і нехристиянські релігії, і світський світогляд (які орієнтують людину на трансцендентні цінності, такі як справедливість, гуманність) можуть слугувати посередниками спасіння для нехристиян³. Інші теологи, які працюють над проблемами міжрелігійного діалогу, йдуть ще далі у своїх судженнях. Так, наприклад, Джон Хікк, представник найбільш радикального крила, закликає християн до нової „революції Коперніка”, яка примусить християнських богословів відмовитися від домагань на пріоритетну першість і абсолютну обраність і вийти за рамки вчення, що спасіння можливе тільки через Христа. Хікк і йому подібні вважають, що християнство повинно перейти з позиції зверхності і виключності до повного плюралізму⁴.

Папа Іван Павло II у своєму ставленні до нехристиянських релігій все ж не пішов так далеко, щоб визнати їх спасаючими. У своїй енцикліці про місіологію він безкомпромісно стоїть на тому, що Христос посідає центральне місце, оскільки є «єдиним Спасителем усіх людей і єдиним що може розкрити їм Бога і привести до Бога»⁵. Але Іван Павло II все ж бачив в інших релігіях ознаки дії Святого Духу. Він зустрічався з лідерами інших релігій і вважав, що міжрелігійний діалог – це необхідна частина місії Церкви з евангелізації.

Конгрегація віровчення, яку на той час очолював кардинал Йозеф Ратцингер, 6 серпня 2000р. оприлюднила Декларацію „*Dominus Jesus*”, яка привернула увагу всієї християнської спільноти на Сході й Заході. Мета цієї Декларації, як зазначалося, „чітко окреслити ставлення до інших релігій”. У ній стверджувалося, що „Католицька Церква є не однією з доріг спасіння, а єдиною можливою дорогою спасіння”. У православних колах розцінили таку „концептуальну засаду” як повернення до

³ Див: Пауш Т. *Католицизм в третьем тысячелетии*. – М., 2003. – С. 312.

⁴ Там само.

⁵ *Redemptoris missio*, 1990. – § 5

посттриденського сотеріологічного ексклюзивізму. Своє ставлення до сотеріологічної вагомості інших нехристиянських релігій ця декларація зафіксувала в категоричних виразах на кшталт: «у таємниці Христа людству дана повнота божественної істини», „тільки Христос явив Об'явлення і Божественне життя всьому людству і кожній людині”. Відтак, декларація „Dominus Jesus” стала пересторогою проти релігійного релятивізму і негативно була сприйнята іншими християнськими церквами.

12 липня 2007 р. Бенедикт XVI, коментуючи оприлюднений 10 липня 2007 р. документ тієї ж Конгрегації віровчення під назвою „Відповідь на питання, які стосуються деяких аспектів про Церкву” (в якому, по суті, були знову підтверджені „концептуальні засади” Декларації „Dominus Jesus”), заявив: „Христос створив на землі одну Церкву, яка репрезентована повною мірою Католицькою Церквою”. Деякі католицькі теологи вважають, що це питання, яке болісно позначається на міжрелігійному діалозі, вимагає подальшого вивчення і осмислення Магістеріума (Навчальної влади Церкви) перш ніж виносити по ньому безперечне судження. Кардинал Вальтер Каспер, який на той час очолював Папську Раду у справах єдності християн, у своєму підручнику з „Духовного єкуменізму”, посилаючись на документи II Ватиканського собору, означив Церкву як „Сопричастя” і на цій концептуальній засаді сформулював таке визначення: „Церква Христа співіснує в Католицькій Церкві”. Означення „співіснує” – це гнучке пом'якшення ригористичних формулювань попередніх декларацій Конгрегації віровчення від 6 серпня 2000 р. і 10 липня 2007 р. Такий модус-вівенді залишає місце для „співіснування” у Христовій Церкві і Православній Церкві й іншим Церквам, зокрема протестантським⁶.

Проте, не всі католицькі теологи і навіть не всі структурні відгалуження Святого Престолу однастайно підходять до „концептуальної засади” Церкви, що засвідчує не стільки можливі суперечності в сучасній інтерпретації цієї засади, як функціональні особливості різних ватиканських структур: Конгрегація віровчення твердо дотримується незмінності й чистоти основ віровчення, Папська рада у справах єдності християн мусить балансувати між ригоризмом засади і завданням виконувати єкуменічні функції, щоб підтримувати міжрелігійний діалог.

Міжрелігійний діалог в контексті міжкультурних відносин в майбутньому становитиме для Католицької Церкви одне з основних ключових завдань, оскільки в Азії, зокрема Індії і Китаї, та в окремих країнах Африки, де католики є релігійними меншинами, релігійний і міжкультурний діалог є першорядним питанням. Це завдання ще більше актуалізується в контексті взаємовідносин між Заходом та ісламським світом. Діалог з іншими релігіями і культурами стає актуальним напрямом у вирішенні міжконфесійних проблем 21 століття.

Католицька Церква початку 21 століття істотно відрізняється від

⁶ Кардинал Каспер Вальтер. Підручник з духовного єкуменізму. – Львів, 2007. – С. 13.

того, що вона собою уявляла на початку 20 століття. II Ватиканський собор в основному був присвячений оновленню Церкви. Післясоборний період завдяки мудрості Івана Павла II дозволив Церкві підтримувати своє богослов'я, зміцнювати ієрархічні структури в умовах сильних вітрів суспільних змін, наростання процесу секуляризації, релятивізму, який досягнув кульмінаційних вимірів за понтифікату Бенедикта XVI.

Папа Іван Павло II проявив свою творчу натуру, піднявши на світовий рівень і показавши усьому світу гуманітарний потенціал папської влади. Він оголосив «Великий Ювілей християнства» у зв'язку з двохтисячоліттям від дня народження Ісуса Христа і закликав Церкву до „очищення пам'яті” і „перевірки совісті”. Він опублікував низку енциклік, в яких обґрунтував дискурс ювілейної рефлексії: від теоцентризму до антропоцентризму, ставлячи в центр сучасної Церкви людину, її гідність, права і соціальний вимір. Шлях Церкви у третє тисячоліття він охарактеризував як винятково складний, проблематичний і суперечливий. І закликав усіх членів Церкви на порозі третього тисячоліття не переступити цей поріг, не відкривши „особистого рахунку спокути” за вчинені у другому тисячолітті поділи і розколи, попросивши прощення у всіх за те „зло і провини, яке вчинили сини Католицької Церкви іншим Церквам і особам упродовж останнього тисячоліття”. Це стосувалося і сумнозвісних хрестових походів, негідних методів інквізиції і переслідування відомих вчених за їх несумісні з тодішньою позицією Церкви відкриття, а також взаємних проклять і анафем як з боку західної, так і східної Церкви.

Це єдиний понтифік, який приніс покаяння за гріхи Церкви проти християнської єдності і за вину перед єврейським народом, за порушення прав іммігрантів й етнічних меншин, включаючи й насильницьку евангелізацію під час колонізації Африки, Азії і Південної Америки, яка супроводжувалася зневажанням ідентичних культур народів і самосвідомості людей. Він покався за гріхи проти гідності жінок і всіх пригноблених дискримінацією, зокрема бідних, беззахисних і ненароджених. Вступивши на українську землю, Іван Павло II зробив свій традиційний жест шаноби і поваги до землі й народу, що на ній проживає, і попросив прощення у українців за вчинені їм Католицькою Церквою кривди упродовж минулих століть.

Іван Павло II мав сміливість, всупереч традиційної католицької еклезіології про повноту вселенськості Христової Церкви в Католицькій Церкві, до якої він часто також схилявся, все ж таки визнати: „Повний образ Вселенської Церкви не може бути виражений однією традицією або спільнотою, яка протистоїть іншій. Шукати примирення і спілкування між Сходом і Заходом – це волання Риму, волання Константинополя, волання Москви, це волання всього християнства обох Америк, Африки, Азії, це волання нової евангелізації”⁷. Він закликав

⁷ « *Orientale lumen* ». – Roma. 2. V. 1995. – § 20.

Католицьку Церкву пізнати і оцінити особливості християнського Сходу, які відображаються в характерних ознаках його культури, богословської та духовної традиції.

Іван Павло II водночас самокритично оцінював ситуацію, яка заважає досягненню єдності між православним Сходом і католицьким Заходом. Він запропонував „відкинути переконання, що сукупність звичаїв і традицій Латинської Церкви повніше і відповідніше відображає повноту правильного навчання”⁸. Цей критичний заклик понтифіка мав знівелювати вікове відчуження і зблизити православ'я і католицизм як дві рівноцінні гілки єдиного християнства. „Постійне та спільне навернення є необхідне і Сходу і Заходу” – такий лейтмотив енцикліки Івана Павла II «*Ut unum sint*», – в якій констатується, що „навернення потрібно також і Латинській Церкві, щоб належним чином шанувати і доцінювати гідність східних”⁹. Це було привабливе екуменічне послання для католицько-православного діалогу, ініціатором якого і став Іван Павло II. Він створив Змішану міжнародну комісію з теологічного діалогу між Католицькою Церквою і Православними Церквами.

Вступивши у третє тисячоліття, вселенський католицизм зіткнувся з проблемами не менш актуальними для життєдіяльності Церкви, ніж в інші століття своєї минулої історії. Деякі з них відносяться до внутрішнього життя Церкви: це питання спільної літургії і літургійної реформи (введення Бенедиктом XVI латинської Меси викликало схвалення консервативного крила Церкви та її неприйняття прихильниками II Ватиканського собору, який реформував літургію в національних мовах), евхаристичні права спільнот, колегіальний стиль управління Церквою, нестача священиків, участь мирян у процесі прийняття рішень і формування священства, надання жінкам права на більш повну участь в житті й служінні Церкви та ін. Оскільки більшість католицького населення проживає не в Західній Європі і Північній Америці, а в Африці, Азії і Південній Америці, то ці молоді Церкви мають гостру потребу в нових засобах вираження своєї віри і християнського життя, які відповідають контексту їх автентичних культур і будуть спроможні привести до рівноваги вселенську універсальність католицизму і особливості кожної помісної Церкви.

Понтифікат Бенедикта XVI, який завершився 28 лютого 2013 р., характеризується певною „корекцією католицизму”, який зустрівся на початку третього тисячоліття з нестримним натиском секуляризму, релятивізму, глобалізації і постмодернізму. У зв'язку з цими викликами для традиційної вселенськості католицизму в його лоні актуалізувалися концептуальні інновації і парадигми сучасного буття Церкви, зокрема філософія лібералізму, плюралістичне ставлення католиків до політики і партійної приналежності, нові моделі протидії наступаючому антиклерикалізму та модифікованим виявам „теології визволення”,

⁸ *Ibidem*.

⁹ „*Ut unum sint*”. – Roma, 23 V. 1995. – § 54.

„теології сект” і етичному релятивізму.

Попри незмінну позицію всіх попередніх понтифіків, правлячих після II Ватиканського собору, щодо неможливості орієнтації на будь-яку філософію і недоцільність встановлення монополії якоїсь із сучасних філософій в теорії і практиці сучасного католицизму, Бенедикт XVI окреслив нові „розширені горизонти” філософії для сучасної Європи, виходячи із наступного: а) антропологічна проблема на початку 21 ст. стала більш складною і різноманітною ніж та, з якою мала дотичність філософія в минулі століття; б) перше десятиріччя 21ст. виразно окреслило історичний і культурний контекст ситуації, яка вимагає поглибленого філософського дослідження, оскільки йдеться про сучасну світоглядну кризу в умовах секуляризації, релятивізму і практичного атеїзму; в) християнська віра не може бути замкненою в абстрактному теологічному світі, її потрібно помістити в конкретний історичний досвід людини, у глибину правди її екзистенції¹⁰.

Лібералізм, угрунтований на християнських етичних принципах, Бенедиктом XVI пропонувався до фінансово-економічної кризи, яка охопила світ у 2008-2012 рр., як „тверезий раціоналізм”, „широкий філософський погляд”, „надзвичайно потрібний сьогодні Європі і світові”, оскільки Європа, базуючись на ліберально – християнських цінностях, віднайде свою ідентичність і відверне загрозу стати космополітичною реальністю. Світова фінансово-економічна криза показала неспроможність і банкрутство цієї концепції. У Бенедикта XVI не було ностальгії за політичною єдністю католиків. Він вважав, щоб участь католиків у політиці та інших соціальних сферах була найширшою. Не закликаючи створювати нові політичні партії, щоб вони були віддані Церкві, Бенедикт XVI намагався змінити становище, яке склалося за останні десятиріччя, і серйозно готувати католицьку молодь до діяльності в різних політичних партіях і соціальних сферах, оскільки, як він заявляв: «в політиці немає догм, і вона не належить до питань віри». Відтак, віруючі можуть дотримуватися різних політичних поглядів, творити добро, перебуваючи в лавах правих, центристських чи лівих партій. Діючи через політиків і членів різних партій, Католицька Церква сподівалася розширити горизонти свого впливу, поновити втрачені позиції в суспільстві й активно впливати на формування громадської думки.

Спроба вгамувати суперечки між віруючими – прибічниками правих і лівих партій сучасними ватиканістами (зокрема Вітторіо Мессорі) окреслюється, як новаторська політична програма папи. Її мета не перелицювання християнської демократії, а відправлення католиків у „вільне політичне плавання”, конвергенція католицької ідентичності у центристські й ліві партії, щоб протидіяти антиклерикальним моделям на кшталт іспанської і французької та загрози їх встановлення в інших європейських країнах. Світськість держави, неофіційність існування релігії, наявність секулярних державних інституцій на основі

¹⁰ Дув.: *L'Osservatore Romano (Wyd. polsk)*. – 2008. – №7-8. – S. 20-21.

громадянського волевиявлення (американська модель світської держави) розцінювалася як позитивна модель і для сучасної секуляризованої Європи, але з урахуванням її історичних і культурних особливостей.

Африка, по суті, стала своєрідним полігоном, на якому апробується сучасна модель соціальної доктрини Католицької Церкви, підпорядкована „новій євангелізації Церкви і світу”. Це має употужнити вселенську присутність католицизму на цьому континенті і виявити його ефективність у вирішенні глобальних проблем сучасності й нагальних потреб окремих континентів і народів. З цією метою 4-25 жовтня 2009 р. у Ватикані працювала „Дев’ята генеральна конгрегація спеціальної асамблеї Синоду єпископів про Африку”.

На цьому континенті Церквою апробуються нові напрями в контексті вирішення наступних проблем:

- посилення ролі католицького виховання і освіти в євангелізації Африки із залученням до цієї акції понад 10 тисяч католицьких середніх шкіл і 23 католицькі університети з основним напрямом їхньої діяльності: інкультурація Євангеліє в етнічні африканські культури; впровадження в суспільну практику соціального вчення католицизму; вишкіл мирян-католиків для праці в засобах суспільної комунікації;

- подолання поділів і конфліктів на ґрунті націоналізму і племінної ментальності, пропагування позитивних елементів африканської культури, які сприятимуть етнонаціональній єдності африканців та актуалізації міжкультурного діалогу;

- підтримка руху африканських інтелектуалів, критично налаштованих щодо ісламського фундаменталізму й фанатизму;

- оскільки політика і політики здебільшого позбавлені фундаментальних світоглядних принципів, для яких влада стає самоціллю, Католицька Церква з метою вирішення економічних, соціальних, етнічних і міжконфесійних проблем на Чорному континенті, спираючись на всебічну освіту, повинна сприяти зміні менталітету на всіх рівнях.

Відтак, актуалізація названих проблем як напрямів діяльності Католицької церкви в Африці є яскравою ілюстрацією нових, сучасних підходів Ватикану в досягненні повноти вселенськості католицизму як світової імперії і входження у світ як перетворюючої сучасний стан речей католицької цивілізації.

По суті, Африка стала «континентом надії», тобто своєрідною компенсацією втрат, завданих вселенськості католицизму в Європі й Латинській Америці за останні 25 років. Саме на цих континентах, як визнав колишній папа Бенедикт XVI, за цей період «відбулися великі зміни релігійної географії»: де раніше налічувалося понад 90% католиків, їх кількість знизилася до 60% і навіть менше. Цей папа охарактеризував причину цих катастрофічних змін для церкви: «З одного боку, діють євангелічні секти, які серйозно заявляють про себе у загальній картині, а з іншого, – прогрес секуляризації, яка завдяки масмедіа має

сильний вплив і змінює свідомість людей. Так що насправді є криза культури, яка сягає значної глибини»¹¹.

В Апостольському листі *Porta fidei* – Двері віри від 11 жовтня 2011 р. Бенедикт XVI проголосив Рік віри, який розпочався 11 жовтня 2012 р. у 50-ту річницю відкриття II Ватиканського Собору. Обгрунтовуючи закономірність і необхідність цього заходу, папа пояснив: «Якщо в минулому ще можливо було зауважити існування однорідного культурного матеріалу, загалом прийнятного для віри та цінностей, надхненних нею, то сьогодні це вже не є актуальним для більшої частини суспільства через глибоку кризу віри, яка вразила багатьох людей»¹². Відтак, дефіцит «культурного матеріалу», на ґрунті якого зростала і формувалася в минулому віра, призвів до глибокої кризи віри, сутнісні вияви якої охарактеризував Бенедикт 24 травня 2012 р. у своєму зверненні до учасників загальних зборів Конференції єпископів Італії. Папа закликав єпископів «у новій п'ятирічці працювати над відновленням Церкви, до чого закликав єкуменічний II Ватиканський Собор»¹³.

Концептуальний підхід для з'ясування причини, наслідків і викликів кризи віри та завдань «нової євангелізації церкви і світу» Бенедикт XVI бачив у наступному:

– науковий раціоналізм і технічна культура нашого часу спрямовані на формування одноманітного світу – глобального і секулярного. Цей світ визнає єдиним чинником істини – розум і знання, послуговується єдиним критерієм оцінки власних досягнень – емпіричним. Міць людських здібностей і можливостей визнається остаточним мірилом поведінки, вільної від будь-яких моральних норм;

– ситуація секуляризації характерна особливо для суспільства з давньою християнською традицією, оскільки знищує культурну тканину, яка ще в недавньому минулому була об'єднуючою сферою, що охоплювала і формувала все людське життя – від народження до «переходу у вічне життя». Сьогодні вже немає розуміння цінностей того духовного спадку, які були основою західної цивілізації і становили її життєдайну лімфу. Ця істина уже не сприймається як незаперечна і необхідна для майбутнього розвитку. Відтак, колись врожайній християнській землі загрожує перетворення на секулярну пустелю, в якій зерно християнської істини буде роздушене, затоптане і запропашене;

– підтвердженням цього є занепад релігійної практики, що засвідчує незначна участь в євхаристійній Літургії, а ще нижча – в Таїнстві сповіді, а також відсутність у багатьох колись охрещених власної ідентичності й приналежності: вони не знають засадничого змісту віри або вважають, що можуть її зберігти без посередництва Церкви. Ця категорія осіб постійно, з року в рік, зростає: вони з сумнівом ставляться до істин, яких навчає Церква; для інших Царство Боже вже не асоціюється

¹¹ *Католицький вісник*. К., 2010. – № 11. – С. 4.

¹² *Porta fidei – Двері віри* // *Католицький вісник*. – К., 2012. – № 19.

¹³ *L'Osservatore Romano* (wyd. pols). – 2012. – № 7-8.

з цінностями, які об'явлені в Євангеліє, і не стосується їх християнської віри і християнського способу життя;

– сьогодні гостро стоїть проблема Бога, який, по суті, усувається з горизонту віри і життя багатьох осіб; коли навіть згадка про Бога не супроводжується байдужістю, замкненістю або запереченням, то все ж є бажання зіпхнути віру в сферу суб'єктивну, віднести її до проблеми внутрішньої, приватної, викинути із суспільної свідомості; відсутність відкритості на Трансценденцію або усвідомлене її відкидання провадить до «кризи серця», яка нині ранить Європу, оскільки є кризою духовною і моральною;

– у теперішній час, коли Бог став для багатьох великим Незнайомим, а Ісус Христос сприймається як постать з минулого, Церква не зможе відновити місійну діяльність без відновлення якості нашої віри і нашої молитви. Ми не зможемо віднайти людей для Євангеліє, якщо самі першими не повернемося до глибокого досвіду Бога, звідси впливає наше завдання «нової євангелізації Церкви і світу», саме так: спочатку – Церкви, а потім – світу.

Саме такий дискурс вищеозначених проблем був в центрі уваги Синоду єпископів Католицької Церкви, який відбувався у жовтні 2012р. у Ватикані з чіткою тематичною спрямованістю «Нова євангелізація для передання християнської віри».

Відтак, Католицька церква у 50-річчя відкриття II Ватиканського Собору стоїть перед загрозливими викликами секуляризації, посиленої всеохоплюючою глобалізацією світу і руйнівним впливом на віру вже завершеної епохи постмодерну і започаткованої технологічно-інформаційної стадії розвитку людства. Спричинена цими факторами криза віри вимагає від Церкви нових надзусиль для подолання виникненого протиріччя між традиційною християнською вірою і сучасною масовою секулярною культурою. Подолання глибокої кризи віри, яка вразила особливо третє і четверте «покоління прав людини», Католицька Церква намагається досягти шляхом «нової євангелізації Церкви і світу». Інструментарієм цієї євангелізації є подвійна спроба «очищення віри розумом і очищення розуму вірою», а також соціологізація релігії.

Саме такий спадок понтифікату Бенедикта XVI як заповіт дістався новообраному папі Франциску. Чи справиться з цим сумним спадком цей понтифік, покаже час. Це питання має більш конкретне завдання: який дискурс інституалізаційних перетворень для відновлення вселенськості католицизму запропонує цей папа? І, зрештою, чи можливе в нашу епоху повернення до минулих «добрих часів» для функціонування церкви і виявів живої віри?

Павло Павленко
(Київ)

ЯКОЮ БУТИ УКРАЇНИ – УКРАЇНСЬКОЮ, РУСЬКОЮ ЧИ РОСІЙСЬКОЮ? (проект «русский мир» Московської Патріархії в контексті новітньої історії України)

У статті розглядаються дискусійні питання взаємо-зв'язків і взаємовпливів категорій національного і релігійного, використання політиками доктрини «русского мира» у православному конфесійному просторі.

Ключові слова: Московська Патріархія, «русский мир», релігія, національна ідея.

Здорове, національно свідоме суспільство в жодному разі не повинне йти, як на налігачі, за чужими культурами й ідеологіями. Воно, тримаючи за парадигму свою національну ідею, неодмінно переломить будь-яку з них через призму свого національного досвіду, підпорядкувавши їх (чужі культури і релігії) собі на благо. «Така ієрархія суспільних цінностей забезпечує в цивілізованих суспільствах стабільне існування усіх релігій, націй, окремої особи. За умови досягнення такого рівня цивілізованості українці зберігають свій етнос і розвивають себе як нація, зберігаючи усе багатство релігійного ставлення до світу».¹ Проте у випадку з «русским миром» Московської Патріархії ми маємо справу з агресією чужої етнічної культури, з етнічною колонізацією, але найголовніше – з нав'язуванням українцям штучної псевдокультури, з неокolonізаційною кампанією Російської Федерації, з економічною, політичною та інформаційною блокадою України, що є набагато серйознішим, бо ж наслідки їх впровадження ще є не до кінця з'ясованими.

І ще про одне. Переважна більшість українського суспільства до «русского мира» ставиться негативно, однак тактично це ставлення виражається в оборонному статусі, на відміну від пропагандистів і adeptів «русского мира», які діють неприховано наступально і ось чому. «Росія поспішає, оскільки час, доки ще можлива реалізація ідеї «русского мира», доки остаточно не перерізана пуповина, яка з'єднує пострадянський світ, спливає дуже швидко. Крім цього, на шляху його матеріалізації є й інші серйозні перепони. Відтворення колоніального імперіалізму на пострадянському просторі і нового євро-євразійського протистояння, цілком закономірно, викличе спротив світового співтовариства і обернеться для Росії низкою ризиків».²

З огляду на це, тобто на нашу постійно оборонну тактику щодо

¹ Іванишин В., Радєвич-Винницький Я. Мова і нація. – С. 286.

² Газин Володимир. «Русский мир»: нова реальність старого міфу // Дзеркало тижня. Україна. – №14. – 15 квітня 2011.

«русского мира», нам слід зараз подумати про реальну його альтернативу – щось на зразок «українського світу», словом, про таку загальнонаціональну ідеологію, яка б, з одного боку, грала на зміцнення, на консолідацію українського суспільства, на утвердженні його в ідеях державництва, незалежності, українськості, а з іншого боку, надійно б захищала від різного роду чужинських ідеологій, різних зайд, від «вовків в овечих шкурах», які прагнуть «приспати» й поневолити Україну, які говорять про якесь братство трьох слов'янських народів, але насправді, як писав колись Великий Кобзар, «медоточивими устами / Цілюються і часу ждуть, / Чи швидко брата в домовині / З гостей на цвинтар понесуть?».³

Ідеологія «українського світу» мусить бути закріплена якщо й не на рівні Конституції, то, принаймні, обіймати такий само політичний статус в державі, який належить «русскому миру» в Російській Федерації. Це надто важливо усвідомлювати. Не секрет, але з огляду на 20 років нашої незалежності добре видно, що Україна так і не стала ні справді незалежною, ні тим паче українською. Скоріше, ми маємо державу, яка в національному (та й почасти в політичному) сенсі є надто подібна до УРСР: де-юре вона українська, а де-факто антиукраїнська; де-юре національна, а де-факто інтернаціональна в радянському сенсі цього слова з домінуванням проросійських настроїв в їх імперсько-православних та шовіністично-необільшовицьких вираженнях; де-юре самостійна, незалежна, суверенна держава, а де-факто № щось на зразок колонії в межах «русского мира».

До речі про альтернативу. Колишній заступник глави фракції Партії регіонів Володимир Зубанов запропонував ініціювати створення «слов'янської Європи» в якості альтернативи «русскому миру» Патріарха Кирила. «Мене запитали, як я ставлюся до ідеї «русского мира», пропагованої патріархом Кирилом. Я сказав: зважаючи на те, що ми – колиска слов'янства, то для нас слов'яни рівні – і хорвати, серби, і поляки, і росіяни, ми всі діти одних батьків», – зауважує Зубанов. «Я б запропонував говорити про «слов'янську Європу», тому що «руський мир»- досить вузьке поняття і сьогодні Україна, як колиска слов'янства, могла би провляти більше ініціативи щодо культурного зближення всіх слов'янських народів, які живуть в Європі», – підкреслює політик. «Ось це і є наша основа, наша суть, історія. Основа мови всіх слов'янських держав, менталітет, традиції – все це сформувалося тут. Це наукові дані. Вихідці з нашої землі мають безпосередній стосунок до утворення Хорватії, Польщі, Болгарії, Росії, природно, сучасної України. І немає серед нас якихось «більш слов'ян» або менш – ми всі рівні», – додав регіонал. Крім того, наголосив Зубанов, українська мова – «це ніяке не наріччя, як дехто вважає». «Це – самостійна мова, така ж, як і хорватська, болгарська, чеська, польська, російська. У наших мов один праслов'янський корінь. Українці мають зрозуміти, що

³ Шевченко Т.Г. Подражаніє 11 псалму // Шевченко Т.Г. Кобзар

наша земля – колиска слов'янства. Ми повинні вважати це своїм історичним фундаментом багатопверхового будинку нашої державності. Зрозуміло, що спочатку це були не українці. Але це ті слов'яни, які потім сформували народності. Ми, мешканці України, сьогодні живемо у батьківському будинку, звідки наші брати розселилися по всьому світу. Тому наше завдання в тому, щоб підтримувати наш батьківський будинок в порядку»⁴, – сказав він.⁵

Ще одну альтернативу «руському миру» пропонує Голова політради «Нашої України» Валентин Наливайченко. «Є альтернатива «руському миру» – це наш український світ і наша українська молодь». «Ми маємо підтримати молодих активних людей у їхніх українських справах, аби влада зрозуміла, що ми не збираємося здавати позиції», – сказав він. Незважаючи на доволі загальний зміст думки, ключовим для нас словом тут є «український світ».⁶

На наш погляд, в Україні є всі необхідні умови для створення проекту «українського світу». В цьому контексті доречною є думка російського політолога Олександра Ціпка, який, при всьому його великоросійському ставленні до українців, правий щодо одного: «У меня вообще такое ощущение, что украинская политическая элита вообще не использует все преимущества новой независимой Украины. У нее есть одно преимущество по сравнению с российской элитой. Российская современная элита полностью утратила славянскость, даже дело не в происхождении, а в том, что это очищение славянского мира не присутствует в сознании даже у этнических русских. Это трудно объяснить, почему славянскость исчезла, а вот у украинцев она присутствует, она сильнее, может быть в силу того, что на Украине, как и в Белоруссии, интеллигенция родом из деревни. Поэтому Украина имеет большее преимущество стать защитником и выразителем чисто славянских ценностей, культуры, этнографии и так далее».⁷

Отже, в Україні, на відміну від Росії, є набагато більше шансів стати центром слов'янського чи справді *руського* як *українського* світу. Однак наша проблема, больова точка полягає в тому, що ми традиційно маємо безініціативну, а часом і зрадницьку, політичну еліту. На превеликий жаль, сьогодні, як і колись, актуальною є наступна заувага

⁴ Нагадаємо, Патріарх Кирило запропонував використовувати термін країна «руського міру» для позначення об'єднаних російською культурою держав. «Русский мир» патріарх описує як простір, де російська мова використовується як міжнаціональна, де розвивається російська культура і зберігається загальноісторична пам'ять.

⁵ У Партії регіонів знайшли альтернативу «руському миру» Кирила // Новини України і світу – новини від ТСН.іа. – 16 березня 2011 р.: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://tsn.ua/ukrayina/u-partiji-regioniv-znayshli-alternativu-russkomu-miru-kirila.html>

⁶ Наливайченко знайшов «альтернативу русському міру» // УНІАН. – 14.06.2011: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.unian.net/ukr/news/440715-nalivaychenko-znayshov-alternativu-russkomu-miru.html>

⁷ Олександр Ціпка: Україна может дать Русскому миру альтернативу // ПОЛИТЕ – все о политике в Украине. – 21 июля 2008: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://polite.com.ua/interview/1859-.html>

Д.Донцова. «Суть нашої проблеми, – писав він, – лежить у питанні формотворчої, будівничої правлячої касті. Була та каста мудра, відважна й сильна морально, була й держава. Була вона слаба або вироджувалася, розкладалася й гинула, слабля й держава, хоч би й не була “чайкою при битій дорозі”».⁸

Маючи закріплену на рівні Конституції ідею про те, що «жодна ідеологія не може визнаватися державою як обов’язкова» (Стаття 15), в такий спосіб українці отримали без- чи поза-ідеологічну державу – а значить державу *не-національну*, державу *не-свою*, *не-українську*. Впродовж цих 20 років, як і в радянський час, влада прагне гальмувати розвиток української мови та культури, а українська національна ідея в той чи інший спосіб отримує якщо не засудження, як ворожа ідеологія, то, принаймні, нею нехтують, відверто зневажають. Таким чином, в українському національно-державному та етнокультурному вираженнях Конституція України, на превеликий жаль, не працює. Вона не захищає передусім права українців як державотворчої нації, а значить свідомо обминає сферу їхнього культурного і духовно-релігійного буття, нехтує сферою традицій та звичаїв, не бере до уваги особливості українського національного світогляду.

Ні Конституція України, ні будь-які інші чинні акти Української держави не етнізують термін «українська нація». Якщо точніше, то вони допускають подвійне його тлумачення: з одного боку, української нації в етнічному сенсі як спільноти осіб – «українців за національністю» (етнічне тлумачення нації утвердилося за часів СРСР, науковці та ідеологи якого послуговувалися відповідними підходами праць В. Леніна та Й. Сталіна), а з іншого боку, української нації (українського народу) в сенсі громадянському, політичному. Саме останнє, європейське розуміння пропонується впровадити як норму вітчизняного законодавства. Таке розуміння допускає передусім преамбула Конституції України.⁹ «Верховна Рада України від імені *Українського народу – громадян України всіх національностей*¹⁰, виражаючи суверенну волю народу, спираючись на багатовікову історію українського державотворення і на основі здійсненого *українською нацією, усім Українським народом* права на самовизначення ... приймає цю Конституцію – Основний Закон України».

Керуючись поняттями про «українську націю» чи «український народ» як спільність «громадян України всіх національностей» в паспорті громадянина України, на відміну, скажімо, від того ж паспорта громадянина СРСР, зникла графа «національність». Категорія «українець» в нинішній Україні постає вихолощеною від етнічного наповнення, уособлює «інтернаціональний» (чи радше – необільшовицький)

⁸ Донцов Д. *Дух нашої давнини*. – Дрогобич, 1991. – С. 16.

⁹ Пояснювальна записка до проекту Закону України „Про Основи державної етнонаціональної політики”: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://ua.textreferat.com/download-12029.html>

¹⁰ Тут і далі курсив наші.

зміст політичного поняття нації, що саме по собі означає, що Україна в етнокультурному сенсі (і з огляду на титульну націю як державоутворюючу моноетнічну більшість), є й справді, так би мовити, державою «європейського типу».

Подібне суто політичне визначення української нації відтак нині складає всі необхідні умови для поширення антиукраїнських ідеологій в українському суспільстві. Бо ж, оскільки Україна як держава за Конституцією не може мати обов'язкової *державної ідеології*, то це саме по собі відкриває двері для поширення різного роду *недержавних як антидержавних ідеологій*, першою з яких якраз і постає «русский мир». «...Неправильно було б говорити, що в Україні відсутня ідеологія взагалі, – зазначає В.Карпенко. – Вона є, але – не українська, а часто – антиукраїнська. Під прапором ніби то демократії, плюралізму і свободи слова поле суспільної свідомості засівається зернами явного українофобства, громадськості нав'язуються в наукоподібній формі такі антиукраїнські старі й новітні міфи, як “теорія” єдиної колиски для трьох слов'янських народів, недержавності (і нездатності до державності) української нації, неможливості існування України без Росії, спільного євразійського простору, ідея двомовності тощо».¹¹

Слід зрозуміти, що «русский мир» у своїй реалізації є не так російсько-українсько-білоруською проблемою, як складає проблему виключно українську (точніше антиукраїнську). Водночас слід усвідомлювати, що шукаючи альтернативу «русскому миру» ми водночас не мусимо віднаходити її (альтернативу) передусім десь на антиросійському ментальному ґрунті. Наша сила полягає не у протиставленні себе якомусь іншому народові. Наша сила у повазі передусім до нас самих, до нашої мови, культури, власної історії. Наша сила – у силі нашого духу!

Як ніколи слушною зараз є повчання Д.Донцова: «Коли Україна хоче вийти зі стану провінції, мусить витворити в собі, крім волі до влади, ту велику всеобіймаючу ідею, ідею опанування духового, економічного і політичного нації. Без такої ідеї ми все лишимося нацією уярмленою, провінцією, народом, що житиме роздвоєною душею, не в стані витворити збірної волі; народом “конвульсійних вибухів”, народом без патосу, сателітом сильніших; парією, верствою, навіть у себе вдома невільником не лише політичним, але й духовим і соціальним, нацією з “анархією доктрин” і з “ослабленням волі”... Так буде доки не виповімо безоглядної війни всім атомістичним та інтернаціональним доктринам, які панують в нас, які сковують думку нації та її енергію, які розсаджують усяку збірну національну волю. Такою ідеєю може стати в нас не всесвітянська, ані соціальна, лише тільки національна ідея, щоб гляділа в майбутнє і мала відвагу скорити собі свій світ. ... Коли

¹¹ Карпенко Віталій. Антиукраїнські тенденції в українській державі. Відсутність державної ідеології // Українське життя в Севастополі: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://ukrlife.org/main/karp/without.html>

нація хоче стати, як сталь, напоїти себе сталою магнетичною енергією, – мусить черпати її у власній ідеї», – зауважував Дмитро Донцов.¹²

Якщо найближчим часом не знайти альтернативи «русському миру», ми, не приведе Боже, можемо втратити Україну, опинившись враз губерніями «русского мира», як українство, як українська цивілізація зникнути назавжди.

УДК 274/278(477)

Роман Сітарчук
(Полтава)

ПРО ПЕРЕДУМОВИ ТА ПРИЧИНИ ВИНИКНЕННЯ І СТАНОВЛЕННЯ ПРОТЕСТАНТИЗМУ В УКРАЇНІ

Автор аналізує передумови та причини формування поліконфесійного простору в Україні, особливості поширення євангельського вчення в українському суспільстві, організаційного становлення протестантського руху.

Ключові слова: протестантизм, пієтизм, штундизм, місіонерська діяльність

Зазначена тема в певній мірі репрезентована у вітчизняній історіографії. Передумови та причини появи і становлення пізнього протестантизму на українських теренах розкривалися в роботах авторів кінця XIX-XX ст., зокрема в Т. Зінківського [1], О. Клібанова [3], в колективній праці під загальною редакцією П. Яроцького [2], в монографії В. Любащенко [4]. Ми намагалися деталізувати вже визначені аспекти зародження протестантського руху в Україні, а також сформулювати нові, які стосуються переважно діяльності (ідеологічної й організаційної) протестантських громад. Аналіз наявних джерел та літератури здійснювався переважно з історичної точки зору, залишаючи поза увагою його богословсько-філософські чинники.

До передумов євангельського пробудження в Україні у другій половині XIX ст. віднесемо специфічний етнічно-соціальний склад її південних та центральних територій, який зумовлювався особливостями заселення цих регіонів. У період з 1702 до 1737 років Україна вважалася місцем заслання інакомислячих та бунтарів, оскільки була окраїною імперії з незаселеними та необробленими землями, які ж до того постійно атакувалися з боку Туреччини та Кримського ханства. Але деякі бунтарі, в тому числі й релігійного кшталту, переселялися сюди самі, розуміючи, що контроль з боку влади тут є меншим, ніж в інших районах імперії. І це допомагало їм рятуватися від переслідувань на своїй батьківщині. Велика кількість інакомислячих та бунтарів, до того ж на козацьких землях, сприяла тому, що вільнодумство та вільнолюбство,

¹² Донцов Д. Націоналізм. – Лондон-Торонто, 1966. – С. 325, 335.

в тому числі й релігійне, було характерною рисою місцевого населення.

Наступною передумовою зародження протестантського руху в Україні можна назвати наявність, особливо на її Півдні, німецьких колоністів. Виділяють щонайменше дві хвилі колонізації. Перша розпочалася ще у 80-ті роки XVIII ст., коли імператриця Катерина II видала відповідний указ на освоєння південних земель, що відійшли до Росії внаслідок війн із Туреччиною. Переселенцям надавалися значні пільги в оподаткуванні та в наділенні землею. До того ж, наприклад, німецькі протестанти (меноніти) звільнялися від військової повинності. І це в той час, коли їх власні уряди за ухилення від неї переслідували.

Друга хвиля колонізації мала загалом релігійні причини. Вона була пов'язана з пророцтвами Юнга-Штіллінга, який визначив дату другого пришествия Ісуса Христа на 1836 рік і вказав на Південь Росії (Україну та Кавказ) – як на місце, де християни всього світу знайдуть порятунк від майбутніх апокаліпсичних явищ [2, 296].

Важливим підґрунтям для появи пізніх євангельських ідей був пєтизм. В Україну його ідеї потрапили спочатку в їх філософсько-просвітницькому варіанті. І, як за часів Реформації, мали вплив на культурне середовище, навіть на деяких представників кліру, які розуміли причетеність православ'я в його відмові від передової думки, радикальної церковної реформи. Можна стверджувати, що протестантські ідеї продовжували впливати на соціум в Україні впродовж усього XVIII ст., хоча, безперечно, він спостерігався переважно у вузькому прошарку інтелектуалів, освіченої еліти. Безперервність еволюційного процесу в історії протестантизму очевидна. Але в умовах XVIII ст. його ідейна традиція в Україні могла виявлятися тільки приховано.

Наступною передумовою виникнення євангельського руху в Україні було збільшення друку богословської літератури, особливо Біблії, що сприяло ознайомленню з нею широкого кола віруючих. Російське біблійне товариство, як філія Британського товариства, було засноване у 1813 році в Петербурзі за сприяння імператора Олександра I (президентом став обер-прокурор Св. Синоду, князь О. Голіцин) і невдовзі відкрило свої відділення у 289 містах імперії, зокрема в Україні: у 1815 році – в Кам'янці-Подільському, Харкові, 1817 – Києві, 1818 – Полтаві, 1820 – Херсоні та інших містах. Воно займалося розповсюдженням Св. Письма спершу слов'янською мовою, оскільки російського перекладу ще не існувало, а потім мовами інших народів імперії. У 1816 році вийшла повна слов'янська Біблія, а в 1822 – російський переклад Нового Заповіту. Згодом перекладено Псалтир, а у 1825 році – П'ятикнижжя. Проте під тиском супротивників діяльність Біблійного товариства спочатку була призупинена, а після смерті імператора Олександра I взагалі заборонена.

З 80-х років XIX ст. в Україні з'являється чимало праць, присвячених народним релігійним рухам. Атмосфера популяризації біблійно-духо-

вних знань, орієнтація на піднесення освіти нижчих верств підготували появу подібної літератури українською мовою [4, 212-213].

У 1856 році Св. Синод, з ініціативи митрополита Філарета, знову прийняв рішення про переклад Нового Заповіту та усієї Біблії російською мовою. Ці переклади люди побачили відповідно у 1862 і 1876 роках. Більше того, влада сприяла збору пожертвувань для розповсюдження Біблії серед малозабезпеченого населення, а в 1869 році було створене відповідне товариство. Над українським перекладом Біблії у другій половині XIX ст. працював інспектор Ніжинського історико-філологічного інституту П. Морачевський, однак його переклад Нового заповіту та Псалтиря заборонив друкувати Св. Синод. Найбільше для перекладу Біблії українською мовою зробив відомий публіцист, мовознавець П. Куліш. Разом з І. Пулюєм він завершив цю роботу, однак рукопис згорів під час пожежі. Частину втраченого було згодом відновлено, а закінчив роботу І. Нечуй-Левицький. Його повний переклад було надруковано у 1903 році у Відні на гроші Британського біблійного товариства [2, 299-300].

Розповсюдженням Святого Письма та іншої літератури (співанок, молитовників, віршованих збірок) займалися книгоноші – добровольці, здебільшого з народу, агенти біблійних товариств, а потім нестворених протестантських організацій, які знайомили з релігійною літературою селян і мешканців міст. І робили це, незважаючи на адміністративні переслідування, процеси, заслання і подібне, що за російськими законами, загрожували всякій пропаганді, зверненій проти офіційної церкви. Завдяки книгоношам, твори українських письменників і мислителів, а також численна продукція зарубіжних протестантських місій ставали надбанням широких верств.

У XIX ст. ідеї протестантизму «прориваються» знизу і знаходять нового прихильника – українського селянина, наймита, городника, ремісника, які ще у XVI – XVIII ст. охороняли православ'я і знищували нововірчі церкви [4, 214].

До економічно-політичних факторів, що сприяли поширенню протестантизму на теренах України, віднесемо зародження вже у 20 – 30-ті роки XIX ст. капіталістичних відносин на південних теренах Російської імперії. Це призводило до розшарування селянства: збільшення кількості малоземельних і особливо кріпаків. Ще більше поглибили ці процеси реформи 60 – 70 років, зокрема реформи 1861 – 1863 років, відповідно до яких поміщицькі та інші категорії залежних селян отримували особисту свободу. І хоча вони були для переважної більшості селян умовними, оскільки до повної сплати викупу за землю вони вважалися тимчасово залежними, все ж таки сприяла духовному піднесенню, відчуттю тієї вольниці, яку ще донедавна мало українське козацтво.

Активний розвиток промислового виробництва з другої половини XIX ст. посилив експлуатацію населення. Соціальне безправ'я підсилювалося національним. Українська верхівка зросійщувалася, що зупиня-

ло поступ самостійного малоруського просвітництва, а тому сприяло зверненню населення до інших ідеологічних доктрин, у тім числі й нових релігійних.

З початком 70-х років селяни отримали паспорти, а, отже, і право на переміщення по імперії. Оскільки промисловість не могла забезпечити робочими місцями всіх безземельних і малоземельних селян, то певна їх кількість пішла в найми до заможних сільських господарів. Значна частина останніх проживала на Півдні України і була німецькими колоністами, що сприяло запозиченню в них протестантського віровчення українським населенням.

Наступною причиною поширення Євангелія стали кризові явища в православ'ї, яке фактично перетворилося на офіційну, підконтрольну владі релігію, на «царську віру». Власне вже ця обставина викликала критичне ставлення до Православної церкви в частині віруючих.

Наведемо загальні чинники втрат православ'я. Крім загально-етичного боку справи, це – політизація церкви, її прислужництво російському царатові, участь у репресивних заходах (насамперед переслідуванні інакомислячих). Церковне життя зазнавало кризи, богословська думка ставала дедалі консервативнішою, культ формалізувався, знижувався рівень релігійної пропаганди і релігійної практики, зазнавала бюрократизації ієрархія священників.

Зменшувалася кількість кліриків із місцевого населення. Священство поступово ізолювалося від потреб простого народу, нерідко відмовлялося від участі в громадському житті. Воно також не бажало сприймати зміни в настроях віруючих, не хотіло переходити на доступну, зрозумілу російську мову в релігійній пропаганді, а головне – в богослужінні.

Наприкінці XIX ст. православна церква майже повністю припинила місіонерську діяльність. Фактично зникає жива проповідь, занепадає релігійна освіта. Вищі православні богослови залишили бідне, безпорадне, непідготовлене сільське духовенство наодинці в боротьбі з протестантами. У зв'язку з цим значна кількість православних священників проявляла невміння вести диспути з протестантськими проповідниками, відстоювати власне віровчення. Сюди ж додамо й розгубленість сільського православного духовенства під час зіткнення з проявами атеїзму.

Занепад православного церковного життя поглиблювався падінням культурного й морального рівня священства, особливо нижчого, що безпосередньо контактувало з віруючими, було в них постійно на очах.

Усе назване вище нерідко відбувалося на тлі відсутності єдності та братської взаємодопомоги серед духовенства. У боротьбі церковників між собою часто допускалося недбале ставлення до релігії, до храму, що підірвало православну віру, всякий авторитет до неї у тих, хто вже й так коливався в цьому.

Зміни в політичному й суспільному становищі, особливо на початку ХХ ст., що важко відбилися на добробуті релігійних мас, тримали їх в психологічно напруженому настрої, яким церква не змогла скористатися, а протестанти зуміли.

Наступною причиною, яка підготувала ґрунт для появи українсько-го протестантизму, назвемо діяльність православного сектантства та інших релігійних течій, зокрема, німецьких.

У середовищі німців-колоністів виник штундизм, засновником якого можна вважати головного діяча пієтизму Я. Шпенера. Його прихильники, крім офіційного богослужіння в церкві, проводили євангельські зібрання вдома. Вони тривали приблизно годину («штунде») – звідси й назва. Штунда пієтиська була поширена серед реформатів та лютеран, які, проте, поки що не залишали свої офіційні церкви. Ідейним натхненником і керівником цього був Й. Бонекемпер, який з 1824 до 1839 років працював на євангельській ниві в німецьких колоніях Півдня України. Він усіяло підтримував біблійні години, започатковані серед віруючих-лютеран ще до його приїзду. У 60-ті роки справу батька продовжив син Карл.

Інший різновид штунди був властивий лише місцевим менонітам. Вона пов'язана з ім'ям пієтиста-сепаратиста Е. Вюста. Наслідком його діяльності в Молочанській менонітській окрузі Таврійської губернії було виникнення так званих «вюстовських гуртків», учасники яких з часом виходили зі своїх офіційних церков. Згодом вони склали основу для створення у 1860 році нових громад «відроджених душ» – «братських менонітів». Їх віруючі вже практикували хрещення через занурення, тобто стояли практично на баптистських принципах. Поява цих громад викликала негативну реакцію з боку офіційного керівництва менонітів, через що віруючі зазнали серйозних утисків [2, 297 – 298].

Український штундизм не став беззмінною калькою первинного штундизму, який зародився на південно-руських теренах у середовищі німців-колоністів. Звичайно, сусідсько-господарські контакти місцевого населення з ними сприяли проникненню штундизму, пієтичних настроїв в українсько-російському середовищі, прискорило розрив багатьох шукачів нової віри з православ'ям, готуючи ґрунт для поширення протестантизму в Україні. Водночас, український штундизм не можна вважати прямим наступником німецького, він був синтезом також і внутрішніх суспільно-соціальних процесів на українському ґрунті. Як зазначає В. Любашенко, «у реальному бутті людині не вдалося досягти братерства, психологічної утіхи, свободи, ані духовної самореалізації, знайти хоч якогось виходу зі злиднів та безнадійності. Сповнення цих надій обіцяла протестантська проповідь, котра наголошувала на Божественному спасінні і самовдосконаленні, відкритті нових власних потенцій і навіть досягненні життєвого успіху. Земну втіху і духовну досконалість, піднесення гідності людини і надію на здобуття щастя в земному царстві справедливості і добра пропагувало духовне християн-

ство. Органічне поєднання цих проповідей відобразилося в українському штундизмі, котрий слід оцінювати як своєрідний синтетичний продукт духовного християнства та пієтизму, перехідний етап від пізнього реформацийного раціоналізму до пізнього протестантизму» [4, 225].

Особливістю українського штундизму був довготривалий процес його офіційного невідокремлення від церкви, на відміну від німецького штундизму його адепти ще й у другій половині XIX ст. називали себе православними. У 80-х роках XIX ст. штундизм був представлений фактично в усіх українських губерніях. Цьому сприяли особлива простота їх ідей, безперечний авторитет і буквально тлумачення Біблії, відмова від церкви і священників, релігійної атрибутики і православного культу, імпровізованість молитовних зібрань. Тобто по-суті ті ж самі принципи, які сповідували протестанти.

З кінця 70-х та впродовж 80-х років штундистський рух потрапив під вплив баптизму. Пізній протестантизм несе з собою церковну структуру, усталену догматичну систему, культову кодифікацію, підпорядкованість окремих громад єдиній організації, з якими не здатна була конкурувати аморфна штундистська громада. І хоча окремі лідери руху протидіяли створенню протестантської організації, їй вдалося поглинути штундизм [4, 233, 235].

Ще однією, хоча можливо й неголовною, причиною виникнення і поширення протестантизму в Україні стало одвічне прагнення деяких людей до нового духовного пошуку, викликане особливостями їх характеру і стану соціального буття, романтизмом, розчаруванням у попередній релігії, прагненням до її реформування, а також – як протест на придушення офіційною владою чи церквою їх інноваційних релігійних проявів.

Усі вищезазначені причини появи та становлення протестантизму в Україні можна умовно віднести до зовнішніх чинників. Проте не останню роль у цьому процесі відіграли й внутрішні чинники, тобто особливості віровчення та діяльності самих протестантів. До них віднесемо: широку, організовану і глибоку пропаганду протестантами основ свого віровчення, його новизну; живу проповідь, яка надає можливість кожному брату взяти участь в богослужінні та задовольнити естетичні почуття, об'єднує учасників зібрання; віру в істинність своїх релігійних поглядів, що інколи межує з фанатизмом; наполегливість, енергійність у досягненні власної мети; значну благочинну діяльність; організаційну згуртованість протестантства; господарські успіхи деяких протестантських громад і навіть течій, наприклад, менонітів; успіхи в культурно-освітній діяльності; соціально-політичні лозунги із закликами до загальної майнової рівності і братерства.

Отже, пізній протестантизм на українських теренах мав чітке історичне, соціально-економічне, політичне та ідеологічне підґрунтя. Його поява в Україні була закономірним явищем і відбувалася в контексті загальноєвропейських змін у релігійній сфері.

ПРИМІТКИ

1. Зінківський Т. Штунда. Українська раціоналістична секта // Зінківський Т. Писання. – Т.2. – Львів: Б.в., 1893. – 322 с.
2. Історія релігії в Україні: у 10-ти т. // Редкол.: А. Колодний (голова) та ін. – К.: Світ Знань. Т.5. Протестантизм в Україні // За ред. П. Яроцького. – К., 2002.
3. Клибанов А.И. Религиозное сектанство в прошлом и настоящем / О. Клибанов. – М.: Наука, 1973. – 256 с.
4. Любащенко В.І. Історія протестантизму в Україні: Курс лекцій / В. Любащенко. – Львів: Видавничка Спілка «Просвіта», 1995. – 350 с.

УДК 2-747:342(477) «19/20»

Олег Бучма
(Київ)

ДЕРЖАВА, РЕЛІГІЯ, ЦЕРКВА І ПРАВО В УКРАЇНІ XX–XXI ст.: АСПЕКТИ, РЕТРОСПЕКТИВИ, СТАН І ПЕРСПЕКТИВИ

У статті аналізуються основні етапи та особливості розвитку державно-церковних відносин в Україні, їх зміст та філософське осмислення. Акцентується увага на ролі релігії у процесі націотворення та формування ідентичності українців.

Ключові слова: державно-церковні відносини, релігія, атеїзм, свобода совісті

У 1991 році на політичній карті світу з'явилася нова країна – Україна. Здійснилася одвічна мрія українського народу про свою самостійну незалежну державу. 28 червня 1996 року Верховна рада України від імені Українського народу “усвідомлюючи відповідальність перед Богом, власною совістю, попередніми, нинішнім та майбутніми поколіннями” прийняла основний, головний закон, невід’ємний атрибут держави – Конституцію, яка визначила Україну як суверенну й незалежну, демократичну, соціальну й правову державу. Нарешті українці стали державною нацією, подолавши долею визначений історичний трагізм на цьому тернистому шляху. Сповнене трагічних нуртувань видалося для України останнє століття минулого тисячоліття. Її історія, культура та невід’ємна їх складова – релігія, піддавалися нищівним ревізіям і руйнаціям в імперіях (Австро-Угорській, Російській) та державі нового типу – Радянському Союзу. Звернемося до деяких трагічних сторінок щоб не тлінною залишалася історична пам’ять...

I. Аспект ретроспективи.

Партійна програма прийнята на другому з’їзді РСДРП наголошувала на необхідності знищення станів і повному рівноправ’ї усіх громадян незалежно від статі, релігії, раси, національності, та проголошувала відокремлення церкви від держави і школи від церкви. З приходом до влади більшовики намагаються впроваджувати ці засади в практи-

ку суспільного життя. Так в рішеннях У111 з'їзду РКП(б) 1919р.) наголошується, що партія не обмежується лише декретуванням відокремлення церкви від держави і школи від церкви, а намагається повністю зруйнувати зв'язок між експлуаторськими класами і організацією релігійної пропаганди, організовуючи широку науково-просвітницьку і антирелігійну пропаганду необхідність турботливого уникнення будь-якого приниження почуттів віруючих, що веде лише до закріплення релігійного фанатизму.

Двоїстий підхід до цієї проблеми простежується у постанові "Про політичну пропаганду і культурно-просвітницьку роботу на селі". З одного боку, будь-яке намагання контрреволюційної пропаганди під виглядом релігійної проповіді повинне присікатися, а з іншого, особи, що посягають на свободу віри і богослужіння для громадян усіх віросповідань, повинні отримати жорстокі стягнення. У 1921р. вийшла Постанова Пленуму ЦК РКП(б) з питання про порушення пункту 13 програми і про постановку антирелігійної пропаганди. В ній вводиться заборона приймати в партію, навіть в кандидати тих, хто виконує будь-які обов'язки священнослужителів будь-якого культу, навіть незначні, а перед такими членами партії поставити як ультиматум вимогу: або церква, або партія. Пропонується виключати з партії за зв'язки з церквою. Проте, як виключення, рекомендується допускати в партію віруючих, якщо вони своєю революційною боротьбою і роботою доказували свою відданість комунізму. Серед таких вести роз'яснювальну, роботу і перевиховувати. Визначається завдання антирелігійної пропаганди: місце релігійного світорозуміння повинна зайняти струнка комуністична наукова система, що дає відповіді на ті питання, які до того часу селянська і робітничка маси шукали в релігії.

XII з'їзд РКП(б) (1923 р.) по лінії компросвіти пропонує ввести спеціальні курси по походженню, розвитку й історії релігій, релігійних вірувань, культів і церковних організацій. А XIII з'їзд РКП(б) (1924 р.) виступив за рішучу ліквідацію будь-яких намагань боротьби з релігійними марновірствами за допомогою адміністративних мір, таких як закриття церков, мечетей, синагог, молитовних будинків, костелів тощо, пропаганду звести до виключно матеріалістичного пояснення явищ природи і суспільного життя, не принижувати почуття віруючих. Передбачалося, що перемога розрахована на роки і десятиліття кропіткої роботи просвітництва.

Однак в подальшому ми маємо інші історичні приклади. Це й проголошення войовничого атеїзму коли руйнували культові споруди, закривали церкви і перетворювали їх на складські приміщення, предмети культу, витвори церковного мистецтва конфіскували і продавали за кордон, священнослужителів відправляли до таборів, у заслання або позбавляли громадянства і висилали з країни. Період сталінізму трагічно позначався на культурному і релігійному житті тих націй і народів, які входили до складу Радянського Союзу, і які забезпечували

життєвий простір нововідродженої Російської імперії. А їй не потрібними і, навіть, ворожими були будь-які прояви національних релігійних і культурних ідентичностей, рис і самобутностей. Тому величезні зусилля і засоби були кинуті державою на боротьбу з ними. У цьому контексті трагічною була доля й українського народу, його культурно-історичного поступу. Друга світова війна ненадовго відтягнула час остаточної нівеляції національної самобутності і одвічних сподівань на власну суверенну і незалежну державу. Чи не останнім інституційованим виразником цих ідей залишалася Українська Греко-Католицька Церква, бо українське православ'я докорінно винищене оросійщилося, або, краще сказати, стало радянським.

Тим паче, що релігія в людській історії “виявляє насамперед через її національний контекст. Вона покликана формувати у представників певних етносів осмислене уявлення про їх національну ідентичність, захищати її, бо ж ігнорування останньої призводить до дезорієнтації особи в її суспільному бутті, а то й суспільної нестабільності” (Колодний А. Україна в її релігійних виявах. – Львів, 2005. – с. 220).

Відтак, релігія може виконувати інтегруючу, націоконсоліду-ючу, націозберігаючу і націовідтворюючу функції. Проте виконання цих функцій на благо однієї нації може призвести до руйнування за-сад національного буття іншої. Так професор А. Колодний, визнаючи, що релігії взагалі не існує, слушно зауважує: “ Це лише філософи і теологи дають узагальнююче її визначення і характеристику. Релігії поділяються на природні, національно-державні і світові. Але всі вони, функціонуючи в певному географічному, соціальному, побутовому та культурному середовищі, з необхідністю здобувають специфічне етнічне забарвлення. Так, немає православ'я взагалі. Догматично воно єдине, але у всьому іншому – національно самобутне. Нав'язане Москвою “руське православ'я є по суті російським” (Там само – с.221). Так Радянська влада, коли дещо захиталася задля самозбереження перейменувала на “руське”, “саморозпустила” Українську Автокефальну Православну Церкву і організувала “входження” українських греко-католиків до нібито “матірної” Руської Православної Церкви. (Там само).

Після смерті Сталіна настає новий період суспільної атеїзації і боротьби з релігійним світоглядом. Тут ми спостерігаємо і визнання помилки в проведенні науково-атеїстичної пропаганди серед населення, таких як приниження почуттів віруючих лекторами, безпідставне зображення віруючих людьми, що не заслуговують довіри, адміністративне втручання в діяльність релігійних об'єднань і груп, прояви грубо-щів у ставленні до духовенства (Постанова ЦК КПРС про помилки в проведенні науково-атеїстичної пропаганди серед населення, 1954р.), і наголос на підсилені атеїстичного виховання і підвищення відповідальності комуністів і комсомольців у боротьбі з релігійними марновірствами (Постанова ЦК КПРС, 1979 р.), і необхідність заохочення віруючих до суспільного, громадського життя, а також, підкреслимо,

заклик поширювати і впроваджувати радянську обрядовість (Постанова Пленуму ЦК КПРС, 1983). Була розроблена ціла система нових обрядів соціалістичного суспільства (суспільно-політичні, трудові, військово-патріотичні, дитячі, юнацькі, молодіжні, народні, сімейно-побутові обряди і свята). А Нова редакція Програми КПРС 1986р. акцентує увагу на широкому поширенні нових радянських обрядів і звичаїв.

На основі партійних документів, які фактично виконували роль законів вибудовувалася відповідна система права. Конституція СРСР 1977 року закріпила рівність перед законом незалежно від ставлення до релігії (ст. 34), гарантувала свободу совісті, право сповідувати, або не сповідувати будь-яку релігію, відправляти релігійні культу чи вести атеїстичну пропаганду (ст. 52, Конституція УРСР 1978 року дублює цю статтю в ст. 50). Цікаво, що тут ми спостерігаємо завуальоване зрівняння атеїстичної пропаганди з відправленням релігійного культу. Релігійна діяльність регулювалася Положенням про релігійні об'єднання в УРСР. Згідно з яким діяльність релігійних об'єднань контролювалася виконавчими комітетами місцевих Рад і народних депутатів, Радою у справах релігій при Раді Міністрів УРСР і її уповноваженими, релігійні з'їзди і наради скликати мали право лише з дозволу Ради у справах релігій при Раді Міністрів СРСР. Релігійні об'єднання не мали права створювати каси взаємодопомоги, кооперативи, виробничі об'єднання, надавати матеріальну підтримку віруючим, організувати спеціальні дитячі, юнацькі, жіночі молитовні та ен. Зібрання, а також бібліїні, літературні, трудові, по вивченню релігії тощо збори, групи, кружки, відділи, відкривати бібліотеки, читальні, організувати лікарську допомогу. Також вони не мали права зберігати в молитовному будинку літературу, крім необхідної для відправлення культу, встановлювати для віруючих обов'язкові внески, застосовувати до віруючих заходи примусу чи покарання. Служителі культу могли приступити до виконання своїх обов'язків лише після їх реєстрації у встановленому порядку. Релігійні обряди і церемонії культу контролювалися органами державної влади. Молитовні будівлі і все культове майно проголошувалося власністю держави та знаходилося на обліку виконавчого комітету і передавалося в безкоштовне користування на основі договору релігійним об'єднанням.

Помітно порушувався принцип рівності у частині відповідальності за порушення законодавства. Так, наприклад, статтею 138 Кримінального кодексу УРСР порушення законів про відділення церкви від держави і школи від церкви каралися виправними роботами терміном до 1 року, або штрафом до 100 карбованців, а той само рецидив – позбавленням волі до 3 років, а статтею 139 цього ж кодексу перешкоди здійсненню релігійних обрядів каралися терміном до 6 місяців виправних робіт, або громадським осудом.

Відтак, заборона релігії з боку держави, антагоністичне відокремлення церкви від держави може призвести до наділення надприродни-

ми властивостями осіб, націй, певних суспільних інституцій, виникнення так званих світських релігій, – соціоцентричних за своїм характером (зосереджених на сакралізації об'єктів земного походження) (Пивоваров Д.В. Религия: сакрализация ценностей и солидаризация моделей // Рациональность иррационального. – Екатеринбург, 1991. – С. 19).

Вшанування небесних богів світські релігії підмінюють поклонінням богам земним; вони мають всі зовнішні ознаки релігії: віра в надприродні властивості предмета відповідного культу, міфологему, символіку, атрибутику, культову практику тощо. Наприклад, у марксизмі – лєнінїзмі (багато хто з дослідників відносить його до світських релігій) роль Святого Письма виконували праці класиків, Святих переказів – мемуари більшовиків, вселенських соборів – партійні з'їзди, ікон – портрети вождів, були свої таїнства й не обійшлося без сектантства.

В роботі “Карл Маркс як релігійний тип” Сергій Булгаков стверджує, що жодна людина не може обійтися без релігії. На його думку осердя релігійного феномену складає визнання індивідом певних цінностей вищими за власні інтереси, свою особистість й намагання в своїй діяльності втілити їх (цінності) в життя. В своїй ідеї християнського соціалізму Булгаков, намагаючись зберегти особу від марксистської раціоналізації, зазначає, що марксистери переконують людей поступитися своєю особистісною сутністю (властивість вільного вибору) “залізному закону необхідності”, який є не об'єктивною істиною, а суб'єктивною вірою (Putnam G.F. Russian alternatives to Marxism. – Knoxville, 1977. – P. 93-122).

Релігією Маркса та його однодумців і наступників на думку С.Булгакова є людинобожжя.

Ідеологічним підґрунтям для створення нової експериментальної релігії послугувала вірогідно робота Йосипа Діцгена “Дрібні філософські праці” яку опрацював В.І.Лєнін, і яка увійшла (з помітками) до його “Філософських щоденників”. Лєнін звернув увагу на те, що принципи соціал-демократії містять у собі матеріал для нової релігії. Виходячи з того, що незрозуміле і незбагненне обмежують наші пізнавальні здатності, акцентуючи увагу на реальному, як недосконалому, справжня сутність якого є таємниця в соціал-демократичному русі вбачається нова форма релігії (Лєнін В.І. ПСС – т. 29. – С. 352).

З приходом до влади більшовиків спостерігається активне вивчення релігійного феномену, його соціального втілення, причому, з метою віднайти власні механізми будівництва нової релігії. Завдання полягало не в тому щоб навчитися жити без святих й богів, а щоб замінити їх іншими (Маркс – “месія”, Лєнін – “бог”, Сталін – “вождь “ і вчитель”) (Савельєв С.Н. Советский атеизм – религия для несовершеннолетних // Какая философия нам нужна?: Размышления о философии и духовных проблемах нашего общества. – Л., 1990. – С. 159).

Пропонуються й етапи цього релігієтворення: “перший етап – це богобудівництво, що розвиває марксизм як “п'яту велику релігію,

формульовану іудейством” (Див.: Гангнус а. На руинах позитивної естетики: Из истории одного термина // Новый мир, 1988. № 9- с. 154).

Другий етап – богобудівництво іудео-християнського типу: Бог в трьох особах (іпостасях): процес розвитку продуктивних сил – бог – отець, пролетаріат – його син, науковий соціалізм – дух святий” (Савельєв С.Н. ... – С. 172).

Потім знову йде повернення до старозавітної традиції (мрії про те, що у суспільного керма стане сильна особистість). Центром і осердям нового суспільства стає вождь партії й держави, навколо якого зосереджується культ колективності. В уяві народу він постає не як конкретний індивідум, а в формі символу – вмістилища благодатних властивостей, що традиційно приписувалися божеству. При зміні вождя стандартизований набір цих властивостей переходив його спадкоємцю. При цьому істиним богом завжди залишався колектив (співтовариство). В таких умовах церковні інституції фактично перетворювались на придаток державного механізму, а їх релігійна діяльність переслідувала далеко не релігійні цілі. Відомий релігійний діяч, правозахисник Гліб Якунін зазначає: “Московська патріархія ... що формально зберегла спадковість єпископату від історичного православ'я, використовуючи традиційні Богослужіння й образи ... фактично являлась підрозділом держбезпеки, головною функцією якої було обслуговування тоталітарного комуністичного режиму ... принципи її організації теж не могли бути соборними, тобто відкритими для віруючих, для всеоб'ємної участі всіх православних християн у справах церковних. Побудова Патріархії відбувалась по іншим канонам, унаслідок чого з'явилась і по цей день існує воєнізована структура: симбіоз КДБ й дореволюційного Святейшого Синода” (Якунин Г. Подлинный лик Московской Патриархии. – Самиздат – С. 1-2).

Таким чином відбувалося усупільнення релігійних відносин, які переставали виконувати свої специфічні функції й перетворювались в механічний спотворений придаток суспільних відносин. При цьому на попередні форми психічної діяльності, світопереживання, особи накладався новий духовний зміст, що обумовило сприйняття нової ідеї не розумом, а вірою; соціалізм, ідеї якого сприймалися адекватно звичним релігійним чинникам, в індивідуальній уяві набирав вигляду своєрідної релігії: “рай переносився на землю в якості світлого комуністичного майбутнього, великий вождь поставав у ролі бога, вожді менші за рангом – у функції святих, земне пекло – це все темне минуле й оточуючий першу країну соціалізму світ зла, партія – своєрідна каста священнослужителів ... посередник між богом і віруючими, віра в творящу силу молитви перетворилась на віру в заклинання лозунгу, спокутну жертву міг принести кожен, віддаючи своє (й чуже) життя в ім'я світлого майбутнього, а страх Божий перетворився на страх перед всевидючим оком держави й колективу, що претендують не лише на вчинки, але й на думки й почуття індивіда ... При цьому залишався й

розподіл людей за ознакою віри на “єдиновірців” – тих, хто вірить в ідею комунізму (“наший”) та “іновірців” – тих, хто вірить не так чи недостатньо (ті, хто взагалі не вірить, – ворог) (Головаха Е.И., Бекешкина И.Э., Небоженко В.С. Демократизация общества и развитие личности. От тоталитаризма к демократии. – К., 1992. – С.25-26).

II. Аспекти стану і перспективи.

Релігія і політика: трансформації співвідношення. Українське суспільство поступово стає відкритим – відбувається індивідуалізація (приватизація) духовно-практичних його компонентів. Прикладом цього є й приватизація релігії. Як у політичних так і в релігійних сферах пріоритетними є свобода вибору та принципи консенсусу. Але саме вони є умовами існування та ефективного функціонування демократичного державного режиму. В усіх сферах суспільного життя, в тому числі і в релігійній, колективні форми історичного розвитку, колективний історичний суб’єкт втрачає свої позиції й спостерігається активізація індивідуального суб’єкта (громадянина, віруючого тощо), особисті інтереси, цілі, потреби якого домінують над груповими, колективними.

Посилення когнітивного компоненту психологічної структури особистості (приватизація, індивідуалізація, домінування “Я” над “Ми”, перенесення протистояння “Ми” – “Вони” в площину “Я” – “Вони”) підштовхує процес експансії масової культури, яку в цілому сприйняло Християнство (й використовує її досягнення для власних модифікацій, трансформацій, а зрештою, з метою самозбереження чи мімікрії до зовнішніх обставин) й яка знаходить серйозний спротив Ісламу, який характеризує масову культуру як повернення до язичництва. Україна традиційно є християнським суспільством з чіткими православною і греко-католицькою домінантами. Водночас вона знаходиться під вагомим впливом ісламського ареалу. Зважаючи на зниження рівня народжуваності і збільшення смертності, які відбуваються з геометричною прогресією, що є наслідком сексуальної революції, переможну ходу фемінізму і руйнування основ традиційної моралі, відзначаючи, що для ісламського середовища (в якому панує дух традиційних цінностей і буква закону, що їм відповідає) спостерігається підвищення рівня народжуваності, та враховуючи вище визначені аспекти суспільного поступу можна припуститися думки, що ісламський чинник з часом відіграватиме політичну роль в суспільно-політичному житті України.

Оскільки український національний характер, в силу своєї ментальної та соціально-психологічної специфіки, інтровертний з наголосом на емоційній компоненті і жіночому началі, то суспільство з метою самозбереження, намагаючись попередити ісламізацію духовного простору ймовірно стане більше відкритим до тих християнських конфесій, які апелюють передусім до збереження сімейних і моральних цінностей не тільки на словах, а й у справах (маються на увазі баптисти, адвентисти, п’ятдесятники та ін. конфесії протестантського

спрямування). Бо “Церква виявилася неготовою дати відповідь на моральну кризу суспільства, за візантійською традицією, вона вступила в союз із владою” (Афонін Б. А., Бандурка О.М., Мартинов А.Ю. Велика розтока (глобальні проблеми сучасності: соціально-історичний аналіз). – К., 2002. – с. 74).

В Україні православ'я в силу політичних причин взагалі поділене на ворогуючі конфесії. Власне всі соціальні інститути, які за своїми функціями повинні забезпечувати нормальний рівень практично-духовного життя суспільства – школа, Церква, наука, армія, – виконавча та законодавча влада, засоби масової інформації, – “опинилися в глибокій політичній кризі” (там само). Відтак відсутні дієві структури громадянського суспільства.

В таких умовах, наростатимуть автократичні тенденції, не тільки як чинник збереження влади за елітою, але й як спроба суспільної стабілізації. Але авторитаризм виключає плюральність, тому він змушений іти на союз (причому відкритий) з Церквою, яка в свою чергу претендуватиме на переваги в площині як міжконфесійних так і державно-церковних відносин. Що є неприпустимим в демократичній державі.

Важливими регуляторами соціальних відносин, що пронизують усе українське суспільство є політика і релігія. Політика як галузь відносин між соціальними суб'єктами (класами, соціальними групами, окремими особами, національними спільнотами тощо) щодо здійснення (використання, розподілу, завоювання) влади виявляється практично у всіх сферах сучасного суспільного життя: економічній, соціальній, національній, культурній, науково-технічній, екологічній, військовій та ін. На часі все більше помітним стає вплив на ці сфери і релігійного чинника. Крім того спостерігається не тільки наявність, а й активізація релігійних компонентів в діяльності суб'єктів політики як соціальних (нація, соціальні верстви, корпоративні групи, особи) так і інституціональних (державна, політичні партії, ЗМІ). Це свідчить про те, що відбувається зміна у співвідношенні релігії і політики. Якщо впродовж усієї історії українського державотворення релігія була залежною від політики, то наразі ці два суспільні феномени у відношувальному танDEMі перебувають здебільшого на паритетних засадах.

Значимим є релігійний вплив на політику опосередковано через особу (індивідуальний суб'єкт політики), яка залежно від конкретних обставин включається в політичну діяльність і яка уособлює певний ступінь політичної волі суспільства, а це визначає і зворотній вплив – політики на релігію, яка в свою чергу претендує на роль своєїрідної “докси” – спонтанної згоди, що об'єднала б окремі групи людей у політичні спільноти, що б послідовно використовували сприйняту докxu як інструмент політичної боротьби.

Все більше позначається релігійний чинник на виборчій поведінці електорату, який поступово у своїй масі стає більше залежним не від політичних чи ідеологічних програм або платформ, а від належності

виборців до великих соціальних груп, таких як конфесія чи етнос які забезпечують конкретній партії більш-менш стійку виборчу базу. Необхідно відзначити, що симпатії до певних партій та ідеологій можуть бути і наслідками ранньої соціалізації (в сім'ї, під впливом найближчого оточення). Проте як свідчать реалії сьогодення релігія все більше вторгається і в цю сферу.

Ріст значення релігійного чинника в політиці підтверджує і той факт, що партії, які ігнорували чи заперечували суспільну значимість релігії кардинально змінили погляди щодо неї і намагаються будувати відносини у конфесійних вимірах на умовах діалогу і порозуміння.

І політичні і релігійні зміни є результатом дії людей. Але не всі індивіди а однаковій мірі беруть участь у широкомасштабних і політичних і релігійних перетвореннях. Одні займаються звичною, буденною діяльністю, а є й інші, які завдяки своїм особливим якостям (знанням, компетенції, таланту, майстерності, силі, хитрощам і навіть "харизмі") діють в ім'я чи в інтересах інших, або ж маніпулюють іншими, пригнічують інших. Це політичні лідери, пророки, ідеологи, державні діячі, диктатори та ін. В релігії і політиці загальним критерієм є персональна харизма. "Під харизмою можна розуміти якість чи стан буття, що проявляється в носії і діях окремих особистостей і яка (якість) властива певним ролям і колективам" (Шілз). Відомо, що поняття харизми в релігійному контексті теоретично розробив М. Вебер. Він розглядав його як одну з засад легітимної влади і впливу який одні люди здійснюють на інших в політичній, релігійній й інтелектуальній сферах. Альтернативними засадами харизми для легітимності є легально-раціональне і традиційне. Традиційні і легально-раціональні авторитети здатні до рутинної чи конформної поведінки, харизматичні авторитети здатні знищити існуючий порядок і створити на його місці новий. Вони намагаються до кардинальних перетворень. Харизматичні особистості розвивають в собі певні риси, що здатні підсилювати їх образ як посланців Бога, втілення долі, передвісників історії, вождів тощо.

В періоди соціальних криз, коли руйнуються звичні норми, правила і закони, дискредитується правляча еліта (А саме в такій ситуації перебуває Україна) зростає значення харизматичної легітимації. Однак для сучасного українського і релігійного і політичного поля характерна відсутність такої особи, яка б володіла сильним динамічним потенціалом, необхідним для здійснення кардинальних змін у цих сферах. Відтак звичними стали явища "узурпації харизми" та "вигаданої харизми", що сприяють ескалації релігійних і політичних конфліктів, загостренню суспільної ситуації.

Сучасне українське суспільство являє собою нестабільну соціальну систему, яка щойно вийшла на шлях моделювання ринкової економіки і практичного втілення політичної демократії. В даній ситуації йому загрожує плутократія, яка викликає процеси трансформації і політики, і релігії в "професію", "бізнес", у засіб заробляння грошей, детермінує

виродження первісного призначення і функціональності релігії і політики, що таїть в собі загрозу державній і національній безпеці, та слугує умовою існування корупції в яку можуть включатися вже не тільки політичні суб'єкти, а й релігійні агенти дії.

Таким чином політика і релігія – важливі підсистеми українського суспільства, що перебувають у функціональних взаємозв'язках між собою та з іншими суспільними підсистемами і суспільством в цілому. Політика може зумовлювати релігійні зміни, концентровано виявлятися в релігії, але й остання справляє великий зворотній вплив на першу. Політичні ідеї можуть формулюватися у відповідь на потреби релігійної сфери суспільного життя.

Функціональна взаємодія релігії, держави і права. Взаємозалежність між релігією й правом як регулятивними системами, їх узгоджений вплив на соціальний розвиток полягає передусім у тому, що вони є регулятором суспільних відносин.

Релігія і право зв'язані між собою взаємовпливом їх елементів (релігійної ідеології і правосвідомості, релігійних (церковних) і світських судів, релігійних й правових норм); одновекторна спрямованість однорідних елементів обох систем на інші соціальні системи й суспільне життя (нап., – релігії й права на морально-етичні уявлення, взаємне регулювання юридичними й релігійними нормами суспільних відносин; безпосередній взаємовплив неоднорідних елементів релігійної і правової систем (регулювання юридичними нормами релігійної поведінки і відносин, внутріконфесійної діяльності і т.ін.), чи опосередковане (вплив релігійної ідеології на формування правових норм через правосвідомість унаслідок сприйняття правосвідомістю релігійних уявлень і ідей); взаємодія галузей права з різними сферами релігії (регулювання релігійними й правовими нормами різних сторін церковно-державних відносин, майнових та інших прав конфесійних організацій і культових служителів, узаконення культових церемоній в різних сферах державного життя: коронація, релігійна присяга при входженні на державні посади, релігійна клятва в суді тощо)

Такі варіанти взаємозв'язків релігії й права можуть слугувати причиною інтеграції чи дезінтеграції державно-церковних відносин (специфічних взаємозв'язків релігійних організацій з державою) й визначати їх характер: як відносин між державою й панівною церквою; державою й терпимими релігійними організаціями і державою й конфесіями, що переслідуються.

Регулятором цих зв'язків за певних обставин може виступати держава чи особливе організаційне утворення духовної влади – Церква. Остання за своєю природою дуалістична, що й визначає її специфіку. Вона є симбіотичним модусом релігійних і суспільних відносин. Її функціональність можна визначити як суспільну, бо її дія розгортається в певній соціальній конструкції, де вона постає, як об'єднання віруючих того чи іншого релігійного напрямку на основі загального віровчення

і культу, централізованому системою управління життям, діяльністю та поведінкою віруючих, ієрархічністю, визначеною системою норм (релігійної моралі, канонічного права тощо), цінностей, санкцій, розподілом своїх членів на духовенство (професійних служителів культу) та мирян (рядових віруючих); належність до певної церкви може визначатись як сімейними і національними традиціями так і свідомим вибором особи; в процесі релігійної діяльності церква виконуючи релігійні функції здійснює й політичні, соціальні, економічні, правові, культурні впливи на особу й соціум. Але все таки основне поклинання Церкви є специфічне-релігійне. Вона має забезпечити особливий зв'язок людини з трансцендентним, Богом.

З державно-церковними відносинами пов'язуються такі поняття як свобода вибору і свобода совісті. У відношувальному тандемі "держава – церква" ці фактори мають бути визначеними, не як якийсь особливий дар держави, а як природне право кожної особи на можливість вільного вибору релігії, віри в Бога, світоглядних орієнтирів і переконань, що б мали визначити сенс особистісного буття, мотиваційний каркас вчинків й поведінки індивіда (Свобода совести, вероисповедання и религиозных организаций. – К., 1996. – с. 7).

Нехтування й ігнорування цього фактору, однобічність впливу держави на церкву, антагоністичний тип відокремлення Церкви від держави, що заперечує можливість вільного партнерства між цими інституціями призводило до викривлень і збочень суспільного устрою. В умовах світоглядного вакууму і сприяло виникненню квазірелігійних утворень як результату пошуків нової віри, нових духовних орієнтирів, цінностей та ідеалів.

Заборона релігії з боку держави може призвести до наділення природними властивостями осіб, націй, певних суспільних інституцій, виникнення так званих світських релігій, – соціоцентричних за своїм характером (зосереджених на сакралізації об'єктів земного походження).

3. Правове регулювання забезпечення релігійної діяльності.

Останнє десятиріччя минулого століття та перші кроки нового ознаменовані формуванням нової суспільної, правової, релігійної реальності в Україні. Ознакою якої є звільнення від ідеологічних міфів і догм та творення громадянського суспільства. Точкою дотику релігійної, суспільної, державної і правової діяльності є створення можливостей ставлення загальнолюдських ціннісних орієнтацій і духовних перспектив шляхом усунення протиріч у духовному житті і подолання морального і правового нігілізму.

Громадянське суспільство як система суспільних інститутів (сім'я, Церква, система освіти і науки, професійні об'єднання) має забезпечити можливість реалізації потреб і інтересів окремих індивідів і колективів. Таким чином, уможлиблюється впровадження "моральної арифметики" Ієремії Бентама ("Найбільше щастя для найбільшої кількості

людей”), який розглядав суспільний інтерес як суму індивідуальних інтересів.

Зниження ролі впливу держави, в умовах становлення громадянського суспільства, призводить до зіткнення індивідуальних інтересів (які часто-густо протигляжно спрямовані), ескалації соціальних конфліктів та порушень розумного співвідношення свободи, рівності, справедливості тощо.

В такому випадку необхідне відновлення природної рівноваги між силами громадянського суспільства і державної влади. Важливим чинником, що може вплинути на збалансування громадянського суспільства і державної влади є релігія (Церква). Для здійснення цієї функції в Україні, практично в межах правового поля і системи суспільних відносин, створені всі можливості: Церква в суспільстві відокремлена від держави, а школа від Церкви. Тобто, Церква не може контролювати чи примушувати до дій чи бездіяльності громадян, виконувати державні, політичні, адміністративно-правові функції. Ознаками цього є відсутність правових форм союзу держави і Церкви, представництва релігійних організацій в державних органах, права законодавчої ініціативи релігійних організацій, не втручання в систему правосуддя та ін.

З іншого боку, держава не може втручатися у внутрішньо-церковні справи, канонічну діяльність, самоуправління; не може здійснювати державно-правовий контроль, примус у сфері релігійних відносин. Однак, держава забезпечує охорону законної діяльності релігійних організацій та захист прав віруючих, здійснює правову регламентацію діяльності релігійних організацій та контролює дотримання ними встановлених державою законів. Правовий режим Церкви в Україні визначений Конституцією України і деталізований в інших законодавчих актах української держави.

Власне, сам факт прийняття Конституції України 28 червня 1996 року є актом усвідомлення “відповідальності перед Богом” (КУ, преамбула), що є підтвердженням значимості релігійного чинника не тільки в історії українського державотворення та сучасного її стану, але й його ролі у поступі українського суспільства в майбутнє. Передусім, констатовано, що держава сприяє консолідації і розвитку релігійної самобутності всіх корінних народів і національних меншин України (КУ, ст. 11). Це є ознакою релігійного плюралізму. Гарантоване право на свободу світогляду і віросповідання та закріплений правовий режим Церкви в Україні: “Церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави, а школа – від Церкви ” (КУ, ст. 35). Заборонена діяльність політичних партій, що розпалюють релігійну ворожнечу (КУ, ст. 37). Обов’язки держави щодо релігійних організацій та обов’язки релігійних організацій перед державою і суспільством визначені в законі України “Про свободу совісті та релігійні організації”. Зв’язковою ланкою між Церквою і державою є Державний орган у справах релігії, який має забезпечувати проведення державної політики щодо релігій

і Церкви (ст. 30).

Задекларована рівність конфесій перед законом чинна лише в державно-правових відносинах. Про рівність релігій у суспільно-політичній сфері можна говорити з певною долею умовності. У суспільстві різні конфесії не завжди отримують однакове визнання серед громадян, адже історично його доля може бути зв'язана з певною конфесією. Так, в історії Україна тісно пов'язана з православною Церквою. Тому не випадково переважна частина населення України релігійно ідентифікують себе з Православ'ям. Значимість цієї конфесії в історії, культурі, державності, моральності, спадкоємності традицій українського суспільства не могла не бути відзначеною і на законодавчому рівні. Так, кодекс законів про працю України визначив такі Православні релігійні свята – Різдво Христове, Пасха (Великдень), Трійця, – як святкові і не робочі дні (ст. 73). Проте, зважаючи на багату палітру, поліконфесійність українського суспільства та проголошений релігійний плюралізм з гарантіями рівності, в цьому ж законодавчому акті закріплено: "за поданням релігійних громад інших (неправославних) конфесій, зареєстрованих в Україні, керівництва підприємств, установ, організацій надає особам, які сповідують відповідні релігії, до трьох днів відпочинку протягом року для святкування їх великих свят з відпрацюванням за ці дні" (ст. 73).

Законодавцем закріплені і певні переваги релігійної діяльності порівняно з політичною діяльністю. Так, Закон України "Про збройні сили України", обмежуючи політичну діяльність у Збройних Силах України, гарантує кожному військовослужбовцю право сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, уможливорює відправляти, одноособово чи колективно, релігійні культи і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність з додержанням вимог Конституції України та законів України (ст. 17). З метою подолання негативних наслідків державної політики щодо релігії і Церкви, Закон України "Про альтернативну (невійськову) службу на основі Конституції України" (ст. 35) визначив організаційно-правові засади альтернативної (невійськової) служби, право на яку "мають громадяни України, якщо виконання військового обов'язку суперечать їхнім релігійним переконанням і ці громадяни належать до діючих згідно з законодавством України релігійних організацій, віровчення яких не допускає користування зброєю" (ст. 2).

Світськість української держави підкріплюється законодавчим закріпленням неможливості правового регулювання релігійними організаціями шлюбно-сімейних відносин і реєстрації актів громадського стану. Так, згідно з сімейним законодавством ставлення до релігії не може обмежувати права та встановлювати переваги при одруженні і в сімейних відносинах, а релігійний обряд шлюбу не має правового значення і є особистою справою громадян.

Водночас, релігійні організації наділені низкою переваг (пільг). Зареєстровані релігійні організації, що не займаються підприємниць-

кою діяльністю звільняються від земельного податку (ЗУ “Про плату за землю”, с. 12), мають пільги по оподаткуванню (ЗУ “Про оподаткування прибутку підприємств”, ст. 7, 13, ЗУ “Про податок на додану вартість”, ст. 5) та ін.

Як бачимо, функціональна взаємодія держави, суспільства й релігії окреслюється чіткими правовими рамками соціально-демократичного устрою. Але релігія, як вже було зазначено, може відновити баланс в системі взаємодії у громадянському суспільстві “Через свої моральні послання, своє критичне ставлення до властей, освітню діяльність у суспільстві й через свій приклад виконання обов’язку робити свій внесок у суспільний розвиток та вдосконалення демократії”, – відзначає доповідач Парламентської Асамблеї Ради Європи Луїс Де Пьюг (Див.: Правові основи свободи совісті і релігії та релігійних організацій // Упорядник Бабій М.Ю. – К., 2002. – с. 60-61). При цьому він застерігає від зрощування релігії і політики як суспільних феноменів, – “Релігія не може зайняти місце демократії і не повинна намагатися посісти владні позиції. Відповідно і політичні партії не повинні охоплювати релігійні деномінації. Теократія є не найвищим ступенем демократії, а її запереченням” (там само). Л. Де Пьюг припускає, що “релігії можуть стать головними активними захисниками прав людини та громадських етичних і моральних цінностей” (там само).

І саме засобом виконання цієї соціальної й етичної ролі, або місії, сучасні конфесії України роблять певний внесок у творення соціальної, правової, демократичної держави і громадянського суспільства. (Дивитися, наприклад: Матеріали Всеукраїнського форуму “Плід правди сіється творцями миру”. – К., 1998. Відомий богослов о.Іван Шевців підкреслює: “Саме аспект моральний або етичний суспільного питання є насамперед причиною зацікавлення і встрявання Церкви в нього з тим щоб надати цьому питанню етичне спрямування, розв’язати його в гармонії з правдивою і найвищою метою людини, Божими заповідями і християнськими чеснотами”(Шевців Іван. Християнська Україна. – Київ-Дрогобич, 2003. – С. 74).

Інший церковний діяч кардинал Йозеф Гьофнер підкреслюючи, що самі по собі “політичні партії є “світськими” утвореннями і не падають під керівництво Церкви”, зауважує, що “в сьогоденному суспільстві з плюралістичним світоглядом Церква деколи змушена буде займатися програмами політичних партій, щодо яких вона як берегиня вчення про віру і мораль матиме застереження... християнин має право – мало того він зобов’язаний, згідно з засадами своєї віри, – брати участь у політичній розбудові держави. Суспільства й економіки”(Гьофнер Йозеф, кардинал. Християнське суспільне вчення. – Львів, 2002. – С.266-267).

Проте й демократія має недоліки. На які звертають увагу й богослови (і стають пророками). Так о. Іван Музичка твердить: “Великою хвилюючою демократії є те, що в її нутрі може легко творитися корупція,

моральний розклад. В демократії діють люди, а не ангели. Клопіт є не в системах, а в людях, які можуть бути обманщиками і шахраями або, просто, не вміють правити урядами. Лихо не в демократії, в якій обманців проженуть виборці, а в недемократіях, коли обманці й розбійники дістаються до влади. Народ тут вже нічого не може зробити і “вибирає” їх далі собі на сором і лихо ... Коли наша тепер демократія в Україні має свої хиби, недоліки..., то лікуймо це опозицією, розумною і творчю критикою, вказівками, порадою за допомогою преси... Не міняймо вартостей, на яких поставлене життя людини, її держава... Оцінюючи ідеології, не піддаваймося емоціям як німці перед Гітлером собі на сором або росіяни перед Леніном, бо ж то буде собі на загибель” (Музичка Іван. Християнство в житті особи і народу. Вибрані твори. – К., 1999. – 151-153). Водночас о. Музичка відзначає, що Церква може співпрацювати з будь-якою системою, яка визнає основні права людини і прийме всякий суспільний лад який цінує людську гідність і “дозволяє людині виконати Божу волю” (Там само. – С.157).

4. Релігія і суспільство в контексті глобалізаційних реалій сьогодення.

Сучасна суспільна ситуація характеризується загостренням проблем національної, державної і духовної безпеки, фокус яких окреслюється тим, що:

1. Визначальною мегатенденцією сучасної епохи є триумф індивідуалізму. Центральне місце в суспільстві займає індивід, який заміщає в цій ролі плем'я, націю, групу тощо, на свій розсуд обирає середовище, самостійно визначає свої дії і несе особисту відповідальність за власні вчинки, створює нові відношення і цінності, релігійний вияв яких може бути джерелом як етнічної, національної консолідації так і за певних умов – виявом руйнівної, асоціальної, антинаціональної сили.

2. Зміни в інформаційних та біологічних технологіях піднімаючи лаштунки над таємниці життя детермінують кризові явища в спіріосфері. В зв'язку з цим актуалізуються питання духовної безпеки (нові експериментальні технології в керуванні масовою та індивідуальною свідомістю тощо). Не тільки людське тіло, а й дух потрапляє в сферу товарних відносин. Відбувається десакралізація особи, яка розглядається як механічна складова в галузі проектування, виробництва і застосування технологій інформації.

Держава поступово перестає бути базовим інститутом політичної системи і політичної організації суспільства. Процеси творення нової архітектури світового співтовариства спричиняють руйнацію взаємозв'язку основних складників державної організації: власної території, власного населення, власного уряду, власної грошової одиниці та ін., а й відтак ставлять під сумнів їх функціональну спроможність, створюючи цим загрозу державній безпеці. Релігія феноменально перебуваючи щодо держави поза контекстом (в умовах демократичного суспільства) водночас в конфесійних своїх виявах константно взаємопеєднана з останньою.

4. Посилення креативного (інноваційного) компонента в постіндустріальних суспільствах детермінує широкомасштабні зміни в релігійному і політичному житті. Політика і релігія – важливі підсистеми сучасного суспільства, що перебувають у функціональних взаємозв'язках між собою та з іншими суспільними підсистемами і суспільством у цілому. Зумовлення політикою релігійних змін, трансформацій, її концентроване виявлення у релігії, а з іншого боку зворотній вплив релігії на політику (формулювання політичних ідей у відповідь на потреби релігійної сфери суспільного життя) свідчить про процеси політизації релігії і клерикалізації суспільства, які ведуть до виродження первісного призначення і функціональності і політики і релігії та загрожують суспільній безпеці.

В контексті глобалізаційних реалій актуалізується питання співвідношення релігії (релігійної діяльності) з економічною. Історія людства переконує, що релігія і економіка не такі вже й далекі як здавалося б на перший погляд, а можна сказати й – навпаки. Хоча й раннє християнство в багатстві вбачало причину вічних мук, вміння “робити гроші” – безпека, багата людина – перший кандидат на прокляття, проте ідеї боротьби за віру Христову, боротьби з ересьями прикривали комерційні справи, що призводили до розширення земельних володінь і податкового поля церкви. А вже Реформація і Ренесанс вміння “робити гроші” зводять в ранг божої милості та головного обов'язку. Однак необхідно зауважити на суттєвій різниці в тенденціях сучасного суспільства і навіть недавнього минулого. Якщо донедавна вирішальним економічним чинником була земля, потім капітал, то зараз в економіці на передній план виходить не матеріальне, а духовне (інформаційне) виробництво, сутнісним фактором якого є Людина.

Всі вищезначені зміни відбуваються на тлі все більше зростаючої вестернізації (чи навіть американізації). Прозахідна орієнтація в релігійній сфері набуває форми фетишизації. Американізація способу буття релігій передусім виявляється в уніфікації й комерціалізації релігії (релігія перетворюється у бізнес, спосіб заробляння грошей) та поширенні поп-релігійності. Глобальні межі уніфікації релігії визначаються передусім засобами масової комунікації (особливо телебаченням), для яких не існує кордонів. А як відомо традиційні релігії сформувалися в суспільствах, що існували в певних кордонах. На противагу їм сучасні релігії перетинають завдяки сучасним технологіям в галузі комунікації і транспорту будь-які конкретні часові і просторові межі. Тому реформовані традиційні релігії відстоюючи свободу свого буття намагаються створити спротив культурному імперіалізму, ідеалізованому західному способу життя, який витісняє національні, етнічні, традиційні для певного народу норми і цінності, звичаї і мораль, моделі сімейного життя, способи виробництва і споживання та й насамкінець – релігійні вірування. А інколи релігія є дієвим (а то й єдиним) чинником збереження національної самобутності, культурної автономності

тощо, особливо коли це стосується свободи буття національних меншин і корінних народів України (євреї, караїми та ін.).

Таким чином, спільна наднаціональна координація у сфері економічних, політичних, культурних та інших відносин знаменує тенденцію переходу від ізоляції до глобалізації людської спільноти, що характеризується як засвоєння і оволодіння єдиним світовим простором і визначається становленням нового типу відношень у системі "людина-світ". Це детермінує питання місця і форм участі у даному процесі України, яка в результаті зміни світоглядної парадигми і ціннісних орієнтацій опинилась у стані не тільки соціально-економічних, а й духовно-культурних флуктуацій (випадкових відхилень від усталених норм).

Упорядкування і стабілізація культурно-цивілізаційного поступу України на мікрорівні (розбудова демократичної соціально-правової держави, становлення національної свідомості, відродження ідеї національної духовності, утвердження пріоритету загальнолюдських цінностей у масовій свідомості) і входження до нової макроструктури в якості рівно-і повноправного члена світового співтовариства можлива при наявності певного дисипативного чинника.

В умовах руйнації і розпаду монолітної системи взаємозв'язків між соціально-економічними, політичними і соціокультурними структурами в державі роль цього чинника за певних обставин може виконати релігія, яка, охопивши всі сфери людського буття (окрему людину-особистість, сім'ю, економіку, політику, виховання тощо) була б каталізатором створення глобальної системи саморегулювання стосунків людини з навколишнім середовищем, суспільства – природою.

Проте зауважимо, що сучасну релігійну ситуацію, яка характеризується станами контакту, зіткнення і конфлікту можна вважати кризовою. Кризові процеси у релігійній сфері супроводжуються відтворенням старих усталених стереотипів і догм, нетерпимістю, гіперкритицизмом щодо інших поглядів, вірувань, конфесій тощо, відсутністю самокритичності, месіанством (претензією на абсолютну істину) та фактичним сповіданням подвійної моралі. Це, в свою чергу, призводить до заострення як між-так і внутріконфесійних відносин, роз'єднання церкви і суспільства, релігії і культури, сприяє суспільній дезінтеграції. Можливою причиною цього явища є об'єктивоване у суспільненні релігійних відносин, що переставали виконувати свої специфічні функції й перетворювались у механічний спотворений придаток суспільних відносин.

Вихід з такого становища можливий становленням міжцерковного діалогу та діалогу між державою і церквою, які будувалися на принципах толерантності, взаємоповаги, порозуміння, дотримання свободи совісті та права вибору. А для цього необхідне створення усталеної світоглядної позиції на засадах релігійного плюралізму, яка орієнтувала б не на феномен релігійної відмінності, а на формування нової цілісності як поліфонії багатоманітності релігії. Лише за таких умов релігія може

претендувати на роль рушія суспільно-цивілізаційного розвитку і каталізатора у вирішенні глобальних проблем людства.

Задекларована у Преамбулі Конституції України 1996 року “відповідальність перед Богом” засвідчила зміщення акценту з ідеологічного чинника (як це було в попередній конституції), проголосивши, що суспільне життя в Україні ґрунтується на засадах ідеологічної багатоманітності й жодна ідеологія не може визнаватися державою як обов’язкова (ст.15) апеляцією до духовно-релігійної сфери. Таким чином в умовах побудови в Україні демократичної, соціальної, правової держави, становлення національної свідомості, відродження ідеї національної духовності, утвердження пріоритету загальнолюдських цінностей у масовій свідомості значиме місце відведене релігійному чиннику. Звичайно, це не данина моді, а виклик і вимога часу. Адже повернення і розвиток інтересу до релігії – це реакція на відроджувальні процеси, які нині відбуваються в суспільстві і характеризуються змінами світоглядної парадигми й ціннісних орієнтацій, своєрідними світоглядними зрушеннями і поворотами в українському соціумі. А заповнення духовного вакууму(супутника парадигмальних змін) релігійною інформацією, спричинює нині присутність компоненту релігійності в усіх виявах людського буття. (При цьому пам’ятаємо що сучасне українське православ’я поділене на ворогуючі конфесії з політичних причин). Але чи не може надмірне сп’яніння свободою повернути стрілки годинника в зворотньому напрямку, чи не будуть марними і не почутими трагічні уроки віддаленої і не далекої історії? Відповідь на це питання дасть сама історія.

УДК 27:2-42-053.81

Петро Кравченко
(Полтава)

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНО-ЕТИЧНІ АСПЕКТИ ЦІННОСТЕЙ ХРИСТИЯНСЬКОЇ ТЕОЛОГІЇ

У статті йдеться про непересічне значення етичних цінностей християнства у вихованні суспільної моралі, їх роль у формуванні моральних орієнтирів молодого покоління в умовах глобалізації.

Ключові слова: християнство, теологія, мораль

Сприйняття людей у світі, сформованому технологічною цивілізацією, під впливом певних ціннісних орієнтацій виплекало й феномен негативної оцінки вартостей речового буття, яке ще донедавна становило сутність традиційного способу життєствердження, а характер зміни екзистенційних цінностей від моделі “мати” до моделі “бути” (в термінах Г. Марселя та Е. Фромма) й навпаки, – чим далі набуває ви-

гляду протиріч автентичності існування. Сучасний світ стрімко залишає позаду відомі орієнтири у напрямку гармонії, унікальності, традиціоналізму, що у свою чергу формує феномен кардинального розриву людської суб'єктивності з її власним корінням, з ціннісними місця народження, єдності з батьківщиною, родинним загишком й захищеністю культурною, національною та мовною ідентичністю. Знецінення й втрата такої укоріненості людини є втратою життєдайного середовища, яке раніше слугувало людині підґрунтям для її особистого духовного світу, джерелом любові і турботи про світ, й за О. Ф. Больновим, «... священним місцем, регіоном безпечного та захищеного буття» [6; 7]. «... Сучасність, – як стверджує З. Бауман, – пройшла через період “автентичної” індивідуальності і пішла далі в сучасну культуру, пов'язану з “асоціативною індивідуальністю”, яка характеризується постійною втратою зв'язку між внутрішнім світом, душею людини та і зовнішньою формою її соціальних відносин ...» [1, с.96].

Тому стан постмодерну, яким визначається теперішній час, називають новою епохою “переоцінки цінностей”, періодом їх безупинної зміни. Зміни, що їх несе з собою глобалізація як вирівнювання, нівелювання та усереднення форм існування і розуміння світу. Саме це й ставить перед індивідом сучасного суспільства проблему вибору його поведінки та дій, проблему оцінки усіх різномірних і суперечливих фактів і явищ, й особливо тих, які найбільшою мірою відповідають пошукам смислів і значень існування.

У цій ситуації актуалізується й спадок всесвітньо відомих мислителів, ідеї яких торкалися сфер трансформації релігійного світогляду, аксіологічного осмислення автентичності людського буття, пошуку нових духовних цінностей і пріоритетів.

У плеяді найвизначніших з них чільне місце належить С. К'єркегору, зусилля якого були спрямовані на те, «щоби стати справжнім християнином», а «його особисте життя і праці були постійним пошуком справжнього єства людської істоти» [11, с.22]. “Багато з тих, хто прочитали його, – стверджував у свій час Р. Нойхаус, – щоби відчути трепет молодіжного протесту проти встановлених істеблішментом способів мислити і жити, а потім відкинули вбік, перейшовши до того, що прийнято називати дорослими обов'язками, вчинили не вірно. Гадаю, це дуже серйозна помилка. К'єркегор потрібен молодим, але не менше він потрібен і дорослим, які осягнули ту мудрість, що наші пізнання вкрай недосконалі і неповні перед обличчям абсолюту, і готові займатися, нехай навіть заново, дисципліною довжиною в життя – правами у християнстві” [4].

С.К'єркегор одним з перших надзвичайно виразно показав кризовий стан тогочасної релігії, той стан суспільства, у якому «душа людини вже не містить в собі ані найбільшої цінності Христа, ані найбільшої антицінності – гріха у його повному втіленні, а тому – залишається «порожньою», а християнська культура, як наслідок, повна “порожньо-

го блиску» [6, с.225-228]. Тому його екзистенціальна теологія згодом завдяки ідеям К. Барта, Е. Бруннера, Ф. Гогартена, Е. Турнейзена, Д. Бонхьоффера, Р. Бультмана та інших мислителів й перетворилася на «теологію кризи» або ж «діалектичну теологію».

Сам С.К'єркегор називав себе поетом на службі у християнства. «Метою літературної творчості С. К'єркегор, – як утверджує Р. Робертс, – було «віднаходження протитрути проти тонкої отрути духу часу» [14]. І дійсно, Великий Данець найпершим у шерензі екзистенційно та екзистенціально думаючих теологів, почав по-новому писати і про віру, і про ставлення людини до Бога, і про Святе Письмо, і про Ісуса Христа, і про існування людини в цілому.

Основні події сучасної епохи, які ми спостерігаємо в нашому соціальному середовищі, на думку С.К'єркегора, давно стали антагоністичними для справжнього християнства. Тому він й намагався закцентувати увагу своїх сучасників на необхідності бути «справжнім християнином», й для цього зробити крок назад від узвичаєного способу мислення про існування, позбутися духовної відчуженості, яка тримає нас в кабалі.

Люди віддавна прагнули до престижу, який приходить з багатством і високим положенням в суспільстві, стверджував датський філософ. Проте, таке прагнення, зазначав С.К'єркегор, й було рівнозначне повну ілюзій, які відвертають людину від справжньої християнської віри, любові, надії та радості. До його особистого рішення і належала спроба повернути людині його занедбане релігійне «я». Тому він наполегливо шукав достовірний шлях до справжньої віри та звертався до своїх читачів, щоб допомогти їм повернутися до витоків християнства. «Я – релігійний автор ... уся моя робота як автора спрямована до християнства, – писав С.К'єркегор, – до того, як стати християнином, у прямій або непрякій полеміці проти тієї жадливої Ілюзії, яку ми називаємо християнським світом» [3, с.331].

Спонукаючи своїх читачів до «стрибка» у пристрасні обійми справжньої віри, у сферу духовності, істини, невід'ємної від справедливості, щирого та незаангажованого взаємоспілкування людей, С.К'єркегор і намагався допомогти людям віднайти власну автентичність. Втім зазначав, що жити духовним життям, бути собою, зберігаючи власні моральні й духовні принципи – далеко не легка справа. «У житті людського загалу, – утверджував С.К'єркегор, – буває час, який щодо життя кожного конкретного індивіда, на жаль, може, й виступає як час найкращий, коли люди все ж таки повертають до «внутрішньої орієнтації». Але, лише наштовхнувшись на перші перешкоди, вони повертають у зворотний бік, адже цей шлях, шлях до духовності уявляється їм безоднею, пустелею порівняно з тим «квітучим, зеленим лугом» (для образної характеристики С.К'єркегор застосовує тут поетичну фразу з «Фауста» Гете «Und rings umher liegt schnee grüne Weide»), яким є для них безтурботне існування в бездуховності».

Якщо людина не бажає бути духовною, не знаходить в собі сили для того, щоби любити, куди вона при цьому прямує? – запитує С.К'єркегор і відповідає: “До земної кмітливості, до дрібного розрахунку, до нікчемства та нищоті, до усього, що перетворює на сумнівне божественне походження людини” [2, с.87]. Людина ж віри, навпаки, подеколи навіть через самозречення, через невимовне зосередження волі повинна «завжди здійснювати рух безконечності» свого самоздійснення у царині моралі та високих цінностей духовного світу» [5, с.151]. Власне тут, за С.К'єркегором, людині й потрібна неабияка мужність, для того, щоби зуміти протистояти світу повсякденного, дрібного й нікчемного існування. Для того, щоби не проміняти свою духовність, свої моральні принципи та цінності на щасливе та безтурботне перебування у світі неправди й несправедливості.

“... Найгірша з небезпек, – уважав С.К'єркегором, це – втрата людською істотою свого власного Я. Втрата, що – може відбутися й непоміченою, немов би нічого не сталося. Ніщо не викликає менше шуму – ніяка інша втрата – втрата ноги, матеріального багатства, коханої жінки і т. д. – не відзначається в такий неістотний спосіб” [3, с.270]. Інтелект і мислення – це також, на його думку, один з можливих шляхів занедбання власного «Я», той шлях, через який люди подеколи також уникають поклику власного ества до автентичної екзистенції.

У той же час екзистенція – як справжнє людське автентичне існування, яке виявляє сутність кожної конкретної людини, на думку С.К'єркегора, – річ абсолютно незбагнена і недоступна ніяким логічним, раціональним і іншим методам пізнання. Ні роздуми про екзистенцію, ні інтуїція, ні осяяння, ні натхнення не дозволяють проникнути в таємницю екзистенції. Глибини людського існування стають прозорими лише для тих (іх С. К'єркегор називає «винятком з універсального» [10, с.60]), хто ризикує зануритися в них з головою або волею долі потрапляє на крайні точки людського буття, туди, де справжня свобода стає реальністю, а не ефемерною ілюзією.

Свобода для К'єркегора не є ані вибором, ані вірою, ані каяттям; вона не є жодним з тих специфічних типів дії, які означають конкретні життєві рух людини у її ставленні до себе як певної можливості і необхідності; вона є владою, яка й уможлиблює духовне піднесення та самореалізацію людської сутності індивіда на різних стадіях його існування. Тому й абстрактній об'єктивності етичного мислення протиставляє С. К'єркегор пристрасну суб'єктивність духовного індивіда. “Категорії суб'єктивності пов'язані зі ставленням Я до свого власного життя, і ті, які, пов'язані з “пристрастю”, – наголошує філософ, – не можливо існувати без пристрасності” [13, с.276]. І питання про “сенса” життя, яке є основним для філософії, слід розуміти у цьому контексті.

Своєрідно С. К'єркегор тлумачить можливість справжнього спілкування не лише між людьми, а й з Богом – виключно завдяки «непрямій пристрасній» комунікації. “Християнство, – говорить філософ, – не док-

трина, а екзистенціальна комунікація” [13, с.339]. “Існування того, кого Кіркегор називав звичайною людиною, – пише Дж. Ельрод, – вимагає існування іншого. Звичайна людина і соціальне існування настільки тісно взаємопов’язані, що одне не може існувати без іншого” [9, с.119]. У свою чергу інший дослідник філософії датського мислителя, М. Уестон, зауважує, що для С. К’єркегора “... всі етичні та етико-релігійні зв’язки можуть бути тільки непрямыми” [15, с.175].

Сучасні дослідники по-різному розуміють та інтерпретують цю частину змісту ідейної спадщини С.Кіркегора. Висловлюючи позицію “свідка істини”, пишуть деякі з них, С. К’єркегор пропонує творчі концептуальні інструменти для подолання мирського. Він формулює і захищає для християнської громади «позицію опозиції», яку саме співтовариство може і не визнавати, однак це бачення християнського існування як «свідка істини» відкриває для своїх читачів засоби для розвитку особистих чеснот – терпіння, мужності і віри, надії і любові. Без пристрасті, віри, на думку мислителя, етика не може існувати самостійно. Навіть етичні претензії на універсальність не можуть на законних підставах зберегтись, оскільки екстремальні екзистенційні ситуації виходять далеко за межі етики і не підпадають під етичні категорії чесності та щирості. “Таким чином, здається, – підсумовує Я. Голомб, – що перший сучасний філософ автентичності готовий залучити нас до серйозного зіткнення між цією справжністю та етикою” [11, с.41].

ПРИМІТКИ

1. Бауман З. Текучая современность / Пер. с англ. под. Ред. Ю.В. Асочакова. – СПб.: Питер, 2008. – 240 с.
2. К’єркегор С. Страх и трепет/ Сёрен К’єркегор; [пер. с датск., комментарии Н. В. Исаева, С. А. Исаев] // К’єркегор С. Страх и трепет. – М.: Республика, 1993. – С. 13-112.
3. К’єркегор С. Болезнь к смерти / Сёрен К’єркегор; [пер. с датск., комментарии Н. В. Исаева, С. А. Исаев] // К’єркегор С. Страх и трепет. – М.: Республика, 1993. – С. 249-350.
4. Нойхаус Р. Д. К’єркегор для взрослых. Перевод Анны Плисецкой // [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.firstthings.com/ftissues/ft0410/articles/neuhaus.htm>
5. Райда К. Ю. Историко-філософське дослідження постекзистенціалістського мислення / Костянтин Юрійович Райда. – К.: Український Центр духовної культури, 1998. – 216 с.
6. Юнг К. Г. Введение в религиозно-психологическую проблематику алхимии // Теория и символы алхимии. Великое Делание. А. Пуассон и др. – Киев, 1995. – С.215-265.
7. Bollnow O. F. Mensch und Raum. Stuttgart: Kohlhammer, 1963. – 310 s.
8. Bollnow O. F. Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus. 2 Aufl. – Stuttgart: Kohlhammer, 1960. – 247 s.
9. Elrod J. W. Kierkegaard and Christendom. Princeton, N.J.: Princeton. University Press, 1981. – 320 pp.
10. Elrod J. W. Being and Existence in Kierkegaard’s Pseudonymous Works. Princeton University Press., 1975. – P. 60-61.
11. Golomb J. In Search of Authenticity. From Kierkegaard to Camus. – London and New York.: Taylor & Francis e-Library, 2005. – 172 pp.

12. Gouwens D. J. Kierkegaard as religious thinker. –New York.: Cambridge University Press, 2005. – 248 pp.
13. Kierkegaard S. Concluding Unscientific Postscript Edited and Translated by: Alastair Hannay.– New York.: Cambridge University Press. – 582 pp.
14. Roberts R. C. Faith and Modern Humanity: Two Approaches // [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1805>
15. Weston M. Kierkegaard and modern continental philosophy: an introduction. – London and New York.: Taylor & Francis e-Library., 2003. – 202 pp.

УДК 2-9:342 «712»

Михайло Бабій
(Київ)

ДЕРЖАВА І ЦЕРКВА: ТЕОРЕТИЧНІ І ПРАКТИЧНІ ВИМІРИ СУЧАСНИХ ВІДНОСИН

Стаття присвячена актуальним проблемам державно-конфесійних відносин у сучасній Україні, з'ясуванню причин і сутності конфліктів у площині міжконфесійних і суспільних відносин.

Ключові слова: державно-конфесійні відносини, релігійний плюралізм, церква

Взаємовідносини держави й релігійних організацій (церкви) – це одна з основоположних проблем, яка є актуальною в історичному й сучасному вимірах для всіх держав, в т.ч і для України. Вона постає своєрідною константою передовсім політико-правового, релігієзнавчого дискурсів.

Детермінантна основа зростання *актуальності* проблематики державно-церковних (коректніше – державно-конфесійних відносин) надзвичайно широка. Суспільно-політичні, глобалізаційні процеси, активно впливають на усю систему буття соціуму, його структурних складових, зокрема і релігійний комплекс. Генезис останнього, зміна його статусу і ролі в суспільстві, ріст у багатьох країнах рівня релігійності населення, відродження і зростання активності конфесійних структур, інститутів та числа релігійних організацій, тематизують проблему відносин держави і церкви.

Суспільної екстраординарності набули проблеми свободи совісті, свободи релігії, як важливої складової мети і засобу людського існування, а також захисту та утвердження абсолютної цінності особистості, її гідності.

Сюди необхідно віднести наявність конфліктів і нетерпимості, гострого дефіциту толерантності у міжконфесійних відносинах. Ці процеси загрозливо присутні в окремих європейських країнах, Росії а також і в Україні. Загрозу несуть і спроби світської влади в ряді дер-

жав використати релігію у власних політичних інтересах, так само, як і намагання частини (так званих традиційних) конфесій клерикалізувати окремі сегменти суспільного життя. Посилилася тенденція політизації релігії.

Значну роль в означеному детермінаційному контексті відіграють процеси секуляризації та плюралізації, зокрема в європейському релігійному просторі. При цьому релігійний плюралізм розглядається як природний наслідок свободи релігії. Необхідно відзначити, що релігійна плюралізація (зовнішня і внутрішня) тісно поєднана з процесом індивідуалізації релігійності, посилює невизначеність кордонів останньої та конфесійних приналежностей. Чіткішими постає їх модус в площині буття тих, хто «вірять але не належить», так і тих, хто «належить, але не вірять»¹. Відчутними є послаблення зв'язків віруючої особистості з релігійними інститутами. Ця тенденція є помітною, зокрема в католицькій, православній традиціях, в т.ч. в Україні, Росії, Білорусі.

Означені та інші контекстуальні детермінаційні фактори суттєво актуалізують проблему державно-конфесійних відносин (для країн, де переважає християнська традиція будемо вживати поняття «державно-церковні відносини») та впливають на їх зміст, механізми побудови. Проблематика цих відносин не позбавлена уваги релігієзнавців, юристів, політологів, соціологів, теологів та міжнародних організацій (ООН, Рада Європи ПАРЄ, Всесвітня Рада Церков)².

Останні приділяють релігійній проблематиці і, зокрема питанням відносин держави і релігійних організацій значну увагу. Лише за 2009-2010 роки в Євросоюзі було ухвалено 12 концептуальних за своїм змістом документів, які відносяться до проблем релігійної складової сучасного буття ЄС,³ в т.ч. до питань державно-церковних взаємин. Ці проблеми значною мірою виходять за межі чисто внутрішньої компетенції держави. Вони стають сьогодні предметом міжнародної турботи.

Отже, актуальність питань державно-конфесійних (державно-церковних) відносин, зокрема в Україні, їх кореляція з параметрами таких відносин у більшості європейських держав та США є очевидною і екстраординарною як у теоретичному, так і практичному вимірах. У цьому аспекті суттєво важливою постає необхідність експлікації змісту, форм і типів функціонального вияву, трансформації відносин між

¹ Див. Віллем Жан-Поль. *Європа та релігії. Ставки XXI-го століття*. – К., 2006. – С. 53, 59.

² Див. *Свобода релігії і убеждений: основные принципы*. – М., 2010. – с. 245-276; Козловски П. *Общество и государство: неизбежный дуализм. Пер. с нем.* – М., 1998. – С. 6-19, 53-78; Задужный А. *Право. Религия. Закон*. – М., 2008; Робберс Г. *(сост) Государство и религия в Европейском Союзе (опыт государственно-конфессиональных отношений)*. – М., 2009; *Государство. Религия. Церковь в России и за рубежом*. – М., – 2009. – №3; Подопригора Р.А. *Государство и религиозные организации*. – Алматы, 2002; *Державно-церковні відносини в Україні у контексті сучасного європейського досвіду*. – К., 2004.

³ Див.: Косіченко А. *Релігія в конструктах нового мироустроювання* // *Мир человека* – 2012. – №1(51). – С.11.

державою й релігійними організаціями в умовах сучасних викликів і змін та світового досвіду

Державно-конфесійні відносини як важлива складова архітектоніки суспільних відносин, їх генезис, а, головне, їх призначення й практична цінність – одна з давніх проблем історичного, соціально-культурного розвитку людства.

Ця проблема була й сьогодні залишається складною за своїм змістом, діалектикою і формами вияву а також фактором, який у функціональному вимірі є важливим і необхідним у площині реалізації свободи совісті й свободи релігії, а конкретніше – свободи буття релігійних організацій. Тобто гармонійні відносини між державою й релігійними інститутами – це суттєва складова гарантій дотримання означених фундаментальних прав людини, їх захист від усіх форм переслідування, дискримінації на ґрунті релігії.

Зауважимо, що системотвірними суб'єктами державно-конфесійних відносин постають держава й інституалізовані релігійні організації. Держава і церква – це соціальні інститути. Вони тісно пов'язані й постійно взаємодіючі. В історичному прочитанні відносини між державою і релігійними організаціями (церквами) в різних країнах мають свою «біографію», свої етапи розвитку й певних трансформацій (змін), а також власні (наголосимо), в площині конкретної держави, принципи їх побудови, форми, види (моделі) та структуру, рівень і характер взаємодетермінації.

Це є вельми важливим у контексті методології дослідження й аналізу суті різних типів (моделей) державно-конфесійних відносин, їх універсальних і специфічних модусів формування й функціонування. Означене постає визначальним при експлікації трансформацій відносин держави і релігійних організацій. Істотною тут є також необхідність вияву найбільш характерних змін, які відбулися або ж мають місце сьогодні в країнах, зокрема постсоціалістичного простору, а також Західної Європи, в США, окремих мусульманських державах, через аналіз конституційних, інших законодавчих актів, нових підходів, характерних для такого роду документів, у тому числі й міжнародних, а головне – їх практичного втілення.

Йдеться не про досягнення однорідності, універсальності у відносинах держави та церков, а про певні демократичні параметри їх побудови з урахуванням різних конкретних історичних, національних та культурних традицій. В країнах Європи ці відносини сформовані в неординарний спосіб. Тому «прив'язаність до особливої моделі державно-церковних відносин є одним з елементів національної тотожності та національної політичної культури»⁴.

Враховуючи важливість цього, в Декларації №11 до Заключного акта Амстердамського договору (1997 р.) було зафіксовано положення про невтручання Європейського союзу в систему діючих у країнах-

⁴ Цит. за Віллем Жан-Поль *Європа та релігія. Ставки XXI-го століття*. – К., 2006. – С. 95.

членах державно-церковних відносин: «Союз шанує і не піддає сумніву той статус, яким згідно з національним правом користуються церкви та релігійні організації й спільноти в державах-членах»⁵. Цей документ гарантує існування власної національної, законодавчо легітимізованої моделі державно-церковних відносин. Остання постає як сукупність певних правових, соціальних, зокрема, якісних характеристик політики держави щодо релігійних організацій, свободи їх буття. Тим більше, державно-конфесійні (державно-церковні) відносини є дериват такої політики, важливий структурний її компонент. Не є перебільшенням твердження, що відношення держави до релігії, її інститутів є перш за все політичним питанням.

Зауважимо, що означену нами галузь державної політики в понятійному аспекті ми експлікуємо через термінологічний конструкт «державна політика щодо релігії і церкви (релігійних організацій)» або більш розширено у сутнісному вияві – «державна політика у сфері свободи совісті, свободи буття релігії».

Відзначимо у цьому зв'язку, що в релігієзнавчій, юридичній літературі означена політика держави нерідко експлікується через термін «віросповідна політика держави», «релігійна політика держави», а також «державно-церковна політика». Зрозуміло, що ці понятійні конструкти (внутрішня логіка побудови й використання яких узгоджується із сутнісними характеристиками реальності) надають такій політиці релігійного забарвлення. Вживання поняття «релігійна політика держави» визначає однозначно релігійний зміст, характер цієї політики. Такого типу поняття були б коректними при характеристиці політики конфесійно орієнтованої держави, держави з панівною церквою (Катар, Пакистан, Англія, Греція, Саудівська Аравія) Світська держава не повинна проводити «релігійну політику». В цьому аспекті для багатьох авторів, які визнають такий термін спрацьовує так званий галузевий підхід, на кшталт – економічна політика держави, соціальна політика тощо.

Щодо самого *поняття* «державна політика у сфері свободи совісті, свободи буття релігії», то воно у своїй сутності характеризує концептуально оформлену систему ідей, принципів, стратегічних напрямів, підходів, організаційно-практичних заходів та дій держави, спрямованих на планомірне регулювання суспільних відносин, які пов'язані зі світоглядною, передовсім релігійною самореалізацією громадян, створенням нормальних суспільно-політичних умов для забезпечення права на свободу совісті й віросповідання, свободи діяльності релігійних організацій, гармонізацію їх відносин з державою, утвердження демократичних форм їх співіснування та співпраці.

При цьому слід врахувати, що в понятійному аспекті «державна політика» як організована за принципами верховної влади і верховенства сфера соціальної системи, яка приймає обов'язкові й дійсні для всіх і кожно-

⁵ Див.: *Свобода релігії и убеждений: основные принципы.* – М., 2010. – С. 705.

го законодавчі регулятивні норми без втручання у внутрішній простір суб'єктів і володіє привілеєм на узаконений примус»⁶ Такого типу функціональна характеристика держави дозволяє виділити її із усіх складових підсистем суспільства і співвіднести її домінантне становище з ієрархією взаємозв'язків і взаємодії з іншими підсистемами соціуму.

При цьому сьогодні в значній частині демократичних держав світу є підхід, згідно з яким саме така держава має узгоджувати концептуальні положення своєї політики щодо релігій та церкви (релігійних організацій), принципи взаємовідносин влади і релігійних спільнот при їх формуванні із суб'єктами цих взаємин, об'єктами цієї політики: враховувати інтереси віруючих, їхніх спільнот, усього наявного спектра віросповідних напрямів. Разом з тим у повному обсязі слід враховувати інтереси громадян, які знаходяться поза релігійним контекстом. Поділ суспільства на віруючих і невіруючих у просторі дії державної політики має бути виключений Це – конституційний принцип багатьох демократичних держав Європи, в т.ч. й України. Правда, він не завжди враховується в аспекті практики

Маємо також зауважити, що державна політика щодо релігії й церкви чітко окреслює пріоритети, роль, стратегію і тактику та методологію практичної діяльності всіх гілок державної влади для забезпечення свободи релігії та можливостей для самореалізації віруючої особистості й вільного виконання релігійними організаціями своїх функцій.

Можемо вести мову і про ряд визначальних принципів, на яких базується політика, скажімо Української держави, щодо релігії та церкви (релігійних організацій):

– світських, конфесійно й світоглядно безсторонній (нейтральний) характер держави, її структурних підрозділів; церква відокремлена від держави й школа від церкви.

– рівність усіх релігійних організацій перед законом;

– рівність кожного (людини і громадянина) у правах і свободах та перед законом, незалежно від його ставлення до релігії, належності до тих чи інших конфесійних спільнот;

– держава не втручається у законну діяльність релігійних організацій. Свобода релігії є загально визнаною і церкви мають інституційну незалежність. Право церков на самовизначення, на автономію в церковних справах базується перш за все на принципі свободи релігії. Зауважимо, що в цьому аспекті мова йде про: а) автономію віри; б) інституційну автономію. Остання пов'язана з правом релігійних організацій на самоуправління у відповідності з приписами, нормами, правилами і вимогами релігії.⁷ Додамо лише, що автономне функціонування церкви (релігійних організацій) є невід'ємним елементом плюралізму в демократичному суспільстві;

⁶ Див.: Козловські П. *Общество и государство: неиздежный дуализм.* – М., 1998. – С. 18-19.

⁷ Більш детально проблеми автономії церкви див.: Минерат Р. *Право на автономію в церковних делах.* // *Свобода религии и убеждений: основные принципы* – М., 2010 – С. 245-276.

- кожна людина має право на свободу віросповідання;
- допустимість у сфері свободи віросповідання, свободи церкви лише тих обмежень, що встановлені законом і є необхідними в контексті охорони суспільної безпеки, громадського порядку, здоров'я і моралі або захисту прав і свобод інших людей.

Перелік таких принципів можна продовжити. Ми акцентували увагу лише на головних, базових, характерних для державної політики в багатьох країнах Європи. І в цьому контексті важливим є те що діалектика взаємовідносин держави й релігійних організацій безпосередньо корелюється з рівнем і ступенем, якісними параметрами практичної реалізації свободи совісті, свободи буття релігії. У цьому зв'язку варто зауважити, що будь яка спроба абсолютизації складових означеної діалектики завжди поставала серйозною перешкодою реалізації свободи релігії, в т.ч. й свободи церкви⁸. Це підтверджують, зокрема, факти дискримінації релігійних спільнот з боку держави на Середньому Сході, у Франції і Сербії; практика свободи буття релігійних організацій в різних країнах.

Осмилюючи сутність державно-конфесійних відносин, зокрема специфіку, форми їх вияву, механізми здійснення, в т.ч. і в Україні, ми передовсім беремо за основу, що це один із важливих видів суспільних відносин, а також те, що діалектика взаємозв'язків, взаємодії влади і релігійних організацій стає транспарентною і зрозумілою саме в просторі своєї актуалізації – «суспільство-державо-церква-людина». Адже в цьому просторі політика і релігія у своєму інституалізованому вияві постають як функціонуючі складові соціуму, які перебувають у контр-адикторному взаємозв'язку і взаємодії.

Церква визнається суспільством і державою (*в різні періоди історії, у різних країнах ступінь цього визнання був значною мірою детермінованим*) як самостійна, автономна сила, яка має власний суспільний і політичний інтерес, свою «найвищу» мету («спасіння душі, вічне блаженство людини»), а у своєму арсеналі – величезний досвід, набір прямих і опосередкованих, ексклюзивних засобів впливу як на соціум, його підсистеми, так і на державу. Разом з тим, відношення церкви (релігійних організацій) до суспільства, держави – неоднозначне. Вона акцентує увагу на чіткій межі між собою і державою, наголошуючи, перш за все на істинній ієрархії духовних і «дочасних» цінностей. Про це, до речі, сказано і в «Основах соціальної концепції РПЦ» і в Пастирській конституції «Радість і надія» про церкву в сучасному світі та інших документах РКЦ.⁹

Співвідношення інтересів, компетенцій, цілей в контексті дуального функціонування держави та церкви якраз і формує структуру «відносин цих двох паралельних суспільств як двох соціальних комп-

⁸ Див.: Козловски П. *Общество и государство: неизбежный дуализм.* – М., 1998 – С.14.

⁹ Див.: *Русская церковь на рубеже веков.* – СПб., 2001,– С.72-85; *Второй Ватиканский собор. Конституции, Декреты, Декларации.* Брюссель, 1992. – С. 364-407.

лектних реальностей, кожна з яких є замкнена у самій собі...¹⁰ За своєю суттю вони (ці відносини) є багатоаспектними і значною мірою відображають характер і багатоманітність форм взаємодії та взаємозв'язків їх суб'єктів (держави і церкви), роль і місце останніх у суспільному бутті, житті конкретної людини. Те, що держава і церква, як уже зазначаюся, «перебувають на службі персонального і соціального покликань одних і тих самих людських осіб, то здійснення цього служіння на благо всіх буде тим успішним, чим краще вони обоє будуть розвивати між собою здорове співробітництво».

Таким чином, у своєму сутнісному значенні поняття «державно-конфісійні відносини» характеризує цілісну систему (історично, політично детерміновану) різного рівня взаємозв'язків, принципів, форм соціальної взаємодії їх суб'єктів – державних владних інституцій та інституціалізованих релігійних утворень, в їх конфесійному вияві. Інакше кажучи, в даному понятійному контексті озвучені відносини відображають рівень, ступінь, динаміку взаємодії їх суб'єктів, їхньої інтеграції або дезінтеграції, співпраці, партнерський зв'язків у соціально-екзистенціальному вимірі.

У цьому аспекті відмінність між державою і церквою, їх дуальність є важливою умовою їх відносин, взаємодії у рамках єдиного, якісно визначеного соціального цілого, яким є суспільство. За своїм характером, ці відносини в історичному процесі їх становлення та розвитку в різних країнах поставали як антагоністичні, антагональні, агональні, набуваючи різних форм свого вияву.

Узагальнюючи слід сказати, що відносини держави і церкви постають як важлива складова соціально-правової реальності. Вони, як і будь-яке такого роду явище, виявляють свою сутність через систему взаємозв'язків, необхідних відношень між їх суб'єктами, які є автономними і незалежними, кожний у своїй царині. Відносини між державою і церквою, їх діалектика мають свою логіку розвитку як в історичному, так і соціально-правовому, культурному контекстах, а також свою специфіку, форми, типи (моделі) їх утвердження в різних країнах. Зрозуміло, що опозиція внутрішніх протилежностей або протиріч, які виникають у процесі цих відносин, є важливою «універсальною онтологічною основою різноманітних форм» вияву означеного виду соціально-правової реальності¹¹.

Разом з тим зауважимо, що діалектику взаємовідносин держави і церкви ми розглядаємо через призму «інтервальної діалектики», яка орієнтує на те, що шлях розв'язання протиріч не в тому, що один із суб'єктів цих відносин «перемагає іншого», і не в «злитті їх в єдине ціле», а передовсім у досягненні певного їх гомеостазису, який постає як результат діалогу, взаєморозуміння, збалансованості їх інтересів, як наслідок взаємних зусиль до пониження рівня, мінімізації протиріч.

¹⁰ Мудрий Софрон, єпископ. Публічне право церкви і конкордати. – Івано-Франківськ, 2002.

¹¹ Див.: Бачинін В.А., Журавський В.С., Панов М. І., Філософія права – К., 2003. – С. 15.

При цьому беремо до уваги, що діалектика відносин держави і церкви виявляє себе саме через «ритміку відношень внутрішніх протилежностей», через їх боротьбу, що веде не до руйнації, розладу цілісності системи цих відносин, а сприяє, якщо не гармонізації їх, то появи певних (*функціональних або дисфункціональних*) змін.

За типологією, формою протиріч та способом їх розв'язання відносини між державою і церквою можуть (у своїй сутності) класифікуватися як *антагоністичні, антагонтні, агональні*.

В історичному контексті, в тій чи іншій державі, в залежності від різних обставин, функціональної ролі, місця релігії та церкви в соціумі, відносини влади і релігійних організацій можуть набувати різних форм як антагоністичних, так і, скажімо, антагональних.

Історія дає нам чимало фактологічного матеріалу про домінування у певні її періоди антагоністичної форми взаємовідносин державних і релігійних інститутів. До речі, німецький теолог В.Шнеемельхер вважав, що в антагонізмі держави і церкви «втїлилася вся історія європейської культури»¹²

Постійна боротьба між державою і церквою (в історичному контексті) за владарювання породжувала конфлікти між ними, призводила до різних колізій, які негативно впливали на морально-політичну ситуацію в суспільстві, на його стабільність і спокій в ньому. Антагоністичний тип розв'язання протиріч між державою і релігійними організаціями або між державою і окремими конфесіями, релігійними напрямками, рухами (*беручи до уваги феномен поліконфесійності*) мав розповсюдження в європейській ойкумені в добу Середньовіччя, особливо в епоху Реформації, а пізніше – в країнах з державною церквою, або ж з панівною атеїстичною ідеологією, в суспільствах з неприкритою ворожістю влади до окремих конфесій, релігійних напрямів.

Антагоністичні прояви у відносинах держави і окремих релігійних організацій і сьогодні мають місце в ряді країн Європи, зокрема у Франції, Бельгії, Росії, Білорусі, Греції, і хоча в цілому в названих та інших європейських країнах відносини між державою і церквою в основному відповідають демократичним нормам, все ж антагоністичні прояви у взаєминах держави і, зокрема, т.з. неорелігійних утворень, особливо на регіональному рівні, залишаються актуальними.

Наявність антагоністичних протиріч у відносинах держави і церкви значною мірою актуалізує проблеми свободи віросповідання, свободи церкви, потребу законодавчого забезпечення необхідних умов для повноцінної реалізації права на свободу релігії.

Другий тип відносин держави і церкви – антагональний. Він суттєво відрізняється від антагоністичного, передусім «динамічно-рівномірним» характером, відносною збалансованістю, готовністю їх суб'єктів до компромісів і конвенцій а також їх взаємною відповідальністю за зваженість і виконання взятих на себе зобов'язань на основі

¹² Цит.: за Козловськи П. *Общество и государство: неизбежный дуализм* – М., 1998 – С.56.

певних угод або ж у межах спеціальних законодавчих актів, тобто, об'язно кажучи, за дотримання визнаних обома суб'єктами відповідних «правил гри».

Відносини такого типу певною мірою позбавлені чітко вираженої демонстративної опозиції, гострих суперечностей. Першочергового значення тут набувають взаємостерпимість, дух готовності до діалогу й розуміння їх суб'єктами завдань, мети діяльності та інтересів один одного.

В даному контексті принцип толерантності постає надзвичайно важливим фактором, що сприяє забезпеченню «стабільності і надійності» взаємовідносин держави і церкви. Він слугує тому, щоб протиріччя, розбіжності, що виникають між ними в процесі взаємодії, не перетворилися на чинники антагонізму, деструктивності і взаємної нетерпимості.

У цьому зв'язку вартим уваги є також факт функціональної асиметрії суб'єктів державно-конфесійних відносин. А це, як свідчить аналіз, призводить до їх співпраці, «взаємодоповнюваності зусиль» при розв'язанні проблем, що є важливими як для держави, церкви, так і суспільства. Скажімо, проблеми утвердження в суспільній свідомості принципів моралі, вирішення окремих соціально важливих питань проведення благодійницьких акцій тощо.

Такий режим державно-конфесійних відносин характерний для значної частини демократичних країн а також певною мірою для тих, де існує конкордатна система відносин. Можна сказати, що сьогодні це домінуючий тип відносин (*за характером розв'язання протиріч*) між державою і релігійними інститутами у світовому просторі, У своїй основі він характерний і для України.

Наступним, таким, що найбільше відповідає сучасним гуманістичним, демократичним принципам побудови відносин держави і церкви, є *агональний їх тип*. Основою таких відносин, їх смисловим ядром постає формула соціальної гармонії, рядопокладеності учасників правовідносин, які існують у суспільстві, рівнозначності їх «ціннісних статусів».

Це, по суті, найдемократичніша парадигма взаємодії і взаємозв'язків держави і церкви, яка відповідає принципу «вільна церква у вільній державі». Такий тип взаємовідносин несе в собі певну частку ідеальності.

Зауважимо, що принцип агону (від грец. *agon* – змагання) виключає насильство, як спосіб вирішення протиріч¹³. Даний тип відносин характерний для правової держави, громадянського суспільства в повному сутнісному вимірі цих понять. Тобто йдеться про чітку правову форму і правовий характер взаємовідносин між публічною владою і релігійними інститутами в усьому розмаїтті їх конфесійного, віросповідного ви-яву, про визнання і належні гарантії їх оптимального правового статусу

¹³ Бачинін В.А. Журавський В.С. Панов М. І. Філософія права Підручник. – К., 2003. – с.95.

су що забезпечує суверенність релігійних організацій, необхідні умови і можливості їхньої вільної діяльності, виконання ними своєї місії. Агональний тип відносин передбачає партнерські, паритетно-рівноважні взаємозв'язки держави і церкви. При цьому церква визнається як "непідкупна совість" соціуму. Її суспільне покликання бути берегинею й оповісницею моральних засад. У суспільно-правовому полі свого буття вона постає не як «ancilla» (*служниця*) не як «domina» (*володарка*), а як «conscientia rei publicae et rerum publicarum» (*совість держави і речник суспільства*)¹⁴.

Такий тип відносин держави і релігійних організацій розглядають ще як координаційний. Він базується на ідеї «рівності» держави і церкви як суб'єктів взаємовідносин, на їх співробітництві, на паритетно-рівноважних партнерських взаємозв'язках. Цей вид взаємовідносин вимагає передусім високої зрілості й цивілізованості суспільних відносин взагалі.

Відзначимо ще раз, що агональний тип державно-церковних відносин можна віднести до ідеальних випадків гармонійної співпраці цих двох суспільних незалежних інститутів, що в «історії людства є дуже рідкісним»¹⁵. тимчасовим явищем. При цьому варто взяти до уваги, що такого роду відносини між державою і церквою можуть формуватися як паритетне, рівноправне співробітництво влади і окремих релігійних організацій в країнах, де визнається «доцільність такої співпраці і наявність спільних завдань».

Такий тип відносин (з певними застереженнями) є характерним, зокрема, для Німеччини, Нідерландів. Відносини церкви і держави в цих країнах базуються на нейтральності, релігійно-ідеологічній толерантності, рівноправності й обопільному прагненні їх суб'єктів до співпраці.

Узагальнюючи, зауважимо, що протиріччя у сфері державно-конфесійних відносин, у тому числі антагонального і агонального типу, завжди були і будуть у перспективі. Скажімо, протиріччя між правовими і релігійними нормами, між конфесіями, що можуть певним чином екстраполюватися на систему державно-конфесійних відносин тощо. Суть в іншому – в толерантній, правовій, гуманістичній формі, методах розв'язання цих протиріч, прагненні суб'єктів не стільки до повної безхмарності у своїх взаємовідносинах чи одностайності, скільки до взаєморозуміння, до гармонізації цих взаємин, мінімізації будь-яких колізій.

Розглянуті нами типи відносин між державою і церквою, що базуються на способі, характері розв'язання протиріч між державними і релігійними інститутами у системі "суспільство-державо-релігійні організації" – *антагоністичний, антагональний та агональний* – є важливими при осмисленні їх сутності, складності і їх багатифакторної

¹⁴ Див.: Гюфнер Йозеф, Кардинал. Християнське суспільне життя. Львів. 2002. – С. 265.

¹⁵ Там само. С. 265.

детермінованості в практичному вияві в тій чи іншій державі, а також у методологічному ракурсі при розробці типології (певних моделей, видів) та класифікації означених взаємовідносин.

Але при всьому розмаїтті підходів до побудови державно-конфесійних відносин важливим, можна сказати екстраординарним, залишається принцип відокремлення церкви (релігійних організацій) від держави. Навколо цього принципу, його змісту, форм реалізації не стихає дискусія. В ній, як і в науковому дискурсі виявляються різні акценти, підходи, концепти. Побутовують думки, зокрема серед окремих богословів, що термін «відокремлення церкви від держави» є негативним і дискримінаційним за своїм змістом. І, доцільно, як пише один з православних богословів (ігумен Филип), «відновити справедливість і замінити цей термін на дружній до релігії – «симфонія церкви і держави» при збереженні ідеологічно збалансованого поняття «світська держава»¹⁶

Експлікований принцип принцип відокремлення церкви від держави знайшов своє конституційне законодавче закріплення в багатьох країнах світу хоча із врахуванням національних, політичних засад, зокрема й в побудові світської держави. Принцип світськості в площині державно-конфесійних відносин є одним з основних. Коли ми ведемо мову саме про світську державу в її сучасному вимірі, то маємо на увазі державу – світоглядно й релігійно нейтральну, інституційно й функціонально позарелігійну, діяльність структурних підрозділів якої на всіх рівнях позбавлена будь-яких релігійних форм впливу, санкцій та контролю. Визначальним у забезпеченні світськості держави є принцип відокремлення від останньої церкви (релігійних організацій). На цьому наголошується і в одній з багатьох рекомендацій ПАРЄ: „найсуворіше розділення між державою і релігією має бути витримано». Означений нами принцип, в його демократичному і юридичному трактуванні у своїй сутності означає взаємне невтручання цих двох суспільних інститутів у специфічні сфери діяльності один одного і не *передбачає* відокремлення церкви від суспільства, заборону її участі в житті останнього. Цей принцип є визначальним, екстраординарним у контексті забезпечення свободи буття релігії в соціумі, гарантією права на свободу совісті, свободу віросповідання

Зауважимо, що ми не ставили перед собою завдання проаналізувати наявне розмаїття підходів щодо типів, моделей відносин держави і релігійних організацій. Відмітимо лише що їх кількість – значна. Масштабною у своїй поліваріантності є також сукупність підходів, критеріїв, видоутворюючих ознак при обґрунтованості і виділенні типів, моделей взаємовідносин держави і церкви¹⁷.

¹⁶ Ігумен Филип (Рябих). *Громадянська симфонія звучит по-новому*. // НГ релігії. – 2012. – С. 5.

¹⁷ Більш детально про це див.: Подопригора Р.А. *Государство и религиозные организации*

До того ж в історичному, соціально-політичному контексті характер, зміст відносин держави і релігійних організацій є вельми динамічними, узалежненими цілим рядом об'єктивних і суб'єктивних чинників.

Зрозуміло, що означене вище у своїй сукупності, в практичному сенсі має спонукати владні чинники в багатьох державах в умовах сучасності вносити необхідні зміни у матрицю державної політики щодо релігії і церкви саме в аспекті «обґрунтування сутнісних елементів» цієї політики й оновлення моделей державно-конфесійних відносин.

УДК 271.2-1(477+470)

Микола Шкрібляк
(Чернівці)

„ЦАРСЬКІ ВРАТА“ МОСКОВСЬКОЇ ПАТРІАРХІЇ – ШЛЯХ ДО СПАСІННЯ ЧИ ІМПЕРСЬКОГО ЕКСПАНСІОНІЗМУ?

У тезах актуалізовано основні переломні моменти московської релігійно-політичної експансії в Україні у контексті її цивілізаційного розвитку та збереження національно-церковної ідентичності. Шляхом реконструкції її витокових періодів, автор виводить негативну роль функціонування Української православної церкви як п'ятої колони Кремля. Провідною ідеєю тез є обґрунтування згубного впливу канонічної, а отже й політичної залежності УПЦ від Московської патріархії, що знаходить своє відображення у деконсолідації українського суспільства, загрози національній безпеці України та її державності. Окреслено основні перспективи виходу з кризи шляхом створення необхідних умов для відповідної кореляції поглядів і ставлення українського соціуму до сучасних релігійотворчих процесів в Україні, у яких ключова роль все ж таки належить православним церквам.

Ключові слова: Українська православна церква КП, Українська православна церква МП, національно-церковна ідентичність.

Актуалізація проблем, які увиразнюють історичну долю чи, скоріше, недолю Української Православної Церкви, є на часі. Обґрунтувати її можна хоча б тим, що сьогодні в Україні існує реальна потреба пошуку такої моделі, яка забезпечила б досягнення певного консенсусу

(административно-правовые вопросы) – Алматы, 2002 – С. 80 -111; Куницын И.А. Правовой статус религиозных объединений в России – М., 2000. – С. 94-101; Понкин И.В. Правовые основы светскости государства и образования. – М., 2003. – С. 143-203; Шахов М., Шутов О. Баланс сил (опыт схемы государство-конфессиональных отношений) // Религия и закон. – М., 2003. –№3 – С.10-15; Кол Дурэм У. Перспективы религиозной свободы: сравнительный анализ. – М., 1999. – С. 19-34; Модели церковно-государственных отношений стран Западной Европы и США. – К., 1996.

та громадянського порозуміння в сучасних взаєминах між Державою і Церквою. Тут маємо на увазі не якусь окрему релігійну інституцію, а Церкву як Богом встановлений соціально-духовний організм. Пошук цієї моделі можливий лише за умови глибокого дослідження та об'єктивного аналізу ролі українських церков в історичному та суспільно-політичному житті нашого суспільства.

1686 р. сталася трагічна подія в історії українського народу та його Церкви – насильницьке підпорядкування Московській Патріархії тієї частини Київської Митрополії, яка не погодилася з постановою Берестейського собору 1596 р. і не перейшла на унію з Римокатолицькою Церквою. Внаслідок чого вона швидко втратила свою інституціональну самостійність, соборність і піддалася уніфікації на російсько-московський кшталт. А. Колодний, справедливо наголошує на тому, що Українське православ'я постперейславського, а особливо ж поінкорпораційного періоду відіграло негативну роль у націєтворчому та духовно-культурному поступі нашого народу, оскільки воно „було слухняним знаряддям у руках світських властей – своїх і чужих” [6, с. 32].

Церква в Україні переживає не найкращі часи й сьогодні: її паства неконсолідована, розколоте й саме суспільство. На тлі внутріправославного конфлікту, що завершився оформленням декількох самостійних православних юрисдикцій (конкуренції та релігійної ворожечі між ними) ідея канонічного оформлення єдиної Помісної Церкви в Україні виглядає примарною справою, а надто ж у контексті тих політично-релігійних пріоритетів, які демонструє теперішня державна влада у тісній співпраці із філією Московської Патріархії – Українською Православною Церквою Московського Патріархату (далі – УПЦ МП).

Поза будь-яким сумнівом, кризовий стан сучасного українського релігійно- та націєтворення – це наслідки інкорпорації Київської Митрополії до складу Московської Патріархії 1686 р. Для того, щоб це твердження ні в кого не викликало сумнівів, потрібно бодай схематично унаочнити суспільно-історичне тло другої половини XVII ст. та реконструювати найконтраверсійніші події цього періоду в Українській історії – Переяславську угоду 1654 р. і приєднання Київської Митрополії до складу Московської Патріархії 1686 р.

Нашими тезами ми прагнемо актуалізувати та здійснити бодай побіжний аналіз основних переломних моментів і витокових періодів московської релігійно-політичної експансії в Україні в їх історичній ретроспективі та сучасні екстраполяції.

Не заглиблюючись у цю тему, нагадаємо, що у XVII ст. цар Олексій Михайлович (1645 – 1676 рр.) після більш-менш упевненої перемоги над „бунтівними” патріархом Никоном та протопопом Авакумом (перший був церковним реформатором, а другий – ревним противником реформ) став фактичним главою Російської Православної Церкви

(далі – РПЦ). Складні і суперечливі суспільно-релігійні перетворення в Московській державі, зумовлені реформою Никона¹ та боротьбою з нею, не сприяли утвердженню світської влади над духовною. А тому є підстави стверджувати, що до Петра I (1682 – 1725 рр.) церква все ж таки зберігала свою незалежність і могла виконувати властиві їй не лише суто богослужбові (літургічні), а й соціальні функції – впливати на позицію влади в різних сферах суспільного буття московитів.

З приходом до влади Петра I було зневажено традицію верховенства єпископа (патріарха) в Російській Церкві. Взнявши за взірць протестантську модель церковного устрою, він скасував патріаршество. Це означало, що і *de jure*, і *de facto* главою церкви є не єпископ, а монарх-самодержець. Із того часу і аж до лютневого перевороту 1917 р. РПЦ не скликала жодного собору і не обирала собі патріарха. Вищим церковним органом був Синод, яким керував призначений царем обер-прокурор. Ця наруга над імперською церквою призвела до духовного зубожіння багатьох підневільних народів, а надто ж українського. З Українською Церквою Петро I повівся не менш жорстоко: спершу ліквідував Київську митрополію, перетворивши її на рядову єпархію та сировинний придаток своєї казенної церкви, а відтак звів нанівець українську національну освіту та книгодрукування, взявши курс на тотальне зросійщення та асиміляцію українців.

Не менших репресій зазнала церква в Україні за радянських часів [14]. Особливо жорстоко, руками протопресвітера Г. Костельника та компартійного публіциста Я. Галана, розправився комуно-більшовицький режим з Українською Греко-Католицькою Церквою, провівши Львівський псевдособор 1946 р., на якому було ухвалили рішення про ліквідацію Берестейської унії та „возз'єднання” УГКЦ з РПЦ [13]. Щодо самої РПЦ, то радянська влада з часом припинила репресії проти неї, однак лише в обмін на плідне співробітництво відповідними спецслужбами „країни рад” [3].

Наслідуючи Святійшого отця Папу Римського Івана Павла II, який просив прощення за гріхи Католицької Церкви [15], Святійший Патріарх Московський Алексій II (1990 – 2008 рр.) від імені РПЦ також вибачився за співробітництво з комуно-більшовицьким режимом. Однак це було не цілком щиро і мимохідь – всього двома абзацами у контр-

¹ У середині XVII ст. Московська Церква переживала глибокий моральний і духовно-просвітницький занепад. Із обранням на патріарший престол Никона (1652 – 1666 рр.) в церкві починають обговорювати питання реформ. Однак замість якісного змістовного наповнення, патріарх Нікон взявся змінювати формальний бік церковно-літургічної практики. Особливу увагу він приділяв виправленню церковно-богослужбових книг. Старообрядці виступили проти курсу офіційного московського православ'я. Протест очолив протопоп Аввакум та Іоанн Неронов, однак був жорстоко придушений світською владою. Старообрядники рятували втечею. Найбільше їх знайшло свій прихисток на Буковині з історичним центром у с. Біла Криниця. 1971 р. Російська православна церква визнала усі „старі” обряди рівночинними до „нових”, не знявши водночас анафем із ідейних натхненників „старообрядницької ересі”.

ольованій владою газеті „Известия”², а не в Архіпастирському посланні чи якомусь Соборному определенні.

Водночас цей месидж Його Святості все ж таки отримав певний суспільний резонанс і навіть міг ознаменувати початок формування нових конструктивних принципів у взаєминах між церквою і державою на всьому пострадянському просторі, де Московська Патріархія перманентно зберегла і нині має свій ідеологічний вплив. Але до керівництва державою прийшов Владімір Путін і відтоді в патріарших палатах Кремля вже ніхто воліє не згадувати про настанови Патріарха Алексія. Натомість, з початку 1990-х спостерігаємо активне відродження тісних зв'язків РПЦ з інститутами Білокам'яної. На нашу думку, теперішній Патріарх Кіріло (Гундяєв) демонструє не стільки приклад пастирського служіння, скільки державного політика високого рангу.

Читачеві може видатися надмірною наша увага до політичної місії РПЦ в сучасному світі³. Мовляв, Бог із нею, тією „імперсько-більшевицькою” церквою. Вона є вагомим надбанням православної Півночі і нехай їй так і буде. У нас є своя, Українська Церква, яка завжди щиро служила і служить рідному народові та Богові, а не так, як Російська – „царству Кесаря”. Насправді, якщо не розібратися в тому, хто кому, за що і навіщо служить, то ці заспокійливі „ліки” можуть зовсім швидко стати гіршими, аніж отрута.

В Україні існує декілька церков, офіційна назва яких містить слово „Українська” (УГКЦ, УАПЦ, УПЦ МП, УПЦ КП та інші малочисельні церковні утворення), однак це аніскільки не означає, що всі вони є такими за духом, словом і чином. На наше глибоке переконання, до національно зорієнтованих церков, які діють у нашій країні можна віднести лише першу і останню з перелічених вище. Чому з цього списку випадає Українська Автокефальна Православна Церква і Українська Православна Церква Московського Патріархату? УАПЦ, передусім тому, що займає дезінтеграційну позицію в переговорному процесі щодо об'єднання та канонічного оформлення в Україні однієї Помісної церкви, підігруючи цим самим Москві, а УПЦ МП – тому що є п'ятою колоною Кремля [2, 4]. Завдяки цій церкві Москва продовжує утримувати нашу державу в орбіті не лише свого духовно-культурного, а й політичного та економічного зиску. Так було з часів інкорпорації Київської митрополії до складу Московської патріархії 1686 р., так є зараз і так буде до того часу, поки влада не забезпечить українським громадянам право на володіння правдивою інформацією про юридичний статус

² Див.: *Интерв'ю Святішого патріарха Московського і всієї Русі Алексія II газеті «Известия» / Известия. – 10 июня 1991 г.*

³ *Насправді, цій проблемі ми присвятили уже не одну наукову статтю чи повідомлення. Дет. див.: Шкрібляк М. Амбіції Московської патріархії за межею зорового глузду / Час. – Вип. 46 (4170). 17 листопада, 2005.; Шкрібляк М. Триває революція в душах вірян // Релігійна панорама. – 2005. – № 3 (55). – С. 45 – 47.; Шкрібляк М. В. Ідейно-еклезіологічні пріоритети Церкви в сучасній Україні: декларації та реалії // Релігія та соціум. Часопис. – 2008. – №1. – С. 129 – 134.*

усіх релігійних інституцій, що діють в Україні, в тому числі й УПЦ. Це, зрештою – захист їхніх прав і свобод, гарантом яких, за Конституцією України, є Президент.

Інакше кажучи, УПЦ є структурною одиницею Російської Православної Церкви, а тому це має бути чітко відображено в її назві. Водночас промосковські політики та представники державної влади (навіть і високоосвічені!) замість того, щоб створити необхідні умови для відповідної кореляції поглядів і ставлення українського суспільства до цієї релігійної структури, особливо через освіту та ЗМІ, публічно підтримують функціонування цієї, як вони називають, „канонической церкви”.

Об’єктивно ж трагедія полягає в тому, що у Москві УПЦ МП не розглядають навіть як квазіцеркву, а лише як територіальний округ Московської Патріархії із деякими несуттєвими елементами місцевого самоуправління. Фактично з часів Петра I, який скасував автономний устрій Київської Митрополії і заборонив українське слово у богослужбовому вжитку нічого не змінилося. Рішення Московського архієрейського собору (від 01.05.13 р.) про вживання української мови за богослужіннями на вимогу 1/3 від загальної кількості вірян конкретної парафії – це чергова політична і економічна маніпуляція, сконструйована Кремлем та його п’ятою колоною – УПЦ МП. Її мету – конкуренція з УГКЦ та УПЦ КП за українських заробітчаків, які працюють за кордоном і, „намагаючись зберегти ідентичність, відвідують храми УГКЦ” – озвучив після архієрейського собору перший вікарій митрополита Володимира (Сабодана), керівник справами УПЦ МП, ректор київських Духовних академії і семінарії митрополит Бориспільський Антоній [8].

Для чого потрібна Москві УПЦ в єдності з Московською патріархією? На це є надто багато причин. Назвемо лише основні: перша, хоча не найголовніша полягає в тому, що через УПЦ остання забезпечує собі найбільший потенціал у структурі Вселенського Православ’я, водночас це дозволяє їй до пори до часу утримуватися на колись незаконно зайнятому п’ятому місці у Диптиху Помісних Православних Церков⁴ (переважна більшість релігійних громад саме в Україні; друга, значно важливіша для РПЦ, оскільки має політичну вагу, – унеможливлення України мати своє представництво на міжнародній церковно-релігійній арені (УПЦ МП, на відміну від інших автономних церков, не є членом Всесвітньої Ради Церков, натомість Московська Патріархія, за рахунок духовно-релігійного потенціалу української пастви, має змогу займати позиції лідера на георелігійному просторі Центрально-Східної Європи, а іноді й світовому); третя – через УПЦ МП відбувається тотальне зросійщення українського духовно-культурного середовища, що перешкоджає формуванню національної ідентичності та поступу

⁴ Диптих (з грецк. διπτύχος – складений вдвоє, складений із двох дощечок) – загальноприйнятий Список Помісних Православних Церков. Налічує 15 церков, серед яких немає жодної з тих, що діють в Україні.

України на шляху до утвердження вільної і демократичної країни; четверта – через УПЦ МП Кремль домагається високого рівня інтегрованості єпископату у російську шовіністську релігійно-політичну сферу [4]. Маючи УПЦ МП за сировинний придаток державного апарату Росії, він перетворює її архієреїв і священників, які, в силу свого статусу, використовують високі державні та міжнародні трибуни, на глашатаїв і пропагандистів офіційної великодержавної політики Росії. Вони, як справедливо зауважує І. Діак, здебільшого залишаються трансляторами „тих ідей, які з якихось причин не можуть бути висловлені з державної трибуни” [2].

Сучасна великодержавна політика Росії закамфльована під новою ідеологічною оболонкою „руського мира”. Для його побудови у Кремлі великі надії покладають на РПЦ і її п’яту колону в Україні – УПЦ МП. Очевидно Патріарх Кіріл отримав стратегічне завдання, а можливо, в силу історичних церковних традицій, які викристалізувалися у практиці взаємин між церквою і державою у російсько-радянській імперії, і сам радий прислужитися цій „богоспасаємій ідеї” – зробити все, щоб вільну і демократичну Україну, яка проголосила курс на інтеграцію у Європейське та Світове Співтовариство, перетворити на послушну отару овець, яка сліпо слідуватиме за чужим пастирем і молитися за „восстановление славянського единства”. До того ж, це – найефективніший спосіб „загнати” її у ЄЄП. Ось чому Патріарх Кіріл так часто „наносить” в Україну свої наснажені московським великодержавним шовінізмом візитації (причому не лише у столицю держави, а й регіони, ба навіть села (наприклад, Банчени, що на Буковині)⁵.

Ще більшу пересторогу викликають проповіді неукраїнських в Україні владик, попів і протопопів. Якщо вірити їхнім заявам, то незалежність і суверенітет України, а її Церкві – автокефалію – може дати лише Москва, яка наразі про це не має й гадки. Зараз вона, як зазначалося вище, „озабочена” реалізацією проекту „руського мира”, до якого мали би увійти всі слов’яни (від народів Сибіру, до Казахстану; поляки чомусь за цим космополітичним витвором московських шовіністів – „неслов’яни”). Одеський митрополит Агафангел взагалі дивиться на Україну, як на тимчасове явище, яке виникло внаслідок політичного непорозуміння та „зрадницької біловезької змови” і є видумкою українських націоналістів, які „впали у самообдурення” [цит. за: 7, с. 12]. Ім’я цього горе-єпископа можна б і не згадувати, однак це саме той Агафангел, який, будучи завербованим і Верховну Раду УРСР, не підтримав у 1991 р. декларацію про незалежність України, а сьогодні він, напевно

⁵ Візитації Святишого патріарха Московського Кирила в Україну як „виразника неоімперської ідеології” ретельно відстежує відомий український вчений, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України В. Шевченко. Див.: Бутинський В., Шевченко В. Перший візит патріарха Московського і всієї Русі Кирила в Україну у контексті духовно-ідеологічних рефлексій віруючих УПЦ КП // Наукові записки. Серія „Історичне релігієзнавство”. – Острог: Видавництво Національного університету „Острозька академія”, 2012. – Випуск 6. – С. 98 – 111).

за ці ж заслуги, будучи депутатом Одеської облради за списками „донецьких”, уповноважений брати участь у переговорному процесі, який тривалий час ведуть Московська і Константинопольська патріархії з приводу проголошення Помісної Церкви в Україні. Результати їх діяльності – очевидні і жодних коментарів не потребують.

Прикро, що відсоток готових прислужитися великодержавним планам Росії серед священнослужителів УПЦ МП значно переважає, аніж у самій РПЦ. Найзапекліші ревнителі цього „благочестія” – Путінсько-Кіріловської православної імперії – розчулюють серця українських православних вірян байками про якесь чуття „єдиної” родини, „спільну” історичну долю та територію, могили і хрести рідних та близьких, розкинутих по всіх просторах „великої і невідомої” (замовчуючи водночас про те, що більшість з них – це могили українців, закатованих різними московсько-російсько-радянськими режимами у Сибіру та мордовських таборач). Насправді – це один із важливих чинників формування добросусідських і миролюбних стосунків між двома країнами і християнськими народами. Однак виникає природне запитання: „Хто, як не Церква, яка є „стовп і утвердження істини” (1 Тим. 3, 15), мала б зробити активну спробу кореляції (переоцінки), а іноді й цілковитої ревізії поглядів на наше історичне минуле, а надто ж, коли йдеться про російсько-радянську політичну опіку над Україною, особливістю якої є: ліквідація 1686 р. Української Церкви (Київської Митрополії); анафема 1690 р. Московського собору на „новые киевские книги” – фундаментальні праці професорів Києво-Могилянського колегіуму⁶, написані тодішньою українською літературною мовою; зруйнування 1708 р. за наказом Петра I гетьманської столиці Батурина; ліквідація 1764 р. гетьманського правління в Україні та знищення 1775 р. Запорозької Січі (інструкції та накази Катерини II); кріпаччина (1783 р.); валуєвщина (1863 р.); муравйовщина і Крути (1918 р.); криваві сталінські репресії та мільйонні жертви трьох голодоморів; тисячі розстріляних та закатованих священників і вірних УГКЦ; визиск і тортури, уособленням яких є В. Стус і його побратими-шестидесятники...

Сьогоднішня показує, що РПЦ, а отже й її філія в Україні – УПЦ МП – змінить своє обличчя нескоро. В її арсеналі – безпідставні і brutальні звинувачення в розкольніцтві, ересі, експансії, „хрестових походах” католицизму та уніатства, культивування штучної теорії про „канонічну територію” і „неканонічність” питомих Українських Церков – УГКЦ, УАПЦ і УПЦ КП тощо. Пам’ятаючи про досвід співпраці держави і церкви у радянській імперії, коли, на черзі співробітництва, був прийнятий жорсткий закон, який закріплював за РПЦ монополію на всьому релі-

⁶ Згідно з Гадяцьким трактатом 1658 р. між Річчю Посполитою і Військом Запорозьким за колегією закріплювався статус академії. Їй надавалися права рівні з Ягеллонським університетом. Водночас, незважаючи на намагання випускників перетворити академію на сучасний університет, за розпорядженням московського царату, указом Синоду від 14 серпня 1817 р. її було закрито. Дет. див: Хижняк З. І., Маньківський В. К. Історія Києво-Могилянської академії. – К.: Вид. дім „КМ Академія”, 2003.

гійному просторі СРСР, РПЦ домагається цього ж сьогодні і від української влади. А тому всіляко підтримує провладну більшість (комуністів і регіоналів), активно долучається до виборчих кампаній тощо. Як справедливо наголошує, І. Діак, Московській Патріархії потрібно за будь-яку ціну втримати Україну в межах її „канонічної території”, бо це „не тільки збереження духовної монополії, знищення можливого конкурента в особі Української Помісної Православної Церкви під омофором Константинопольського Патріархату, але й збереження значних прибутків від торгівлі різним церковним начинням від свічок до літератури. Адже Україна – це майже третина приходів РПЦ. А за радянських часів вона складала і половину приходів” [2].

Отже, релігійно-політичне засилля та зросійщення українського церковно-релігійного та духовно-культурного простору, безперечно, бере свій початок з інкорпорації (приєднання) Київської Митрополії до складу Московської Патріархії (1686 р.). Цей згубний для історичної долі нашого народу акт є логічним наслідком ліквідації української державності, початок якому поклали Переяславські домовленості гетьмана Б. Хмельницького із московським царатом (1654 р.). З цього часу і понині! Москва відкрито проводить курс на ліквідацію національної церковно-релігійної самобутності українців. Унаслідок імперсько-експансіоністської політики Росії (притаманна і державі, і церкві) Українська церква стрімко втрачала свою інституціональну самостійність, соборність, піддаючись уніфікації за московсько-російськими канонами „благоденствія та благочестія”. Росія як і колись, так і тепер разом з Московською Патріархією робитимуть все, щоб не дозволити постати в Україні одній Помісній Церкві, бо інакше вони обидві втратять контроль над здійсненням європейської, а той світової геополітики. Тоді постане питання не лише про перегляд місць у Диптиху, а й про визначення належного місця у ньому для Української Помісної Церкви, тоді вона стане повноправним членом Всесвітньої Ради Церков, а отже, займе лідируючі позиції у східно-християнській ойкумені. Проте за політичних обставин, у яких опинилася останнім часом Україна, ця перспектива виглядає примарною справою. Насправді ж, Українську Церкву очікує те саме, що й Українську Націю та Державу, адже вони – нероздільні!

ПРИМІТКИ

1. Бутинський В., Шевченко В. Перший візит патріарха Московського і всієї Руси Кирила в Україну у контексті духовно-ідеологічних рефлексій віруючих УПЦ КП // Наукові записки. Серія „Історичне релігієзнавство”. – Острого: Видавництво Національного університету „Острозька академія”, 2012. – Випуск 6. – С. 98 – 111.

2. Діак І. П'ята колона в Україні: загроза державності / Діак І. В. – Біла церква, 2006. – 128 с.

3. Євсеева Т. Між конформізмом та мучеництвом за віру: особливості збереження/порушення священством вірності пастирському служінню в контексті історії повсякдення у 1920 – 1930-их рр. // Православ'я в Україні: Зб. матеріалів II всеукраїнської наукової конференції / [за ред. архієп. Переяслав-Хмельницького і Бориспільського Єпіфанія (Думенка) та прот. Віталія Клоса]. – К.: КПБА, 2012. – 581, [3] с.

4. Здіорук С. Проблеми і перспективи поступу сучасного Православ'я України. Частина перша [Інтернет ресурс]. – Режим доступу: <http://www.arus.com.ua/suchasne-pravoslavya-ukrajni>

5. Інтерв'ю Святішого патріарха Московського і всієї Русі Алексія II газеті «Известия» / Известия. – 10 июня 1991 г.

6. Колодний А. Релігійне сьогодення України: роздуми, оцінки і прогнози / А. Колодний (тематична збірка вибраних статей і тез). – К., 2009. – 450 с.

7. Могильницька. Хроніка великого ошуканства. К.: видавничий відділ УПЦ КП, 2009. – Вид. четверте. – 96 с.

8. Московський патріархат конкуруватиме з УТКЦ за україномовних заробітчан [Інтернет ресурс]. – Режим доступу: http://ipress.ua/news/upts_mr_mozhe_regeyту_na_ukrainsku_movu_bogosluzhinnya_15450.html

9. Хижняк З. І., Маньківський В. К. Історія Києво-Могилянської академії. – К.: Вид. дім „КМ Академія”, 2003.

10. Шкрібляк М. Амбіції Московської патріархії за межею зорового глузду / Час. – Вип. 46 (4170). 17 листопада, 2005.

11. Шкрібляк М. Триває революція в душах вірян // Релігійна панорама. – 2005. – № 3 (55). – С. 45 – 47.

12. Шкрібляк М. Ідейно-еклезіологічні пріоритети Церкви в сучасній Україні: декларації та реалії // Релігія та соціум. Часопис. – 2008. – №1. – С. 129 – 134.

13. Шліхта Н. Церква тих, хто вижив. Радянська Україна середина 1940-х – 1970-х рр. Харків: Акта, 2011. – 468 с.

14. Щербань М. Антирелігійна боротьба в радянській Україні в 20 – 30-х роках ХХ ст.: принципи, методи й історичні уроки // Богословський вісник: Зб. наук. праць. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2012. – № 6. – С. 18 – 28.

15. Яроцький П. Дискурс аджорнаменто: від сотеріологічного ексклюзиву до інкультурації // Віра і розум – двоє крил людського духу. – К.: Наукова думка, 2001. – С. 204 – 215.

УДК 316.356.2(477):265.5»19»

Таміла Лахач
(Полтава)

ВПЛИВ ЦЕРКВИ ТА НОВИХ СОЦІАЛЬНИХ ВІДНОСИН НА ІНСТИТУТ ШЛЮБУ Й СІМ'Ї В УКРАЇНІ ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ

У статті йдеться про нововведення під впливом церкви та нових соціальних відносин у сфері шлюбно-сімейних відносин в Україні на початку ХХ століття, що призвели до формування кризових тенденцій і проявилися з усією очевидністю як у радянські часи, так і в часи сьогодення.

Ключові слова: шлюб, сім'я, держава, церква, нововведення, радянська влада.

У ХХІ столітті відбуваються соціальні й політичні зміни, під впливом яких шлюбно-сімейні відносини не втрачають своєї ваги. Основними демократичними нормами таких стосунків в Україні на сьогодні є рівність одружених, свобода вибору прізвища та підданства, права на спадщину, вільне розірвання шлюбу тощо.

Але не дивлячись на те, що шлюбно-сімейні відносини в нашій країні перебувають на вістрі соціально-політичного життя і є об'єктом уваги громадськості, вони викликають безліч думок – від яскраво апогетичних до роздратованих нігілістичних. Це, зокрема, свідчить про неодноточність сімейних засад. Основними причинами цього можна вважати: 1) незахищеність і залежність від інституту держави, оскільки в умовах низької заробітної плати й невисокого рівня життя сучасна українська сім'я не має можливості ні покращити, ні зберегти своє становище, яке вже було досягнуте [4, с.72]; 2) практично необмежена свобода індивіда або зростання егоїстичного індивідуалізму, що пов'язане з особистим успіхом, багатством, кар'єрою тощо, призводить до різкого зниження народжуваності. Майже століття тому модель шлюбно-сімейних відносин в контексті церковної політики базувалася на національних традиціях, святості шлюбу, поваги до чоловіка, багатодітності, непопулярності розлучень, а зараз в умовах державного розвитку й нових соціальних відносин чоловік і жінка прагнуть притримуватися партнерства, малодітності, варіативності сімейних стосунків (незарєстровані або ще, як їх називають, "громадянські" шлюби, одностатеві сексуальні відносини тощо [4, с. 66-671].

Таким чином, шлюбно-сімейні стосунки, не залежачи від запровадження нових соціальних і демократичних відносин, у наш час усе більше опускаються вниз за шкалою соціальних цінностей. На думку автора, вище зазначена проблема сягає своїм корінням періоду 20-х років. Саме тоді процесом відокремлення церкви від держави започатковувалося запровадження окремих нововведень щодо шлюбно-сімейних відносин. Багато сучасних дослідників (О.В. Дорохіна, А.І. Антонов, А.Г. Харчев, С.А. Сорокін) вбачають у передачі церковних актів громадянського стану державі тільки втрату загальних культурологічних і національних цінностей. Із цим, звісно, не можна не погодитися, та, на нашу думку, треба враховувати й позитивні механізми цього дійства. Наприклад, була зменшена кількість обмежень на вступ до шлюбу, полегшувався процес розлучення й надавалися більші права жінці.

Щоби досконаліше висвітлити дане питання, необхідно розглянути історичні аспекти нововведень під впливом нових соціальних і політичних процесів на початку ХХ століття. Бо саме завдяки їм ми мали протягом семи десятиліть радянську, а зараз і сучасну демократичну модель шлюбно- сімейних відносин.

Слід згадати, що на українських землях Російської імперії у практиці документування станової належності особи та у веденні метричних книг, які були загальними актами для усіх суспільних верств, пріоритет належав церковним органам або релігійним громадам, зокрема, для православного населення – Російська православна церква. Реєстрація народження, шлюбу, розлучення і смерті запроваджувалася при міських поліцейських управліннях та повітових і волосних управліннях. Зважаючи на важливе значення метричних книг для забезпечення

державно- фіксальних, а також приватно-станових прав окремих осіб, керівництво й контроль за їх оформленням здійснювався на підставі російського законодавства [5, с. 81].

Час від часу здебільшого світськими прихильниками перетворень у церкві висувались і відстоювалися ідеї про передачу справи ведення метричних записів державі. Із загостренням соціально-політичної кризи на початку ХХ століття все частіше велася мова про “емансипацію” шлюбу взагалі, насамперед в інтересах жінок.

Такі суспільні настрої слугували тому, що в листопаді-грудні 1906 року до проблем шлюбно-розлучного процесу звернулася комісія з підготовки Всеросійського Собору – Предсоборного комітету. Головне питання, що піднімалося – про зміну й передачу ведення церковного шлюбозлучного процесу державним органам, оскільки лише у двох випадках за законами православної церкви можна було розірвати шлюб: 1) коли один із членів подружжя вмирав чи тяжко хворів і тому не міг виконувати “подружніх обов’язків”; 2) через перелюбство, тобто, зраду одного з членів подружжя [8, с. 92].

На засіданні комісії члени III відділу Предсоборного комітету, будучи впевненими в підтримці їх учасниками майбутнього Всеросійського церковного собору, висловилися за те, щоби залишити шлюбозлучний процес у духовному суді [7, с. 1]. Але надії представників церкви виявилися марними, тому що наступним кроком до нових перетворень стало скликання Всеросійського Церковного Собору в серпні 1917 року, коли стрімко руйнувалася традиційна релігійно-політична система в Росії і створювалися нові соціальні відносини [7, с. 2].

Навряд учасники Предсоборного комітету 1906 року могли передбачити й те, що революційному відділенню церкви від держави передуватиме скасування всіх станових, релігійних, майнових обмежень укладання шлюбу та його розірвання, як власне і принципова відмова від усталеного порядку ведення актів церковної та громадської реєстрації.

Остаточним обмеженням прав церкви стали декрети “Про громадянський шлюб, про дітей і про ведення книг актів стану”, “Про розірвання шлюбу”, що були прийняті на засіданні ВЦВК РСФРР та опубліковані за підписами В. І. Леніна та Я. М. Свердлова відповідно 16 й 18 грудня 1917 року, ліквідували шлюб і розлучення за релігійним обрядом. [12, с. 52]. Юридичну силу отримував лише шлюб, оформлений через органи державної влади – відділи записів шлюбу й народження при міській, районній, повітовій або земській управі. Справи про розлучення вилучалися з юрисдикції церкви, передбачалося вільне розлучення на прохання подружжя або одного з його членів. Заява про розлучення розглядалась і вирішувалась судом, а при взаємній згоді подружжя – відділами запису актів громадянського стану (ЗАГСу) [9, с. 160].

Тим часом в Українській Гетьманській Державі, де, на відміну від більшовицької Росії, церква ще не була відокремлена від держави, провадився пошук конкретних форм відносин церкви й держави, в

рамках якого порушувалося й питання про державне значення церковних актів. У розробленому Гетьманським урядом альтернативному законопроекті "Про правове становище Православної Церкви в Українській державі" церковні шлюби визнавалися законними. Така пропозиція Міністерства віросповідань залишилася без відповіді вищої церковної влади. Негативне сприйняття останньої викликав і спеціальний законопроект Міністерства віросповідань про розірвання шлюбів, освячених православною церквою, за якими справи про розлучення віруючих вирішувалися церковним судом, а для тих, хто "відпав" від церкви, – громадянським [11, с. 52, 98].

Внаслідок цього почалося упровадження декрету Раднаркому УСРР від 20 лютого 1919 року "Про організацію відділів записів актів громадянського стану", яке покладалося на Центральний відділ записів актів громадянського стану, а згодом – на відділи управління виконавчих комітетів рад [1, с. 3]. Наприклад, Харківський окружний підвідділ записів актів громадянського стану розпочав свою роботу при відділі управління губвиконкому із середини грудня 1919 року. Відновлюючи реєстрацію актів громадянського стану, співробітники цього відділу "відкрили" запис актів для центральної частини міста Харкова при окружному підвідділі ЗАГСу, а в більш віддалених від його центру районах влаштували відповідні районні підвідділи [2, с. 8].

Відтак радянською владою було остаточно ліквідовано церковну метрикацію на користь шлюбно-сімейним відносинам. У період нових соціальних і політичних відносин новий закон розглядав подружжя як добровільний союз чоловіка й жінки, які мали рівні права та обов'язки. Це були позитивні перетворення, але вони поступово призвели до негативних наслідків.

З перших днів влади більшовики почали послідовно здійснювати програму соціалістичних перетворень, яка в сфері шлюбно-сімейних відносин планувала в найближчому майбутньому повне знищення інституту сім'ї. Вона ґрунтувалася на програмних положеннях марксистсько-ленінської концепції побудови соціалізму й була викладена в таких працях, як "Маніфест Комуністичної партії" К.Маркса і Ф.Енгельса, "Критика Готської програми" К.Маркса, "Держава й революція" В.І.Леніна. У них спостерігається досить негативне відношення до перспективи сім'ї в комуністичному суспільстві. Так в "Маніфесті Комуністичної партії" обґрунтовується тезис про відмирання сім'ї при комунізмі й передачу господарських і виховних функцій сім'ї суспільству [6, с. 437- 444].

Ідея обов'язкової руйнації та відмирання сім'ї широко пропагувалася партійними й державними лідерами. Уже в 1918 році на зібранні Першого Всеросійського з'їзду трудівниць жінки з цікавістю слухали виступ А.М. Колонтай, в якому було висловлено таке припущення: "При переході к социализму домашнее хозяйство является вредным пережитком страны... отстало, кабальное домашнее хозяйство долж-

но исчезнуть». Для цього вона вважала за необхідне «немедленно же и в самых широких размерах осуществить ту сеть мероприятий и насадить те учреждения, которые перекладывают на пролетарское государство все прежние обязанности работников» [3, с. 80].

Послаблюючи роль сім'ї в суспільстві. Радянська влада орієнтувалася у своїй діяльності на окремо взятого індивіда, пропонуючи на обмін шлюбно-сімейним індивідуально-статусні цінності. Досягнення особистістю повноцінного соціального статусу з позицій ідеології припускалося лише в позасімейній діяльності, а орієнтація на виконання сімейних ролей і відданість сімейним традиціям розглядалися як прояв культурної відсталості й підлягали критиці. Із цього можна зробити висновок, що роль і значення шлюбно-сімейних відносин у житті особистості Радянською владою принижувалися. Унаслідок чого вже на початку 20-х років XX століття «область опеки, регулювання і вмишательства власти стала беспредельной, врываясь в сферу интимных отношений... Власть стала вести "учет и контроль" и регулировать все стороны поведения и взаимоотношений» [10, с. 433].

Якщо в дореволюційний період церква й держава притримувалися принципу невтручання у приватне життя сім'ї, то позиція Радянської влади в цьому питанні була повністю протилежною. Поступово особисте життя, мораль і побут потрапляють під суровий контроль партійних органів. Принципи партійного життя стали розповсюджуватися на внутрішньосімейні відносини й регламентували їх.

Отже, мусимо констатувати, що наукові кола Російської православної церкви, усвідомлюючи потребу оновлення шлюбно-сімейних відносин та ведення метричних записів, офіційно ще за передреволюційної доби робили спроби вирішити це питання в ході дискусії про межі державного втручання в релігійне життя. Їхні здобутки не оминав увагою український уряд при формуванні основних засад церковної політики.

Однак зміна політичної ситуації після Жовтневого перевороту призвела до нових соціальних відносин у сфері шлюбу та сім'ї та сприяла втраті загальної культурологічної традиції. Разом із процесом відокремлення церкви від держави радянська влада здійснила передачу ведення актів громадянського стану державі і цим не тільки позбавила духовенство будь-якого впливу на регулювання шлюбно-сімейних відносин, а й поступово нанесла духовенству нищівного удару.

Поступово нововведення щодо шлюбно-сімейних відносин базувалися не на традиціях і соціальних потребах, а були намаганням наслідувати марксистсько-ленінську теорію за допомогою політичної сили. Саме такі установки, як деприватизація сім'ї, соціалізація її функцій і в кінцевому результаті її повне скасування обумовила сутність і характер соціального впливу держави та інших суспільних інститутів на шлюбно-сімейні відносини у 20-ті роки. Все це вплинуло на формування кризисних тенденцій сімейних змін, що проявилися з усією очевидністю як у наступні радянські десятиліття, так і в часи сьогодення.

ПРИМІТКИ

1. Державний архів Полтавської області. Ф.Р. – 9126. – Оп. 6. – Спр. 2. – Арк. 2, 3-132.
2. Державний архів Харківської області. Ф.Р 202. – Оп. 1. – Спр. 36. – Арк. 8.
3. Дорохина О. В. Партийно-государственная идеология социалистических преобразований семьи в послереволюционной России / О.В. Дорохина // Вестник Московского университета, 1996. – № 2. – С. 80.
4. Карцева Л.В. Семья в трансформирующем обществе / Л.В. Карцева // Вестник Московского университета, 2004. – № 1. – С. 66-67.
5. Конькова А. Законодательство Российской империи о составлении и оформлении метрических книг / А. Конькова // Государство и право, 2000.-№ 1.- С. 81-88.
6. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М., 1955. – Изд. 2-ое: Политическая литература. – Т.4. -С. 437-444.
7. Материалы Предсоборного присутствия. Специальное приложение. Религиозное положение в России конца XIX – начала XX века // Русская мысль, 1995. – 31 августа – 6 сентября. – № 4090. – С. 1.
8. Развод // Энциклопедия государства и права / Под ред. П. Стучки / Коммунистическая академия. Секция общей теории государства и права. – М., 1927. – Т. 3. – Вып. 5-6: Обеспечение – Юридическое. – С. 92.
9. Сборник узаконений и распоряжений Рабочего и Крестьянского правительства. – М., 1918.-№. 10.-С. 152;-№ 11.-С. 160.
10. Сорокин П. А. Современное состояние России / П.А. Сорокин // Сорокин П. А. Общедоступный учебник социологии. Статьи разных лет. – М., 1994.-С. 433.
11. Ульяновский В. И. Церква в Українській державі 1917 -1920 років: Навчальний посібник / В.І. Ульяновський. – Київ, 1997. – С. 552.
12. Юдельсон К. С. Ленинские идеи и новое законодательство о браке и семье / К.С. Юдельсон // Тезисы докладов научной конференции, посвященной столетию со дня рождения В. И. Ленина. – Саратов, 1969. – С. 52.

УДК 329.361;316.343: [33.025.26]

Катерина Лобач
(Полтава)

СІЛЬСЬКІ АКТИВІСТИ НА ПЕРЕДНЬОМУ КРАЇ АНТИРЕЛІГІЙНОЇ БОРОТЬБИ В ПЕРІОД СУЦІЛЬНОЇ КОЛЕКТИВІЗАЦІЇ

У статті аналізуються форми і методи діяльності місцевих партійно-господарських працівників, безпартійних сільських активістів, членів громадських об'єднань у боротьбі з релігійними настроями селянства в період колективізації.

Ключові слова: селянство, релігійність, партія, колективізація, безвірники, активісти.

Боротьба з релігійністю селянства була складовою реалізації комуністичної доктрини на селі і в період колективізації відзначалася особливою гостротою й драматизмом. Тимчасовий відступ від «кавалерійської атаки» не означав примирення більшовицької влади з церквою та впливом її на свідомість і життя сільської спільноти. Бо-

ротьба з релігією прирівнювалася до класово-політичної. Й. Сталін у бесіді з членами першої американської робочої делегації 9 вересня 1927 р. на питання щодо можливості нейтрального ставлення партії до релігії та права членів партії на релігійні переконання наголошував: «Ми ведемо пропаганду і будемо вести пропаганду проти релігійних переконань...Партія не може бути нейтральною у відношенні до релігії і вона веде антирелігійну пропаганду проти всіх і всяких забобонів тому, що вони є одним із засобів підірвати вплив реакційного духовенства, що підтримує експлуатаційні класи і проповідує покірну тим класам. Партія не може бути нейтральною у відношенні до носіїв релігійних забобонів, у відношенні до реакційного духовенства, що отруює свідомість працюючих мас» [9, с.133]. Ремствуючи, що «не повністю ще ліквідовано реакційне духівництво» та, покладаючи великі сподівання на антирелігійну пропаганду, генсек категорично висловився щодо членів партії, які заважають її розгортанню: «таким комуністам не місце в рядах нашої партії» [9, с.133].

Офіційно проголосивши гасло суцільної колективізації, листопадовий 1929 р. пленум ЦК ВКП(б) окремо визначив завдання партійної організації України. Постанова пленуму «Про сільське господарство України і про роботу на селі» вимагала «ще більше посилити роботу по організації та піднесенню культурного рівня пролетарських мас села (сільгоспвиробники, батрацтво), по згуртуванню і піднесенню активності всієї бідняцької маси, справжньому зміцненню її союзу з середняком для рішучого наступу на куркуля» [5, с.349]. Від кожного комуніста вимагалось «на ділі бути застрільником в організації колгоспів, всіляко сприяючи переведенню індивідуального селянського господарства на соціалістичні рейки» [5, с.350].

Докорінна перебудова економічної основи сільськогосподарського виробництва була неможлива без здійснення «великого перелому» в свідомості селянства, невід'ємною складовою якої, був релігійний компонент. Тож, як було заявлено на II з'їзді (1929 р.) Спілки войовничих безвірників СРСР, «антирелігійна боротьба – це боротьба за соціалізм», яка розгорталася широким фронтом, поєднуючи в собі економічні, ідеологічні складові, а подекуди й застосування фізичного примусу.

Головною ударною силою, а подекуди й «гарматним м'ясом» на цьому фронті стали сільські активісти та партійно-господарські й радянські працівники на місцях.

Метою даної розвідки є аналіз форм та методів діяльності як представників місцевої адміністрації, партійних органів, так і членів добровільних громадських організацій у боротьбі з «опіумом народу» на етапі суцільної колективізації.

Кадрове забезпечення здійснення процесу комунізації села було однією з найсерйозніших проблем. Мережа компартійних осередків на злами 1920–1930-х рр. залишалася малорозвиненою. У згадуваній резолюції листопадового (1929 р.) пленуму ЦК ВКП(б), сільська організа-

ція України характеризувалася як «безумовно слабка», на 25 млн. осіб сільського населення припадало 3 тис. осередків і в них близько 25 тис. комуністів, які зайняті безпосередньо в сільському господарстві [5, с.349]. Безперечно, чисельність комуністів та їх осередків різнилася залежно від регіону, однак, простий підрахунок показує, що, в середньому, на тисячу селян був лише один член «передового авангарду».

Зважаючи на такий стан речей, задля зміцнення кадрів сільських партосередків ЦК ВКП(б) планував «протягом року серйозно підготувати і кинути на село не менше як 500 організаторів та пропагандистів з промислових пролетарських організацій, одночасно, посилюючи роботу по вербуванню в партію батраків, сільгоспробітників, сільської бідноти та найбільш активних членів колгоспів. З початком суцільної колективізації був лібералізований прийом селян у партію. Якщо в 1929 р. членами КП(б)У стали 4 тис. селян, то в 1932 р. – 39,6 тис. [6, 180]. Але просте зростання чисельності партійних рядів не знімало питання їх якості. Результати генеральної чистки, яка тривала з липня 1929 р. по квітень 1930 р., – переконливе тому свідчення. З рядів партії було виключено більше 7200 членів (16,3%), на 7600 було накладено партійні стягнення (17,1%) [12, арк. 13;15]. Документи того часу відзначають «засміченість сільських осередків класово й ідеологічно чужими елементами», «викривлення класової лінії», «недостатню участь комуністів у проведенні колективізації». Загалом, виключення з партії класифікувалися за 13 пунктами. Найбільший відсоток виключень припадав на три з них, це: «класово й ідеологічно чужий елемент та утаювання минулого» – 16,5 %, «пасивне перебування в партії» – 18,3% та «пияцтво» – 13,4 %. За виконання релігійних обрядів було вичищено 3,7% членів партії [12, арк.15].

Безперечно, на модель поведінки сільських партійців впливала низка чинників, зокрема й ті, що виходять за межі предмету історичної науки. Нині до дослідження зазначеної проблеми долучаються фахівці в царині соціології, психології тощо. Безсумнівно, пояснювати діяльність членів партії у справі колективізації вимогами партійної дисципліни чи намаганням їх слідувати директивам і розпорядженням партійного керівництва, означало б знівелювати відмінності між тими, хто вірив у ілюзію нав'язану більшовиками і прагнув поєднати цю віру з правічними цінностями й традиціями, та асоціальними елементами, кого революційна каламуть виштовхнула з маргінесу й наділила владою. Деякою мірою їх поведінка і практична діяльність по виконанню партійних директив ставала причиною народного збурення. За підрахунками ДПУ, за час з 20 лютого по 2 квітня 1930 р. в Україні відбулося понад 1700 масових виступів, з яких 15 було кваліфіковано, як збройні повстання [2, с.243]. Усього в кінці зими – навесні 1930 р. масовими селянськими хвилюваннями було охоплено 16 округів України із 40 та Молдавська АСРР [2, с.244].

За підрахунками науковців, з осені 1929 р. до весни 1930 р. на ім'я

Й. Сталіна надійшло щонайменше 50 тис., а на ім'я М. Калініна – 85 тис. скарг на сваволу місцевих начальників [6, с.130].

Хвиля селянського протесту змусила владу відступити, а вище державне керівництво «відхреститися» від вчиненого й розпочати, так звану, боротьбу з «перегинами». Теза про лівацькі «перекручування» ленінської лінії партії з'явилася в статті Й. Сталіна «Запаморочення від успіхів», опублікованій газетою «Правда» в № 60 за 2 березня 1930 р., у якій генсек наголошував на неприпустимості адміністрування й застосування сили в комунізації селянства. В цьому ж контексті він торкається релігійного питання: «Я вже не говорю про тих, з дозволу сказати, «революціонерів», котрі справу організації артільей починають (виділено в тексті документу) зі зняття з церков дзвонів. Зняти дзвони, – подумаєш яка ррреволюційність» (тут і далі переклад автора) [10, с.198]. На поданий Й. Сталіном сигнал оперативно відреагувало керівництво республіки. Вже 8 березня секретар ЦК КП(б)У Л. Картелішвілі розіслав всім окрпарткомам циркуляр, яким «ЦК зобов'язав окружками під особисту відповідальність секретарів ОПК негайно вжити найрішучих заходів щодо усунення там, де це має місце, адміністративного свавілля місцевих працівників стосовно церков і, зокрема, дзвонів. ЦК попереджав районних і сільських працівників, що за найменші вжиття ними адміністративних заходів і допущення закриття церков або зняття дзвонів без попереднього дозволу центру, винні будуть негайно притягуватися до суворой партійної і судової відповідальності за грубі викривлення лінії партії» [13, арк.181].

Сількор газети «Радянське село» М. Побігайло, змальовуючи ситуацію в селах Харківщини після публікації статті Й. Сталіна «Запаморочення від успіхів», зазначав: «РВК кричав на сільраду, сільрада на РВК, райпартком на осередок, а осередок на райпартком, а селяни тільки дивились та розводили руками, - «коли ж воно минеться, що воно за власть» [7, с.295].

Зрештою, 14 березня 1930 р. ЦК ВКП(б) прийняв постанову «Про боротьбу з викривленнями партлінії в колгоспному русі», в якій ЦК вважав за необхідне відмітити зовсім недопустимі викривлення партійної лінії в галузі боротьби з релігійними забобонами. «Ми маємо на увазі адміністративне (тут і далі виділено в документі – К. Л.) закриття церков без згоди переважної більшості села, яке призводить, звичайно до посилення релігійних забобонів... Не може бути сумніву, що така практика, яка проводиться під прапором «лівих» фраз, насправді лле воду на млин контрреволюціонерів і не має нічого спільного з політикою нашої партії» [5, с.378].

ЦК вимагав «рішуче припинити практику закриття церков в адміністративному порядку, що фіктивно прикривається громадсько-добрівільним бажанням населення. Допускати закриття церков тільки

в разі дійсного бажання переважної більшості селян і не інакше, як із затвердження постанов єх обласними виконкомами. За знуцальницькі вихватки щодо релігійних почуттів селян і селянок притягти винних до найсуворішої відповідальності. Працівників, які не вміють або не хочуть провести рішучу боротьбу з викривленнями партійної лінії, усувати з постів і замінити іншими» [5, с.379].

Таємний лист секретаря ЦК КП(б)У С. Косіора до всіх окружкомів та райкомів від 19 березня 1930 р. містить цілу низку фактів, які, на думку автора, підтверджують випадки «виключно грубого, бридкоого, злочинного поводження» низових робітників з населенням. Зокрема, у Ляховецькому районі на Хмельниччині уповноважений РПК на зібранні селян запропонував: «Хто перший ось зараз зніме хреста на церкві й почепить червоного прапора, той дістане нагороду – шматок сукна на вбрання», молодь вся кинулася на церкву – вказується в документі [13, арк.44 – 46;50]. В окружному центрі Тульчин комуністи і комсомольці одягали на себе ризи, взяті із закритих церков, та влаштували похід по місту, при цьому допускалися різні знуцання: «сповідь», «молитви» тощо [13, арк.45]. Подібні події розгорталися і в селі Кишевіці, Маньківського району, Уманського округу, де за розпорядженням секретаря партосередку церковнее начиня використовувалося для постановки вистав, карнавалів, а в самому приміщенні храму влаштовувалися збори і танці «з музикою та червоними прапорами» [13, арк.46].

Іноді справа доходила до відвертої брутальності. В селі Анадолі на Донеччині жінкам, які вимагали від влади показати ухвалу ВУЦВК про закриття церков, один з місцевих партійців, демонструючи непристойності заявив: «Ось що ви получите, а не ухвалу ВУЦВК» [15, арк.87].

Як того вимагала згадувана постанова ЦК ВКП(б) «винних притягали до найсуворішої відповідальності». Станом на 29 березня 1930 р., в інформації за підписом завідувача інформсектором ЦК КП(б)У Сегаловича, в Україні за викривлення партійної лінії в колгоспному русі було притягнуто до відповідальності 4 тис. осіб, з них близько 2 тис. партійців та комсомольців. Близько 430 членів партії та комсомолу було знято з роботи, на 389 – накладено партійні стягнення, 159 – заарештовано та 173 – притягнуто до суду [14, арк.70]. Щодо кількості покараних за порушення саме в антирелігійній роботі – іноформація відсутня.

До показово-демонстративної боротьби зі збоченнями в атирелігійній роботі долучилися органи ДПУ. У доповідній записці заступника голови ДПУ УСРР К. Карлсона йдеться про арешт голови сільської ради с. Оріхово, Луганського округу Фіногенова, який, обходячи домівки селян, примушував їх викидати ікони. А над іконами, зданими членами партії та колишніми червоними партизанами, в місцевому сільбуді влаштував суд. Перед початком судового засідання зібрані ікони були розкладені на дорозі з тим, щоб селяни, йдучи до сільбуду, наступали на ікони [16, арк.66]. Водночас таємний циркуляр за № 37 від 22 березня 1930 р. «Про стан і перспективи церковного руху і чергові завдання

органів ОДПУ» визначав конкретні шляхи і методи ліквідації церковно-контрреволюції [1, с.160].

Серед громадських організацій до антирелігійної кампанії активно долучилася Спілка войовничих безвірників України, яка на березень 1931 р. налічувала вже 1 млн. 400 тис. членів [3, с.307]. Другий Всесоюзний з'їзд СВБ (1929 р.) офіційно закріпив три напрямки антирелігійної роботи Спілки: 1) антирелігійна агітація і пропаганда; 2) практична антирелігійна робота, безпосередньо пов'язана з соціалістичним будівництвом та боротьбою за новий побут; 3) участь у місцевому господарчому житті й кампаніях [3, с.303].

За словами союзного лідера безвірників О.Ярославського, не маючи якоїсь особливої лінії, яка б відрізнялася від лінії партії та, розвиваючи ті директиви, які дає партія, члени спілки йшли в авангарді боротьби за соціалізацію села [3, с.307].

Активісти-безвірники були незмінними учасниками проведення кампаній з хлібозаготівель, організаторами змагання при виконанні польових сільськогосподарських робіт. За їх участю і під гаслами: «Дзвони перетворити на трактори» та «Під прапором індустріалізації – проти богів» проходила ліквідація храмів і зняття церковних дзвонів.

Осередки спілки безвірників були організаторами антиріздвяних та антивеликодних кампаній. Саме на Великдень, зазвичай, практикувалося проведення свята першої борозни, а на Різдво безвірники організовували «червоні хлібні валки» по здаванню хліба державі.

У хатах-читальнях, сільбудах ставилися вистави, в яких карикатурно висміювалися служителі культу. Популярним також було читання лекцій на теми: «Піст та його шкода для селянина», «Різдво та сільське господарство» тощо.

В антирелігійній боротьбі широко практикувалося й друковане слово. Тиражі антирелігійної літератури збільшувалися рік від року: якщо в 1927 р. організації безбожників видали книг і брошур загальним обсягом в 700 тисяч друкарських аркушів-відтиснень, то в 1930 р. - вже понад 50 мільйонів. Тираж газети «Безбожник» в 1931 р. досяг півмільйона екземплярів, а тираж журналу «Безбожник» – 200 тисяч [11].

Дослідниця Т. Євсеева у своїй розвідці наводить приклад, що в 1932 р. у рамках антирелігійного місячника Полтавська міськрада СВБ надрукувала до Великодня 10 тисяч гасел, 5 тис. з них – надіслала до сільрад, колгоспів та шкіл області [3, с.312].

Однак, незважаючи на наполегливі намагання влади викоринити правічні традиції із свідомості й буття народу та нав'язати йому нові цінності й правила життя, остаточно побороти релігійність не вдалося. За даними всесоюзного перепису населення 1937 р., до запитальника якого за особистим розпорядженням Й. Сталіна було внесене питання № 5 про релігію, серед осіб віком 16 років і старше віруючих виявилось більше, ніж невіруючих: 55,3 млн проти 42,2 млн, або 56,7% проти 43,3 % від усіх, що висловили своє ставлення до релігії. При

тому, що відповідь на питання щодо релігії дали 80% від опитаних і лише близько 1 млн. осіб вирішило відмовчатися, дослідники вважають реальну кількість віруючих незрівнянно більшою [4].

Утім, чим як «блискучим» наслідком комунізації села можна пояснити формування атеїстичної свідомості, що проявлялася іноді потворними гримасами на кшталт заяви селян с. Кархутори, від 11 грудня 1959 р., до уповноваженого по Дніпропетровській області у справах культів з проханням не відкривати церкву: «чтобы вы спасли наше село Кархуторы и прилегающие к нему колхозы от ожидающего нами нещастя, а именно: мы на сегодняшний день не маємо в селі попа, и мы считаем, что мы дуже щасливые, что удалося вытеснить с нашей территории такую нечистую силу как поп... предупреждаем вас, дорогой уполномоченный, что если вы станете на стороне вредителей советской власти попов, и пришлете такую неприятность у наше село як попа, а мы строители коммунизма не хотим попа потому, что все попы враги советской власти, они людей всякими хитростями обдурюют или запугивают... выпивают с людей последнюю кровь» [8]?

ПРИМІТКИ

1. Бабенко Л. Посилення ролі спецслужб у боротьбі з релігією періоду колективізації / Л. Бабенко // Український селянин: Зб. наук. пр. – Черкаси, 2006. – Вип. 10. С. 160 – 164.

2. Ганжа О. Опір селянства політиці суцільної колективізації в Україні / О. Ганжа // Проблеми історії України: факти, судження, пошуки. – К., 2000. – № 5. – 360 с. С.235-250.

3. Євсеева Т. Діяльність спілки «войовничих безвірників» України під час суцільної колективізації 1929-1933 рр. / Т. Євсеева // Проблеми історії України: факти, судження, пошуки. – Київ: Інститут історії України НАН України, 2004 - № 11. С. 303-331.

4. Жиромская В. Б. Религиозность народа в 1937 (По материалам Всесоюзной переписи населения) [Електронний ресурс] / В. Жиромская — Режим доступу: http://krotov.info/history/20/1930/1937_zher.htm

5. Комуністична партія Радянського Союзу в резолюціях і рішеннях з'їздів, конференцій і пленумів ЦК 1898 – 1971. Пер з 8-го рос. вид. / За заг. ред. П. М. Федосеева і К. У. Черненко. – К.: Політвидав України, 1980. Т. 4. 1927– 1931. — 557с.

6. Кульчицький С. В. Голодомор 1932 – 1933 рр. як геноцид: труднощі усвідомлення / С. В. Кульчицький. – К.: Наш час, 2008. – 424с.

7. Лобач К. В. Політична культура партійно-господарського активу села періоду колективізації / К. Лобач // Наддніпрянська Україна: історичні процеси, події, постаті: [зб. наук. пр.] / Ред. кол.: С. І. Світленко (відп. ред.) та ін. – Д.: Видавництво Дніпропетр. нац. ун-ту, 2008. – Вип. 6. – 404 с. С.291-299

8. Релігійне питання в контексті Голодомору 1932 – 1933 рр. (на прикладі Кам'янського району) [Електронний ресурс] — Режим доступу: <http://museumkamjanske.at.ua/blog/2009-03-27-7>

9. Сталин И. В. *Беседа с первой американской рабочей делегацией 9 сентября 1927 г.* // *Сочинения.* – Т. 10. – М.: ОГИЗ; Государственное издательство политической литературы, 1949. С. 92–148.

10. Сталин И. В. *Головокружение от успехов* // *Сочинения.* – Т. 12. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1949. С. 191–199.

11. Фірсов С. Л. Чи були безбожні п'ятирічки? [Електронний ресурс] / С. Л. Фірсов. — Режим доступу: http://www.aratta-ukraine.com/text_ua.php?id=694.

12. Центральний державний архів громадських об'єднань України (далі – ЦДАГОУ). – Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 3071.

ЦДАГОУ. – Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 3142.

ЦДАГОУ. – Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 3153.

ЦДАГОУ. – Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 3160.

ЦДАГОУ. – Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 3185.

УДК 215:37.046(477.74)

Валерій Левченко
(Одеса)

ДОЛІ БОГОСЛОВІВ-ВИКЛАДАЧІВ ВИЩОЇ ШКОЛИ ОДЕСИ В ІНТЕР'ЄРІ ЕПОХИ (1917–1930-ті рр.)

У статті на основі, вперше введених в обіг, архівних документів у контексті трансформації системи освіти та науково-дослідних мереж на тлі соціально-політичних змін в 1917–1930-х рр. висвітлено долі богословів-викладачів вищої школи Одеси.

Ключові слова: богослови, філософи, вчені, влада, репресії, Одеса.

У період 1917–30-х рр. ситуація у сфері вищої освіти і науки істотно погіршувалася. В умовах захвату влади більшовиками, посилювався натиск на науку і особливо на її представників, які відчували на собі наростаючу тяжкість ідеології нової влади. Її внутрішня сутність визначалася бажанням радянського керівництва поставити наукові дослідження на службу ідеологічним концепціям, проголошеним більшовицькою партією. Особливо це стосувалося вчених гуманітарного профілю та зокрема богословів.

У процесі реалізації цього завдання відбувалося відсторонення представників старої генерації вчених, особливо релігійного спрямування. Однією з форм стало звільнення з вишів, заборона займатись науково-дослідницькою діяльністю. Дехто з науковців змушений був виїхати поза межі України й на тривалий час припинити наукову роботу. Згодом зручним способом усунення багатьох стали репресії. Часто вони супроводжувались подальшим вилученням наукових праць та заборонаю згадувати ім'я ненависного владі «ворога народу». Саме через це у небутті зникли чимало знаних свого часу вчених, про долі яких ми відвідуємося лише сьогодні.

Завдання даної статті полягає у висвітленні науково-навчальної діяльності та долі богословів-викладачів вищої школи Одеси у зазначений період в умовах соціально-політичних зрушень, ім'я яких були викреслені з історії впродовж багатьох десятиліть.

У перші роки революційних подій життя одеських богословів, як й інших вчених, не було піддано втручанню ззовні, за винятком, притаманних всьому суспільству соціально-політичних і етнокультурних потрясінь. Основним подразником громадянського спокою в науковому світі Одеси була суспільно-політична орієнтація її представників, яким

були властиві політичні погляди від вкрай чорносотенно-монархічних до ліворадикальних [13, с. 150], що призводило до роздрібненості представників професорсько-викладацької корпорації на групи за політичними поглядами.

Відносно спокійне життя наукової інтелігенції сколихнуло більшовицьке керівництво, у період свого другого приходу до влади в Одесі (квітень-серпень 1919 р.). Саме тоді в структурі й управлінні вищої школи відбулися перші радикальні зміни, основним з яких було позбавлення Новоросійського університету автономії [8]. Губернський виконком, не чекаючи безпосередніх директив від Народного комісаріату освіти УСРР (НКО), через відсутність зв'язку з урядом, прийняв самостійні заходи до реорганізації вишів і створив відділ народної освіти на чолі з «тимчасовим комісаром», професором університету Є. Щепкіним [2, с. 17]. За підтримки Ради революційного студентства він вжив заходів до звільнення групи своїх колег – більшість з яких раніше входило до складу чорносотенної частини Ради Новоросійського університету. Також з ліквідацією кафедри богослов'я та історії церкви було звільнено відповідно професорів О. Клітіна (протоієрей, настоятель університетської церкви) і О. Доброклонського [13, с. 152].

Всього на 1 травня 1919 р. з університету було звільнено 23 викладача. Підстава для цього була сформульована так: «Чтобы ослабить в совете университета большинство из контрреволюционных и в научном отношении отживших преподавателей, временный комиссар отчислил двадцать три профессора и доцента; из них большая часть приходилась ... на преподавателей ... не представлявших собой ни научной, ни педагогической ценности...» [2, с. 17]. Таку оцінку дали представники радянської влади (більшість з яких не мали й середньої освіти), вченим університетського рівня, які володіли професійним та педагогічним досвідом та були потенціалом європейського суспільства у розвитку знань різних галузей науки.

У зв'язку з тим, що більшість викладачів університету поєднували роботу в декількох вишах Одеси одночасно, то до червня склалася ситуація, що 23 особи звільнені з університету продовжували працювати в інших інститутах. Тоді, Є. Щепкін вирішив переглянути список звільнених викладачів і 25 червня 1919 р. затвердив новий список, уточнивши дати їх звільнення: з університету – 1 травня, а з решти інститутів – 1 липня [6, арк. 98]. У порівнянні з попереднім списком в новому було тільки 20 прізвищ, у тому числі й професори-богослови О. Доброклонський і О. Клітін. Але нове керівництво сподівалось їх залишити в університеті та переманити на свій бік й тому запропонувало їм подати заяви про бажання служити радянській владі [2, 17]. Таким чином, місцева влада намагалася отримати від викладачів власноруч написані згоди про приєднання більшовикам. Якщо перший погодився на цю пропозицію, то О. Клітін відмовився писати таку заяву [6, арк. 98], після чого його було звільнено й на деякий час він зник з науково-педагогічного олімпу.

З відстороненням від справ настоятеля церкви більшовики також прийняли рішення (9 серпня 1919 р. на засіданні Президії господарської ради вищої школи Одеси) забрати всі приміщення університетського храму, а ключі зберігати до вирішення питання стосовно проведення богослужінь і проповідей Комітетом союзу службовців вищої школи Одеси. Притч же було попереджено, що у випадку «возобновлення богослужень в означенній церкві будет кваліфіцировано, как преступление по должности» [3, арк. 433], яке за законом революційного часу каралося розстрілом.

Зазначимо, що у період революційного лихоліття корпорацію богословів-викладачів вищої школи Одеси поповнювали вчені з різних міст колишньої Російської імперії. Новоприбулі викладачі, які здобули освіту в престижних вишах (Московська і Санкт-Петербурзька духовні академії) мали великий досвід науково-педагогічної роботи. Серед них були богослови – П. Соколов (професор Санкт-Петербурзького університету), О. Покровський (професор Московського університету) і П. Тихомиров (професор Ніжинського історико-філологічного інституту). Отже, наукове співтовариство богословів Одеси поповнилося фахівцями, які привнесли наукові традиції тих центрів, в яких вони отримали освіту та займалися професійною діяльністю.

У серпні 1919 р. Одеса була зайнята Добровольчою армією генерала А. Денікіна, після чого переслідувані більшовиками професори знову змогли повернутися до роботи. Але до кінця 1919 р. ситуація знову змінилася – під натиском більшовиків денікінська армія відступила. Передбачаючи встановлення в місті радянської влади, що могло призвести до чергових звільнень і арештів, деякі викладачі вишів, вирішили застерегти свою долю – емігрували. З відступаючими військами з Одеси їхали не тільки ті професори, які були піддані утискам з боку більшовиків 1919 р., але й ті які могли стати потенційними жертвами червоного терору. Результатом такої політики стала масова еміграція інтелектуалів, від'їзд яких відбувався в період від листопада 1919 до лютого 1920 рр. За межами країни опинилися й одеські вчені-богослови. Їхні долі в еміграції склалися не однаково.

Наприкінці січня 1919 р. Одесу покинув О. Доброклонський. Влітку 1920 р. він опинився в Белграді, де став професором історії церкви богословського факультету місцевого університету [12, с. 63]. У січня 1920 р. з міста виїхав С. Троїцький (випускник Санкт-Петербурзької духовної академії), який у 1919–1920 рр. в якості приват-доцента працював на кафедрі церковної історії Новоросійського університету. В еміграції він займав посаду професора Белградського (1920–1929, 1941–1945) і Суботицького (Югославія, 1929–1941) університетів. Викладав церковне право в Свято-Сергієвському богословському інституті (1947–1948) в Парижі. Приклад старших колег підтримав й молодий вчений – приват-доцент Г. Флоровський, який за кордоном проживав у Софії, Празі (1923), Парижі (з 1925), Нью-Йорку (з 1948) і

став знаним богословом, філософом і членом багатьох європейських академії наук [1, с. 655].

7 лютого 1920 р. в Одесі було встановлено радянську владу, а 23 лютого всі виші були націоналізовані та увійшли у підпорядкування НКО. Викладачів, що емігрували, слідуючи вказівкам НКО, керівництвом Одеського губернського відділу народної освіти звільнило. Серед них були О. Доброклонський, О. Клітін і Г. Флоровський. Офіційним формулюванням їхнього звільнення стала формула – «...цьї услуги не могут понадобиться ни для каких новых начинаний» [2, с. 19; 7, арк. 1, 118]. Отже, в еміграцію в 1919–1920 рр. з Одеси відбула тільки частина богословів, а в лекцатах більшовицької вакханалії залишились та працювали професори О. М. Клітін, О. І. Покровський, П. П. Соколов, П. В. Тихомиров і приват-доцент Гроссу. Таким чином, заперечуємо тезу М. Ткачук про відсутність на теренах УСРР на 1922 р. «духовно-академічних філософів» [14, с. 44].

З 1920 р. почався принципово новий етап у взаєминах вчених і влади. З початку 26 березня 1920 р. згідно постанові від 26 лютого того ж року з навчального плану університету були виключено дисципліну «Богослов'я». 27 квітня 1920 р. за наказом (№ 806) комісара Ради комісарів вищих навчальних закладів у зв'язку з скасуванням кафедри історії церкви зі штату університету було відраховано приват-доцента Гроссу [4, арк. 94, 120]. А 1 травня 1920 р. Губернський відділ народної освіти видав наказ, що на підставі декрету про закриття церкви при навчальних закладах з цього дня в будівлі університету не повинні відбуватися богослужіння [15, арк. 57]. Відповідно було звільнено й настоятеля храму – О. Клітіна.

На захист збереження університетського храму першими виступили професори-богослови П. Соколов і О. Покровський, які пропонували зберегти храм як церковно-археологічний музей, подібно церкви при Московському університеті [15, арк. 49–52, 62]. Незважаючи, на всі перипетії, Олександрівська церква при Новоросійському університеті була закрита. Доля церковного майна не відома. Не відомою залишається доля й її останнього настоятеля – професора богослов'я, протоієрея О. Клітіна.

Згодом Одесу покинув П. Соколов, який перебрався до Києва, де й помер 1923 р. П. Тихомиров у 1922–1923 рр. працював в Одеському інституті народної освіти, де впродовж одного року займав посаду декана факультету соціального виховання. Але відносини у вченого дореволюційної генерації з пролетарським студентством не склалися. Прикладом для цього є випадок на його лекціях з «Соціології». Студенти подали скаргу, що лекції професора «веют затхлостью» та не дають вичерпних відповідей на їх запитання. Політкомісар інституту у своєму звіті пояснював це тим, що П. Тихомиров «кантіанець» і тільки старається зрозуміти марксистську ідеологію, однак поки що «доволі невдало» [10, с. 124, 146, 200, 215]. У 1923 р. він був змушений поїхати з Одеси. Його подальша доля залишається невідомою.

Упродовж 1920-х рр. в Одесі залишався останній з «могікан» серед богословів – О. Покровський. Доля вченого показова в тому плані, що вона ототожнюється з долею Церкви, священнослужителів, богословів, інтелектуалів тих часів. У 1920-ті рр. «Богослов'я» як дисципліна і вчення було знищено. Тематика і зміст гуманітарних наукових досліджень все тісніше зв'язувалися з ідеологізацією науки, що супроводжувалося посиленням адміністративного тиску на вчених і бажанням держави підпорядкувати їх своєму диктату. Радянське керівництво швидко і безжально розправлявся з тими, хто не міг позбутися придбаних моральних цінностей і дозволяв собі прояви вільнодумства. У зв'язку з цим відбувалася зміна наукової діяльності та поглядів науковців. Так, О. Покровський починав свій творчий шлях з вивчення історії церкви та Біблії, а в середині 1920-х рр. через різко негативного ставлення радянської влади до цих наук він був змушений перейти на стезю історії революції. Але й таким ходом йому не довелося заслужити довіри у нової влади. У 1928 р. він був звільнений з Інституту народного господарства з характеристикою: «Ідеологічно чужий. Держить курс на духовну кар'єру» [5, арк. 37]. З позиції сьогодення ця характеристика дозволяє позиціонувати О. Покровського як людину твердих високоморальних устоїв.

Отже, вигублення богословів-викладачів вищої школи Одеси та загалом України, з їх канонічними й волелюбними традиціями складало чи не головний сенс більшовицького політичного терору 1920–30-х рр. у напрямку викорчовування з свідомості населення християнських ідей та цінностей.

ПРИМІТКИ

1. Бычков С., Колеров М. Флоровский Георгий Васильевич // Русское зарубежье. Золотая книга эмиграции. Первая треть XX века. – М., 1997. – С. 653–655.
2. Высшая советская школа в Одессе // Вестник Одесского губернского отдела народного образования. – 1920. – № 4. – С. 17.
3. ДАОО. – Ф. 45. – Оп. 4. – Спр. 2034.
4. ДАОО. – Ф. 45. – Оп. 4. – Спр. 2051.
5. ДАОО. – Ф. Р-129. – Оп. 3. – Д. 7.
6. ДАОО. – Ф. Р-1359. – Оп. 1. – Д. 1.
7. ДАОО. – Ф. Р-5432. – Оп. 1. – Д. 1.
8. Левченко В. В. Судьбы учёных Одессы на рубеже эпох (1917–1922) // Проблемы славяноведения: сб. научных статей и материалов. – Брянск: РИО БГУ, 2009. – Вып. 11. – С. 134–146.
9. Левченко В. В. Идеолог обновленства О. И. Покровский: життєвий і творчий шлях // Держава і церква в новітній історії України. – Полтава: ПНПУ, 2010. – С. 102–109.
10. Левченко В. В. Історія Одеського інституту народної освіти (1920–1930 рр.): позитивний досвід невідлогого експерименту. – Одеса: ТЕС, 2010. – 428 с.
11. Левченко В. В. Історик церкви Олександр Іванович Покровський: на шляху до наукової реабілітації // Церква – Наука – Суспільство: питання взаємодії. – К., 2012. – С. 118–120.
12. Мирошниченко В. О. Доброклонський Олександр Павлович // Професори Одеського (Новоросійського) університету. Т. 1. – Одеса, 2005. – С. 63.

13. Одесский университет за 75 лет (1865-1940). – Одесса, 1940. – С. 130–150.
14. Ткачук М. Філософська освіта в радянській Україні: досвід осмислення історичних документів та архівних матеріалів // Філософська думка. – К., 2010. – № 6. – С. 35–67.
15. ЦДАВОВ України, ф. 166, оп. 1, спр. 930.

УДК 271.222(477.53)192/193

Віктор Ревегук
(Полтава)

СТОРИНКИ ТРАГЕДІЇ УАПЦ НА ЛУБЕНЩИНИ (20 – 30-ті рр. ХХ ст.)

У статті автор розкриває репресивний характер політики більшовицької влади щодо Української автокефальної православної церкви. Акцентується увага на боротьбі з УАПЦ як осередком національно-визвольного руху в регіональному вимірі.

Ключові слова: Українська автокефальна православна церква, репресії, Державне політичне управління (ДПУ)

Лютнева революція 1917 р. привела до повалення царського самодержавства і відкрила шлях до національного самовизначення українського народу. Під впливом загального прагнення українців до автономії серед кліру Російської православної церкви в Україні почали лунати вимоги демократизації церковного життя, українізації і автокефалії.

Назрілі питання внутріцерковного життя на Полтавщині в умовах Української національно-демократичної революції обговорювалися на губернському з'їзді духовенства і мирян, який розпочав роботу 3 травня 1917 р. і тривав чотири дні. В основу постанови з'їзду було покладене рішення Лубенських повітових зборів духовенства і мирян, в якому говорилося, що в автономній Україні має бути і автокефальна православна церква, яка б користувалася фінансовою підтримкою держави. Богослужіння і проповіді священників мали вестися українською мовою, а нові храми будуватися в українському архітектурному стилі [1]. На жаль, у зв'язку з агресією більшовицької Росії проти УНР рішення з'їзду не були реалізовані.

У часи збройної боротьби за державність 1917-1921 років прихильники автокефалії української церкви звернулися до історичного минулого і почали об'єднуватися у церковні братства. Лубенська рада УАПЦ виникла з ініціативи української інтелігенції та кооператорів міста уже за умов радянської влади на початку 1920 р. Очолили її вчителька Анастасія Конько та студент Гліб Андріященко. Вони підтримували зв'язок з повстанцями отамана Галайди, а після його загибелі в болотах поблизу Мгарського монастиря – з отаманом Калініченком. Одночасно керівники Лубенської ради УАПЦ входили до протибільшо-

вицького підпілля, яке пізніше дістало назву «Повстанський комітет Лівобережної України». У 1921 р. частина лубенських підпільників була заарештована, а А. Конько і Г. Андріященко розстріляні [2].

Ідея відродження української національної церкви була реалізована лише на Всеукраїнському церковному соборі (14-30 жовтня 1921 р.), який завершився проголошенням створення УАПЦ. Відроджена українська церква відразу ж знайшла своїх прихильників, головним чином серед інтелігенції, працівників кооперативних товариств, селян та всіх тих, хто в часи Визвольних змагань 1917-1921 років боровся за державну незалежність України. У одному із звітів Полтавського губернського відділення ДПУ за 1922 р. вказувалося, що «вірними УАПЦ у більшості є українська інтелігенція, а головами церковних рад – самостійники, які майже всі відвідали Чека, ДПУ за петлюрівщину» [3].

Ініціатором створення парафії УАПЦ в селі Нижній Булатець Лубенського повіту був колишній старшина армії УНР Пантелеймон Колесник. Народився він 1896 р. у сім'ї селянина-бідняка. У 1915 р. був мобілізований до російської армії. Маючи вищу початкову освіту і військовий досвід, у 1916 р. закінчив школу прапорщиків і одержав офіцерське звання. У 1918 р. служив у офіцерській сотні 34-го Лубенського полку гетьманської армії, а після приходу до влади Директорії УНР – у 28-му Стародубському полку та в окремому загоні Сірої дивізії під командою Сивошапки. Після поразки Української революції на еміграцію не пішов, повернувся до Нижнього Булатця і до 1922 р., щоб уникнути репресій від радянської влади, переховувався. Після амністії учасникам протибільшовицьких збройних формувань легалізувався і став на облік у Лубенському військкоматі, після чого був призначений інструктором Всеобучу [4]. Водночас був членом Церковної ради УАПЦ у своєму селі.

Вірними УАПЦ з часу її виникнення стала священницька родина Слухаєвських – батько Петро і три його сини: Володимир, Микола і Борис.

П. Слухаєвський очолив парафію УАПЦ у селі Остап'є Лубенського округу. Борис Петрович після закінчення в 1919 р. Полтавської духовної семінарії до 1922 р. вчителював у селі Кукленцях Мачушанської волості під Полтавою. Після звільнення з політичних мотивів зі школи деякий час жив у батька, а після рукоположення став священником УАПЦ в Диканьці, де організував церковний хор і Сестринство. Крім церковного співу хористи потайки збиралися у приватних приміщеннях і співали національний гімн «Ще не вмерла Україна», шевченківський «Заповіт», «Садок вишневий коло хати» та інші українські пісні [5].

Після остаточного розгрому протибільшовицького підпілля в Лубнах, під час якого було заарештовано 36 чоловік, вцілілі його учасники створили «Повстанський комітет Лубенщини», який очолив учитель Сергій Якович Ковалевський. Він же був і головою Лубенської ради

УАПЦ. На думку чекістів, лубенські підпільники мали створити Лівобережний повстанський уряд і через автокефальні церкви пропагувати ідею відновлення УНР. У квітні 1923 р. 22 учасники Лубенського підпілля були заарештовані і подальша їх доля невідома [6]. З великою вірогідністю можна стверджувати, що їх розстріляли.

Одним з осередків автокефального руху на Лубенщині було велике село (пізніше – районний центр) Вовчик. У добу Української революції тут виник осередок УСДРП у складі 15 осіб, які користувалися незаперечним впливом серед односельців. Багато з них зі зброєю в руках боролися за незалежність України, а після поразки Визвольних змагань змушені були емігрувати, але зв'язків із земляками не поривали. Активізація національно свідомих українських елементів почалася з утворенням місцевої парафії УАПЦ. Вони ж очолили і її церковну раду. У Вовчанському районі УАПЦ мала найбільший вплив серед віруючих: із 12 церков району 10 були автокефальними.

Відомими діячами УАПЦ на Лубенщині були Павло Коваленко, Михайло Колесник, Сергій Расторгуєв, Антон Скрипник, Омелько Тесля та ін. Про деяких з них у слідчих справах, що зберігаються в Управлінні СБУ Полтавської області збереглися короткі біографічні дані.

С. Расторгуєв народився 1897 р. у сім'ї службовців. У 1912 р. закінчив чотирикласне училище в Лубнах, у 1914 р. екстерном склав екзамен на вчителя початкових класів, в 1915 р. був мобілізований до царської армії, в 1916 р. закінчив Чугуївське військове училище і одержав військове звання підпоручика. Активної участі в Українській революції не приймав. Будучи мобілізований до Червоної армії, – дезертирував. У 1919 р., щоб уникнути мобілізації до Добровольчої армії генерала Денікіна, переховувався у знайомих у Круподеренцях. У 1920 р. знову був мобілізований до Червоної армії і до 1924 р. служив на командних посадах, а після демобілізації – закінчив Полтавський інститут народної освіти і працював учителем школи глухонімих у Лубнах, одночасно був членом Церковної ради УАПЦ [7].

А. Скрипник був уроженцем села Черевки Лубенського повіту, там же закінчив вищу початкову школу. Протягом 1900-1905 років відбув строкову військову службу в російській армії, а після демобілізації – працював писарем у Лубенському окружному суді. У 1910 р. екстерном закінчив Лубенську юнацьку гімназію і одержав звання колежського регістратора. У 1914 р. А. Скрипника перевели до Полтавського окружного суду на посаду помічника секретаря, але в кінці цього ж року мобілізували до царського війська. Службу відбував у військових лазаретах діючої армії. Після більшовицького перевороту і виходу Росії з Першої світової війни повернувся до Полтави на попереднє місце роботи. Під впливом колишнього члена Полтавського окружного суду, пізніше – архієпископа К. Кротевича став вірним УАПЦ. Протягом 1922-1925 років служив протодияконом у полтавських автокефальних церквах, потім переїхав до Лубен. Підтримував близькі стосунки з єпископом

Й. Оксіюком, В. Слухаєвським, диригентом і кобзарем (з 1933 р. – таємним інформатором ДПУ) М. Зайцем. Після ліквідації УАПЦ і до арешту в 1931 р. працював відповідальним за збут продукції на Лубенському заводі «Комунар» [8].

У переддень згорання нової економічної політики і початку нового комуністичного штурму радянська влада розпочала тотальний наступ проти релігії і церкви. Першою його жертвою стала УАПЦ, адже саме вона послідовно відстоювала ідею української церковної незалежності від Москви. Провідником генеральної лінії ВКП(б) в церковному житті України став Л. Каганович, який назвав УАПЦ буржуазно-націоналістичною організацією і тим самим визначив ставлення більшовицького режиму до неї.

У жовтні 1925 р. ДПУ вдалося розколоти УАПЦ, створивши так звану Дієву християнську церкву. З метою подолання розбрату в середовищі української церкви, який спровокували чекісти, була створена посередницька Унормувальна комісія. Формально вона мала відновити єдність УАПЦ, а насправді усунути першоієрарха УАПЦ В. Липківського від митрополичого чину і поставити українську церкву під повний контроль ДПУ. Шляхом підкупу і шантажу чекістам вдалося залучити до цього і окремих священнослужителів Лубенщини. Одним з них був 24-річний священник Микола Сакало.

Лубенський окружний центр УАПЦ направив М. Сакала на Всеукраїнську церковну нараду, яка відбувалася в Києві протягом 1-3 вересня 1926 р., де його обрали молодшим секретарем Унормувальної комісії. Учасники наради засудили діяльність Всеукраїнської православної церковної ради (ВПЦР), митрополита В. Липківського та його прихильників. Повернувшись з Києва, М. Сакало виступив перед віруючими і намагався переконати їх у правомірності прийнятих рішень, але ні миргородський з'їзд духовенства і мирян 15 жовтня 1926 р., ні лубенський окружний церковний собор його не підтримали [9].

У період «наступу соціалізму по всьому фронту» радянська влада взяла курс на повну ліквідацію УАПЦ з тим, щоб у часи найтяжчих випробувань позбавити українців духовних пастирів. Однією з жертв більшовицького терору став священник УАПЦ і бандурист Григорій Юхимович Артеменко. Народився він 1983 р. на хуторі Пузірі Оболонянської волості в селянській родині, яка мала давнє козацьке коріння. Двокласну початкову школу закінчив у Горошиному. У 1912 р. був призваний на військову службу. Зважаючи на численні втрати офіцерського корпусу у Першій світовій війні, до військових шкіл посилали навіть рядових, які не мали середньої освіти. У числі їх опинився і Г. Артеменко. Війну він закінчив у чині підпоручика, але за радянської влади приховав своє офіцерське звання. Як тільки-но в Україні постала УАПЦ, Г. Артеменко став її вірним, а згодом і священником у селі Нижній Булатець. Політику комуністів щодо насильницької колективізації селянства не схвалював і публічно заявляв про це.

8 вересня 1929 р. на постій до села прибув один з підрозділів 224-го полку Червоної армії. Побачивши жалюгідний вигляд червоноармійців (виснажених, брудних і голодних), Г. Артеменко у розмові з ними заявив, що краще кинути зброю, ніж так мучитися. Чекісти звинуватили його у антирадянській агітації. Пригадали Г. Артеменку і приховане офіцерське звання та знайомство з членом Всеукраїнської церковної ради В. Чехівським, який по приїзді до Лубен виступав з проповіддю у Братському соборі УАПЦ. Зупинявся він у помешканні єпископа Й. Оксіюка, а увечері Г. Артеменко грав їм на бандурі і співав, як вважали чекісти, «націоналістичні пісні». Все це послужило підставою для винесення йому 2 лютого 1930 р. смертного вироку. Разом з ним розстріляли і священника УАПЦ Михайла Колесника [10].

Протодиякон Володимир Сергійович Буртан був уродженцем села Березняки Хорольського повіту. Його батько працював десятником на будівництві в Києві, куди забрав і сім'ю. До революції 1917 р. В. Буртан навчався у приватній гімназії Стельмашенка, а з 1919 р. – у трудовій школі імені Т. Шевченка. У 1920 р. вступив на соціально-економічний факультет Київського інституту народної освіти, але примітивна соціологія в її більшовицькому трактуванні не приваблювала В. Буртана, хоча жага до освіти була великою. Саме в цей час постала УАПЦ і з ініціативи В. Чехівського відкрилися богословські курси. В. Буртан, як глибоко віруюча людина і патріот України, вступив до них. Там він перейнявся любов'ю до церковного співу, яке стало захопленням на все життя. Закінчити курси не довелося, позаяк через чотири місяці комунисті їх закрили.

У 1922 р. В. Буртана, який мав чудовий голос, запросили до церковного хору при Софіївському соборі УАПЦ, яким керував відомий композитор і диригент Стеценко. 22 червня 1924 р. архієпископ Нестор Шараївський висвятив В. Буртана в сан диякона. Пастирські обов'язки виконував у Софіївському соборі та Миколаївській церкві в Києві. У 1925 р. Парафіяльна рада запросила В. Буртана в якості протодиякона до Братської церкви УАПЦ у Лубнах, настоятелем якої був Сергій Ілларионович Сосновський. Наступного року його місце посів Володимир Петрович Слухаєвський – старший брат Бориса Слухаєвського. Одночасно він обійняв посаду і голови Лубенської окружної ради УАПЦ.

В. Буртан був у добрих стосунках з прихожанами, які поважали його як духовного наставника, але в політичне життя країни намагався не втручатися, хоча у приватних розмовах говорив, що радянська влада душить селян податками і під приводом хлібозаготівель забирає в них останнє, прирікаючи на голодну смерть.

У березні 1929 р. під час загальноукраїнської кампанії по ліквідації УАПЦ автокефальний собор у Лубнах, незважаючи на протести віруючих, було закрито. 20-річна дружина і трирічний син В. Буртана опинилися без засобів існування і бідували. На прохання віруючих В. Буртан поїхав до Харкова, тодішньої столиці УРСР, з проханням надати вірним

УАПЦ Різдва-Богородицький собор у Лубнах. По дорозі він зупинився у Полтаві, щоб порадитися з єпископом Й. Оксіюком як зберегти церкву та вірних УАПЦ від репресій. Не знайшовши справедливості у більшовицьких верховодів, В. Буртан повернувся до Лубен і 11 грудня 1929 р. був заарештований. Одночасно в Києві була затримана і його сестра Олена – член Спілки української молоді.

16 днів чекісти тримали В. Буртана в одиночній камері, вибиваючи зізнання в контрреволюційній діяльності. Слідчі намагалися прив'язати його до міфічної Спілки визволення України, адже саме в цей час більшовицький режим готував розправу над українською творчою інтелігенцією. Підставою для розправи слугувало знайомство В. Буртана з фігурантами справи СВУ. Це було єдине звинувачення, яке чекісти могли пред'явити заарештованому. Згідно рішення позасудової «трійки» від 24 лютого 1930 р. його було засуджено на п'ять років виправно-трудових таборів [11]. Наступного року разом з іншими активістами Лубенської УАПЦ на п'ять років «далеких таборів» засудили і В. Слухаєвського. Санітара Оржицької районної лікарні Олексія Теслю заарештували в 1931 р. лише тому, що його дочка Надія була дружиною В. Слухаєвського, а сам він збирав з-поміж селян пожертви для УАПЦ. Не останню роль у погромі автокефальних церков Лубенщини відіграв учасник церковного хору Братської церкви УАПЦ, він же – таємний інформатор ДПУ Федір Сухопара [12].

Бориса Петровича Слухаєвського – молодшого брата В. Слухаєвського, – який різко засуджував введення так званого самообкладання для селян, 9 вересня 1929 р. було заарештовано за безглуздим звинуваченням у тому, що він згуртував навколо себе куркульсько-петлюрівські елементи Диканьки, обробляє молодь у шовіністичному дусі і сіє в їх свідомості необхідність боротьби за самостійну Україну. Згідно рішення все тієї ж позасудової «трійки» Б. Слухаєвського було вислано на три роки до Північного краю [13]. Після повернення із заслання він працював помічником бухгалтера артїлі імені Лесі Українки та бухгалтером артїлі «Побут» у Лубнах. Вдруге Б. Слухаєвського заарештували в 1937 р., долучивши до фальсифікованої справи «контрреволюційної фашистської організації церковників» і 23 квітня 1938 р. розстріляли.

1932-1933 роки принесли українському народові нові випробування і страждання – небачений в історії Голодомор. Доведені до відчаю і позбавлені засобів існування селяни зверталися з надією до своїх духовних пастирів, шукаючи в них душевної втіхи і розради, але крім слів співчуття і щирої молитви вони нічим не могли зарадити, позаяк самі терпіли матеріальну скруту і моральне приниження. Комуністичному режимові потрібно було забрати в селян і цю останню надію.

Влітку 1932 р. Харківський обласний відділ ДПУ відзначив активізацію УАПЦ в Лубенському та деяких інших районах Полтавщини. Щоб позбавити віруючих духовного опертя, чекісти розгорнули нову хвилю терору проти священників обох православних конфесій. Під їх

уків в пешу чергу потрапили настоятелі ще діючих, а в більшості вже закритих храмів УАПЦ. У Лубенському районі чекісти створили чергову «контрреволюційну організацію», якій за браком фантазії не придумали назви.

Одним з фігурантів цієї справи був священник УАПЦ із села Окіп Митрофан Кривчун. На слідстві він говорив: «Становище на селі напружене, буде голод, який приведе до стихійного повстання проти радвлади». Він не приховував свого ворожого ставлення до більшовицького режиму, який прирік мільйони українських селян на голодну смерть: «Я є ворогом нинішнього політичного устрою. Радянську владу не визнаю, тому що терплю від неї гоніння.» [14]. Решта заарештованих священників УАПЦ критичного ставлення до радянської влади на слідстві не висловлювали, хоча співчували голодуючим і щиро молилися за спасіння їх душ. І все ж комуністичний режим був немилосердним до їх долі. Згідно вироку Особливої наради при колегії ДПУ УРСР від 28-29 квітня 1933 р. М. Кривчуна засудили на 10 років виправно-трудова таборів. По п'ять років концтаборів одержали священники УАПЦ Яків Середа із села Ждани Лубенського району, Семен Поцяпун з хутора Чернещина і Петро Малиновський із Тишків [15].

Таким чином, в період «наступу соціалізму по всьому фронту» на рубежі 20-30-х років УАПЦ на Полтавщині, як і повсюди в Україні, була ліквідована, а її священнослужителі або розстріляні або заарештовані і відправлені на заслання та в концтабори. Тому під час Голодомору 1932-1933 років померлих від голоду нікому було відспівати та похоронити за християнським обрядом. Як худобу до скотомогильників, їх звозили до спільних ям і не дозволяли ставити над ними хрести. У такий спосіб комуністи намагалися приховати свої злочини, щоб з часом вони стерлися з пам'яті людей.

Остання хвиля масових арештів і розстрілів тепер уже колишніх священнослужителів УАПЦ пройшла в період «великого терору» другої половини 30-х років під час чисельних фальсифікованих політичних процесів. Найбільш відомими з них були «фашистсько-повстанська організація церковників» та «петлюрівсько-повстанська організація», які закінчилися розстрілом відповідно 37 і 18 чоловік. Керівником останньої полтавської чекісти зробили свого таємного інформатора Миколу Мартиновича Зайця, який мав чекістську кличку «Грязнов». Протягом 1923-1927 років він був керівником церковного хору Братського собору УАПЦ в Лубнах, пізніше – створив і очолював власну капелу бандуристів. Жертвами доносів М. Зайця стали десятки ні в чому не повинних людей. Як небажаного свідка своїх злочинів, чекісти розстріляли його разом з іншими заарештованими в 1938 р. Про окремих священників УАПЦ – жертв більшовицького терору 1937-1938 років у архівах СБУ України збереглися короткі біографічні дані.

Костянтин Леонтійович Глушко народився 1882 р. в робітничій сім'ї в Лубнах. Систематичної освіти не здобув, але від природи мав чудовий

голос. В юнацькі роки працював на різних підприємствах міста, протягом 1919-1921 років служив у Червоній Армії, а в період непу був кустарем-одинаком. У 1922 р. диригент і композитор Григорій Давидовський та протодиякон Євген Захарченко запросили К. Глушка до церковного хору УАПЦ в Лубнах, де він познайомився з єпископом Й. Оксіюком, настоятелем Братського собору В. Слухаєвським, бандуристом М. Зайцем та ін. З невідомих причин К. Глушко в 1924 р. залишив хор УАПЦ, але продовжував співати в різних хорових колективах при радянських установах, останнім часом – у лубенському Клубі залізничників і був заарештований у 1937 р. разом з керівником хору Олексієм Тирченком [16].

Михайло Приступа був уроженцем Бродського повіту Галичини. Під час вступу в 1914 р. російської армії до Західної України був мобілізований до царського війська. Коли ж Галичину в 1920 р. окупували поляки, додому не повернувся, а осів у Лубнах, де знайшов свою другу батьківщину, став активним автокефалістом і членом Церковної ради УАПЦ. Під час непу займався індивідуальною трудовою діяльністю – був гарним пічником, а з кінця 20-х років працював на ремонті шосейних доріг. У 1937 р. його заарештували лише тому, що був галичанином і знайомим з єпископом Й. Оксіюком та іншими священниками УАПЦ. Добре знав його і М. Заєць. Щоб не обтяжувати себе пошуками неіснуючих злочинів, чекісти оголосили М. Приступу польським шпигуном і розстріляли [17].

Отже, в політиці радянської влади щодо УАПЦ на Лубенщині, як і по всій Україні, чітко простежуються два етапи. Починаючи з середини 20-х років ХХ століття, комуністичний режим проводив курс на «самоліквідацію» української національної церкви, а в роки «розгорнутого будівництва соціалізму» став на шлях її знищення. В умовах радянської влади українській церкві, як і Українській державі, місця не було.

ПРИМІТКИ

1. Віктор Ревегук. Зародження автокефального руху на Полтавщині / Держава і церква в Україні за радянської доби. Збірник наукових статей за матеріалами II Всеукраїнської наукової конференції (18-19 жовтня 2007 року). – Полтава: АСМІ, 2008. – С. 125.

2. Державний архів Полтавської області (далі – ДАПО). – Ф.П – 9032. – Оп.1. – Спр. 81. – Арк. 40.

3. Там само. – Арк. 144.

4. Архів управління СБУ в Полтавській області. – Спр. 6231 – Т.1, Арк. 112-113.

5. Там само. – Арк. 149-150.

6. ДАПО. – Ф.П – 7. – Оп.1. – Спр. 48. – Арк. 102.

7. Архів управління СБУ в Полтавській області. – Спр. 4366-С.- Арк. 182.

8. Там само. – Спр. 6281-С. – Т.1. – Арк. 317-321.

9. Там само. – Арк. 218.

10. Державний архів СБУ (далі ДА СБУ). – Спр.75995-ФП.-Арк.22.

11. Архів Управління СБУ в Полтавській області. – Спр. 15634-С.-Арк3-26.

12. Там само. – Спр. 6231-С.-Т.1. – Арк. 218.

13. ДА СБУ.-Спр. 75687.-ФП.-Арк. 125-127.

14. Там само. – Спр. 76013-ФП.-Арк. 174-176.
15. Там само. – Арк. 193-195.
16. Архів Управління СБУ в Полтавській області. – Спр. 6231-С.-Т.1.-Арк. 385.
17. Там само.-Арк. 359.

УДК 94(477)

Лариса Дудка
(Ніжин)

ОСОБЛИВОСТІ СТАНОВЛЕННЯ ТА ПОШИРЕННЯ БЕЗВІРНИЦЬКОГО РУХУ НА НІЖИНЩИНІ У 1920-Х РОКАХ

На основі архівних джерел та періодичних видань досліджуються характерні риси становлення та поширення безвірницького руху на Ніжинщині в 1920-х роках; аналізуються особливості реалізації антирелігійної пропаганди в регіоні та ставлення населення до заходів масової суспільної атеїзації.

Ключові слова: релігія, Спілка безвірників, антирелігійна пропаганда, Ніжинський округ.

Серед багатьох чинників національно-духовного життя особливе місце займають релігійні. Адже, вірування народу – це складова його культури, самобутнє духовне самовизначення як соціальної спільноти, що допомагає єднатись і таким чином переборювати всі труднощі історичного поступу. Незважаючи на принципи зміни у ставленні до релігії, що намітилися в Україні періоду незалежності, у цій сфері й досі існує багато невирішених проблем, спричинених багаторічною антирелігійною практикою радянської влади. Саме тому, аби не допустити в майбутньому повторення трагічного досвіду реалізації політики державного атеїзму та гармонізувати сучасні суспільні відносини, дослідження становлення державно-церковних відносин в перше десятиліття формування радянської системи є особливо актуальним не лише для сучасних науковців, а й для держави, церкви та суспільства в цілому.

Задля успіху практичної реалізації політики партії по відношенню до релігії та церкви і, завершуючи організаційне та структурне оформлення механізму регулювання державно-церковних відносин в Україні, з ініціативи партійних органів була створена громадська організація – *Спілка безвірників України (СБ України)*, яка стала відділком великої пропагандистської машини та головним реалізатором більшовицької антирелігійної політики на місцях. У 1929 р. на II всесоюзному безвірницькому з'їзді була перейменована у *Спілку воявничих безвірників*, що засвідчило зміну тональності у ставленні радянської влади до релігії та церкви [10].

Політика компартійних органів та державних структур щодо релігії, церкви та віруючих в Україні міжвоєнного періоду в сучасній вітчизняній історіографії є детально вивченою. Можемо виділити ряд праць [11], присвячених проблемі становлення та діяльності Спілки безвірників, що визначають її роль та місце у контексті реалізації антирелігійної пропаганди, в насадженні у суспільстві відповідних переконань та стереотипів поведінки. Проте, локальну територіальну специфіку даного явища лише побіжно зачіпає у своїх роботах В.Циба [16], досліджуючи антирелігійну кампанію 1929 – 1930-х років на Ніжинщині та О.С.Топчій [15], аналізуючи участь у ній сільської інтелігенції Чернігівщини. Наразі жоден з дослідників не ставив досі предметом свого дослідження безвірницький рух у Ніжинському окрузі саме зазначеного періоду. У зв'язку з цим виникає об'єктивна необхідність у конкретизації досліджуваної проблеми та наповнення загальнодержавно-церковних відносин регіональною специфікою та особливостями.

Початком організаційного оформлення Спілки безвірників (далі – СБ) в УСРР слід вважати 21 квітня 1926 р., коли оргбюро ЦК КП(б) У ухвалило рішення про організацію в республіці антирелігійного товариства [1, арк. 28]. Для проведення роботи щодо організаційного оформлення СБ у Харкові була створена Тимчасова Всеукраїнська Рада Спілки безвірників на чолі з Д. Ігнатюком, яка мала провести роботу щодо утворення безвірницьких осередків на місцях, вироблення інструкцій та програм роботи, підготовки матеріалів до Всеукраїнської конференції Спілки [2, арк. 123]. Методичне керівництво роботою та зв'язок із місцевими осередками здійснювалися через журнал “Безвірник” – головний друкований орган СБ України.

Питання залучення громадськості до антирелігійної роботи через мережу безвірницьких осередків детально обговорювалося на багатьох республіканських агітпропнарадах при ЦК КП(б)У, на яких зверталась увага партійних комітетів на важливість цієї роботи та наголошувалося, що організації СБ є основною організаційною формою та методом антирелігійної пропаганди [4, арк. 14]. Таким чином, окружні та низові партійні організації не стояли осторонь створення на місцях осередків Спілки, а за директивною вказівкою ЦК мали сприяти їх розгортанню.

Не стала виключенням у процесі становлення та організаційного оформлення безвірницького руху і Ніжинщина. За новим адміністративно-територіальним поділом 1923 р. Ніжин став центром округу, у складі якого існувало 12 районів. Населення міста на той час налічувало близько 3 тис. осіб, які в більшості своїй працювали на промислових підприємствах, що займалися в основному переробкою сільськогосподарської сировини [12, с. 455], і на яких, згідно архівних даних, вже з середини 1920-х років спонтанно утворювались антирелігійні осередки.

Поступово при партійних комітетах усіх рівнів створюються спе-

ціальні антирелігійні комісії, які покликані були організувати й контролювати антирелігійну пропаганду на місцях. Аналогічна комісія була створена і в Ніжині, про що засвідчив витяг з протоколу засідання бюро Ніжинського ОПК від 25 серпня 1925 р., і яка мала у своєму складі посадових осіб губкомом партії, прокуратури, відділу внутрішніх справ і, звичайно ж, працівника ДПУ [7, арк. 71].

Почин у становленні безвірницького руху в регіоні взяло на себе *окружне ініціативне бюро* по організації Спілки безвірників, яке надавало основні інструктивні матеріали, знайомило населення з умовами оформлення та основними завданнями безвірників [20, арк. 65]. Для масового залучення населення до антирелігійної боротьби був організований антирелігійний тижневик, що згодом дав свої результати. Як повідомляв журнал «Безвірник», на червень 1927 р. в окрузі вже працювало 27 осередків, членський склад яких перевищував близько 500 осіб. У пресі також наголошувалося на великій зацікавленості селян роботою цих осередків [17, с. 57-58.].

Згідно архівних даних ця цифра до I всеукраїнського з'їзду Спілки безвірників істотно не зросла. Адже на 1 квітня 1928 року газета «Нове село» «зареєструвала» 29 осередків, з них 20 сільських, 6 міських та 3 військових [23, арк.120]. Проте, у порівнянні з Чернігівським округом вона виглядала досить пристойно, адже на початок 1928 року дані по Чернігівському округу були такі: 11 осередків (336 осіб) у самому місті та 13 осередків (400 осіб) на селі [18, с. 47-48].

У квітні 1928 р. на виконання рішень вищих партійних структур на Ніжинщині відбулася *окружна конференція* місцевих безвірницьких сил, які представляли лише 20 осередків. На конференції було намічено ряд заходів організаційного та методичного характеру: закріпити мережу наявних осередків, оформити членство, провести облік членів СБ. На зібранні було обрано *окружну раду* та організовано, власне, саме товариство «Безвірник» [13, с. 32].

Після зміцнення антирелігійних осередків на місцях та утворення *окружних рад СБ* постало питання загальнодержавного організаційного оформлення Спілки. Це відбулося 11 травня 1928 р. на I-му Всеукраїнському з'їзді безвірників, який затвердив тези та ряд резолюцій, що визначили основні завдання й методи діяльності Спілки безвірників, та обрав вищий керівний орган – *Центральну Раду СБ України* [5, арк. 35-36].

Із грудня 1928 р. по квітень 1929 р. згідно з постановою ЦК КП(б) У в УСРР через Спілку безвірників проводилася широка кампанія огляду безвірницької роботи, яка мала завданням: а) перевірити виконання директив партії та I Всеукраїнського з'їзду Спілки безвірників щодо посилення боротьби з релігією; б) з'ясувати рівень участі в антирелігійній роботі всіх культурно-громадських організацій, таких як профспілки, політосвітні установи та учбові заклади Наркомосвіти, організації ЛКСМУ, червоноармійські частини, кооперативні установи,

видавництва та інші; в) залучити до антирелігійної роботи нові сили міста й села, “притягти” до активної антирелігійної роботи нові кадри культурних та наукових працівників; г) популяризувати, збільшити й зміцнити безвірницькі осередки на місцях. Крім того, у постанові зазначалося, що “огляд повинен сприяти виявленню та висвітленню на конкретних фактах перед широкими масами реакційної діяльності релігійників, їхнього союзу з глитаєм і непманом проти соціалістичного будівництва” [3, арк. 64–65].

У виконанні поставленого завдання основна роль відводилася низовим осередкам Спілки безвірників, діяльність яких повинна була пристосовуватися до тих політичних кампаній, які проводилися державно-партійними органами (перевибори Рад, хлібозаготівлі, посівна кампанія тощо) й у ході яких безвірники повинні були сприяти “виявленню перед масами на конкретних фактах ролі релігії та попівства як агентури куркуля, непмана та закордонного капіталіста”. На місцях це відгукнулось істеричною гонитвою за кількістю безвірницьких товариств та втягуванням до них якомога більше місцевого населення. У ході огляду один із тижнів був спеціально відведений для “вербування” в СБ нових членів [6, арк. 159-160].

За розрахунками керівників безвірницького руху, цьому повинні були також сприяти соціалістичні змагання, які проводилися між районними, окружними безвірницькими організаціями, а СБ України, до речі, змагалася з Північно-Кавказькою. Зокрема, Ніжинська окррада СБ, викликаючи на соцзмагання безвірників Чернігівщини, ставила завдання: “подвоїти кількість осередків, охопити антирелігійним впливом наймитів, жінок і взагалі все селянство, подвоїти передплату на антирелігійну літературу, домогтися закриття певної кількості церков тощо” [19, с. 52].

Для повного контролю й уникнення формального підходу до висунутих ініціатив кожен осередок мусив суворо облікувати власну діяльність. Обов’язково складався письмовий договір у трьох або чотирьох примірниках, два з яких залишались у сторін-укладачів, третій надсилався до безпосередньо вищої безвірницької організації, а четвертий – до редакції місцевої газети або газети “Безвірник”.

Кожен місцевий осередок Спілки безвірників обов’язково мав вести картки або щоденники. Вони могли бути груповими (якщо певне завдання покладалося на невелику групу осіб, бригаду тощо) та індивідуальними (коли завдання доручали одному безвірнику). Крім зазначених, треба було вести ще картки-зведення досягнень та недоліків у роботі співзмагання всього осередку в цілому, а всі записи робити систематично й чітко.

Не дивно, що за таких умов заохочення на місцях панувала справжня штурмівщина, котра сприяла справді шаленим темпам росту антирелігійної організації.

Питання антирелігійної пропаганди піднімалось практично на всіх окружних партконференціях, а Ніжинські періодичні видання за-

кликали населення «кинути свої кращі сили на боротьбу проти релігії, пам'ятаючи, що антирелігійна робота – це повинність кожного члена партії». Зокрема, «виконуючи постанови VII окружної партконференції Ніжинщини, - зазначити в місцевій періодиці О.Терешков, – партійні організації мусять посилити керівництво роботою організацій товариства «Безвірник» на місцях» [23, арк.120]. Голова Окргорбюро П. Кривень, зосереджуючи увагу на важливості розвитку антирелігійної пропаганди в окрузі, зазначав, що організоване товариство «Безвірник» необхідно закріпити, а комсомольські, професійні й громадські організації мають брати найактивнішу участь у роботі товариства [21, арк. 60].

Резолюції II всесоюзного з'їзду СВБ, який відбувся в червні 1929 р. окреслювали коло завдань із питань покращання антирелігійної пропаганди серед профспілок, комсомольців, представників Наркомосу, червоноармійців, до безвірницької роботи залучалися кіно, театри, музеї, преса. Зрозуміло, що все це вимагало відповідного фінансування. Тому вирішено було, «щоб профспілки, Наркомос, комсомол і кооперація вважали антирелігійну роботу за неподільну частину своєї роботи й забезпечили її бюджетними асигнуваннями, включивши її в плани й кошториси своєї культосвітньої роботи» [14, с. 62–69].

Загалом, до безвірницьких лав намагалися залучити всі можливі громадські установи та організації. Інтенсивно впроваджувалася робота в осередку СБ державної олійниці м. Ніжина. До участі в роботі були залучені широке кола робітників. Членами осередку стали 73% всіх працівників держолійниці, кожен з яких згодом одержав особливу відзнаку – членський значок. З ініціативи ЛКСМУ, приступили до організації осередку СБ при вазовій майстерні, де проводилася підготовча робота, а також був створений куток безвірника [25, арк. 290].

З ініціативи партосередку утворився осередок безвірників на військовому складі № 63. На липень 1928 р. у ньому налічувалося 25 членів, з яких переважну більшість становили представники комскладу, решта – червоноармійці та робітники складу. Зі слів одного з дописувачів місцевої преси, члена безвірницького осередку, «на той час вони працювали, щоб виробити гарний антирелігійний актив та цим ще більше поживити роботу. Червоноармійці, що незабаром звільняться, будуть гарними антирелігійниками на селі» [24, арк.186].

Важливе значення у розширенні структури і впливу СБ на маси мало залучення вчительства до лав безвірників та відкриття постійно діючого антирелігійного семінару при будинках комосвіти, що мав підготувати міський антирелігійний актив [25, арк. 290]

У Ніжинському окрузі, зокрема, великі надії на підготовку антирелігійного активу для школи покладалися на Інститут народної освіти. З цього приводу формувалися відповідні наукові секції, конференції, одна з таких відбулася 3 червня 1928 року. Учасники ставили за мету пов'язувати антирелігійну роботу з краєзнавчою і «практичними вимогами сучасного життя» [9, арк.166].

Для Ніжинського округу характерним було й те, що іноді осередки затверджувалися і вважалися офіційно існуючими, якщо скликалися загальні збори учасників (в тому числі й безпартійних) антирелігійної роботи даного регіону, населеного пункту, установи тощо, якщо більшість на них схвалювала утвердження такого осередку. Так, наприклад, в Ічні у квітні 1928 року, за керівництвом райнаркому закладено було ініціативну групу безвірників. Для організаційного оформлення осередку 13 квітня ця група скликала збори громадян, які цікавляться антирелігійною роботою. На збори прибули не тільки партійці та комсомольці, а й позапартійні громадяни. Було зачитано доповідь про релігійний рух на Ніжинщині та антирелігійну роботу, ухвалено статут спілки, визначено розмір членських внесків. Роботою мало керувати бюро осередку з п'яти членів та двох кандидатів. На 27 квітня організація налічувала 31 особу, з яких 7 були жінки [22, арк.65].

Враховуючи вкрай негативне ставлення народу до ініційованих владою антицерковних та антирелігійних заходів і адміністративно-командні методи здійснення антирелігійної пропаганди на місцях, мусимо сказати, що в результаті такого бурхливого зростання безвірницького руху мали місце різноманітні приписки й "паперові" осередки СВБ. Наприклад, при окружному фінансовому відділі, де бюро осередку не знало навіть скільки осіб налічувала сама організація, «бо окрім одного товариша, ніхто з членів, навіть секретар бюро, членських внесків не платив більше, ніж півроку...» [26, арк.355].

У той же час існували й неофіційні СБ, які проводили деяку антирелігійну роботу на місцях, але не перебували на загальному обліку. Все це відбувалося через не досить організовану і чітку систему реєстрації. Ще в квітні 1927 року у повідомленнях газети «Нове село» зазначалося, що внаслідок проведення на місцях антирелігійного тижневика виникло багато ініціативних груп та осередків «Безвірник». Офіційних же повідомлень та матеріалів до Окргорбюро не надсилається. Останнє зауважило, що осередки «Безвірник» вважаються організовані тільки після затвердження їх Окргорбюром, «а це є можливим тільки по надсиланню в дану установу відповідної про них інформації» [22, арк.65]. Згідно інформації періодичних видань такі випадки мали місце на місцях через недостатній кількісний склад учасників, якщо за ними раніше помічалися «ліві» ухили, а найголовніше, за таких умов не потрібно було сплачувати членські внески, які додатковим тягарем лягали на плечі і без того злиденного народу.

Взагалі, проблема членських внесків та матеріальне забезпечення антирелігійної роботи були дуже болючими для місцевих безвірників. Саме це стало причиною того, що представники ніжинської СБ навіть не потрапили на II Всесоюзний з'їзд. Як повідомляє «Нове село», пошарений пленум Всеукраїнської ради СБ, що відбувся 16-19 червня в Харкові, встановив термін виплати членської заборгованості на 25 травня. І так як Ніжинська Окррада свого обов'язку не виконала, то й

округові безвірницькі організації були позбавлені представництва на з'їзді [27, арк.132].

Але постанови останнього Ніжинська СВБ мала виконувати. Тому 10 серпня 1929 року відбувся окружний з'їзд СБ. Відомості АПВ ОПК свідчать про те, що підготовка до з'їзду, переобрання керівних органів, райконференцій СБ – проходили, як і раніше, за відсутності керівництва, участі та допомоги як з боку РПК та міськпартосередків, так і фракції ОРПС та інших громадських організацій. Так низка передвиборчих зборів осередків безвірників по місту була зірвана, райконференції в Комарівському, Ічнянському районах також зірвалися через непідготовленість та відсутність уваги з боку РПК та міськосередків [7, арк.141]. Тому було запропоновано АПВ ОПК ряд заходів щодо керівництва такою роботою СБ.

Загалом було відмічено організаційне зростання СБ. Про це свідчать такі дані, що на 1 червня 1928 року Ніжинська організація мала у своїх лавах лише 800 осіб, що об'єднувалися у 26 осередків. За рік їх енергійна робота та правильна керівна робота Окрради не залишилась без наслідків. На 1 червня 1929 року організація значно зросла: осередків стало 102, а кількість їх членів збільшилась до п'яти тисяч [28, арк.143].

Щодо членства Спілки безвірників в УСРР та темпів атеїзації населення, мусимо сказати, що нині неможливо встановити справжню кількість учасників безвірницького руху та членів Спілки безвірників. Різні джерела повідомляють про різні цифри, які також слід сприймати крізь призму схильності деяких антирелігійників перебільшувати й прикрашати свої “безбожницькі” успіхи. Можливо, деяка частина населення й відійшла від релігії під впливом ейфорії перших соціалістичних перетворень, але навряд чи більшість стала на послідовні атеїстичні позиції, тобто перетворилася на свідомих атеїстів, яких у ті роки називали “безвірниками”.

Згідно звіту по роботі Окрради СБ з 29 червня 1928 року по 29 червня 1929 року дізнаємось, що кількісно і якісно СБ за рік зросла, так як основною роботою Окрради було розширення мережі осередків, їх організаційне оформлення, а також введення платних робітників. Другою організаційною частиною було утворення нових течій, особливо серед учнів, дитинства, що мали стати опорою дорослих. На той час архівні джерела повідомляють про діяльність 15 таких гуртків (53 особи) [8, арк.86]. У той же час сама Спілка в черговий раз наголошувала на послабленні участі місцевих партійних структур в організаційній та керівній діяльності безвірницькими осередками, що свідчило про обережне ставлення державно-партійних органів у насадженні воявоного атеїзму на місцях. Це було пов'язане з досить значною кількістю віруючих, великою різноманітністю конфесій та церков у регіоні.

Архівні матеріали та періодичні видання Ніжинщини засвідчують цілком свідоме та активне включення частини місцевого населення

до антирелігійної роботи. Велику роль у цьому відіграв Ніжинський інститут народної освіти, який забезпечував безвірницькі осередки та навчальні заклади антирелігійними кадрами. Проте, релігійна строка-тість, значна кількість церковно-релігійних громад, а також слабкий контроль антирелігійної роботи з боку державно-партійних структур та Центральної Ради СВБ, кампанійський характер реалізації на практиці більшості антирелігійних заходів часто зводили нанівець всі зусилля щодо повного викорінення релігії.

Ініціювавши створення Спілки безвірників, державно-партійні органи місцевого рівня керували, контролювали і спрямовували її роботу, надаючи пріоритетної ваги кількісному зростанню безвірницьких осередків. Це робило дуже відносним на практиці принцип добровільності, а також переконує у тому, що безвірницький рух в регіоні насаджувався здебільшого насильницьки. Як наслідок, формально-бюрократичне ставлення більшості населення до реалізації завдань антирелігійної пропаганди, коли її визнавали на словах, фіксували на папері, але цілком ігнорували на ділі.

ПРИМІТКИ

1. Центральний державний архів громадських об'єднань України (далі – ЦДАГО України), ф.1, оп. 7, спр. 60.
2. ЦДАГО України, ф.1, оп. 7, спр. 67.
3. ЦДАГО України, ф.1, оп. 7, спр. 104.
4. ЦДАГО України, ф.1, оп. 20, спр. 2494.
5. ЦДАГО України, ф.1, оп. 20, спр. 2684.
6. Центральний державний архів вищих органів України (далі – ЦДАВО України), ф. 2605, оп. 2, спр. 920.
7. Відділ державного архіву Чернігівської області в м. Ніжині (далі – ВДАЧО в м. Ніжині), ф. Р. 61, оп.1, спр.876.
8. ВДАЧО в м. Ніжині, ф. Р. 598, оп.1, спр.819.
9. ВДАЧО в м. Ніжині, ф. Р. 6121, оп.1, спр.96.
10. Дудка Л.О. До питання становлення безвірницького руху в УСРР у середині 1920-х років / Л.О. Дудка Л.О. // Історія релігій в Україні: Науковий щорічник. Книга 1. – Львів, 2006. – С 255 – 262.
11. Євсєєва Т.М. “Безбожна п’ятирічка”. Діяльність Спілки воєвничих безвірників / Т.М. Євсєєва // Голод 1932 – 1933 років в Україні: причини та наслідки. – К., 2003. – С. 656–675; Ігнатуша О.М. Характер і динаміка розвитку Спілки воєвничих безвірників України (1926 – 1941 рр.) / О. Ігнатуша // Історія релігій в Україні. Праці XIII Міжнародної конференції. Кн.1. – Львів: Логос, 2003. – с. 263-269; Молчанов А. Спілка воєвничих безвірників України (1928 – 1941 рр.) / А. Молчанов // Питання атеїзму. – 1973. – № 9. – С. 30–36; Пащенко В., Киридон А. Більшовицька держава і православна церква в Україні. 1917 – 1930-ті роки. / В.Пащенко, А.Киридон. – Полтава, 2004. – 336 с.
12. История городов и сел Украинской ССР: В 26-ти т./ [Глав. ред. коллегия: П. Т. Тронько, И. И. Артеменко и др.]. – К.: Институт истории АН УССР, 1983. Т. 25 Черниговская область. / ред. кол. тома: В. М. Половец, А. Н. Близнюк и др. – К., 1983. – 814 с.
13. Оландер Ю.В. Як організуємо антирелігійні сили (Ніжинщина) / Ю.В.Оландер // Безвірник. – 1928. - №12. – С. 32.
14. Про чергові завдання антирелігійної пропаганди // Безвірник. – 1929. – № 20. – С. 63–69.

15. Топчій О.С. Сільська інтелігенція Чернігівщини в антирелігійній кампанії 20-х – поч. 30-х рр. XX ст. / О.С.Топчій // Інтелігенція і влада. Серія: Історія – 2011. – Вип. 21. – С. 172-185.

16. Циба В. Антирелігійна кампанія на Ніжинщині в 1929-1930 роках / В.Циба // Сіверянський літопис. – 1998. – №2. – С. 124-126.

17. Безвірник. – 1927. – № 6.

18. Безвірник. – 1928. – № 4.

19. Безвірник. – 1929. – № 15.

20. Нове село. – 1927 – № 150. – 27 квітня.

21. Нове село. – 1927. – № 148. – 16 квітня.

22. Нове село. – 1927. – № 150. – 27 квітня.

23. Нове село. – 1928. – № 220. – 22 квітня.

24. Нове село. – 1928. – № 291. – 1 липня.

25. Нове село. – 1928. – № 339. – 21 жовтня.

26. Нове село. – 1928. – № 365. – 23 грудня.

27. Нове село. – 1929. – № 431. – 5 червня.

28. Нове село. – 1929. – № 437. – 19 червня.

УДК 27 – 523.42(477.53) «17»

Коваленко Оксана
(Полтава)

ЦЕРКВИ ПОЛТАВИ XVIII СТОЛІТТЯ ТА ЇХ ДОЛЯ ЗА НОВІТНЬОЇ ДОБИ

Розглядається історія церков, які діяли у Полтавській фортеці. Коротко подана характеристика історії спорудження, перебудов та функціонування церков Полтави XVII-XVIII ст. та їх доля за новітньої доби.

Ключові слова: Полтава, Успенська, Преображенська, Миколаївська, Воскресенська церкви, Хрестовоздвиженський монастир, Стрітенська, Різдвяно-Богородицька, Всіхсвятська церкви.

У межах Полтавської фортеці розміщувалися церкви: соборна Свято-Успенська, Миколаївська, Преображенська, Воскресенська. На форштадті знаходилися: Стрітенська церква, церква в ім'я всіх Святих, церква Різдва Богородиці, та два монастирі. Первісно всі храми були дерев'яними, у другій половині XVIII ст. – першій половині XIX ст. їх замінили цегляними, які зберігали своє значення у міській забудові. Пришвидшило це сприяло розпорядження Синоду видане у 1800 р., за яким фактично заборонялося будувати нові та ремонтувати старі чи пошкоджені пожежами дерев'яні церкви. Хоча це розпорядження виконувалося вибірково [8, арк. 1, 7]. Коротко розглянемо історію полтавських церков XVIII ст. та їх долю у XIX-XX ст.

Свято-Успенський кафедральний собор був композиційною домінантою планувальної структури міста до XIX ст. Назвали цей храм у документах так: «ринкова святопречистская церковь» (1699) [32, с.442],

«Свѣто Пречиский Успенский» (1722) [16, арк. 2,3], «соборна полтавская Успенія Богоматере церковъ» (1748) [34], «Соборная церковъ во імя Успенія Пресвѣтои Бѣі» (1765) [1, арк. 1].

У XVII столітті церква була дерев'яною трибанною без приділів [1, арк. 1; 37, с. 18]. У другій половині XVIII ст. зведено мурований барокальний собор. Старий собор продали до с. Івашки, де він прослужував до 1892 року [11]. Будівництво нового собору розпочалося 1749 р. [34] та тривало до 1770 р. Дерев'яний багатозрубний, багатоповерховий собор та двоярусна дзвіниця певний час знаходяться поруч, трохи північніше від нового [22, с. 123], зокрема цю ситуацію фіксує опис 1765 р.: «Соборная церковъ во імя Успенія Пресвѣтія Бѣі деревянная старая без пределовъ, вместо которой подле строится каменная церковъ во імя Успенія Пресвѣтія Бѣі с двумя пределами с правой стороны во имя святыхъ первоверховни(х) Апостоль Петра и Павла, а с левой святого пророка Ілли...» [1, арк. 1].

Фундаторами будівництва виступили полковник Андрій Горленко, обозний Андрій Руновський, полковий суддя Григорій Сахновський, військовий товариш Дмитро Білуха та інші заможні мешканці міста. Архітектором і будівничим храму був київський міщанин, архітектор та «штукатур» Стефан Стобанський, який керував зведенням храму до 1755 р., допоки проти нього не була заведена судова справа і він не втік із Полтави [34, с. 214; 2]. Побудова великого цегляного собору потребувала майстрів-цегельників. Окрім робітників, що входили до артілі під керіванням Стефана Стобанського [34, с. 217], були найняті майстри з інших міст, які були поселені у дворах, що належали Свято-Успенській церкві. Це зокрема: Федір Тинятенко з Ахтирського полку, каменяр Василь Мартинов з м. Березна Чернігівського полку [1, арк. 349, 51-51 зв.]. На побудову залучали не лише найманих робітників, але й засуджених. Так, за ненавмисне вбивство Дмитра Козаченка у 1750 р., було на рік віддано працювати на будівництві цієї церкви [27, с. 313].

Новозбудований собор – тринефний шестистовпний з трансептом, нартексом (притвором, вхідним приміщенням, дотичним до західної стіни храму) і хорами, із масивним слаблорозчленованим обсягом, з якими контрастували бані і вишукані фронтони [37, с. 18-24; 23, с. 65-66, 40, с. 104]. Головний престол був в ім'я Успіння Богородиці. Правий – в ім'я святих першоапостолів Петра і Павла, лівий – святого пророка Іллі [1, арк.1]. На хорах були також Михайлівський і Варваринський бічні приділи [24, с. 64]. В процесі свого існування собор ремонтувався та зазнав екстер'єрних перебудов: у 1829-38, 1849, 1869, 1899 рр. [11; 24, с. 64-65].

Соборний ансамбль, доповнений збудованою в 1774-1801 роках чотирирусною дзвіницею в стилі класицизму, яка розмістилася на відстані біля 26 м, на захід від собору, відігравав значну композиційно-домінантну роль у забудові фортеці та міста XVII-XVIII ст. [36, с. 927-928; 25, с. 40-43, 40, с. 104]. Навколо храму з XVII до початку XX ст. функці-

онував цвинтар [22, с. 278; 7, арк. 1; 29, с. 54-59; 30, с. 145-149]. Мурований собор був підірваний, за розпорядженням Полтавського обласного комітету КП(б)У 1938 р. [40, с. 105]. У 2000-2003 рр. на його місці, за проектом архітектора В.О. Трегубова, побудовано новий храм, який максимально наближений до собору XVIII ст.

Миколаївська церква первісно була збудована на правому боці Мазурівського яру на початку XVIII ст. За «Генеральним описом Лівобережної України» у 1765-66 рр. на «Николской» вулиці знаходилися «Церковь воімя святителя Николая деревянная старая близъ которой строится каменная новая воімя того (ж) святителя Николая, на коште добротнихъ дателей ...» [1, арк.1зв.]. До церкви був підхід через ярк (сучасний Першотравневий провулок) на стежину, що вела до Мазурівської брами. Цим ярком також проходила дорога, до мосту через р. Полтавку, й далі по низу Мазурівки до Подолу. В.Є. Бучевич зазначав, що вона знаходилася в одному з бастионів фортеці [22, с. 246-247]. Ця думка була повторена В.В. Вечерським, із уточненням, що наприкінці XVIII ст. цей бастион став називатися Миколаївським [23, с. 66]. Проте це не фіксується планами фортеці, тому це твердження можна вважати помилковим. Важливе містобудівне розміщення церкви неодноразово відзначалося дослідниками [25, с. 39; 28, с. 112], оскільки вона виступала головною архітектурною домінантою нової фортеці та була композиційним вузлом. Навколо Миколаївської церкви також існував цвинтар [17, арк. 33-37, 39-44].

Стара дерев'яна церква згоріла 28 травня 1758 р., а 1774 р. на її місці було завершено будівництво нової цегляної однокорабної церкви, освяченої 8 травня цього року [28, с. 116; 35, с. 11, 135;]. План 1852 р. дає можливість визначити первісний план та вигляд фасаду церкви до її перебудови у середині XIX ст. [5, арк. 11а]. Вона належала до однокорабних церков типу квадрофолієвих тетраконхів [23, с. 66]. Ще М.Я.Рудинський відмічав, що церква належить до хрещатих у плані, типових українських церков та вважав її шедевром місцевого будівництва [37, с. 24].

Дзвіниця цієї церкви зведена 1784 р., на північний захід від церкви, за 20 м від церкви, займала північний кут цього мисоподібного виступу [6]. Дзвіниця була квадратною у плані, з підвалом та двома поверхами, висотою близько 25 м. Вхід до дзвіниці був із боку церкви, у зв'язку з тим що підвал був врізаний у схил Миколаївської гори, до нього був окремий ізольований від поверхів вхід [28, с. 119]. Дзвіниця мала дві прибудови із північно-східного та північно-західного боків. Вони були зруйновані у XX ст. Із південно-західної прибудови був спуск у підземне приміщення. Дзвіниця була увінчана грушоподібним куполом, вкритим залізним листом, із невеликою восьмигранною вежею та шатровим завершенням, яка наслідує київським зразкам середини XVIII ст. [37, с. 24; 28, с. 119]. Ім'я архітектора обох споруд невідоме. Проте, їх стилістична подібність дозволяє припускати, що вони зведені за про-

ектом та під керівництвом одного архітектора. В.В. Вечерський вважає, що церква була завершена під керівництвом Стефана Стобанського [23, с.66-67]. Проте, зважаючи на час будівництва та судові справи, які розгорнулися у середині 1750-х рр. навколо Стефана Стобанського, [34, с. 214] навряд чи він міг виступати архітектором храму, чи навіть завершувати його будівництво.

Первісний вигляд Миколаївської церкви був видозмінений у середині XIX ст. прибудовою базилікоподібного типу. Автором проекту перебудови храму був архітектор фон Клодт [5, арк. 10-13]. Одночасно із добудовою відбувалося впорядкування території Миколаївської гори, яке полягало у ремонтуванні мосту, вимощуванні підходів до церкви [31, с. 84-85]. Церква та верхні поверхи дзвіниці від якої залишилися лише стіни підвального поверху були зруйновані 1930-х рр. [28, с. 114] На сьогодні від церковного ансамблю, що виступав архітектурною домінантою міста полкового міста збереглася лише добудова.

Преображенська та Спаська церкви. Перші згадки про Преображенську церкву та її приділ в ім'я Спаса Нерукотворного Образу відносяться до 1686 р. З цього часу й до кінця XVII ст. [22, с. 173]. Розміщена у межах старої частини фортеці, по вул. Київській (суч. Жовтневій), тобто по головній композиційній вісі, церква, підтримувала цю вісь та створювала другорядний аспект у містобудівному середовищі, одночасно разом із невеликим майданом навколо неї та дзвіницею, створювала планувальний вузол забудови. Преображенська церква проіснувала до пожежі 6 вересня 1705 р. [22, с. 171]. За визначенням О.І.Левицького ця подія сталася 1704 р. [38, с. 123]. У 1705-1706 рр. була зведена мурована церква Преображення. Відбудова Спаського приділу проходила за ініціативи священника Іоанна Світайла та полковника Івана Іскри, з матеріалу розібраного дерев'яного храму Хрестовоздвиженського монастиря [21]. Служби в Преображенській церкві припинилися 1802 р. Вона була ліквідована за рішенням Полтавського духовного правління, а все майно перенесене до приділу в ім'я Спаса Нерукотворного Образа [38, с. 153; 21]. Остаточо її було розібрано у 1811 р., а Спаський приділ приписаний до Успенського собору.

Зважаючи на меморіальне значення, яке церква набула після моління тут Петра I, її вирішено було зберегти [13]. Тому, у 1837-1849 рр. дерев'яна церква була одягнена у цегляний футляр, із залишенням простору між ним та первісною будівлею. Проект розроблений архітектором А. Тона у 1835-1842 рр. [14, арк. 4-8]. Першим, з дослідників, хто вважав, що стара Спаська церква була перероблена у середині XIX ст. та захована під цегляне облицювання був М.Я. Рудинський [37, с. 10]. Цю ідею було піддано критиці у 1921 р. С.А.Таранушенком [38, с. 123-124]. Втім проєктовані креслення 1835-1842 рр., засвідчують цілковиту слухність М.Я.Рудинського [14]. Зокрема, вони містять фасадні зображення та переріз наявної дерев'яної церкви та проєкт цегляного футляру навколо цієї споруди [14, арк. 2-6]. Крім того, саме за ними від-

новлюється вигляд дзвіниці збудованої, згідно цього ж проекту у 1847 р., яка зберігала та підкреслювала архітектурне вирішення церкви [10]. Ще одна споруда, що складала комплекс колишньої Преображенської церкви, це підземний хід, зі східцями та воротами, укріплений дерев'яними колодами, обкладений цеглою, який вів від дзвіниці або будинку священика до головного входу храму [26, с. 84-85].

Поблизу Преображенської церкви, а пізніше її приділу в ім'я Спаса Нерукотворного Образа, традиційно розміщувався цвинтар. Останні поховання на ньому, судячи із збережених надгробків, тут були здійснені 1924 р. [18; 20, с. 398].

Воскресеньська церква збудована у кінці XVII ст. Переписувачі, під час укладання відомостей для Генерального опису Лівобережної України, у 1765-1766 р., церкву в ім'я Воскресіння Христа, з одним приділом в ім'я Святого Василя, зафіксували вже старою дерев'яною спорудою [1, арк. 1 зв.]. В 1773 р. її перевезено до с. Гожули, а на її місці в 1773-1778 рр. споруджено нову п'ятибанну цегляну церкву [41, с. 32-33]. Вона була споруджена коштом купця, бунчукового товариша Павла Руденка [39, с. 22]. Мала три престоли, бічні вітвари в ім'я Св. Сампсонія та Св. Василя Великого. Церква було пам'яткою пізнього українського бароко, споруджувалася за архітектурним типом Благовіщенського собору Ніжина 1716 р. Це була кубічна, п'ятибанна, чотиристовпна, із заокругленими кутами споруда [37, с. 20; 24, с. 66-67]. У першій половині XIX ст. була добудована невелика дзвіниця. У 1936 р. церкву та дзвіницю зруйновано. Нині на їх місці (з 1971 р.) побудоване приміщення музичного училища імені М.Лисенка, яке є одним із найдисгармонійніших споруд історичної частини Полтави.

Стрітенська церква відома з кінця XVII ст., як «кладбищенская церковь на предградии обретающеяся», адже у першій половині XVIII ст., саме тут розміщувався міський цвинтар. [33, с. 1045]. Знаходилася по вул. Стрітенській, нині вул. Комсомольська. Була дерев'яною, триверхою, двопрестольною: головний престол в ім'я Стрітєння Господня, а приділ – святого апостола Іоанна Богослова. На початку 80-х рр. XVIII ст. розвалилася «по причине ветхости». Дата руйнації суперечлива, за М.І. Арандаренком, який спірався на опіс 1828 р. це – 1784 р. [19, с. 42]. Протоієрей П. Мазанов вважав, що це – 1781 р. [33, с. 1045]. Новий храм в стилі бароко був побудований до 1787 р. [22, с. 238]. Мала кубічну форму, несла здвинуті п'ять бань, розвинені карнизи. М.Я. Рудинський, вважав, що Воскресеньська та Стрітенська церкви зведені одним майстром [37, с. 20-21].

Поблизу церкви розміщувалася дзвіниця. Вигляд первісної дзвіниці та дата її побудови невідомі. Вона була розібрана у 1808 р. Разом з тим губернському архітектору М.А. Амвросімову було доручено скласти план та кресленик фасаду нової дзвіниці [12, арк. 2-14]. Разом із побудовою дзвіниці була розчищена площа перед церквою [12, арк. 12-13; 15, арк. 1]. Стрітенська церква остаточно припинила своє існування у

1937 р. Нині на її місці знаходиться приміщення відділення Національного банку України.

Центральним композиційним вузлом передмістя Поділ була *церква Різдва Богородиці*. Вона знаходилася на вісі Мазурівки, навпроти Подільської фортечної брами [25, с. 39]. Перше дерев'яне приміщення храму споруджене у 1732 р. Після пожежі 1771 р. наново збудована дерев'яна церква, яка проіснувала до 1896 р. та була замінена новою кам'яною церквою у псевдовізантійському стилі [36, с. 836]. У 1931 р. вона була закрита, а згодом розібрана. На її місці збудований типовий зразок радянського житлобудування (вул. Леніна, 59).

Отже, у XVII–XVIII ст. у місті діяли чотири церкви у межах фортеці, три – на передмістях. Кожна церква створювала композиційний вузол забудови навколишньої території, виступали головними архітектурними домінантами міста в цілому. На жаль, більша частина їх була зруйнована за радянської доби, переважно у 1930-х рр., зруйнована композиційна цілісність історично складеного міського середовища, яке потребує реконструкції та охорони.

ПРИМІТКИ

1. ЦДІАКУ (далі – Центральний державний історичний архів України в м. Києві), ф. 57, оп. 2, спр. 1. – 390 арк.
2. ЦДІАКУ, ф. 269, оп. 1, спр. 2449. – 20 арк.
3. РДІА СПб (Російський державний історичний архів (м. Санкт-Петербург), ф. 218, оп. 3. – 19 арк., план.
4. РДІА СПб, ф. 269, оп. 1, спр. 1692. – 4 арк., план.
5. РДІА СПб, ф. 269, оп. 4, спр. 2308. – 23 арк.
6. РДІА СПб, ф. 269, оп. 4, спр. 1280. – 16 арк.
7. РДІА СПб, ф. 549, оп. 2, спр. 28. – 22 арк.
8. РДІА СПб, ф. 796, оп. 85, спр. 730 – 7 арк.
9. РДІА СПб, ф. 797, оп. 14, спр. 11826. – 21 арк.
10. РДІА СПб, ф. 797, оп. 14, Спр. 34113. – 4 арк.
11. РДІА СПб, ф. 799, оп. 16, спр. 867 – 11 арк.
12. РДІА СПб, ф. 1285, оп. 8, спр. 193 – 15 арк.
13. РДІА СПб, ф. 1287, оп. 31, спр. 73 – 301 арк.
14. РДІА СПб, ф. 1488, оп. 3, спр. 649 – 8 арк.
15. РДІА СПб, ф. 1488, оп. 3, спр. 621 – 3 арк.
16. Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В.В. Вернадського), ф. II, спр. 757 – 25 арк.
17. НА ЦОДПА (далі – Науковий архів Центру охорони та досліджень пам'яток археології управління культури Полтавської державної обласної адміністрації (м. Полтава), ф. I, спр. 494. – 165 арк.
18. НА ЦОДПА, ф. 4, спр. 90. – 1 арк.
19. Арандаренко Н. Записки о Полтавской губернии, составленные в 1846 году: В 3-х ч. / Николай Арандаренко. – Полтава: Типография Губернского Правления, 1852. – Ч. III. – 434+48 с.
20. Артем'єв А.В. Про одне з місць поховань захисників Полтавської фортеці 1709 р. / А.В. Артем'єв // Історія України: Маловідомі імена, події, факти: 36. статей. – К.: Рідний край, 2001. – Вип. 12. – С. 397-399.
21. Безверхий О. Спасская церковь / Олег Безверхий [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.museum.poltava.ua/Poltava/Spaskya/Spaskya.htm>.

22. Бучневич В.Е. Записки о Полтаве и ея памятниках. / В.Е. Бучневич. – Полтава: Типография Губернского правления, 1902. – 440 с.
23. Вечерський В. Поминальник української архітектури / Віктор Вечерський // Пам'ятки України. – К., 1992. – №2-3. – С. 65-69.
24. Вечерський В.В. Втрачені святині / В.В. Вечерський – К.: Техніка, 2004. – 176 с.
25. Вечерський В.В. Містобудівельний розвиток Полтави за доби Гетьманщини / Віктор Вечерський // Козацькі старожитності Полтавщини: Зб. наук. праць. – Полтава: Криниця, 1993. – Вип.1. – С. 26-44.
26. Виноградська Л.І. Археологічні дослідження у м.Полтава в 2004 р. / Л.І. Виноградська, Р.С. Орлов // Археологічні дослідження в Україні 2003-2004 рр.: Зб. наукових праць / Інститут археології НАНУ, ред. Н.О.Гарилюк. – Київ: Запоріжжя: Дике Поле, 2005. – Вип.7. – С. 83-85.
27. Ділова документація Гетьманщини XVIII ст.: Зб. документів / Упоряд.: В.Й. Горобець. – К.: Наукова думка, 1993. – 392 с. іл.
28. Золотницький Б. Дзвіниця Миколаївської церкви у м. Полтаві / Борис Золотницький // Козацькі старожитності Полтавщини. Зб. наук. праць – Полтава: Криниця, 1994. – С. 111-125.
29. Коваленко О. Археологічні дослідження на Соборному майдані у Полтаві / Оксана Коваленко // Нові дослідження пам'яток доби козацтва в Україні: Зб. наук. статей. – К.: Часи козацькі, 2003. – С. 54-59.
30. Коваленко О.В. Цвинтар XVII-XVIII ст. на Соборному майдані у Полтаві / О.В. Коваленко // Археологічний літопис Лівобережної України. – Полтава, 2001. – Ч.1. – С.145-150.
31. Коваленко О. Церква святого Миколи Чудотворця в Полтаві / Оксана Коваленко // Полтавські єпархіальні відомості. – Полтава, 2004. – Ч.10. – С. 80-89.
32. Левицький О. Очерки народной жизни в Малороссии во второй половине XVII в. / Орест Левицкий // Киевская старина. – 1901. – №2. – С. 424-471.
33. Мазанов П. Православныя христiянскiя кладбища в городе Полтаве и кладбищенская церковь / П. Мазанов // Полтавские епархиальные ведомости. – Полтава, 1901. – №26. – Часть офіційальна. – С. 1045-1064.
34. Мокляк В. Невідома справа про будівництво Успенського собору в Полтаві / Володимир Мокляк, Валерій Трегубов // Полтавські єпархіальні відомості. – Полтава, 2003. – Ч.9. – С. 211-232.
35. Павловский И.Ф. Полтава. Исторический очерк ея, как губернского города въ эпоху управления генераль-губернаторами (1802-1856). По архивным данным, с 80 рис. и планом города. / И.Ф. Павловский. – Полтава: Эл. типо-литография быв. И.А. Дохманъ, 1910. – 416 с.
36. Полтавщина: Енциклопедичний довідник. – К.: «Українська енциклопедія» імені М.П.Бажана, 1992. – С. 604-608.
37. Рудинський М.Я. Архітурне обличчя Полтави. / М.Я. Рудинський. – Полтава: Метоп, 1992. – Вид. 2-е, репринтне. – 35+VIII с.
38. Таранушенко С. Рецензія – Михайло Рудинський. Архітурне обличчя Полтави / Сергій Таранушенко // Збірник секції мистецтв Українського наукового товариства. – К.: Державне видавництво, 1921. – Вип.І. – С.121-125.
39. Терещенко А. Статистическое описание г. Полтавы 1858 г. / А. Терещенко / Отгиск из журнала Министерства внутренних дел. – Кн.2 и 7. – [Б.м.], 1861. – 85 с.
40. Трегубов В.О. Відтворення Святоуспенського кафедрального собору в м. Полтаві / В.О. Трегубов // 2000-ліття християнства – славна віха в історії людства. Матеріали наук. читань. 4 січня 2000 р. – Полтава: АСМІ, 2000. – С. 100-111.
41. Чепелик Б. П'ять квітучих гілок барокко Полтавщини / Борис Чепелик // Українська культура. – К., 1994. – №4-6. – С. 32-33.

Ольга Вільховик
(Полтава)

БІЛЬШОВИЦЬКА АНТИРЕЛІГІЙНА ПРОПАГАНДА У СЕРЕДОВИЩІ ЧЕРВОНОАРМІЙЦІВ У 1920-Х РОКАХ

Зміст статті розкриває методи впливу більшовицької партії на релігійною свідомістю червоноармійців. Висвітлюється боротьба комуністичної партії проти духовенства України силами Червоної армії.

Ключові слова: релігія, комуністична партія, червоноармієць, духовенство.

З утвердженням влади більшовицької партії у 1917 р. державна політика передбачала формування нового матеріалістичного світогляду. Марксистське положення про релігію як вираз ілюзорного щастя пригнобленої людини у класовому суспільстві було розвинуте В.Ленінінм. Він підкреслив, що релігія як ідеологія, що служить інтересам експлуататорів, несумісна з комуністичним суспільним ладом. Отже, з початком існування радянська держава опинилася в стані перманентного протистояння з населенням України у площині світоглядних засад [1, с. 52]. Зважаючи на те, що головною опорою у завоюванні та утриманні влади більшовиків була Червона армія, саме в її середовищі релігійні вірування становили значну небезпеку. Солдат, що вірить у Бога та живе за його заповідями, не піде грабувати населення, не буде займатися реквізицією майна і хліба, убивати політичних противників. Тому, боротьба з релігійністю в рядах Червоної армії була одним із основних завдань правлячої верхівки.

Історіографія теми останнім часом частково знайшла висвітлення у працях вітчизняних та зарубіжних істориків, хоча більшість із них зосереджує увагу лише на окремих аспектах антирелігійної політики більшовиків у Червоній армії. Загальні проблеми формування атеїстичної політики радянської держави досліджували Л.Л. Бабенко, В.А. Войналович, В.О. Пашенко, В.Є. Єленський, О.І. Ігнатуша, А.М. Киридон та інші. Однак порушена тема не знайшла висвітлення у працях згаданих авторів.

Фрагментарно досліджує антирелігійну політику більшовиків серед солдатів Червоної армії російський дослідник А. Рожков. Він наголошує, що армійське життя повністю витіснило із свідомості солдатів віру в Бога, замінивши її вірою в комуністичну партію [12].

Окремі матеріали фондів Державних архівів Полтавської (363) та Харківської областей (2550) дають можливість виявити ряд фактів і явищ, які дозволять простежити певні закономірності.

Дана стаття є спробою з'ясувати роль антирелігійних заходів більшовиків та їх вплив на солдатів, що перебували у лавах Червоної армії.

Поразка українських національних сил у розбудові власної державності та встановлення в Україні більшовицького режиму зумовило суттєві зміни в державно-церковних стосунках. Утвердження радянської влади супроводжувалося насадженням більшовицької ідеології, яка не передбачала місця в новому суспільстві для релігії та церкви. Тимчасовий робітничо-селянський уряд 22 січня 1919 р. ухвалили Декрет про відокремлення церкви від держави та школи від церкви, що на практиці було суто декларативним врегулюванням державно-церковних стосунків. Одночасно партія оголосила й про антирелігійний зміст своєї політики, здійснення якої відбувалося через численні таємні партійні та урядові постанови й розпорядження [6].

На думку Д. А. Архієрейського, справжній механізм політики державної влади щодо представників релігійної ідеології формувався в закритих стінах ДПУ адмінвідділів НКВС. Ця політика була антиморальною, тому справжній її зміст ретельно приховувався [10, с.359].

“Червоний терор” застосовувався не загалом проти віруючих, а насамперед, щоб придушити опір духовенства, яке чинило спротив радянській владі. Антирелігійна більшовицька пропаганда теж була розрахована на створення негативного образу “попа – дармоїда і контрреволюціонера”. Однак ці агресивні методи боротьби досить часто спричинювали не відвернення населення від віри і церкви, а зворотну реакцію співчуття і підтримки зневажаного владою духовенства та відповідно – антибільшовицькі настрої. Як зауважував у зв’язку із цим академік С.О.Єфремов: “Напевне можна сказати, що антирелігійна пропаганда в тих формах, в яких провадиться, досягає протилежних наслідків, викликаючи скрізь насамперед обурення проти некультурності пропагаторів” [13]. Боязнь народного гніву, сприяла залученню Червоної армії до антирелігійної боротьби. Остання повинна була бути атеїстичною військовою організацією.

Крім того, головним завданням пропагандистів атеїзму стало ламання свідомості віруючих солдатів, а армії відводилася роль гігантської школи виховання молоді в дусі атеїстичного світогляду [11].

3. Червона армія складалася з юнаків, які здебільшого були вихідцями із сільських сімей. Складне матеріальне становище і примусові мобілізації більшовиків стали основними причинами участі молоді в армійській справі. За підрахунками О. Божко, Червона армія у 1918 р. була багатонаціональною військовою організацією [3, с. 52]. Солдати тієї чи іншої національності мали свою релігію, потрапивши у воєнне середовище радянської держави вони повинні були зректися своєї віри і поклонитися Комуністичній партії і її вождеві В. Леніну. Головним завданням більшовиків було не допустити “релігійного ворога” у лави Червоної армії. Потрапивши у воєнний колектив, червоноармієць “обробляти” товариші, проінструковані на предмет політичних поглядів, переконань, походження, і особливо релігійності. Проводилися колективні і індивідуальні опитування новобранців. За результатами одно-

го із опитування визнавали релігію і вірили у Бога 62,5% призовників. 61% опитуваних вважали кожную релігію вірною, 56% відвідували церкву. Часто релігійність червоноармійця межувала з вірою у чудо, домовиків, чортів, русалок, відьом, ворожіння [12, с. 81]. Як наслідок, роль пропаганди весь час зростала.

На всеукраїнському рівні координацією антирелігійної діяльності займалася Всеукраїнська антирелігійна комісія (ВАК) при ЦК КП(б)У – секретна установа, наявність якої не афішувалася для широкого загалу. В якості осередків атеїстичної боротьби виступали агітпункти. Повсякденною роботою агітаторів стало проведення бесід. Лекції на атеїстичні теми зазвичай проводилися до релігійних свят. Кожен номер газет “Красноармеец”, що виходив перед, якимсь великим християнським святом – Різдво, Великдень, Трійця та інші, містив матеріал атеїстичного змісту про походження цих свят [15].

Особливу увагу партійно радянські органи приділяли виданню літератури для діючої армії. Виданням і розповсюдженням літератури для червоноармійців, зокрема, займалося політуправління наркомату військових справ України. Його редакційновидавничий відділ видав у березні 1919 р. 2 млн. примірників книг, брошур, листівок 18, а на травень сумарний тираж вже складав 6 759 000 примірників різної літератури (із 90 назв брошур 19 друкувалися українською мовою, а з 72 назв листівок – 13). Цікаво, що більшовицькі пропагандисти, які відзначалися атеїстичною войовничістю, не гребували за потреби звертатися до християнських цінностей хоча б за формою їх подачі читачеві. Так, агітаційно просвітній відділ наркомату підготував “10 заповідей читача червоноармійця”, які поширювалися серед військових. В одному із звернень до червоноармійців вказувалося на більшовицьке ідеологічно світоглядне значення книги: “Книжки, брошури, звернення, листівки – ось наші снаряди, які вже нам здобували і здобудуть перемогу. Проти цих снарядів не могли встояти навіть такі дисципліновані армії, як чехословацька та німецька. Ці снаряди не вбивають, а, навпаки, просвіщаючи голови наших братів-робітників і селян, трудового козацтва і всіх тих, хто має бути з нами, розвіють задушливий газ буржуазної брехні та обману” [14, с.102].

Важливим моментом у антирелігійній пропаганді було поширення через бібліотеки атеїстичної літератури. Книжка Сухова “Крашанка на Великдень” (ДВУ, 10 коп.) рекомендувалась як найперша книжка, що мусять її прочитати червоноармійці, крім неї ще Рожицин “Свята Пасха”, Ветков “Наука о религии” та інші.

За словами Р. Круцика в частинах Червоної армії, дислокованих в Україні, проводилися так звані антирелігійні заходи – “тілесні огляди”, спрямовані на виявлення хрестика чи іконки з подальшим публічним висміюванням віруючих, заборонаю ходити до церкви, численними атеїстичними лекціями відверто образливою для віруючих характеру, нав'язуванням нових “пролетарських” свят замість традиційних релі-

гійних. З обуренням розповідали червоноармійці у своїх листах додому про те, як проводилося “святкування” Різдва у частинах Київського воєнного округу взимку 1922–1923 рр.: “...свято в мене було таке погане, що я аж плакав. Принесли зірку в касарню та заставляли співати “Гоп, мої гречаники”. В місті зовсім релігію скидають, всі євреї насмішки роблять, позапалювали факели, вибрали якогось жида за попа, посадили його в коробку й возять, а він віником махає мов кропилом і читає Євангеліє... Насміхаються над нашою релігією” (30 стрілецька дивізія (СД), Катеринослав); “під Різдво брали ікони з церкви і палили на площі, сміялися над Богом та попами. Вбрали Богом одного комуніста, потім його заарештували й повели до ревтрибуналу, а там судили”; “у нас комуністи геть усі вбралися попами і почали ходити по місту й сміялися над Богом. Носять ікону і кажуть: “якщо ти Божа мати, то покарай нас, але ти не вмійш”. Я два дні не міг їсти, так тяжко мені було на душі” (45СД, Київ); “напередодні Різдва зібрали усю дивізійну школу і давай підводити під кожную церкву й заставляли співати пісню “Оскуби кобилу”, навіть такі пісні, що не можна писати – ось такі в нас були свята”; “свято ми проводили так: увечері, коли по церквах правили вечірню, нас зібрали всіх та повели по місту, зупиняли під церквами і примушували співати пісні, які називали молебнем, з різними матерними наругами Бога і попів” (23СД, Харків); “живеться нам дуже погано... У свята нас погнали до театру, мені було дуже сумно, що у нас вдома у церкві Новий рік зустрічають, а тут в театрі сиди, де насмішки над релігією роблять, багато з нас дивитися і слухати не хотіли і пішли” [7, с.115].

У той же час серед червоноармійців постійно велася антирелігійна пропаганда “...силами політбюро. Виявлялася вона у читанні лекцій з суспільствознавства, проведенні бесід і легких диспутів” [4, арк. 72]. Як результат “...більшість молоді відносилися до релігії або індіферентно, або зовсім негативно” [4, арк. 71]. Невіруючий червоноармієць зберігав батьківське благословення і образок, носив нагрудний хрестик, який повісила мати. Багато хто не носили хрестики, боячись насмішок. У результаті червоноармієць або підкорявся волі казармових авторитетів і переставав молитися, або ховався з хрестом і молитвою під ковдру. Протестувати мало хто наважувався, найчастіше сміливці знаходилися серед сектантів. Були і такі червоноармійці, які перед сном молилися за команду, політрука, комячейку і комсомол: “Они хорошему научают”. Прослуживши небагато, вони навчилися приховувати віру [12, с. 82].

Цікаво те, що у антирелігійній пропаганді церква звинувачувалася у поширенні через церковні ритуали (контакти прихожан з іконами, святими книгами) таких масових захворювань як віспа, малярія [8].

Чи вдалося більшовикам досягти відчутних зрушень у ефективності пропагандистських заходів? На одній з нарад ВАК відзначався катастрофічний стан справ: “Наша антирелігійна пропаганда спочатку вела наступальну боротьбу, щоб потім ще далі відступити”. Констатовалося, що повного уявлення про стан цієї роботи на місцях скласти не вдалося, вона й досі носить “хаотичний, невизначений характер” [1].

Як наслідок, лютому 1923 р. на засіданні антирелігійної комісії було розглянуто питання про методи і форми антирелігійної роботи в Червоній Армії. Політичне управління РСЧА в циркулярі № 47/17 від 7 березня 1923 орієнтувало політоргани на створення у військових частинах груп безбожників і антирелігійних гуртків. Всього ж за 1922-1923 рр. у війська було направлено 35 циркулярів з різних питань антирелігійної роботи: “Про організацію гуртків безбожників в частинах округу”, “Про антириздв’яні компанії в частинах” і т.д. У червні 1927 року наказом № 51 вводиться “Положення про осередок союзу “Безбожників” в частинах РСЧА”. Для підготовки “богоборчих” кадрів при Агітвідділі ПУРа в липні 1927 р. створюються курси [11].

Та й самі судові справи над тими, хто не підтримував антирелігійну політику більшовиків, розглядалися не Ревтрибуналом, а Народними судами для більшого розголосу і показовості. Так, у циркулярі Окружного штабу Харківського військового округу до Слідчо-судну частину Харківського Губвійськомату від 1920 р. зазначалося: “По имеющимся в Отделе данным, дела лиц, отказывающихся от несения военной службы по религиозным убеждениям, передаются иногда на рассмотрение Ревтрибуналов. Отдел разъясняет и предлагает принять к руководству и исполнению, что дела вышеуказанных лиц, согласно декрета Совнаркома от 1 января 1919 г., разбираются Народными Судами” [5, арк.16].

Силами Червоної армії було проведено вилучення церковних цінностей, за рахунок яких, нібито, передбачалося подолати продовольчу кризу 1921 р. Сам процес вилучення церковних цінностей нагадував воєнну операцію. Червоногвардійці та більшовицькі активісти глушилися над святинями, піддавали знущанням і тортурам священнослужителів і ченців, не зупиняючись перед численними стратами за “законами червоного терору”. Загальна кількість жертв серед духовенства і мирян з жовтня 1917 р. до кінця 1921 р., за приблизними підрахунками російських істориків, становила понад 10 тисяч осіб [2]. Певні успіхи більшовики досягли в ідеологічному завоюванні червоноармійців, що Я.Й. Малик, пояснює юнацьким максималізмом, невмінням сільського юнацтва розрізняти справжню суть демагогічних заяв більшовиків [9, с. 57].

В подальшому радянська влада не відмовлялася від ортодоксального курсу, спрямованого на ліквідацію релігії і церковних організацій. Завдяки агітаційно-пропагандистській роботі в лавах Червоної армії більшовикам вдалося витіснити у більшості червоноармійців їхню релігійність і нав’язати власну комуністичну віру. Завдяки зміні світогляду військової маси партійні керівники змогли знущалися, грабували, бивати не тільки священнослужителів, а і весь народ України.

ПРИМІТКИ

1. Бабенко Л.Л. Особливості антирелігійної пропаганди 1920-х років та її альтернативи / Л.Л. Бабенко // Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Filo/2010_24/Babenko.pdf

2. Бабенко Л.Л. Участь органів ВЧК-ДПУ у вилученні церковних цінностей на початку 1920-х років / Л.Л. Бабенко // Режим доступу: http://www.history.org.ua/JournALL/gpu/gpu_2004_22_1/16.pdf
3. Божко О. Українці в Красной армії / О.Божко // Родина. – 2011. – №2. – С. 51-52.
4. Державний архів Полтавської області (ДАПО). – Ф. – 363. – Оп.1. – Спр. 1.
5. Державний архів Харківської області (ДАХО). – Ф.2550. – Оп.1. – Спр. 32.
6. Дудка Л.О. Спілка войовничих без невірників в антирелігійній пропаганді в Україні / Л.О. Дудка // Режим доступу: http://www.br.com.ua/referats/dysertacii_ta_autoreferaty/127917.htm
7. Куцик Р. Народна війна. Путівник до експозиції / Р. Куцик – К. – 2011. – 249 с. // Режим доступу: <http://www.narodnaviyna.org.ua/images/Putivnyk.pdf>
8. Лукашевич О. Антирелігійна боротьба більшовицької влади крізь призму трансформації сільського побуту та дозвілля в 20-х рр. XX ст. / О.Лукашевич // Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/nzzui/2009_23/82_86.PDF
9. Малик Я. Історія української державності / Я. Малик, Б.Вол, В. Чуприна – Львів: Світ, 1995. – Кн.2. – 248 с.
10. Політичний терор і тероризм в Україні: XIX-XX ст. Історичні нариси / Д.А. Архірейський, О.Г. Бажан, Т.В. Голкова та ін. – К.: Наукова думка. – 2002. – С. 650.
11. Рогоза В. Как советская власть боролась с церковью в послереволюционные годы? / В. Рогоза // Режим доступу: <http://pravoslaviye.kiev.ua/novosti/2039-kak-sovetskaya-vlast-borolas-s-cerkovyu-v.html>
12. Рожков А.Ю. “В Москве я слышал одно, здесь вижу другое...”: Красноармеец 1920-х гг.: картина мира и социальный облик / А.Ю. Рожков // Социологические исследования. – 2000. – № 10. – 76-83.
13. Рубльова Н. Невідома ділянка антирелігійного фронту: боротьба владних структур УРСР проти Римсько-католицької церкви, 1920-і роки / Н. Рубльова // Режим доступу: http://histans.com/JournALL/gpu/gpu_1998_1/gpu_1998_1.pdf
14. Савченко І. Ідеологічна складова книговидавництва в УСРР (1919–1920 рр.) / І. Савченко // Історія України: Маловідомі імена, події, факти: Зб. ст. – Вип. 37 / НАН України. Інститут історії України. – К.: Інститут історії України, 2011. – 272 с.
15. Топчій О.С. Сільська інтелігенція Чернігівщини в антирелігійній кампанії 20-х початку 30-х рр. XX ст. / О.С. Топчій // Режим доступу: <http://storage.library.org.ua/online/periodic/iv-21/172-185.pdf>

УДК 271.222(477.53) «192/193»

Надія Кочерга, Віктор Ревегук
(Полтава)

ПИЛИП ЖОВНИЦЬКИЙ – ПАТРІОТ-ДЕРЖАВНИК, ВІРНИЙ УАПЦ

*У статті висвітлюється служіння Богові і Україні ідейного на-
тхненника малонехвороцанського осередку УАПЦ Пилипа Жов-
ницького.*

Ключові слова: Пилип Жовницький, Українська автокефальна
православна церква, малонехвороцанська парафія, більшовиць-
ка влада.

1929 рік комуністичне керівництво СРСР оголосило «роком вели-
кого перелому», або «наступом соціалізму по всьому фронту», який

передбачав надвисокі темпи форсованої індустріалізації, здійснення суспільної колективізації сільського господарства і посилення терору проти всіх, хто не схвалював політичного курсу ВКП(б). У числі інших опозиційних до більшовицького режиму сил жертвою репресій стала Українська автокефальна православна церква (УАПЦ), окремі парафії якої після багаторічних переслідувань все ще зберігалися на Полтавщині. Гіпотетично вони могли стати осередками опору українського селянства насильницькій колективізації. Позаяк конкретних даних про «контрреволюційну» діяльність УАПЦ у органів ДПУ не існувало, чекісти стали на шлях створення фіктивних кримінальних справ, кінцевою метою яких була дискретизація і зрештою повна ліквідація приходів української національної церкви. Однією з них була справа, порушена проти вірних УАПЦ села Мала Нехвороща Нехворощанського району, до якої було притягнуто десять селян.

Побіжно про цю справу згадує у своєму дослідженні Ю. Борщенко, але вона подана в загальному плані репресій більшовицького режиму проти УАПЦ на Полтавщині [1]. Метою нашого повідомлення є більш детальне висвітлення справи малонехворощанських автокефалістів та її ідейного лідера П. Жовницького.

Головним фігурантом неіснуючої «контрреволюційної» організації чекісти зробили псаломщика місцевої УАПЦ Пилипа Яковича Жовницького, в минулому – вчителя і активного члена української партії боротьбистів. Про його дитячі і юнацькі роки нічого не відомо, але за радянськими мірками він вважався селянином середнього достатку, позаяк його батько мав сім десятин землі. П. Жовницький був щирим українським патріотом – державником і соціалістом за переконаннями. Ідеалом для себе вважав Українську Народну республіку.

У квітні 1929 р. лідери української партії боротьбистів в обмін на «теплі» місця в системі партійно-радянської номенклатури оголосили про ліквідацію своєї партії, але П. Жовницький на угоду з більшовиками не пішов і продовжував вважати себе комуністом-самостійником.

За порадою майбутнього єпископа УАПЦ Олександра Ярещенка він вступив кандидатом до Української комуністичної партії, але тримісячного випробувального терміну не витримав і, остаточно розчарувавшись у радянській владі, вирішив посвятити себе служінню Богові і Україні. Уже будучи заарештованим, під час слідства 23 березня 1929 р. П. Жовницький відверто зізнався: «Я є переконаний український націоналіст. За часів Центральної Ради я був прихильником її, прагнув української незалежної державності. У своїх політичних поглядах я цілком поділяв програму української партії есерів, хоча офіційно до неї не належав. Я прагнув такої форми української державності, яка здійснювалася урядом Української республіки. Головна моя мета: об'єднання під прапором УНР усіх українських земель від Карпат до Дону».

Після поразки Визвольних змагань 1917-1921 років і окупації більшовицькою Росією України П. Жовницький не відмовився від своїх

політичних переконань і залишився переконаним українським націоналістом: «Я мусив поставити перед собою завдання: що робити далі? Тоді я вирішив що для здійснення моїх мрій необхідно працювати над підняттям національної свідомості українського народу. Яко засіб для цієї роботи я обрав Українську автокефальну церкву, в ній і працюю з 1922 року» [2].

Початок створення УАПЦ у Малій Нехворощі припадає на 1921 рік, коли до цієї справи долучилася місцева «Просвіта», яку очолив учитель Карпо Микитович Сидоренко (пізніше він переїхав до Сахновщини). Після офіційної реєстрації УАПЦ в Малій Перещепині, в 1924 р. він став головою церковної ради при ній. Українська національна церква відразу ж знайшла багатьох прихильників серед селян. Голова Нехворощанського районного комнезаму і член ВКП(б) з 1926 р. Петро Халаявка у своєму доносі до Полтавського окружного відділення ДПУ визнав, що автокефалісти «вплив серед населення мали великий». У Оржівці (так у тексті В. Р.), продовжував інформатор ДПУ, «цей Жовницький володіє всім». Група симпатиків УАПЦ була створена в селі Бершак. До неї входили Василь Євгенів, Карпо Сидоренко, Петро Різниченко та ін. Проводилася робота по створенню приходу УАПЦ також у Коновалівці, де виникла ініціативна група з п'яти осіб.

Найближчими помічниками П. Жовницького були місцеві селяни Григорій Іванович Різниченко та Андрій Дмитрович Герасименко.

Щоб завоювати прихильність односельців, П. Жовницький вдався до більшовицької риторики класової боротьби на селі. Агітаційну роботу серед селян проводили під гаслом: «Біднота й середняки! Об'єднуйтеся в автокефальну громаду для боротьби з куркулем!». П. Жовницькому вдалося переконати більшість віруючих Російської православної церкви перейти до УАПЦ і в 1925 р. місцева церква стала автокефальною. Того ж року він зв'язався з лідером полтавських автокефалістів Федором Савоном і став отримувати від нього релігійну літературу, а також через його посередництво встановив зв'язок з іншими парафіями УАПЦ на Полтавщині.

Протягом 1926-1928 років П. Жовницький перебрав до своїх рук керівництво майже всіма громадськими організаціями на селі: очолив касу взаємодопомоги, керував хором при сільській хаті-читальні, був секретарем двох земельних громад. Більшість учасників хорового колективу становила молодь, яку П. Жовницький, за словами чекістів, намагався виховати в «шовіністичному дусі», позаяк вони виконували виключно українські народні пісні. Патріотичним вихованням молоді займався також 64-річний священник УАПЦ Артамон Петров та «щирий галицький українець» Володимир Білик, якого прихожани УАПЦ у березні 1928 р. запросили до Малої Нехворощі бути її духовним наставником.

З ініціативи П. Жовницького при Малонехворощанській церкві УАПЦ було створене сестринське братство у складі 12 жінок. Головою

його обрали Варвару Морозову, а обов'язки казначея виконувала Катерина Різниченко. Зібрані серед віруючих кошти використовувалися на ремонт церкви, утримання священників та надання матеріальної допомоги віруючим.

Під час хлібозаготівельної кампанії 1928-1929 років П. Жовницький відкрито виступив проти пограбування українського селянства і насильницької колективізації, переконував односельців, що голова Директорії УНР Симон Петлюра незабаром повернеться, щоб звільнити Україну від московсько-більшовицьких окупантів. С. Різниченко у розмовах із селянами обурювався «доки ми будемо годувати жидів і кацапів» [3].

Будучи українським патріотом за переконанням, П. Жовницький пов'язував надії на звільнення України від імперської залежності Москви з реалізацією конституційного права кожної із союзних республік на добровільний вихід з СРСР. Уже на першому допиті 1 березня 1929 р. він заявив слідчому: « Я, Пилип Якович Жовницький, за своїми переконаннями є самостійником, яко самостійність ґрунтується на Конституції СРСР 1923 р. (Конституція СРСР була прийнята в 1924 р. – В. Р.), де сказано, що всяка республіка має право вийти з Союзу, коли забажає... Про відбудування самостійної України в межах Радянського Союзу я гадаю, це може статися тоді, коли український народ стане весь національно свідомим. Аби досягти національної свідомості, я зі свого боку працював над тим, що давав читати українські книжки своїм односельцям: оповідання історичні Каченка, Островського і інші, а також проводив українізацію малохворощанської парафії, внаслідок чого по моєму спостереженню, така національна свідомість у деяких громадян – моїх односельчан, з'явилася».

На думку П. Жовницького, кожна поневолена нація на шляху до свободи і незалежності мусить пройти три етапи у своєму визвольному русі: автономію, федерацію і самостійність. «Перші два етапи нами пройдено, – говорив П. Жовницький, – третього етапу я прагну виходу України з Радянського Союзу».

П. Жовницький був поборником соборності українських земель і єдиної помісної Української православної церкви, яка могла об'єднати розпорошених по сусідніх державах українців у єдину згуртовану націю. «Українська автокефальна церква, – говорив він, – на мій погляд, мусить, коли буде переведена по всіх українських землях, зв'язати духовно ці розпорошені по різних державах землі в одне ціле і не допустить до асиміляції нашого народу нашими сусідами» [4].

У переддень Голодомору 1932-1933 років комуністам потрібно було знищити єдину, ще непідконтрольну їм структуру – Українську автокефальну православну церкву, яка за сприятливих умов могла очолити спротив українського народу більшовицькому режимові. Тому слідчі ДПУ звинуватили П. Жовницького у тому, що «під маскою автокефальної релігійної громади організовував підпільну петлюрівську органі-

зацію, яка переслідувала мету повалення існуючого радянського ладу і створення буржуазної самостійної Української держави», а також у тому що він «проводив із селянами шовіністичного характеру агітацію» [5]. Любов до своєї Батьківщини – України чекісти кваліфікували як злочин, а прибічників української національної церкви, – як державних злочинців.

Арешту активістів УАПЦ у Малій Нехворощі передували збори місцевого комнезаму, які відбулися 3 березня 1929 р. Під диктовку більшовицьких партійних функціонерів вони всупереч волі віруючих прийняли рішення про закриття «як контрреволюційної» УАПЦ в селі і висилку за межі України священника Володимира Білика, дяка П. Жовницького та «попівських прихвостнів» Андрія Герасименка і Григорія Різниченка. Їх вина полягала лише в тому, що вони були віруючими української національної церкви.

Як не дивно, але вирок у справі малонехворощанських автокефалістів був доволі м'яким, як для того часу: згідно рішення Особливої наради при колегії ДПУ УРСР від 26 липня 1929 р. чотирьох фігурантів цієї справи звільнили з-під варти, чотирьох засудили на чотири місяці позбавлення волі, одного вислали на три роки до Північного Краю, а П. Жовницького на три роки ув'язнили у концтаборі [6]. Подальша доля його невідома.

ПРИМІТКИ

1. Борщенко Ю. Репресії проти УАПЦ на Полтавщині (кінець 20-х – початок 30-х років ХХ століття)/ Історія релігій в Україні. Науковий Щорічник. Книга І. – Львів: «Логос». – 2004. – с. 99-104.
2. Архів управління СБУ в Полтавській області. – Спр. 4366-С.-Арк. 182.
3. Там само. – Арк. 188.
4. Там само. – Арк. 88.
5. Там само. – Арк. 86
6. Борщенко Ю. Назв. праця. – С. 103.

УДК 279.99-9 Катакомбная церковь «192/197»

Віталій Шумило
(Чернигов)

СХИАРХИМАНДРИТ ЛАВРЕНТИЙ (ПРОСКУРА) – ЧЛЕН ІСТИННО-ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ НА ЧЕРНИГОВЩИНЕ

О схиархимандрите Лаврентии Черниговском (1868 – 1950) издано немало житийной литературы, которая состоит из пророчеств, будто-бы принадлежащей отцу Лаврентию. Однако она базируется в основном на ненаучных данных, к которым к тому же прилагаются сомнительные пророчества, противоречащие воспоминаниям современников. Анализ новейших ис-

следований из истории церкви XX века, архивных документов и воспоминаний позволяет автору статьи создать объективную биографию схиархимандрита Лаврентия (Проскуры), одним из ключевых моментов которой является его принадлежность к Истинно-Православной Церкви.

Ключевые слова: Схиархимандрит Лаврентий, Катакомбная церковь, декларация митрополита Сергия (Страгородского).

О схиархимандрите Лаврентии (Проскуре), более известном как старец Лаврентий Черниговский, существует довольно обширный спектр изданий агиографического характера, которые, впрочем, в основном восходят к первой публикации о жизни старца, вышедшей в Самиздате в 1980-х годах. Это был сборник бесхитростных, местами наивных воспоминаний духовных чад отца Лаврентия, близко знавших старца и хранивших память о нем после его кончины в 1950 г.

Эти воспоминания были опубликованы З.А. Крахмальниковой в машинописном историко-просветительском сборнике «Надежда (Христианское чтение)», который Зоя Александровна редактировала и нелегально издавала в СССР с 1976 г., и за издание которого в 1982 г. была арестована, получила 1 год тюремного заключения и 5 лет ссылки. В 1988 г. воспоминания о схиархимандрите Лаврентии были опубликованы в № 14 одноименного сборника «Надежда. Христианское чтение», который выходил в Германии в издательстве «Посев» и номера которого затем нелегально провозили в СССР¹. Именно это издание легло в основу всех последующих публикаций о жизни и деятельности схиархимандрита Лаврентия (Проскуры).

В 1991 г. без купюр и дополнений этот текст был переиздан отдельной брошюрой издательством «Свет Печерский» в Киеве под названием «Поучения и пророчества старца Лаврентия Черниговского»; в 1992 г., в качестве приложения к издающемуся в Чернигове журналу «Вера и Жизнь», отдельным оттиском был издан сокращенный вариант воспоминаний об отце Лаврентии – «Поучения отца Лаврентия Черниговского». В этом издании была впервые опубликована фотография архимандрита Лаврентия, оригинал которой сохранила Ксения Агеевна Чайникова, хорошо знавшая отца Лаврентия (Проскуру), архиепископа Пахомия (Кедрова), игумена Алипия (Яковенко) и многих других уважаемых пастырей Чернигова первой половины XX века. В 1993 г. в Чернигове протоиереем Иоанном Фесиком, без указания места и года издания, отдельной брошюрой были переизданы воспоминания об отце Лаврентии всё из того же журнала «Надежда».

В 1995 г. небольшим тиражом вышел сборник воспоминаний об архимандрите Лаврентии, составленный Павлом Алексеевичем Флёровым, близко знавшим о. Лаврентия; этот сборник лишь частично повторял публикацию в журнале «Надежда», а в основном был оригинальным².

К сожалению, ни в одной из вышеперечисленных публикаций не было сказано о том, что архимандрит Лаврентий в довоенный период жизни принадлежал к Истинно-Православной Церкви и был одним из идейных вдохновителей движения ИПЦ на Черниговщине, хотя завуалированное свидетельство об этом в публикации журнала «Надежда» все же есть³.

Объяснить это можно тем, что еще жива была инерция страха, который пережили верующие в советский период. Тот же Павел Алексеевич Флёров, полушепотом в частной беседе рассказывавший автору этих строк о катакомбном прошлом отца Лаврентия, не решился на упоминание об этом в готовившихся к публикации воспоминаниях (впрочем, не исключено, что упоминание об этом не вошло в сборник по цензурным соображениям издательства).

Все эти издания были осуществлены небольшим тиражом и носили, скорее, местный, локальный характер. Настоящий «агиографический всплеск» начался с брошюры, изданной в 1994 г. в Москве издательством «Русский Духовный Центр» тиражом в 30 тыс. экземпляров⁴. Цифра огромная по нынешним временам, что и обусловило широкое распространение брошюры и ее популярность. В 1995-м и в последующие годы эта брошюра многократно переиздавалась как этим, так и другими церковными и околоцерковными издательствами; именно она легла в основу официального жития преподобного Лаврентия Черниговского, канонизированного Украинской Православной Церковью Московского Патриархата 22 августа 1993 г.

Условно ее можно разделить на две части: первая часть (стр. 6-128) – уже знакомые нам воспоминания из сборника «Надежда», лишь местами стилистически отредактированные, и вторая (стр. 129-172) – воспоминания, составленные Херувимом Дегтярем. Не всё в этом дополнении можно подвергнуть сомнению в подлинности, однако некоторые из «высказываний» отца Лаврентия, ставшие особенно популярными и легендарными на постсоветском церковном пространстве⁵, никогда схиархимандриту Лаврентию не принадлежали. Мы утверждаем это со всей ответственностью, поскольку опросили многих старожилів Чернигова, знавших лично и почитавших отца Лаврентия⁶.

Не исключено, что это издание, вышедшее в свет вскоре после официальной канонизации старца, носило заказной характер; уже в самом предисловии составитель сборника, помимо прочего, пишет, что отец Лаврентий «...всегда верен был Московской Патриархии, и сие всем заповедал»⁷; налицо явная идеологическая установка. Как бы то ни было, но именно инсинуации Херувима Дегтяря стали основным «житийным текстом» преподобного Лаврентия Черниговского, послужив формированию особой, прелестной формы почитания старца, не свойственной традиции Православной Церкви⁸.

Первой публикацией, в которой, опираясь на архивные документы и воспоминания очевидцев, говорилось о катакомбном прошлом схи-

архимандрита Лаврентия (Проскуры), о его принадлежности к ИПЦ, была работа автора этих строк⁹. Недостаток ее в том, что написана она была научно-популярным стилем и носила скорее популяризаторский, нежели научный характер. Во втором издании этой работы не было существенных изменений или дополнений¹⁰.

Таким образом, на сегодняшний день, при наличии большого числа изданий агиографического характера о схиархимандрите Лаврентии (Проскуре), ни одной научной публикации об этом церковном деятеле Православной Церкви XX в. нет. Цель настоящей статьи – впервые ввести в научный оборот некоторые материалы, свидетельствующие о принадлежности преподобного Лаврентия Черниговского к катакомбной Истинно-Православной Церкви и о его оппозиции официальному церковно-политическому курсу Московской Патриархии в 1927-30-е годы, направленному на лояльность к советской власти и подчинение атеистическому государству.

* * *

Схиархимандрит Черниговского Троице-Ильинского монастыря Лаврентий (в миру Лука Евсеевич Проскура) родился в 1868 г. в селе Карильское близ Коропа Черниговской губернии (ныне – Сумская область) в крестьянской семье. Семья была многодетной, поэтому жили очень бедно¹¹. Когда мальчику исполнилось 9 или 10 лет, умер отец¹²; тем не менее, к 13-ти годам он с отличием окончил церковно-приходскую школу, но дальше учиться не смог из-за тяжелого материального положения семьи. В дальнейшем образование пополнял самостоятельно, читая святоотеческие книги, а также книги по естествознанию, астрономии, русскую художественную литературу¹³. Музыкально одаренный, он с 10-ти лет пел в детском церковном хоре, а к 16-ти годам, пройдя в Коропе годичный учебный курс у бывшего регента императорского церковного хора, «становится регентом своего сельского храма»¹⁴.

Воспитанный в традиционной крестьянской семье, где любимым чтением были жития святых и святоотеческие наставления, Лука лелеял мечту «о монашеском пути ко спасению»¹⁵. Не случайно, поэтому, что вскоре после смерти матери, в 18 или 19 лет он направляется в паломничество сначала в Киево-Печерскую лавру, а затем по монастырям Афона, где пробыл в общей сложности около двух лет, желая подвизаться там и принять постриг. На Афоне, однако, он не остался, а, как утверждает П.А. Флёров, по благословению одного из афонских старцев вернулся домой, где продолжил управлять церковным хором¹⁶.

В 1896 г.¹⁷ Лука поступил на послушание в Рыхловский Пустынно-Николаевский монастырь (куда семья Проскур любила ходить на богомолье), где нес повинность уставщика, а позже – регента монастырского хора¹⁸. Выбор именно этого монастыря был совершен не случайно, а, как покажут дальнейшие события, вполне осознанно; это решение вписывалось в ту духовную традицию, к которой тяготел Лаврентий

Проскура с юных лет и ради которой желал остаться на Афоне. Речь идет об исихазме, получившем в Русской Церкви в это время второе дыхание благодаря трудам прп. Паисия Величковского и его учеников. Рыхловский монастырь, славившийся своим пустынно-жительским уставом, был одним из носителей этой традиции, – в нем несколько лет подвизался и оставил после себя школу один из последователей Паисия Величковского, прп. Василий (Кишкин), так что связь и с Афоном, и со школой Величковского была прямой¹⁹.

Мы не случайно остановились на исихастском аскетическом выборе Лаврентия, так как в дальнейшем, перейдя в Черниговский Троице-Ильинский монастырь, он будет одним из организаторов так называемого «кружка исихастов», или «ревнителей благочестия», – все деятели этого кружка в 1930-е годы станут членами ИПЦ.

В 1905 г. архиепископом Черниговским Антонием (Соколовым) Лука переведен в Чернигов и назначен регентом хора при Троицком архиерейском доме, послушником Свято-Троицкого мужского монастыря²⁰. 9 марта 1912 г. по благословению архиепископа Черниговского Василия (Богоявленского) послушник Лука Проскура на 45-м году жизни принял монашеский постриг с именем Лаврентий. Через два года он был рукоположен во иеродиакона²¹, а 28 августа 1916 г. в Свято-Успенском Елецком монастыре епископ Пахомий (Кедров) хиротонисал его во иеромонаха²².

Девять лет, проведенных Лаврентием Проскурой в Рыхловском монастыре с устоявшейся аскетической школой, не прошли даром. С переходом Лаврентия в Чернигов в Троице-Ильинском монастыре складывается костяк из монашествующих и духовенства, для которых идеи исихазма становятся основой для построения нравственной, аскетической жизни. В это же время о. Лаврентий сходится близко с другим подвижником-исихастом Троице-Ильинского монастыря – иеромонахом Алипием (Яковенко). По-видимому, в эти годы в недрах черниговского кружка монахов-исихастов зарождается и идея создания в Чернигове, неподалеку от Антониевых пещер (XI в.), нового пещерного храмового комплекса.

В кружок ревнителей благочестия, помимо иеромонахов Лаврентия и Алипия, входили братья монастыря: Михаил (Корма), Ефрем (Кислый), Иннокентий (Козько), Малахия (Тышкевич) и другие²³. В будущем все они пройдут исповеднический путь, и многие примут мученическую смерть.

Февральскую революцию 1917 г. и большевицкий Октябрьский переворот иеромонах Лаврентий не принял. Здесь сказались, прежде всего, христианские аскетические идеалы, а также близкое общение с архиепископом Василием и иеромонахом Алипием (духовным чадом Иоанна Кронштадтского).

26 марта 1917 г. по распоряжению Губернского исполнительного комитета архиепископ Василий был арестован и уволен на покой,

а на его место в мае Епархиальным собранием духовенства и мирян избран викарий Черниговской епархии, епископ Стародубский Пахомий (Кедров)²⁴.

Епископ Пахомий, как и его предшественник, был учеником выдающегося богослова, пастыря и молитвенника архиепископа Антония (Храповицкого), избранного в 1918 г. на Киевскую митрополицию кафедру с титулом митрополита Киевского и Галицкого²⁵. Поэтому с избранием на Черниговскую кафедру епископа Пахомия можно говорить о смене поколений, но едва ли можно говорить об изменении молитвенных аскетических и пастырских идеалов, которые утвердились при прежнем архиерее. Черниговские исихасты, хорошо знавшие стародубского викария, еще ближе сошлись с ним после того, как он стал их правящим архиереем, а иеромонах Лаврентий (Проскура) стал духовником епископа Пахомия.

В октябре в Петрограде происходит большевицкий переворот. По всей бывшей Российской империи бушует братоубийственная гражданская война. Для этого периода характерны не просто гонения на духовенство, а жестокие, изощренные издевательства и казни без суда и следствия. Разумеется, гражданская война и связанная с нею разруха во всех сферах человеческой жизни затронули и Черниговскую епархию. Поэтому приход к власти на Украине в апреле 1918 г. гетмана Павла Скоропадского православными людьми был воспринят с облегчением: здесь образовался настоящий оазис мирной жизни посреди бушующего океана гражданской войны²⁶.

По-видимому, не случайно именно в апреле 1918 г. иеромонахи Алипий (Яковенко) и Лаврентий (Проскура) начинают копать на одном из склонов Болдиной горы новый пещерный комплекс с подземными храмами и кельями²⁷: к этому времени идея окончательно созрела, сформировались как уважаемые и авторитетные пастыри ее авторы, а мирная гражданская жизнь в стране благоприятствовала воплощению исихастской идеи и подавала надежды на благополучный исход гражданской войны, – по крайней мере, в границах Украины. Примерно в это время иеромонах Лаврентий был возведен в сан игумена²⁸.

Создание пещерного монастыря завершилось уже при власти большевиков, в ноябре 1919 г. Последние месяцы работы проводились тайно, по ночам, в строжайшей конспирации.

Новый пещерный монастырь просуществовал недолго, в феврале 1920 г. в пещерах открыто уже не служили, так как власти запретили проведение богослужений в пещерных храмах²⁹. Тем не менее, несмотря на запрет, богослужения там проводились тайно, по ночам, поэтому власти распорядились вход в пещеры засыпать землей.

В 1920 г. Троице-Ильинский монастырь со знаменитыми Антониевыми пещерами и кельей прп. Антония был закрыт. Вместо монастыря при Свято-Троицком храме был создан приход, окормлять который епископ Пахомий поручил игумену Смарагду (Чернецкому)³⁰, одному

из сподвижников о. Лаврентия. Настоятелем Свято-Ильинской церкви был назначен игумен Ефрем (Кислый), тоже единомышленник-исихаст³¹. Иеромонах Алипий направлен настоятелем в село Свинь (ныне Ульяновка), расположенное в нескольких километрах от Чернигова, устраивать там церковно-приходскую жизнь, поскольку власти не разрешили ему служить в самом городе, где он пользовался большим авторитетом³².

Любопытно отметить один факт, который не имеет прямого отношения к теме статьи, однако дает определенную характеристику отцу Лаврентию, противоположную образу, созданному Херувимом Дегтярем³³. В 1920-е годы на Украине шла острая полемика по поводу введения в богослужебную практику украинского языка наряду с церковнославянским. Сохранилась регистрационная карточка 1924 г., в которой на вопрос, на каком языке следует совершать богослужение, отец Лаврентий ответил: «Безразлично». Здесь же на вопрос, к какому церковному течению он себя причисляет, игумен Лаврентий написал: «К Православной Вселенской Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви»³⁴. Характерно, что в одной из сохранившихся проповедей, сказанных в 1921 г., архиепископ Пахомий также высказывает мысль о допустимости украинского языка в богослужении и прямо говорит о том, что по благословению патриарха Тихона уже начат перевод «на украинский язык (на чистый, местный, без примеси галицийского) и Евангелия, и литургии, и многих песнопений». И далее говорит: «Я хотел привезти, но еще не был этот перевод одобрен Академией наук, а в скором времени можно рассчитывать получить всё это, переведенное на украинский язык»³⁵. Очевидно, что образ «украинофоба», с легкой руки Херувима Дегтяря закрепившийся за схииеромонахом Лаврентием (Проскурой), не соответствует исторической действительности.

21 октября 1922 г. по обвинению в противлении вскрытию мощей свт. Феодосия Черниговского был арестован и выслан за пределы епархии, а позже по этапу сослан в Сибирь архиепископ Пахомий (Кедров)³⁶. На его место патриархом Тихоном (Белавиным) был назначен викарный епископ Глуховский Дамаскин (Цедрик), старинный знакомый Пахомия (Кедрова) по Казанской духовной академии, тоже ученик Антония (Храповицкого). Епископу Дамаскину, очень близко сошедшему с черниговскими ревнителями православия на почве противления обновленчеству, суждено было сыграть наиболее заметную роль в формировании на Украине Истинно-Православной Церкви.

15 сентября 1924 г. епископ Дамаскин также был арестован и после годичного тюремного заключения отправлен в Москву, где помещен в Бутырскую тюрьму, а оттуда, в конце 1926 г., выслан к берегам Енисея, в самую глушь Сибири³⁷.

В июле 1927 г. заместитель Местоблюстителя московского патриаршего престола Нижегородский митрополит Сергей (Страгородский) обнародовал документ, получивший в церковной и светской истории

название «Декларация о лояльности к советской власти». В этом документе митрополит Сергей от лица всей Русской Церкви провозгласил, что отныне «радости и успехи советской власти – это радости и успехи Церкви, а неудачи власти – неудачи Церкви»³⁸.

Получилась двойственная ситуация: по Декларации выходило, что «радости» власти, уничтожающей Церковь, разрушающей храмы, сажающей в тюрьмы и лагеря духовенство и верующих, – отныне радости и самой Церкви, а неудачи по разрушению Церкви – ее же, Церкви, и неудачи. Всех, кто Декларацию не принимал, митр. Сергей объявлял «вне Церкви» и подвергал церковным прещениям³⁹. Ясно, что такая лояльность, разрушающая внутреннюю свободу Церкви, была неприемлема для совести многих православных христиан. Начались стихийные протесты, которые затем приняли организованную, насколько это было возможно в условиях гонений, форму. Так в Русской Церкви родилось движение, вошедшее в историю под названием Истинно-Православная (или иначе – Катакомбная) Церковь: в нее вошли лучшие представители епископата и духовенства, отделившиеся от митрополита Сергея ради сохранения «чистоты веры» и ограждения внутренней свободы Церкви от вмешательства богоборческой власти. В Черниговской епархии в разное время к ИПЦ присоединились архиепископ Пахомий (Кедров) и епископ Дамаскин (Цедрик)⁴⁰. Все черниговские «ревнители благочестия», составлявшие в свое время кружок исихастов, не подписали Декларацию и присоединились к ИПЦ. Возглавили это движение в Чернигове архимандрит⁴¹ Лаврентий (Проскура) и игумен Алипий (Яковенко).

Ядро ревнителей православия на Черниговщине составляли архимандриты Георгий (Смильницкий) и Лаврентий (Проскура), игумены Ефрем (Кислый), Палладий (Мищенко), Смарагд (Чернецкий), Антоний и Николай (фамилии пока не установлены), Алипий (Яковенко), иеромонахи Михаил (Жорма), Иннокентий (Козько) и Малахия (Тышкевич), иереи Гавриил Павленко, Иоанн Смоличев, иеродиакон Мисаил (Стишковский) и другие. Среди мирян, не принявших Сергиевой Декларации, был известный церковный писатель С.А. Нилус, находившийся в ссылке в Чернигове с апреля 1926 г.⁴²

В 1927 г. «за антисоветскую агитацию и пропаганду», а фактически за непризнание Сергиевой Декларации и активное противление ее введению в церковную жизнь, был арестован и направлен в Харьковское ГПУ игумен Алипий (Яковенко)⁴³. По свидетельству протоиерея Иоанна Пращура, чекисты ворвались к о. Алипию в дом на праздник Покрова, плевали ему в глаза, затем сбили с ног и стали избивать прикладами винтовок. Окровавленного, его бросили в машину и увезли⁴⁴. Как о. Алипий сам о себе свидетельствовал⁴⁵, в тюрьме от него требовали подписания Декларации.

К сожалению, сейчас нет доступа к следственным документам по делу игумена Алипия, но очевидно, что чекистам не удалось добиться

от него того, чего они хотели. Репрессивная машина в то время еще не набрала таких оборотов, как в 1930-1937-е годы. В это время сроки еще давали небольшие, и расстрельных приговоров почти не было. В 1928 г. отец Алипий вернулся в Чернигов.

Пребывание в тюрьме еще больше укрепило игумена Алипия и его сподвижников в убеждении, что советская власть попирает не только христианские, но и просто человеческие нравственные нормы, и что лояльность к такой власти в той форме, в какой этого требовал от Церкви митр. Сергей, неприемлема для совести православного христианина. С этого времени Алипий (Яковенко) и Лаврентий (Проскура), давние друзья и сотаинники, становятся наиболее авторитетными идеологами ИПЦ на Черниговщине.

В декабре 1928 г. из ссылки вернулся епископ Дамаскин. Проживание в Черниговской области ему было запрещено, и он поселился в г. Стародуб. В прежнее время Стародуб входил в Черниговскую губернию и принадлежал к Черниговской епархии. По советскому административному делению он вошел в Брянскую область (ныне – Российская Федерация), и поэтому жить в нем епископу не возбранялось.

Уже первая реакция епископа Дамаскина на Декларацию была четкой и ясной – предлагаемый вариант лояльности Церкви богослужебской власти неприемлем для церковного сознания, он приведет к тому, что Церковь утратит свою внутреннюю свободу. Тем не менее, это не означало немедленного разрыва с митрополитом Сергием и теми архереями и духовенством, которые приняли Декларацию. Всю свою энергию епископ Дамаскин направил на разъяснение сомневающимся пагубности для Церкви «сергианского пути». По-видимому, в первые несколько месяцев он даже поминал митр. Сергия за богослужением, во всяком случае, не отказывался служить в тех храмах, где поминали Сергия⁴⁶. В это время еще не было резкого размежевания между «сергианами» и «тихоновцами»⁴⁷: в городе мирно уживались и те, и другие.

Примерно такую же позицию, отчасти даже более жесткую, о чем будет сказано ниже, заняло и большинство черниговских ревнителей православия. Окончательный отход от митрополита Сергия в Чернигове произошел летом 1929 – зимой 1930 г., когда стало ясно, что увещевания на Сергия не действуют и он не свернет с намеченного пути. Причем, отход не был единовременным для всех, а вылился в продолжительный процесс: одни отошли уже в 1927 г., другие – только в 30-м.

Епископ Дамаскин отошел от Сергия окончательно летом 1929 г. Произошло это после важного, на наш взгляд, события в истории Русской Церкви: по поручению епископа Дамаскина монахиня Ирина (Бурова) посетила находившегося в ссылке Местоблюстителя патриаршего престола митрополита Петра (Полянского). Митрополит Петр дал однозначную оценку политике Сергия: она наносит непоправимый вред Церкви. Главный вывод патриаршего Местоблюстителя: епископы должны «сместить м[итрополита] Сергия», митрополит Петр не

благословляет «помянуть м[итрополита] Сергия за богослужением»⁴⁸. Этот ответ первоиерарха Русской Церкви был важен, поскольку давал твердые канонические основания для отхода от Сергия и его синода. С этого времени епископ Дамаскин установил регулярные контакты с киевскими и харьковскими «иосифлянами»⁴⁹, а также с лидером иосифлян архиепископом Димитрием (Любимовым). Большинство черниговских священников, для которых слово епископа Дамаскина было авторитетным, также открыто объявили о прекращении поминания митрополита Сергия. Несмотря на то, что епископ Дамаскин постоянно проживал в Стародубе, связь с Черниговом была регулярной: через письма, послания, записки⁵⁰. Иногда владыка тайно посещал Чернигов, останавливаясь в доме архимандрита Лаврентия⁵¹.

Летом 1929 г., после закрытия Свято-Троицкого собора⁵², братия окончательно перешла в Свято-Ильинскую церковь, что под Троицкими горами, открыто декларируя свою приверженность ИПЦ. Ильинский храм в это время можно назвать средоточием духовной жизни в Чернигове: здесь собрались наиболее уважаемые пастыри; регентом в храме был архимандрит Лаврентий.

27 ноября 1929 г. епископа Дамаскина вновь арестовывают, доносчиком стал «сергианский» священник, благочинный стародубского района⁵³. 28 мая 1930 г. решением ГПУ епископа Дамасакина приговорили к заключению в концлагерь сроком на десять лет. Он был направлен на Соловки – один из самых жестоких концентрационных лагерей СССР.

Летом 1928 г. освобождается из заключения архиепископ Пахомий (Кедров). Возвращается он в Чернигов через Москву и Харьков (столицу советской Украины с 1919 по 1934 г.). В это время он еще не прекратил литургическое общение с митр. Сергием, пытаясь примирить «сергиан» и «непоминающих» ради сохранения, как он полагал, «церковного мира». Однако, приехав в Чернигов, Пахомий встретился с организованной оппозицией своему «просергиевскому» курсу со стороны духовенства и паствы.

В протоколе допроса игумена⁵⁴ Смарагда (Чернецкого) от 18 сентября 1936 г. перечисляются имена некоторых представителей оппозиции: «(Л. 107 об) Отрицательно относились к декларации митрополита Сергия и монах б[ы]в[шей] Троицкой общины игумен Палладий Мищенко, умер в 1933 году, иеромонах Ефрем Кислый ныне игумен-настоятель Ильинской церкви г. Чернигова, иеромонах Лаврентий Проскура, ныне регент-псаломщик Ильинской церкви г. Чернигова, иеромонах Малахия Тышкевич, б[ывший] священник с. Церковище Репкинського району Черниговської області, ныне бесприходный, иеромонах Михаил Корма, бесприходный, проживающий в г. Чернигове, (Л. 108) иеромонах Иннокентий Козько ныне проживает в г. Чернигове, бесприходный, игумен Антоний – умер, игумен Николай – умер, которые уже делали то, что и я.

В то время на тему о декларации я имел беседу с активным прихожанином нашей общины неким Нилусом Сергием Александровичем, – с которым у меня были хорошие взаимоотношения, он был у меня, а я бывал у него. Нилус так же отрицательно высказывался по поводу декларации, – в более резких выражениях⁵⁵. Очевидно, что названы не все представители ИПЦ в Чернигове, а только те, кто либо уже умер, либо находился под следствием. Например, не упоминается имя игумена Алипия (Яковенко), который к тому времени (1936 г.) уже находился в подполье, окармливая катакомбный женский монастырь.

Однако вернемся к 1928 году. Еще в дороге к архиепископу Пахомию прибыла Елена Александровна Озерова-Нилус (супруга С.А. Нилуса), делегированная к нему «оппозиционной группой с целью предупредить его ..., что если он признал легализованное Патриаршее управление, чтобы он в Чернигов не приезжал»⁵⁶. Встреча эта не привела к ожидаемому результату, каждая из сторон осталась при своих убеждениях: «(Л.109) Когда из ссылки в Чернигов возвратился епископ Пахомий Кедров, и, узнав о нашем отрицательном отношении и резких проявлениях по отношению к декларации митрополита Сергия, он неоднократно беседовал со мной и другими монахами, убеждая нас в необходимости сохранения единства Церкви и не выступать резко против декларации, заняв позицию примиренчества к декларации Сергия»⁵⁷. Примечательно, что на допросе 23 сентября 1936 г. игумен Смарагд подтверждает, что духовным наставником его был отец Лаврентий Проскура⁵⁸, а на допросе 25 сентября на вопрос следователя, принадлежит ли он (Чернецкий) к ИПЦ, игумен Смарагд открыто свидетельствует о своей принадлежности к Истинно-Православной Церкви⁵⁹.

По возвращении архиепископа Пахомия черниговское духовенство разделилось на две группы: одни (например, иеромонах Михаил Корма, иеродиакон Мисаил Стишковский) категорически отказались сослужить архиепископу Пахомию, другие, во главе с духовником Пахомия архимандритом Лаврентием и игуменом Смарагдом, временно сохранили с ним евхаристическое общение и настойчиво пытались доказать своему преосвященному пагубность для Церкви сергианского пути. Заметим, что события эти происходили осенью 1928 г., до возвращения из ссылки епископа Дамаскина, который, как мы помним, не сразу прекратил сослужение со сторонниками Декларации. Это говорит о том, что позиция черниговского духовенства по отношению к Сергию и его синоду с самого начала была даже более жесткой, чем у Дамаскина. Черниговские клирики пошли на сослужение с архиепископом Пахомием (Кедровым) (притом – не все) исключительно из уважения к своему архиерею, в надежде, что сумеют его переубедить. Разрывать жестко с любимым архипастырем они не хотели. По воспоминаниям очевидцев, инициаторами этой «временной уступки» были духовник архиепископа Пахомия архимандрит Лаврентий (Проскура) и игумен Алипий (Яковенко)⁶⁰.

Об этом периоде «разделения» черниговских ревнителей находим интересное свидетельство «сергианского» священника Алексия Тычины в доносе на отца Лаврентия в Черниговское ГПУ от 19 сентября 1936 г.: «(Л. 193) Столпом ИПЦ является игумен Проскура Лаврентий, который является духовным отцом всех монахов и фактически руководит ими, соблюдая известные монашеские ритуалы и обрядности. Проскура по своим взглядам является край- (Л. 193 об) -ним реакционером и как говорят кликуши что когда поминают в церкви Сергия, то Проскура затыкает себе уши, это характеризует и отношение его сторонников к легализованному церковному управлению, и отсюда его отношение к советской власти»⁶¹. Примечательно, что черниговские «непоминающие» демонстрировали свой протест и несогласие с политикой Сергия разными, в том числе и визуальными, способами, не разрывая при этом литургического общения с архиепископом Пахомием и принимая участие в совместных богослужениях, надеясь, что рано или поздно их правящий архиерей поймет свою ошибку и присоединится к их позиции. Случай неординарный и, насколько мы можем судить, не повторяющийся – ничего похожего в других епархиях не было. Поражает, прежде всего, та степень доверия и уважения к своему оппоненту, которую проявила каждая из сторон: никто никого не анафематствовал, не отлучал. Ни одного из клириков – противников Декларации и церковной политики Сергия – в том числе и тех, кто отказался сослужить, архиепископ Пахомий не подверг церковному прещению.

Конечно, сослужить со священниками, которые во время литургии в алтаре в момент поминовения митр. Сергия демонстративно затыкают уши, – дело не из легких, особенно для такого совестливого архиерея, каким был архиепископ Пахомий. Уже в конце 1928 – начале 1929 г. (но не позднее марта) появляется известное послание братьев-архиепископов Пахомия и Аверкия (Кедровых), в котором с богословской и канонической точек зрения дается глубокая и аргументированная критика Декларации митрополита Сергия и его церковной политики⁶². Правда, в этом, местах очень резко, послания архиепископы Пахомий и Аверкий всё еще призывают не разрывать каноническое общение с митр. Сергием: они сами не оставляют надежды убедить Сергия отказаться от политики подчинения Церкви антихристианскому государству. Их послание во многом перекликается с позицией епископа Дамаскина в тот же период.

К сожалению, материалы следственных дел на духовенство ИПЦ в Чернигове не дают прямого ответа на вопрос, когда прекратилось идейное противостояние правящего архиерея и его духовенства, конкретной даты в документах нет. Поэтому о времени прекращения архиепископом Пахомием поминовения митр. Сергия и присоединения к ИПЦ мы можем говорить лишь предположительно. По крайней мере, известно точно, что зимой 1929/30 г. архиепископ Пахомий уже при-

надлежал к ИПЦ⁶³: «(Л. 202) Попытки Пахомия Кедрова перетянуть монахов на сторону легализованной патриаршей ориентации успеха не имели, т[ак] к[ак] Корма Михаил, один из первых, ссылаясь на “неправославие” Пахомия Кедрова отказался с ним совершать религиозные обряды, а остальные монахи, как Чернец- (Л. 202 об.) -кий Смарагд, Тышкевич Малахия, Проскура Лаврентий и другие продолжали доказывать Кедрову неправоту митрополита Сергия, в результате открытого против Пахомия Кедрова выступления со стороны монаха Алимпия, осужденного за контрреволюционную деятельность, Пахомий Кедров стал сдавать свои позиции и в результате примкнул к оппозиции»⁶⁴; «(Л. 183) Вскорости в Чернигов приехал отбывший наказание епископ Пахомий (Кедров), который формально признав декларацию, на деле в жизнь ее не проводил, и постепенно отмежевываясь от такой, примкнул к открытым противникам декларации»⁶⁵.

Как уже отмечалось выше, в конце 1929 г. арестован епископ Дамаскин (Цедрик), в октябре 1930 г. – архиепископ Пахомий (Кедров), игумен Алимпий был арестован в 1931 г. В это время репрессивная машина еще не затронула основной костяк черниговских ревнителей. Аресты духовенства ИПЦ в Черниговской епархии начнутся к середине 30-х гг., пока же были арестованы ее наиболее авторитетные идеологи.

Следствие по делу Истинно-Православной Церкви в Чернигове было начато в июле 1936, закончено в июне 1937 г. и длилось почти год. На сегодняшний день мы располагаем только материалами следственного дела № 37140 из общего большого дела № 256383, но и по этим материалам можно сложить довольно цельную картину того, что происходило. Было арестовано практически всё духовенство ИПЦ, все получили лагерный срок: мужчины – по 5 лет, женщины – по 3 года. Не осудили только архимандрита Лаврентия – по странному для того времени объяснению: «Проскура Л.Е. не привлечен к ответственности в связи с его старческим возрастом (68 лет)»⁶⁶. По-видимому, уже в это время он сильно страдал болезнью ног, и с ним просто не захотели возиться.

Ни один из осужденных священников не вернулся, уцелели только те, кто успел скрыться, «уйти в катакомбы» до ареста, как, например, игумен Алимпий (Яковенко), который, освободившись в 1935 г., вернулся в Чернигов тайно, присоединившись к своей катакомбной монашеской общине в с. Свинь.

В 1936 г., во время судебного процесса по делу священников, монахов и мирян ИПЦ, о. Алимпий тайно переехал в Чернигов, поскольку в небольшой деревне находится на нелегальном положении было труднее, чем в городе. К тому же, нужно было окормлять осиротевшую истинно-православную паству. В районе Лесковицы он организовал тайный монашеский скит, где в катакомбном храме ежедневно совершал божественную литургию.

Его друг и сотаинник архимандрит Лаврентий (Проскура), как только освободился из-под ареста, также перешел на катакомбное по-

ложение, организовал несколько тайных монашеских общин. По его благословию в Холодном яру (ул. О. Десняка на Лесковице), во дворе благочестивой прихожанки тайно была вырыта небольшая тесная пещера, где о. Лаврентий по ночам совершал божественную литургию. Вход в пещеру шел через коридор дома в кладовую, а из кладовой через погреб прямо в храм. Здесь же, во дворе, жило несколько тайных монахинь; они следили за порядком в катакомбном храме, а в отсутствие о. Лаврентия сами вычитывали службу мирским чином⁶⁷.

Свято-Ильинскую церковь, после расправы над «истинно-православным» духовенством, власти передали «сергианам», однако уже в начале 1938 г. церковь была закрыта. К началу Второй мировой войны в городе не было ни одного действующего храма, Декларация митрополита Сергия ничего и ничего не спасла.

Знаменитая Черниговская Ильинская икона Богородицы, написанная еще при архиепископе Лазаре (Барановиче) и прославившаяся как чудотворная, во время судебного процесса исчезла. Она находилась в Ильинском храме, и как только начались аресты, ее укрыли в потаенном месте. Где она находится в настоящее время, – неизвестно, тот список, который сегодня выдается за подлинный, – более поздний список XVIII – начала XIX в. До сего дня Образ Черниговской Ильинской иконы Божией Матери почитается черниговскими катакомбниками наряду с такими известными Богородичными иконами, как Владимирская, Иверская или Казанская.

Архимандрит Лаврентий и игумен Алипий служили тайно, окормляя свое малое катакомбное стадо, до самого начала Советско-германской войны.

С оккупацией Украины Германией в 1941 г. они вышли из катакомб и присоединились к Автономной Украинской Церкви, архиереи которой в августе 1941 г. на Соборе, состоявшемся в Почаевской лавре, приняли официальное решение не поминать за богослужением митрополита Сергия (Страгородского). Архимандрит Лаврентий занялся восстановлением своей «альма-матер» – Троице-Ильинского монастыря, правда, теперь уже как женского, ибо монахов-мужчин в живых практически не осталось, игумен Алипий вернулся в с. Свинь, в свой оскверненный храм, восстанавливать зачахшую при Советах церковно-приходскую жизнь.

Начался новый этап церковной истории и церковно-государственных отношений, рассмотрение которого не входит в задачу настоящего исследования. В заключение лишь скажем, что игумен Алипий был убит сотрудником НКВД Иваном Пантелеенко 20 сентября 1943 г. во время боевых действий советских войск против нацистских⁶⁸. На следующий день, 21 сентября, Красной армией взят Чернигов и начались массовые аресты населения, в том числе и духовенства (в частности, были арестованы архиепископ Черниговский Симон Ивановский и vicарный епископ Панкратий Гладков), но отец Алипий этого уже не уви-

дел. Архимандрит Лаврентий, тяжело больной, недвижимый дожил до 1950 г. и умер 19 января в своей келье в Свято-Троицком монастыре на 82-м году жизни. В 1960-е гг. монастырь и собор были закрыты. В августе 1993 г. в крипте Свято-Троицкого собора были обретыены мощи старца Лаврентия; несмотря на то, что останки полностью находились в воде, кисти рук оказались нетленны. 22 августа 1993 г. Украинской Православной Церковью Московского Патриархата схиархимандрит Лаврентий был причислен к лику святых. Началось массовое издание «Жития преподобного Лаврентия Черниговского», в котором от исторического образа схиархимандрита Лаврентия (Проскуры) практически ничего не осталось.

ПРИМЕЧАНИЯ (ENDNOTES)

1. Вкратце жизнь и труды старца схиархимандрита Лаврентия Черниговской Троицкой женской обители // Надежда: Христианское чтение (Франкфурт-на-Майне) – 1988. – № 14. – С. 185-308. В подстрочной ссылке в примечании редакции указано: «Рукопись получена из Самиздата. Печатается с сокращениями».

2. Павел Алексеевич умер 4 сентября 1993 г., сборник вышел уже после его смерти: *Флеров П.А. Преподобный Лаврентий Черниговский: Воспоминания духовных чад.* – Издательская группа Свято-Троице-Серафимо-Дивеевского женского монастыря. – Без даты. – 95 с.

3. «Всем предложили уйти и храмы закрыли “на ремонт” (1930). Батюшка временно переживал “под горой” у одной благочестивой вдовы Елены. Там Батюшка занимал небольшую комнатку в старом домике и предавался посту и молитве как за своих многочисленных рассеянных чад, так и за весь мир. И эти тайные чада только ночью могли постучаться в окно Батюшки. Но он не всех принимал...». См.: Вкратце жизнь и труды... – С. 191.

4. Поучения и пророчества старца Лаврентия Черниговского и Его жизнеописание: Сборник. – М.: Русский Духовный Центр, 1994. – 176 с. Составитель и автор второй части этого сборника подписался как схиигумен Херувим Дегтярь, в действительности – бывший иеродиакон РПЦ, запрещенный в священнослужении в 1970-е годы патриархом Пименом (Извековым). См. о нем: *Штейников Сергей, Яковенко Андрей.* Лжеархиепископ Херувим (Дегтярь) и внутрицерковное сектантство // Релігія в Україні. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.religion.in.ua/main/17123-lzhearxiepisokp-xeruvim-degtyar-ivnutricerkovnoe-sektantstvo.html>.

5. И без которых не обходится практически ни одна современная публикация о преподобном Лаврентии Черниговском.

6. Приведем наиболее одиозные из высказываний, приписываемых архимандриту Лаврентию: «Батюшка предупреждал: “Чтобы верны мы были Московской патриархии и ни в коем случае не входили ни в какой раскол. ... Берегитесь так называемой зарубежной церкви и знайте, что она ... не церковь, а часть Российской Церкви. ... Наша страна не зарубежная и наша церковь не зарубежная! Наша страна постоянная! У нас нет зарубежных церквей”» и т.д. (стр. 155-156); «Россия вместе со всеми славянскими народами и землями составит могучее Царство. ... Русского Православного царя будет бояться сам антихрист. А другие все страны, кроме России и славянских земель, будут под властью антихриста и испытуют все ужасы и муки, написанные в Священном Писании. Россия, кайся, прославляй, ликуя, Бога и пой Ему: Аллилуия» (стр. 157-158), и т.п. Если первое высказывание носит явно церковно-политический оттенок, современный автору приписываемых отцу Лаврентию строк (поскольку в 1990-1994 гг. Русская Православная Зарубежная Церковь активно открывала приходы на территории бывшего СССР, принимая в свою юрисдикцию духовенство Московской Патриархии), то второе высказывание, окрашенное в экзальтированные хилиастические тона, вообще выходит за пределы православной догматики.

7. Поучения и пророчества... – С. 4.

8. Попутно заметим, что природа происхождения этих (и многих других) «высказываний», «пророчеств» и т.п. современных «церковных мифов», и особенно их популярность в постсоветской церковной среде, еще ждут своего самостоятельного исследования.

9. Работа написана в 1996, однако издана в 2001 г.: *Шумило В.В.* Схиархимандрит Лаврентий и его время: Очерк церковной истории Черниговщины (1868-1950 гг.). – Чернигов: Вера и жизнь, 2001. – 68 с. В этом издании впервые опубликовано более десятка фотографий церковных деятелей Чернигова первой половины XX в. из частных архивов П.А. Флёрова, К.А. Чайниковой, В.В. Шумило.

10. *Шумило Виталий.* Схи-архимандрит Лаврентий и его время: Очерк церковной истории Черниговщины (1868-1950 гг.) // Православная жизнь (Джорданвилль, США). – 2008. – № 2 (670). – Февраль. – С. 1-40.

11. *Флеров П.А.* Преподобный Лаврентий Черниговский... – С. 4.

12. Свидетельство Ксении Агеевны Чайниковой, близко знавшей архиепископа Пахомия (Кедрова), епископа Дамаскина (Щедрика), архимандрита Лаврентия (Проскуру) и игумена Алипия (Яковенко). – Запись беседы от 23 мая 1992 г., архив автора.

13. *Флеров П.А.* Указ. соч. – С. 6.

14. Там же. – С. 7.

15. Свидетельство К.А. Чайниковой.

16. *Флеров П.А.* Указ. соч. – С. 10-11.

17. *Флеров П.А.* Указ. соч. – С. 12. По другим данным, в 1890-м, см.: Вкратце жизнь и труды... – С. 187-188.

18. Вкратце жизнь и труды... – С. 188.

19. См. подробнее: *Диомид (Кузьмин), иером.* Жизнеописание преподобного Василия, старца Площанского. – М.: Наследие Православного Востока, 2010. – С. 113-117; *Четвериков Сергей, прот.* Молдавский старец Паисий Величковский: Его жизнь, учение и влияние на православное монашество / Правда христианства. – М., 1998. – С. 271, 275.

20. *Флеров П.А.* Указ. соч. – С. 14

21. Там же.

22. Государственный архив Черниговской области (ГАЧО). – Ф. Р-67. – Оп. 1. – Д. 160. – Л. 23.

23. *Шумило В.В.* Схиархимандрит Лаврентий... – С. 6.

24. *Шумило В.* Новосвященномученик Василий, архиепископ Черниговский // Вера и Жизнь (Чернигов). – 1995. – № 1 (8). – С. 3-4; *Королев В.* Любовью побеждая страх: Жизнеописание Новомучеников Российских (архиепископ Пермский Андроник, епископ Соликамский Феофан, архиепископ Черниговский Василий, епископ Семиреченский Пимен; 1867-1918). – Фрязино: Паломник, 1998. – С. 97-98; *Потій Н., Тарасенко О.* Чернігівський архієпископ Василій (Богоявленський) // Сіверянський літопис (Чернігів). – 2007. – № 49-53.

25. *Никон (Рклицкий), архиеп.* Жизнеописание блаженнейшего Антония, митрополита Киевского и Галицкого. – Нью-Йорк, 1958. – Т. 4. – С. 224-233; *Ульяновский В.І.* Церква в Українській Державі: 1917-1920 рр. (доба Гетьманату Павла Скоропадського). – К.: Либідь, 1997. – С. 71-90.

26. См., например, воспоминания профессора В.В. Зеньковского, бывшего в правительстве гетмана Министром исповеданий: *Зеньковский Василий, прот.* Пять месяцев у власти (15 мая – 19 октября 1918 г.): Воспоминания / Публ. текста и редакц. М.А. Колерова. – М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1995. – С. 121-133.

27. См. подробнее: *Карнабед А.* Тасмниці Болдиних гір (нарис четвертий) // Сіверянський літопис. – 1995. – № 6. – С. 13-15; *Шумило В.В.* Схиархимандрит Лаврентий... – С. 6-8; *Руденок В.* Останній печерник // Просвіта (Чернігів). – 2001. – № 16. – 13 квітня. – С. 2.

28. Свидетельство К.А. Чайниковой.

29. *Карнабед А.* Таємниці Болдиних гір... – С. 13.
30. *Руденок В.* Таємничий монах // Чернігівські відомості. – 1999. – № 40. – Липень.
31. ГДА СБ України, г. Чернігов, Ф. П-11588, Т. 1, Д. 256383; С. Д. 37140, Л. 107 об. Ныне это следственное дело хранится в Государственном архиве Черниговской области; *Шумило В.В.* Указ. соч. – С. 15.
32. Свидетельство П.А. Флёрова; Свидетельство К.А. Чайниковой; Свидетельство Марии Андреевны Атрощенко, близко знавшей игумена Алипия (Яковенко). – Запись беседы от 12 июня 1993 г., архив автора
33. См., например: Поучения и пророчества... – С. 153-154.
34. ГАЧО. – Ф. Р-67. – Оп. 1. – Д. 160. – Л. 23. См. также: *Флеров П.А.* Указ. соч. – С. 17.
35. Священномученик Пахомий, архиепископ Черниговский: Жизнеописание, проповеди, выписки из следственных дел / Сост., коммент., редакция текста проповедей В.В. Шумило. – Вильмуассон; Чернигов: Вера и Жизнь. – С. 23.
36. *Демиденко Ольга.* Справа архієпископа Пахомія: з історії антирелігійної політики на Чернігівщині на початку 1920-х рр. // Сіверянський літопис. – 2002. – № 2. – С. 56-60.
37. *Шумило В.В.* Схиархимандрит Лаврентий... – С. 8-9.
38. Декларация митрополита Сергея о признании им советской власти / Пред судом Божиим: Русская Православная Зарубежная Церковь и Московская Патриархия. – Монреаль, 1990. – С. 5-9.
39. «Мы потребовали от заграничного духовенства дать письменное обязательство в полной лояльности к советскому правительству ... Не давшие такого обязательства или нарушившие его будут исключены из клира, подведомственного Московской Патриархии». См. текст Декларации: Пред судом Божиим... – С. 9. Аналогичные требования предъявлялись и к духовенству, находящемуся в СССР, с той лишь разницей, что в СССР духовенство, не подписавшее Декларацию, арестовывалось и направлялось в концлагеря, а с середины 1930-х гг. их начали расстреливать.
40. См. подробнее: *Шумило В.В.* Указ. соч. – С. 10-24; *Шумило В.В.* Зарождение Истинно-Православной Церкви на Черниговщине: Доклад на международной научной конференции «Церковное подполье в СССР» (Чернигов, 18-19 ноября 2011 г.) (в печати); *Тригуб О.П.* Розгром української церковної опозиції в Російській православній церкві (1922-1939 рр.). – Миколаїв: ТОВ «Фірма «Ліон», 2009. – С. 138-141.
41. С. 1928 г. См.: *Флеров П.А.* Указ. Соч. – С. 15.
42. ГДА СБ України, г. Чернігов, Ф. П-4315, Д. 50035, Л. 1-34. Ныне это следственное дело хранится в Государственном архиве Черниговской области; *Шумило В.В.* Схиархимандрит Лаврентий... – С. 15-16; *Михайловский Димитрий, диак.* Три Пасхи исповедника: О пребывании С.А. Нилуса в Чернигове // Вера и Жизнь. – 2009. – № 1-2 (14-15). – С. 33-47.
43. *Руденок В.* Останній печерник... – С. 2.
44. Свидетельство протоиерея Иоанна Пращура, близко знавшего игумена Алипия (Яковенко). – Запись беседы от 15 июня 1994 г., архив автора; Свидетельство М.А. Атрощенко.
45. Воспоминания монахини Рафаилы. – Запись беседы, архив С.В. Шумило.
46. Подробнее рассуждения об этом см.: *Косик О.В.* Истинный воин Христов: Книга о священномученике епископе Дамаскине (Цедрике). – М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. – С. 114-115.
47. Как называли себя сторонники ИПЦ. Еще в конце 1980-х гг. автору этих строк приходилось слышать от катакомбных христиан самоназвание «тихоновцы» (по имени патриарха Тихона), а также «Тихоновская Церковь» или «Катакомбная Церковь» по отношению к ИПЦ.
48. Письмо протоиерея Григория Селецкого митрополиту Иосифу (Петровых) от 17 сентября 1929 г., написанное по поручению епископа Дамаскина. См.: *Сикорская Л.Е.* Священноисповедник Димитрий, архиепископ Гдовский: Сподвижники его и сострадальцы (Жизнеописания и документы). – М.: Братонез, 2008. – С. 458; *Косик О.В.* Указ. соч. – С. 149.

49. Стронниками митрополита Петроградского Иосифа (Петровых), возглавившего ИПЦ.
50. Свидетельство К.А. Чайниковой; Свидетельство П.А. Флёрова; Свидетельство Ларисы Федоровны Синявской, близко знавшей архиепископа Пахомия (Кедрова), епископа Дамаскина (Цедрика), игумена Смарагда (Чернецкого) иеродиакона Мисаила (Стишковского) и других. – Запись беседы от 15 февраля 1992 г., архив С.В. Шумило.
51. Свидетельство П.А. Флёрова. См. также: *Флеров П.А.* Преподобный Лаврентий Черниговский... – С. 18.
52. Радянська влада та православна церква на Чернігівщині у 1919-1930 рр.: Збірник документів і матеріалів / Відп. ред. Р.Б. Воробей; упорядники А.В. Морозова, Н.М. Полетун. – Чернігів, 2010. – С. 244-245.
53. *Е.Л. [Лопушанская Е.Н.]*. Епископы исповедники. – Сан-Франциско, 1971. – С. 87; *Шумило В.В.* Указ. соч. – С. 17-18; *Косик О.В.* Указ. соч. – С. 153, 159-165.
54. В материалах следственного дела он фигурирует как иеромонах.
55. ГДА СБ Украины, г. Чернигов, Ф. П-11588, Т. 1, Д. 256383: С. Д. 37140, Л. 107 об. Здесь и далее стилистику оригинала сохраняем.
56. Из показаний игумена Ефрема (Кислого): Там же. – Л. 116.
57. Из показаний игумена Смарагда (Чернецкого): Там же. – Л. 109.
58. Там же. – Л. 111.
59. Там же. – Л. 112.
60. Свидетельство К.А. Чайниковой, Л.Ф. Синявской.
61. ГДА СБ Украины, г. Чернигов, Ф. П-11588, Т. 2, Д. 256383: С. Д. 37140, Л. 193-193 об.
62. *Е.Л. [Лопушанская Е.Н.]*. Послание архиепископа Пахомия и епископа Аверкия / Епископы исповедники. – Сан-Франциско, 1971. – С. 10-25; Послание братьев-архиепископов Пахомия и Аверкия (Кедровых) об отношении к политике митрополита Сергия (Старгородского) / Публ., вступ. ст. и коммент. иерей Александр Мазырин // Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. – 2007. – Вып. 4 (25). – С. 137-168. Подлинность послания оспаривает А.Ф. Тарасенко, см.: *Тарасенко А.* Пахомий (Кедров), архиепископ Черниговский: Материалы к биографии. – Чернигов: РИК «Деснянська правда», 2006. – С. 18; *Тарасенко О.* Чернігівський архієпископ Пахомій (Кедров) (1876 – 1937) // Сіверянський літопис. – 2008. – № 3. – С. 50. Аргументы в пользу подлинности послания см. *Шумило В.* Послание архиепископов Пахомия и Аверкия (Кедровых): К вопросу о подлинности документа // Вера и Жизнь. – 2011. – № 1-2 (16-17). – С. 33-44.
63. Подробную аргументацию см: *Шумило В.В.* Зарождение Истинно-Православной Церкви на Черниговщине: Доклад на международной научной конференции «Церковное подполье в СССР» (Чернигов, 18-19 ноября 2011 г.) (в печати).
64. Выписка из протокола допроса игумена Ефрема (Кислого) от 21 сентября 1936 г.: ГДА СБ Украины, г. Чернигов, Ф. П-11588, Т. 2, Д. 256383: С. Д. 37140. Л. 202-202 об.
65. Из протокола допроса бывшего настоятеля церкви г. Кролевец священника Антония Чернявского от 7 сентября 1936 г.: ГДА СБ Украины, г. Чернигов, Ф. П-11588, Т. 2, Д. 256383: С. Д. 37140, Л. 183.
66. Справка из Следственного дела: ГДА СБ Украины, г. Чернигов, Ф. П-11588, Т. 2, Д. 256383: С. Д. 37140, Л. 237.
67. Свидетельство К.А. Чайниковой, П.А. Флёрова, Л.Ф. Синявской; *Шумило В.В.* Схиархимандрит Лаврентий... – С. 23-25.
68. Свидетельство М.А. Атрощенко.

Олександр Татарченко
(Херсон)

РОЛЬ ДЕРЖАВНИХ ОРГАНІВ ВИКОНАВЧОЇ ВЛАДИ В РЕАЛІЗАЦІЇ РАДЯНСЬКОЇ ПОЛІТИКИ ЩОДО ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ НА ХЕРСОНЩИНІ В ПОВОЄННІ РОКИ

У дослідженні на основі архівних джерел висвітлюються особливості діяльності державних органів виконавчої влади направленої на реалізацію радянської політики щодо православної церкви в повоєнні роки на Херсонщині, яку було покладено на уповноважених Рад у справах Руської православної церкви і релігійних культів, що діяли при обласних виконавчих комітетах рад трудящих. Звертається увага на завдання, що ставилися перед уповноваженими цих рад, на умови їхньої роботи і розмір соціального забезпечення, на проблеми їх взаємодії з іншими чиновниками тощо. Демонструються наслідки діяльності інституту уповноважених вищезгаданих рад в Херсонській області УРСР в 1943-1953 рр.

Ключові слова: рада, політика, громада, церква, священик.

У наші дні увага українських істориків спрямована на дослідження слабо вивчених проблем української історичної науки. Однією з таких є проблема діяльності радянських державних органів, спрямованих на реалізацію нової політики радянської держави щодо Руської православної церкви (далі – РПЦ), що сформувалася під час Великої Вітчизняної війни і реалізовувалася в СРСР в повоєнні роки.

Вагомий внесок у розробку цієї проблеми зробили українські науковці П. Бондарчук, Ж. Канталінська, І. Луковенко, В. Милусь, М. Михайлуца та ін. Російські дослідники теж долучилися до дослідження цієї проблеми. Серед них можна виокремити Ю. Гераськіна, О. Федотова і М. Шкаровського.

Однак проблема діяльності уповноважених Ради у справах РПЦ (далі – РСРПЦ) і Ради у справах релігійних культів (далі – РСРК) при Раді Народних Комісарів СРСР (далі – РНК) (пізніше – Раді Міністрів СРСР) по Херсонській області УРСР до наших днів комплексно не досліджувалася. Саме тому метою цієї статті є спроба дослідити особливості роботи уповноважених вищезгаданих рад на території Херсонщини в повоєнні роки.

Радянська церковна політика в період Другої світової війни в порівнянні з політикою 1920-х-1930-х рр. зазнала суттєвих змін і стала більш ліберальною. Це було зумовлено, з одного боку, зовнішньою політикою Радянського Союзу, направленою на здобуття підтримки західних країн у боротьбі з німецько-фашистськими окупантами і отримання прихильності прокомуністичних партій і урядів Центрально-Східної Європи для поширення впливу РПЦ на їхню територію.

З іншого боку – внутрішньою ситуацією в СРСР, яка вимагала рахуватися зі зростанням релігійних настроїв в радянському суспільстві внаслідок війни і бажанням влади використати православну церкву для консолідації населення радянської країни.

Таким чином, завдяки зміні політичної кон'юнктури в СРСР його політика щодо РПЦ лібералізувалася і протрималася в такому стані до початку десталінізації в середині 1950-х рр., після чого знову було посилено тиск на РПЦ і розгорнуто антирелігійну пропаганду. Отже, радянську церковну політику повоєнних років можна назвати політикою “кон'юнктурного лібералізму”, адже вона залежала від тимчасової лібералізації політики Радянського Союзу щодо православної церкви середині 1940-х – першій половині 1950-х рр.

Провідну роль в утіленні нової церковної політики радянської держави в життя було покладено на РСРПЦ і РСРК, що діяли при радянському уряді. Формування цих органів розпочалося з видання 14 вересня 1943 р. постанови РНК СРСР про створення Ради у справах РПЦ. На думку історика церкви П. Бондарчука «ця Рада фактично мала не лише контролювати РПЦ, а й скеровувати її діяльність». Таким чином РПЦ фактично перетворювалася на окремий державний орган СРСР і постійно перебувала під впливом державної церковної політики [33, с.94].

Постановою РНК СРСР за № 572 19 травня 1944 р. було створено Раду у справах релігійних культів, яка мала забезпечити зв'язок між урядом і керівництвом різноманітних релігійних об'єднань: вірмено-григоріанської, старообрядницької, католицької, греко-католицької, лютеранської церков, мусульманського, іудейського, буддійського віросповідань і сектантських організацій.

Реалізація нової церковної політики на місцевому рівні була покладена на уповноважених РСРПЦ і РСРК при союзних республіканських та обласних (крайових) виконавчих комітетах рад трудящих.

До обов'язків уповноважених РСРПЦ при виконкомах місцевих рад належало: реєстрація і ліквідація релігійних громад, надання їм у користування церковних споруд, їх огляд, обстеження і закриття, реагування на скарги і заяви громадян тощо [31, с.220-221].

У свою чергу уповноважені РСРК при виконкомах облрад займалися обліком релігійних громад і культових споруд, що не належали до РПЦ та стежили за внутрішнім життям релігійних громад [21, арк.13]. Вони збирали фактичний матеріал про форми масової релігійної роботи в містах і селах (жниварські свята, вечори кохання та ін.), проведення хрещень, участь в житті релігійних громад учнівської молоді, студентства і радянських службовців, створення секантами струнних оркестрів, гуртків художнього шиття і рукоділля, антивоєнні настрої духовенства і мирян, випадки відмов віруючих служити в Червоній армії тощо [23, арк.12-13].

Незважаючи на велику кількість завдань, що ставилися перед уповноваженими РСРПЦ і РСРК, їхні колеги з обласних рад сприймали їх як другорядних чиновників, тому для них створювалися гірші умови праці ніж для інших робітників виконкомів обкрад. Не була виключенням й Херсонська обл., так, реагуючи на такий стан речей наприкінці 1945 р. уповноважений РСРК по Херсонській обл. Д. Лисенков скаржився голові РСРК при РНК СРСР тов. Полянському на те, що приміщення, в якому він працював, не відповідало необхідним вимогам.

Зокрема він зазначав, що в кабінеті площею 12 м² він зі своїм секретарем працювали разом з уповноваженим РСРПЦ і його секретарем. В цьому ж приміщенні стояла шафа і три столи, при чому секретарі працювали за одним із них. У той час, коли в усіх кімнатах будівлі облвиконкому був зроблений ремонт, ця кімната була навіть не побіленою, в ній було відсутнім опалення, не було телефону і потрібної для роботи літератури.

Також уповноважений РСРК Д. Лисенков скаржився що він, проживаючи з 20 вересня 1945 р. в Херсоні, не отримав квартиру і не бачив перспектив для її отримання в найближчий час [22, арк.15 зв.].

Окрім створення гірших умов праці, ніж іншим співробітникам, обласна влада завантажувала уповноважених РСРПЦ і РСРК роботою, яка не належала до їхньої компетенції, що у свою чергу негативно впливало на виконання їхніх прямих посадових обов'язків. Наприклад, уповноважений РСРПЦ по Херсонській обл. УРСР тов. Коровін в листі № 4731 від 25 листопада 1944 р. повідомляв уповноваженого РСРПЦ при РНК УРСР П. Ходченка, що через відрадження по завданням облвиконкому він з узятих на облік 101 православної церкви в Херсонській обл. в 1944 р. встиг зареєструвати лише 54 і тому ризикував зірвати реєстрацію церков у визначений термін [2, арк.38].

Сприймаючи уповноважених РСРПЦ і РСРК як другорядних співробітників херсонська обласна влада намагалася на них економити кошти обласного бюджету. Так уповноважений РСРК по Херсонській обл. тов. Авраменко отримував меншу зарплату ніж уповноважені, які працювали в РРФСР. Через що на початку 1952 р. він звертався з клопотанням до уповноваженого РСРК по УРСР П. Вільхового з проханням встановити йому персональну ставку щомісячної зарплати або виплачувати щомісячну дотацію на рівні уповноважених РСРК в РРФСР [27, арк.2].

Така ситуація не була поодинокую. Як зазначав історик церкви Л. Швець, гідність уповноважених принижували, починаючи з 1940-х рр. дискримінували їх в оплаті праці порівняно з іншими партійними та радянськими працівниками. Їх не включали до відповідальних працівників, яким згідно з постановою Ради Міністрів СРСР № 275 від 10 лютого 1948 р. видали додаткове грошове забезпечення.

Надалі становище не покращувалося, тому оклади уповноважених РСРПЦ в областях у другій половині 1950-х рр. відповідали лише тре-

тині заробітної плати завідувача організаційного відділу з набору робочої сили при облвиконкомах союзних республік [34, с.297].

Економія бюджетних коштів на інститутах уповноважених РСРПЦ і РСРК не обмежувалася заниженням їхніх зарплат. Приміром, негативно вплинув на роботу уповноваженого РСРПЦ по Херсонській обл. наказ Херсонського облвиконкому від 21 травня 1947 р. про скорочення посади технічного секретаря. І хоча завдяки клопотанню нового херсонського уповноваженого К. Шкуренка від 13 березня 1950 р. ідея відновлення штатної посади секретаря-машиністки була підтримана уповноваженим РСРПЦ по УРСР П. Ходченком, утілення в життя цього рішення затягнулося на два роки. Тому уповноважені РСРПЦ по Херсонській обл. впродовж п'яти років вимушені були витрачати час на виконання технічної роботи, яку повинен був виконувати секретар [7, арк.17].

Політики економії коштів на уповноважених дотримувалася й центральна влада. Так у відповідності до постанови Ради Міністрів СРСР від 24 квітня 1952 р. за № 1981 "Про усунення надмірностей і порушень, що допускаються при відрядженнях посадових осіб", голова РСРПЦ тов. Карпов наказав управляючому справами цієї ради тов. Барашкову спільно з Інспекторським відділом переглянути річний план відряджень співробітників Ради з урахуванням скорочення витрат на відрядження за кошторисом 1952 р. на 7 % порівняно з відповідними асигнуваннями 1951 р. При чому строк відрядження співробітників РСРПЦ не повинен був перевищувати десяти днів, за виключенням випадків, що були викликані "діловою необхідністю" [9, арк.4].

Те, що за рахунок інститутів уповноважених РСРПЦ та РСРК держава економила кошти, не звільняло їх від жорсткого контролю з боку вищого керівництва. Яскравим свідченням такого підходу був випадок зі звільненням секретаря уповноваженого РСРПЦ Є. Данилевської в 1953 р. за те, що вона за відсутності уповноваженого тов. Шкуренка повідомила священику і представникам церковної громади Цюрупинська зміст листа РСРПЦ про доцільність тимчасово утриматися від розбору вилученого у громади за рішенням облвиконкому зруйнованої будівлі собору [16, арк.12].

Очевидно, після цього випадку посада секретаря уповноваженого РСРПЦ по Херсонській обл. була знову скорочена. Тому уповноважений Ф. Гриженко звернувся в серпні 1954 р. до голови РСРПЦ при Раді Міністрів СРСР Г. Карпова з клопотанням про відновлення посади технічного секретаря, зазначивши наступне: «технічна робота в канцелярії уповноваженого настільки мене займає, що я не можу приділяти потрібного часу для вивчення діяльності релігійних громад» [13, арк.65].

У відповідь на прохання Ф. Гриженка про відновлення посади технічного секретаря відповідальний секретар РСРПЦ тов. Репін 7 вересня 1954 р. повідомив, що за роз'ясненням Штатного управління Міністерства фінансів СРСР посада секретаря-машиністки уповноваженого

РСРПЦ по Херсонській обл. оплачувалася з місцевого бюджету і скорочена за пропозицією Херсонського облвиконкому, тому може бути відновлена Штатним управлінням Міністерства фінансів СРСР тільки за клопотанням облвиконкому та Ради Міністрів УРСР і за рахунок скорочення аналогічної (за розміром окладу) посади в одному з обласних виконкомів [17, арк.70].

Взаємодія уповноважених РСРПЦ і РСРК з іншими органами виконавчої влади в Херсонській обл. знаходилася на неналежному рівні. Приміром, уповноважений РСРПЦ по Херсонській обл. А. Салмін в березні 1945 р. скаржився голові РСРПЦ при РНК СРСР Г. Карпову і уповноваженому РСРПЦ при РНК УРСР П. Ходченку на те, що він не міг зареєструвати вісім релігійних громад через те, що райвиконкоми Херсонської обл. затигували підписання договорів з громадами віруючих про передачу їм у безоплатне, безстрокове користування молитовних будинків і культового майна [3, арк.9].

Уповноважений РСРК по Херсонській обл. В. Авраменко теж був незадоволений співпрацею з місцевою владою, тому в січні 1953 р. він скаржився голові виконкому херсонської облради Т. Барильнику на те, що Херсонська обласна рада, виконкоми рад Генічеського, Горностаївського, Іванівського і Каланчацького р-нів не виконують вказівок облвиконкому з проведення заходів спрямованих на боротьбу з релігійними формуваннями, особливо з групами віруючих, що діяли нелегально і тих, що незаконно проводили молитовні збори на дому [29, арк.10].

Взаєморозуміння між місцевими уповноваженими та їхнім республіканським і всесоюзним керівництвом теж було незадовільним. Наприклад, уповноважений РСРК по Херсонській обл. В. Авраменко у вересні 1954 р. скаржився голові РСРК при Раді Міністрів СРСР І. Полянському на те, що його не запросили на республіканську нараду уповноважених, яку він уважав основним заходом, на якому уповноважені можуть обмінятися досвідом і отримати поради та вказівки щодо роботи у т.ч. у рамках посилення атеїстичної пропаганди.

Крім того, В. Авраменко скаржився І. Полянському на уповноваженого Ради по УРСР П. Вільхового на те, що той у своїх зауваженнях до його звіту за перше півріччя 1954 р. замість того, щоб вказати яким чином виправити помилки, недоліки та упущення, "без фактів, огульно звинувачував, ображав і т.д., навмисно викривляючи, переплутуючи, перекиркуючи питання, викладені в інформзвіті, аби знайти звинувачення уповноваженому і т.д. і т.п." [30, арк.39-40].

Натомість сприятливим фактором в роботі уповноваженого РСРПЦ по Херсонській обл. була позиція керівництва Херсонської і Одеської єпархії, яке намагалось налагодити з ним продуктивну роботу і доброзичливі відносини. Доказом цього може слугувати те, що архієпископ Нікон неодноразово вітав обласних уповноважених з різноманітними святами. Наприклад, у телеграмі до уповноваженого РСРПЦ по Херсон-

ській обл. Ф. Гриженка високопреосвященний Нікон, вітаючи його з наступаючим 1955 р. писав: «вітаю Вас, дорогий Феодор Іоакимович з Новим роком, бажаю здоров'я, успіхів у Вашій багатокорисній діяльності» [17, арк.91].

Незважаючи на те, що до уповноважених РСРПЦ і РСРК їхні колеги ставилися як до другорядних чиновників, вони користувалися певною кількістю благ, якою користувалися й інші державні службовці. Так уповноважений РСРК тов. Авраменко під час планової відпустки з 6 жовтня по 2 листопада 1952 р. знаходився на санаторному лікуванні в Одесі, а уповноважений РСРПЦ тов. Шкуренко під час відпустки у вересні 1953 р. згідно рекомендації медичної комісії теж перебував на санаторному лікуванні [28, арк.43; 12, арк.13].

Крім того, тов. Шкуренко з 10 червня по 8 серпня 1953 р. перебував у відпустці у зв'язку зі складанням державних іспитів в Одеському держпедінституті. Таким чином в 1953 р. він біля трьох місяців не займався виконанням своїх посадових обов'язків [14, арк.13].

Деяким уповноваженим РСРПЦ, у тому числі уповноваженим сусідніх з Херсонською, Кіровоградською і Кримською областей П. Романову і Я. Жданову відповідно, у зв'язку з досягненням ними десятилітнього стажу роботи на посаді уповноважених і бездоганну роботу було оголошено подяку з видачею грошової премії у розмірі 700 крб. [24, арк.27;40].

Однак неналежні умов праці, заниження заробітної плати, скорочення обслуговуючого персоналу і відсутність належної співпраці з іншими державними службовцями впливали на те, що уповноважені часто не справлялися зі своїми обов'язками, за що їх звільняли чи переводили на іншу роботу.

Доказом такого стану речей може слугувати те, що за період з 1944 по 1953 рр. посаду уповноваженого РСРПЦ по Херсонській обл. обіймали тт. Коровін, Салмін, Плахотний і Шкуренко. Отже один уповноважений в середньому перебував на посаді 2,5 роки. Зрозуміло, що це негативно впливало на якість їхньої роботи. Аналізуючи цю ситуацію історик церкви М. Михайлуци зазначив, що через постійну зміну кадрів уповноважені не мали необхідного часу навіть на поверховий розгляд суті своєї справи. Звідси була слабкою їхня теоретична база, була відсутньою професійна підготовка, бракувало відповідних знань з історії регіону, історії релігії, релігійно-духовної обрядовості, конфесійних особливостей та специфіки міжконфесійних стосунків тощо [32, с.219].

Незважаючи на низку факторів, що негативно впливали на роботу уповноважених РСРПЦ і РСРК, вони намагалися виконувати завдання, які на них покладалися. Одним із першочерговими завдань, що ставилися перед уповноваженими були реєстрація священнослужителів і облік релігійних громад.

Після проведення реєстрації духовенства, за інформацією уповноваженого РСРПЦ по Херсонській обл. А. Салміна, станом на 1 червня

1946 р. налічувалося 123 служителя культу (31 протоієрей, 81 священник, ігумен, два ієромонахи, вісім дияконів). Серед зареєстрованих священнослужителів духовну освіту мали 74 особи, у тому числі вищу – три, середню – 46, нищу – 31, інші 43 мали світську освіту [5, арк.14].

Восени 1949 р., на основі реєстраційних матеріалів на всіх священників уповноваженим РСРПЦ по Херсонській обл. тов. Плахотним було заповнено картки, які він відіслав в РСРПЦ. При чому духовенство повідомляти про заповнення цих карток йому було заборонено [6, арк.12].

Що стосується культових споруд, то запровадження більш м'якої моделі державної церковної політики дозволило більшості храмів, які відновили свою діяльність під час німецько-фашистської окупації, продовжити своє функціонування у повоєнний час. За даними уповноваженого РСРПЦ по Херсонській обл. А. Салміна взятих на облік церков і молитовних будинків на Херсонщині станом на 1 червня 1945 р. було 114, із них у Херсоні лише сім, а найбільше у Голопристанському р-ні – 14 [24, арк.39].

Однак вже наприкінці 1940-х рр., унаслідок розчарування керівництва СРСР у використанні Московської патріархії на міжнародній арені, ліберальна політика щодо православної церкви почала охолоджуватися.

З цього часу діяльність уповноважених РСРПЦ все більше спрямувалася на скорочення мережі діючих православних храмів в радянській державі. Так Херсонський облвиконком у відношенні до уповноваженого РСРПЦ по Херсонській обл. К. Шкуренка від 1 серпня 1950 р. звертав його увагу на те, що недіючий молитовний будинок в с. Птахівка Скадовського р-ну більш ніж рік ніким не використовується, що збуджує активність віруючих і наголосив: «якщо б з Вашого боку вчасно було поставлене питання перед облвиконкомом про використання вказаної будівлі, такого явища не було б» [8, арк.43].

Унаслідок того, що церковна політика радянської держави стала більш жорсткою, з 1948 р. кількість діючих церков в УРСР повільно скорочувалася і станом 1 січня 1952 р. склала 8765 храмів або 99,4 % від загальної кількості діючих православних молитовень станом на 1 січня 1947 р. На Херсонщині в цей час кількість функціонуючих храмів у порівнянні з червнем 1945 р. скоротилася на 11,5 % і склала 101 споруду [1, с.143].

Паралельно з політикою спрямованою на закриття діючих культових споруд РСРПЦ дотримувалася лінії спрямованої на обмеження будівництва нових церков. Так у відповідь на клопотання релігійної громади с. Трифонівки Великоолександрівського району Херсонської обл. про дозвіл на будівництво церкви, РСРПЦ в червні 1952 р. рекомендувала запропонувати громаді купити чи взяти в оренду приватний будинок для використання його в якості молитовного будинку, адже “будівництво церкви Рада вважала недоцільним” [20, арк.52].

У межах проведення обліку громад, наприкінці 1953 р. уповноваженим РСРПЦ по Херсонській обл. К. Шкуренком за вказівкою РСРПЦ

на релігійні громади було заведено облікові картки, в яких указувався тип будинку і час з якого він зайнятий релігійною громадою, зазначалося чи приміщення належить громаді, чи вона його орендує тощо.

На громади, які не мали приміщень уповноважених надсилали у РСРПЦ характеристику, в якій указував наступне: час з якого громада немає приміщення, відстань від населеного пункту в якому знаходиться громада до найближчої діючої церкви, чи стягуються з громади обов'язкові платежі (земельна рента, страхування, податок з будівель і т.п.), чи перебуває громада на обліку діючих громад в єпархіальному управлінні та ін. [15, арк.50].

Уповноважений РСРК по Херсонській обл. теж доклав зусиль для зменшення кількості діючих православних громад на Херсонщині. На підставі висновків уповноваженого РСРК Д. Лисенкова виконком Херсонської облради прийняв рішення від 2 вересня 1949 р. за № 1189 про закриття молитовного будинку Херсонської Введенської старообрядницької громади білокриницької злагоди [28, арк.74]. Підставами для ліквідації цієї громади стала відсутність служителя культу і низька відвідуваність богослужінь [25, арк.7].

Після закриття церкви, представник старообрядців Г. Афанасенко, скаржився в свою архієпископію на "неправильні" дії херсонського уповноваженого РСРК, які виявилися в тому, що він "без попередження і офіційного документа несподівано опечатав храм". Невдоволення віруючих викликало й те, що при передачі богослужбових речей закритого храму в місцевий історико-археологічний музей був зламаний іконостас. Загалом до цього музею було передано 319 культових предметів [26, арк.7].

Кількість офіційно зареєстрованих священнослужителів в Херсонській обл. УРСР в повоєнні роки теж зазнала скорочення. Так у порівнянні з червнем 1946 р. станом на 1 грудня 1952 р. кількість легально діючого духовенства склала 96 осіб, тобто зменшення сягнуло 22 % [11, арк.8-14].

Політика спрямована на зменшення кількості храмів і духовенства призвела до негативних наслідків, які виявилися у збільшенні випадків нелегальної діяльності православних священників на Херсонщині. Це, у свою чергу, змусило уповноваженого РСРПЦ по Херсонській обл. УРСР К. Шкуренка реагувати на поширення цього явища. Ведучи боротьбу із нелегальною діяльністю священнослужителів, він 14 березня 1952 р. звернувся до голови Чаплинського райвиконкому П. Коваленка з вимогою за допомогою місцевих органів влади припинити незаконну діяльність знятого з реєстрації священника Д. Комарницького, яка полягала у проведенні ним служб і відправ у с. Натальївці та навколишніх селах [10, арк.11].

Отже, головна роль в реалізації нової радянської політики щодо РПЦ на регіональному рівні була покладена на уповноважених РСРПЦ і частково РСРК, які діяли при обласних (крайових) виконавчих комі-

тетах рад трудящих. Реалізуючи свої завдання на Херсонщині, уповноважені цих рад зіштовхнулися з низкою перепон. Так, незважаючи на те, що на них була покладена низка важливих обов'язків, інші чиновники сприймали їх як другорядних службовців, тому в уповноважених виникали проблеми із співпрацею з виконками обласної і деякими районними радами Херсонської області.

Крім того, для них створювалися гірші умови праці, їх завантажували роботою, що не входила до їхньої компетенції і виплачували меншу зарплату ніж іншим співробітникам облвиконкому. Незважаючи на ці обставини, уповноважені РСРПЦ і РСРК по Херсонській обл. утілювали в життя релігійне законодавство, проводили облік і реєстрацію релігійних громад і духовенства, вивчали релігійну ситуацію в регіоні тощо. Внаслідок зміни політичної кон'юнктури наприкінці 1940-х рр. їхніми зусиллями було посилено тиск на православну церкву, після чого мережа діючих церков і легально діючого духовенства почала скорочуватися, що призвело до збільшення кількості таємних богослужінь і відправ здійснюваних незареєстрованими священнослужителями на Херсонщині.

ПРИМІТКИ

1. Бондарчук П. М. Особливості релігійної ситуації в Україні у середині 1940-х – на початку 1950-х рр. / Петро Миколайович Бондарчук // Український історичний журнал. – 2010. – Вип. 2. – С. 143.

2. Державний архів Херсонської області (Далі – ДАХО), ДАХО, ф.Р. 1979, оп. 12, спр. 5.

3. ДАХО, ф.Р. 1979, оп. 12, спр. 14.

4. ДАХО, ф.Р. 3727, оп. 1, спр. 119.

5. ДАХО, ф.Р. 3727, оп. 1, спр. 126.

6. ДАХО, ф.Р. 3727, оп. 1, спр. 132.

7. ДАХО, ф.Р. 3727, оп. 1, спр. 135.

8. Там само.

9. ДАХО, ф.Р. 3727, оп. 1, спр. 138.

10. ДАХО, ф.Р. 3727, оп. 1, спр. 142.

11. ДАХО, ф.Р. 3727, оп. 1, спр. 144.

12. ДАХО, ф.Р. 3727, оп. 1, спр. 145.

13. ДАХО, ф.Р. 3727, оп. 1, спр. 146.

14. Там само.

15. Там само.

16. ДАХО, ф.Р. 3727, оп. 1, спр. 148.

17. Там само.

18. Там само.

19. ДАХО, ф.Р. 3727, оп. 1, спр. 149.

20. ДАХО, ф.Р. 3727, оп. 1, спр. 152.

21. ДАХО, ф.Р. 3727, оп. 1, спр. 245.

22. Там само.

23. ДАХО, ф.Р. 3727, оп. 1, спр. 249.

24. ДАХО, ф.Р. 1979, оп. 12, спр. 14.

25. ДАХО, ф.Р. 3727, оп. 1, спр. 254.

26. Там само.

27. ДАХО, ф.Р. 3727, оп. 1, спр. 256.

28. Там само.
 29. ДАХО, ф.Р. 3727, оп. 1, спр. 259.
 30. ДАХО, ф.Р. 3727, оп. 1, спр. 261.
 31. Михайлуца М. І. Православна церква на Півдні України в роки Другої світової війни (1939-1945) / Микола Іванович Михайлуца. – Одеса: Вид-во “ВМВ”, 2008. – 392 с.
 32. Там само.
 33. Повоєнна Україна: нариси соціальної історії (друга половина 1940-х – середина 1950-х рр.): Колективна монографія/ Відп. ред. В. М. Даниленко: У 3-х частинах. – Ч 3. – К.: Інститут історії України НАН України, 2010. – 336 с.
 34. Швець Л. М. Становище уповноважених ради у справах руської православної церкви в апаратах облвиконкомів у другій половині 50-х рр. ХХ ст. / Л. М. Швець // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. – Запоріжжя: Просвіта, 2005. – Вип. ХІХ. – С. 294-298.

УДК 94 (477) «1953/1964»

Олександр Лук'яненко
 (Полтава)

ОСВІТА ПРОТИ ВІРИ: ПЕДІНСТИТУТИ УРСР ДОБИ «ВІДЛИГИ» НА ВАРТІ НАУКОВОГО СВІТОГЛЯДУ БУДІВНИКІВ КОМУНІЗМУ

У статті розкривається питання атеїзації педагогічного простору УРСР часів «відлиги», наводяться приклади участі студентів та викладачів у боротьбі з релігією в суспільстві.

Ключові слова: «відлига», педінститути, студенти, викладачі, атеїзм, греко-католики, православні, баптисти.

У 1950 – 1960-х роках територією СРСР крокувала «відлига». Проте, допоки відтаювали льодовики культу особи, починався кригохід у мовній сфері, саме у добу «відлиги» на релігійну само ідентифікацію громадян країни насунувся найбільший політичний льодовик. У країні, що отримала ковток «релігійного повітря» у роки Другої світової, почався так званий «хрущовський шабаш» [23].

Колективи вищої педагогічної школи УРСР опинилися в авангарді цієї боротьби «за свідомість» [21]. Не останнє місце у цьому процесі відіграло запровадження спеціального курсу атеїзму, який мав виховати людину нової доби [20]. Атеїстичні елементи заявили у конспектах лекцій чи не усіх навчальних дисциплін. Так, викладач Харківського педінституту Ю. Гепнеру вступові до мовознавства особливу увагу приділяв з'ясуванню антинауковості Біблії. У поле критики потрапляли тези про божественне походження мови. Лектор доводив майбутнім учителям, що, згідно з науковими відкриттями, спочатку таки було діло. Підтвердженням абсурдності віри мало б слугувати і виродження та переосмислення релігійної термінології. Педагог зауважував на зміні лексичного значення слова «поститися». Згідно з його твердженнями,

у такому «жартівливому виразі» був наочний доказ, що передові люди шістдесятих звільнилися від пієтету перед церковними словом, вживаючи його у значенні «сісти на дієту», «обмежити себе у чомусь» [6].

Для країни, що офіційно була атеїстичною, богоборницькі настрої були одним із засобів ламання національної самоборності українців. Традиційною для України релігією ми умовно називаємо християнство, бо під його корогвами та молитвами представників саме цієї віри пройшла і національно-визвольна війна проти Польщі, й утворення УНР, і військові дії у роки Другої світової війни. Приділимо трохи тому, як освітяни УРСР сприймали поєднання релігійного та національного компонентів в історії їхньої держави.

Напевне, «офіційною квінтесенцією думок» може бути висновок викладача Полтавського педінституту Павла Денисовця, зроблений під час обговорення проекту підручника з історії УРСР для школи. Науковець пропонував уникати розмов про Київську митрополію, про значення християнства для земель Русі, так само як і будь-які розповіді про «Історію русів» чи загалом про можливість історії України до князя Олега [14].

У часи «фізичної» амністії релігійних діячів з усього переліку християнських деномінацій в УРСР, напевне, найбільшого «інтелектуального» переслідування з боку освітян довелось пізнати греко-католикам [17]. І це не дивно, з огляду на думку С. Гуркіної, що саме уніати були одними з найпотужніших джерел «національної самосвідомості» в об'єднаній Сталінін Україні [8]. Через свою близькість до католицизму, частина «освітянського негативу» виливалася і на адептів західного християнства. Проте, як свідчать наукові розвідки, римо-католицизм у часи М. Хрущова занепадав [2], до 1970-х років вижило не більше 100 громад віруючих [1], та й його «національна функція» була значно слабшою в українському суспільстві, ніж роль УГКЦ.

Нагадаємо, що майбутні педагоги переступали поріг інститутів з уже сформованими поглядами на католицизм та греко-католицизм. Ще у шкільних підручниках з української літератури особливу увагу приділяли тому, як творчість українських письменників «зривала машкару з католицького та уніатського духовенства» [5]. У головному друкованому виданні освітянської спільноти «Радянська освіта» час від часу публікують красномовні статті про зречення віри. Так, в одному «антирелігійному посланні» містилося зізнання студентки Галини Подедворної: «Коли я звільнилася од віри, прозріла, то було таке відчуття, наче прокинулася після довгої жадливої ночі» [3].

Одразу містилися методичні рекомендації викладачам інститутів та учителям шкіл, у яких рекомендувалося звернути особливу увагу на атеїстичні складові творчості Тараса Шевченка та Лесі Українки. Чільне місце відводилося вивченню твору Етель Ліліани Войнич «Овід». Великий дидактичний ефект повинні мати наголоси на тому місці, де Артур Овід був відправлений під кулі рукою власного батька-священника.

В освітніх закладах рекомендували до перегляду і кіноповість «Іванна». На думку методистів, саме вона дозволяла побачити всю гнилість уніатського священства, коли навіть «безсердечний митрополит» благословляв на шибеницю свою хрещеницю. Сама кіноповість, яка вийшла у світ 1959 року за кіносценарієм В. Беляєва та поставлена В. Івченком, була доволі дієвою антирелігійною зброєю, яку тісно пов'язували із студентським життям. Сюжет розповідає про те, як 1940 року молода Іванна Ставнича, донька архієрея Теодозія планує приєднатися до лав студентства Львівського університету, відкритого після встановлення радянської влади. Та вустами батька Іванни говорять «ретрогради», що називають нововідкритий виш «не таким», позбавленим моралі й віри тощо. Однак, доля дівчини склалася не так, як вона хотіла. Секретар приймальної комісії виявився «перевертнем», «буржуазним націоналістом», який не прийняв дівчину до вишу «через соціальне походження». Головна героїня додає драматизму, звинувачуючи радянську владу в несправедливості, звертаючись за допомогою до допомоги у митрополита А. Шептицького, глави УГКЦ. За його порадою дівчина іде до монастиря. З початком радянсько-нацистської війни німці увійшли до Львів. Згідно з кіносценарієм, вірна радянським ідеалам Іванна бачить, як служителі церкви співпрацюють з окупантами, освячуючи ім'ям Бога розправи з партизанами, євреями і мирними жителями. За сприяння подруги Іванна зближується з партизанським підпіллям. Дівчина вирішує допомогти партизанам і набирає їх загіт, проте згодом починається полювання за юною партизанкою. Апофеоз фільму – страта Іванни німцями з благословення Шептицького [4].

Не дивно, що духовний лідер уніатів поставав у лекціях викладачів педінститутів як «запеклий шпигун» і «загарбник з Святогорської гори» у Львові, «галицький князь церкви», «хижак», який мав інкубатор диверсантів і терористів [7]. Подібної думки про зв'язок націоналістів з греко-католицькою церквою кафедра марксизму-ленінізму трималася доволі довгий час. Під час обговорення лекцій з історії та ідеології католицизму викладач Полтавського ДПІ М. Шаріпова у жовтні 1957 році завідувач кафедри Д. Степанов вимагав у лекційний курс включити оповідь про те, як націоналісти рука об руку з католицькою церквою виступали проти радянізації краю [11]. Правда, одночасно з цим визнавали, що Шаріпов не висвітлював реакційну роль католицизму не тому, що був релігійним, а тому що лише другий рік жив на Україні і не знав українських особливостей (!) і не вбачав у автокефалії агентури націоналізму [12].

Політику «загвинчування гайок» по відношенню до релігії продовжували і в зустрічах учителів зі студентами не лише на сході України [19]. Станіславський педінститут так само звітувався про успіхи у боротьбі з уніатською пропагандою, як і інші виші [24]. На одній з таких зустрічей учитель Г. Гурський з Гадяча оповідав полтавському студентству про свої роки робот у Луцьку згадував, як з учнями випад-

ково знайшов підпільний схрон зброї у підвалах уніатського собору. Майбутнім історикам пафосно розказували про підступність священства, яке зорганізувало антирадянську групу, за розкриття якої свідомі школярі з учителем отримали нагороди від Міністерства державної безпеки[10]. У такій атмосфері не дивним був і початок рекомендованого для просвітницьких цілей фільму «Іванна» – похоронна процесія А. Шептицького, під час якої лунає запитання від випадкової перехожої: «Кого ховають». На що дається невинувата відповідь батька покійної Іванни: «Убивцю».

Православ'я також не уникнуло участі бути ошельмованим. Ознайомлення молоді з ідеологією православної віри відбувалося у межах курсу атеїзму. Проте, іноді основи атеїзму окремим викладач завалися прихованими курсами популяризації віри. Так, завідувачу кафедри марксизму-ленінізму ПДПІ Д. Степанов, який зник «більш переконливо доводити шкоду, якої завдає релігія»[15], здалося, що у тексті лекції М. Шаріпова був надмірно показаний патріотизм церкви у роки радянсько-нацистської війни й нічого не було сказано про українську автокефальну церкву, яка служила «і Петлюрі, і Бандерам» [13].

Попри всю критику нам вдалося знайти чи не єдине схвалення діяльності священнослужителів. До «списку кращих» увійшли митрополити Іов Борецький та Ісаєя Копинський за те, що, на думку освітян педінститутів Харкова та Полтави, пропагували споконвічне прагнення до об'єднання України та Росії у роки церковного розкольніцтва[16]. Натомість кидалась у вічі відсутність згадок будь-якої ролі Петра Могили у культурному та національному піднесенні України. Головна причина полягала у тому, що митрополит «не мав у планах об'єднання Росії з Україною [9].

Не менший «атеїстичний вогонь» палав у серцях студентів під час кампаній проти нетрадиційних церковних деномінацій. Молоді люди часто працювали лекторами, які закривають баптистські приходи. Студенти Кременецького ДПІ за два роки після XXI з'їзду КПРС 1959 р. провели тисячі бесід, лекцій серед населення: нещодавнє уведення курсу основ атеїзму в педінститутах дало плоди. Так, студентка Г. Лоб організувала боротьбу з вірою в селі Руда Львівської області, де баптисти «затягли в своє грузьке болото» семикласницю «Н». Лише пильність Г. Лоб допомогла вирвати дівчину «з чіпких рук сектантів». А її колега, студентка п'ятого курсу О. Антонюк проводила таку ж роботу у селі Чорноострів на Хмельниччині. Після її переконування дівчина «М», що була «в пазурах сектантів-п'ятидесятників», порвала зв'язки з «духовними братами» [55].

Проте, іноді студентська молодь ставала жертвами лекційного формалізму. В одному з листів ЦК в «Радянській освіті» наводився приклад лекторських поневірянь одного такого майбутнього учителя. Юнак читав лекцію в одному з колгоспів УРСР. На зустрічі були присутні більше ніж 80 членів общини християн-баптистів, які в кінці виступу мо-

лодого освітянина вони дали бій лектору, аби скомпрометувати його в очах колгоспників. Компрометація, насправді, була більше схожою на дискусію, бо віруючі просто засипали студента питаннями про релігійні свята. Юнак зізнавався потім: «Я відчув, наскільки погано орієнтуюся у тому, що їх зацікавило. І якби не секретар партійної організації колгоспу, який умілими відповідями й прикладами дав відсіч баптистам, мені б довелося скрутно» [18].

Іноді «скрутно» юнакам ставало не лише від теорії віруючих, але й від молодечої раси вітрянок. Так, бо молоді дівчата з різних церков часто з'являлися під стінами гуртожитків інститутів у Харкові і агітували молодих людей не відвідувати театри та кіно, а завітати на їхні служіння [25]. Але вже – зовсім інша, колоритна і неповторна сторона взаємодії атеїстично налаштованих молодих освітян з віруючими, яка потребує окремої уваги істориків та антропологів.

ПРИМІТКИ

1. Бажан О.Г., Данилюк Ю.З. Випробування вірою. Боротьба за реалізацію прав і свобод віруючих України в другій половині 1950-х – 1980-ті рр. – К., 2000. – С. 58.
2. Байдиц В.Г. Становище римо-католицького духовенства в Україні в роки «хрущовської відлиги» (1953-1957 рр.) [Електронний ресурс] / Режим доступу до статті // http://nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Gileya/2011_48/Gileya48/
3. Бартків Б. Зняла дівчина хрестик // Радянська освіта. – 8 квітня 1964. – №29– С.3.
4. Беляев В.П. Иванна: киноповесть. – М.: Искусство, 1961. – 206 с.
5. Бондаренко А., Кашуба Н., Турчина А., Шаховський С. Українська література. Підр. для 10 кл. серед. школи. – К.: Рад. школа, 1956 – С. 218.
6. Гепнер Ю. Науково-атеїстична пропаганда у викладанні лінгвістичних дисциплін // Радянська освіта. – 19 березня 1955. – №12.– С.4.
7. Гресь М. Українські буржуазні націоналісти – найманці міжнародних імперіалістів // Зоря Полтавщини. – 26 квітня 1953. – №84. – С.2.
8. Гуркіна С. Дві долі: греко-католицьке духовенство і радянська влада // Схід/Захід. Вип.11–12. Спеціальне видання. – С.265-282.
9. Держархів Полтавської області, ф. Р – 1507, оп.1, спр.554, арк.76-86.
10. Держархів Полтавської області, ф. Р – 1507, оп.1, спр.620, арк.378.
11. Держархів Полтавської області, ф. Р – 1507, оп.1, спр. 621, арк.3зв.
12. Держархів Полтавської області, ф. Р – 1507, оп.1, спр.643, арк.8.
13. Держархів Полтавської області, ф. Р – 1507, оп.1, спр. 729, арк.6.
14. Держархів Полтавської області, ф. Р – 1507, оп.1, спр.742, арк.211.
15. Держархів Полтавської області, ф. Р – 6829, оп.1, спр. 85, арк. 9.
16. Держархів Харківської області, ф. Р – 4293, оп.2, спр.469, арк. 6.
17. Копиленко О.Л. XX з'їзд КПРС і Україна: деякі міркування // Україна. XX століття: культура, ідеологія, політика. Зб. статей. Вип. 10. – К.: Ніка-Центр, 2006. – С. 44.
18. Кравець В. Вуз та виховання нової людини // Радянська освіта. – 28 березня 1964. – №26.– С.2.
19. Лисенко О.Є. Чи була «відлига» у стосунках між владою і церквою? // Україна. XX століття... – Вип. 10. – К.: Ніка-Центр, 2006. – С. 137.
20. Лук'яненко О. В. «Атеїстична варта» освітян доби «відлиги» // Актуальні питання всесвітньої історії та методики їх викладання: Зб. наук. праць. – Полтава: ПНПУ імені В.Г. Короленка, 2013. – С.180-186.
21. Лук'яненко О. В. «Релігійні війни» освітян часів десталінізації як наступ на національну самоідентифікацію // Правове регулювання релігійного життя: історія, сучасність, перспективи. – Х., 2011. – С.112-115.

22. Номеровський П. Кожен студент пропагандист // Радянська освіта. – 27 січня 1961. – №8– С.4.

23. Эдельштейн Г. Читая беседу А.Солдатова и А. Невзорова на портале Кредо.ру [Електронний ресурс]/ Режим доступу до статті: <http://karabanovo.prihod.ru/bibliocat/view/id/19812>

24. Центральний державний архів вищих органів влади і управління України (далі ЦДАВО України), ф. 166, 15, спр. 1879, арк. 60.

25. ЦДАВО України, ф. 4621, оп.1,спр. 157, арк. 8.

УДК 329.361(477):271.222(470+571)“1950”

Леонід Швець
(Полтава)

АНТИРЕЛІГІЙНІ ЗАХОДИ МІСЦЕВОЇ ВЛАДИ В УКРАЇНІ КІНЦЯ 1950-х рр.: НА ПРИКЛАДІ РУСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ

У статті аналізуються основні заходи з реалізації антирелігійного курсу радянської влади щодо Руської православної церкви в регіонах України упродовж кінця 1950-х рр. Зокрема, висвітлюються окремі аспекти здійснюваних місцевою владою адміністративних, економічних та ідеологічних дій спрямованих на скорочення загальної релігійності населення.

Ключові слова: релігія, Руська православна церква, місцева влада, антирелігійна політика, святі місця, атеїстична робота.

Антирелігійна кампанія, що розпочалася в Україні наприкінці 1950-х років, проводилася у двох напрямках: ідеологічному й виконавчому. Відповідальність за реалізацію першого вектора покладали на партійні органи, другого – на ради, зокрема й місцеві. Фактично державну політику в релігійній сфері регулював партійно-радянський тандем, взаємно координуючи та погоджуючи свої рішення, хоч провідну роль, безсумнівно, відігравала партійна складова. Загалом вимальовується така тенденція, коли спочатку приймалися партійні рішення, а невдовзі після них державний орган – Рада Міністрів – ухвалювала свої документи, що практично реалізовували партійні.

Антирелігійний наступ здійснювався передусім через заходи щодо обмеження економічної діяльності РПЦ. Безпосередніми наслідками постанови ЦК КПРС від 4 жовтня 1958 р. стали низка нормативно-правових актів, які суттєво погіршували становище православної церкви. 16 жовтня 1958 р. Рада Міністрів СРСР прийняла перші антирелігійні постанови “Про монастирі” й “Про оподаткування доходів підприємств єпархіальних управлінь і доходів монастирів”. Відтепер монастирям заборонялося застосовувати найману працю, передбачалося значне зменшення земельних наділів, скорочення кількості мешканців. Крім

цього, знову відновлювалися відмінені ще 1945 р. податки з будов і земельна рента, різко підвищувалися ставки податку із земельних ділянок [15, с. 363].

Встановлення нового прибуткового податку на свічки, що вироблялися церковними майстернями, призвело до значного зменшення доходів релігійних організацій. З новими цінами на свічки багато сільських парафій були змушені відмовитися від утримання церковних хорів, проведення ремонту храмів, виплати внесків у єпархіальні управління тощо [1, с. 274]. Унаслідок проведеної переоцінки церковних приміщень податок з будівель і страхові платежі зросли в 4–8 разів. Та незважаючи на різке зростання витрат православних громад на утримання молитовних приміщень, за весь 1959 р. у республіці було зафіксовано тільки один випадок відмови від церкви – у с. Буша Ямпільського району Вінницької області [9, арк. 31–32].

Наступ влади не обмежився зростанням економічного тиску. Уже 28 листопада 1958 р. ЦК КПРС прийняла постанову “Про заходи з припинення паломництва до так званих “святих місць”. На республіканському рівні її продублював ЦК КПУ, видавши 12 лютого 1959 р. власну постанову “Про недоліки науково-атеїстичної пропаганди і заходи з її поліпшення” [6, с. 280–281].

На виконання рішень центральних партійних органів у грудні 1958 р. уповноваженим Ради у справах Руської православної церкви (РСРПЦ) в областях було надіслано секретний циркуляр №623/с, в якому особливо акцентувалася увага на боротьбі з паломництвом. Перед державними та громадськими органами й установами ставилося завдання: “шляхом проведення широкої виховної роботи серед населення, на основі методів переконання домогтися припинення паломництва й закриття “святих місць”. Викривати антинауковий та антигромадський характер діяльності осіб, що використовують так звані “святі місця” і паломництво у своїх корисливих цілях” [7, арк. 2].

Крім того, уповноваженим РСРПЦ пропонували разом із місцевою владою виробити комплекс заходів, що виключили б можливість відвідування “паломницьких” місць прочанами. Як приклад, рекомендували займати територію паломництва різними будівлями, використовувати їх під культурно-освітні установи, організувати дослідні посіви та здійснювати інші заходи, що потребували б огороження місцевості. Традиційно наголошували на неприпустимості використання адміністративного тиску на віруючих [7, арк. 2].

Розвиваючи рішення центральних партійних органів, РСРПЦ видала інструктивний лист № 57, яким вимагала від своїх обласних представників: виявляти організаторів паломництва і притягувати їх до відповідальності [1, с. 277]. Таким чином, орган, на який було покладено функції з нагляду за належними виконанням законодавства про культу, реалізовував рішення, яке фактично суперечило Конституції СРСР.

Багато уваги приділяли роботі з духівництвом. На нараді уповноважених РСРПЦ, приуроченій обговоренню постанови ЦК КПРС від 4 жовтня 1958 р., було висловлено побажання активно залучати для припинення паломництва самих священиків. Настоятелі храмів мулили роз'яснювати та рекомендувати віруючим не відвідувати "святих місць" [8, арк. 67]. Уповноваженим Ради листом № 623/с давалася вказівка "роз'яснити керуючим єпархій, що духівництво не тільки не повинне сприяти паломництву й особисто брати в ньому участь, а й рекомендувати священикам не проводити служб у дні паломництва в церквах, розташованих неподалік від "святих місць" і "цілющих водних джерел" [7, арк. 2-3].

За короткий термін, уже на початок січня 1959 р., було розроблено комплекс заходів із ліквідації паломництва в республіці. Серед них, зокрема, перенесення каплиць і хрестів із державних та колгоспних земель; ідентифікація паломників й інформування про них відповідних місцевих радянських і партійних органів; застосування органами МВС "найсуворіших заходів до спекулянтів, які поширюють іконки, хрестики, листівки релігійного змісту" [7, арк. 6-8]. Уповноваженим РСРПЦ було наказано до 20 січня 1959 р. скласти перелік "святих місць" і разом із місцевою владою виробити план із їх ліквідації.

У кожній області провели перепис криниць, джерел, каплиць та місць, до яких збиралися паломники. Облік показав, що на території УРСР - 29 "святих місць": 16 криниць, 7 джерел, 3 каплиці та 3 т. зв. "місць відпустів". Найбільше місць паломництва, за офіційними даними, мала Вінниччина. Тут знаходилося 10 джерел і криниць із "святою та цілющою водою". Усього ж 10 областей республіки мали місця для прощі на своїй території [7, арк. 21-22].

Провівши таку інвентаризацію "святих місць", уповноважені РСРПЦ (разом із місцевою владою) почали знищувати їх із відвертим цинізмом, глумлячись над людськими почуттями. При цьому використовували перевірені часом та антирелігійною кампанією 1920-30-х рр. засоби: викривальні статті в пресі; загальні збори колгоспників, на яких обговорювалися питання ліквідації "пережитків темного минулого"; спонукування священнослужителів до вгамування активності віруючих [7, арк. 16-17].

Головними координаторами антирелігійної кампанії в регіонах були уповноважені РСРПЦ: вони регулярно отримували з центру інструктивні листи, які зорієнтовували в проведенні обмежувальних заходів. Ці документи висвітлюють прийоми, якими мали могли послугуватися чиновники для зменшення релігійності населення. Так, 22 квітня 1959 р. РСРПЦ направила своїм представникам інструктивний лист № 59 "Про введення реєстрації членів виконавчих органів і ревізійних комісій парафіяльних церков". Ці заходи пояснювалися Радою як необхідність обмежити єдиновладдя настоятелів, послабити матеріальне становище церкви та знизити авторитет духовенства. У

листі зазначалося, що “відновлення реєстрації дозволить докладніше вивчити, хто працює в цих органах, і відхиляти осіб, робота яких там небажана”. Іншим листом, від 12 червня 1959 р., РСРПЦ вимагала припинити благодійну діяльність релігійних організацій, потім зверненя про відкриття храмів, “під добре продуманими приводами” забороняла направлення “постійних і тимчасових священників” в “занепадаючі” парафії з метою зняття їх у перспективі з реєстраційного обліку. Інструктивним листом № 61 від 29 серпня 1959 р. РСРПЦ підтвердила раніше розіслані вказівки, наголосила на неприпустимості залучення дітей та підлітків до прислужування в храмах, обмеженні здійснення треб духовенством у будинках віруючих, актуалізувала завдання роботи з православним кліром, спрямовані на “стримування й обмеження активності церкви” [2, с. 238].

Крім цього, продовжував використовуватися весь арсенал перевірених засобів кількісного скорочення релігійної мережі: вилучення колишніх громадських приміщень; зняття з реєстрації окремих священнослужителів за порушення радянського законодавства про культу; вилучення із списків діючих релігійних громад як таких, що перестали існувати; зняття з обліку молитовних приміщень, у яких тривалий час не було богослужінь. Так, тільки за 1959 р. у республіці кількість зареєстрованих православних громад скоротилася на 258 тоді як за попередній 1958 р. – на 63. Тому вже на 1 січня 1960 р. на території України стояло на офіційному обліку 8207 громад РПЦ [9, арк. 2–3].

Швидко скорочувалась і кількість священників: якщо на 1 січня 1959 р. їх налічувалося 5726, то вже на 1 січня 1960 р. – 5409, а отже за рік загальна кількість священників і дияконів зменшилася на 317 осіб. За формулюванням “порушення законодавства про культу” було знято з реєстрації 33 служителів кліру. Зменшення чисельності священників призвело до збільшення вакантних місць у парафіях: тепер один священник часто обслуговував 2–3 церкви, а в деяких храмах богослужіння велось всього 3–5 разів на рік [11, арк. 14].

Антирелігійна пропаганда продовжувала набирати обертів, особливо це виявилось в зростанні кількісних показників ідеологічних заходів. Так, упродовж 1958—1959 рр. самим Товариством з поширення політичних і наукових знань УРСР було проведено 62 обласні, 178 міжрайонних і 1407 районних науково-атеїстичних семінари; 73 обласні та 111 районних природничо-наукових семінарів, у роботі яких взяли участь 35978 лекторів-атеїстів і “природників”. На початок 1960 р. в УРСР було створено 25 будинків атеїста, 39 кімнат атеїста, 25 пересувних клубів атеїста, 7649 кутків атеїста, більше 1000 науково-атеїстичних і природничо-наукових секцій. У республіці назагал діяло 3407 цикли лекцій, 332 кінолекторії, 47 радіолекторії, 10036 вечорів запитань і відповідей [14, арк. 70–73].

Місцеві партійні організації, з огляду на ідеологічну специфіку своєї діяльності, також долучалися до цієї роботи: організовували вивчен-

ня основ атеїзму, створювали лекторські групи, закріплюючи членів партії за окремими віруючими. Особлива увага приділялася так званій індивідуальній роботі. Наприклад, Перещепинський райком КПУ розподілив 250 агітаторів для атеїстичної роботи в будинках, де проживали віруючі. У Дніпропетровську, Дніпродзержинську та Кривому Розі партійні організації організували антирелігійну роботу серед домогосподарок [12, арк. 96–97; 13, арк. 134].

Рівень кваліфікації осіб, залучених до атеїстичної агітаційної роботи, був не завжди фаховим. З регіонів регулярно надходила інформація про слабку підготовку окремих лекторів, “неспроможних переконливо, на конкретних фактах спростувати релігійні догми й легенди” [11, арк. 147; 3, арк. 58; 13, арк. 147]. Іншою нагальною проблемою в роботі агітаторів була нестача агітаційних матеріалів, апаратів для демонстрування діяфільмів й необхідних для хімічних дослідів “з розвінчання релігійних забобонів” реактивів [12, арк. 179].

Окреме місце в проведенні антирелігійної пропаганди відводилося поширенню атеїстичного світогляду серед дітей та молоді. Важливу роль тут зіграв XXI позачерговий з'їзд КППС, який проходив у січні—лютому 1959 р. На з'їзді проголосили “посилення ідейно-виховної роботи партії, підвищення комуністичної свідомості трудящих і перш за все підростаючого покоління, <...> подолання пережитків капіталізму у свідомості людей” головним завданням партії в галузі ідеології на найближчі сім років [10, арк. 1].

До виховання молоді в атеїстичному дусі долучалися школи: насамперед організовували лекції та бесіди науково-атеїстичної тематики для учнів та їх батьків. Лекторами були вчителі хімії, фізики, інших предметів. В областях вели ще й методичну роботу з покращення атеїстичного виховання підростаючого покоління. Так, при Житомирському інституті вдосконалення вчителів були організовані 6–10 денні курси та семінари з вивчення практичних питань науково-атеїстичного виховання учнів. Періодично в областях проводилися конференції вчителів з обміну досвідом атеїстичного виховання школярів. У будинках піонерів організовували гуртки “Юний атеїст”, а в школах – семінари з вивчення питань наукового атеїзму [10, арк. 7, 17–20; 4, арк. 13, 39, 49]. Варто зауважити, що непоодинокими були факти формального підходу до атеїстичного виховання дітей, коли робота шкіл зводилася до створення атеїстичного гуртка та проведення кількох лекцій [10, арк. 64].

Траплялися випадки використання в сільських школах адміністративних форм боротьби з релігією. Так, у районному центрі Народичі Житомирської області на великі релігійні свята організовували чергування на паперті церкви, й усіх учнів, які відвідували храм, фіксували й передавали інформацію класному керівникові [10, арк. 7, 17–23].

Особливо гостро сприймалося залучення школярів для допомоги священикові під час богослужіння. При виявленні таких фактів на

батьків і родичів дитини чинили психологічний тиск. Священикові за залучення школярів до богослужіння й пропагування серед молоді релігійних вірувань загрожувано покарання аж до зняття з реєстрації. Подібний факт мав місце 1959 р. у с. Петрівка Городнянського району Чернігівської області, де настоятель місцевої церкви залучив до участі в богослужіннях двох учнів 6 і 7 класу та “вербував” молодь у духовну семінарію. За “порушення законодавства” він був знятий із реєстрації і відданий під суд [10, арк. 112, 126].

До заходів з “атеїстичного виховання молоді” долучались і місцева влада та партійно-радянський актив. Так, деякі голови сільських рад, самі або разом з директорами шкіл і секретарями партійних організацій, викликали до себе місцевих священиків і “радили” їм не пускати в церкву молодь, яка не досягла 18 років, й не проводити щодо таких прихожан жодних релігійних треб. Зокрема, такі методи застосовувалися місцевою владою 1959 р. у Сумській області. Показовим у цьому випадку є й висловлювання уповноваженого РСРПЦ у Сталінській області К. Чорноморченка: “Діти до 18-річного віку належать школі, і церква не має права їх залучати” [10, арк. 88, 97].

Масова антирелігійна кампанія, що розгорнулася в УРСР наприкінці 1950-х рр., незважаючи на її масштаби та інтенсивність, не скрізь призвела до різкого зменшення релігійності серед населення: успіх її полягав тільки в скороченні релігійної мережі. Разом із тим кількість релігійних обрядів, що виконувалися в Україні, залишалась доволі високою, навіть в окремих регіонах зберігалася тенденція до її зростання. Так, у Полтавській області 1959 р. із 25949 новонароджених було охрещено 11695, із 12811 померлих – 4672 поховали за релігійним обрядом, із 17459 одружень мали місце 204 вінчання. Доходи громад РПЦ за 1959 р., порівняно з 1958 р., зросли на 22057 крб. [5, арк. 11] Така ситуація значною мірою суперечила тезі про відсутність соціальних коренів релігії в СРСР, яку активно поширювала влада.

Релігійність населення виявилася набагато стійкішою, а ніж вважали вищі партійні й радянські керівники. Для реалізації своїх планів влада потребувала формування широкого громадського активу, на який можна було б спиратися у веденні антирелігійної політики на місцях. А отже, держава повинна була встановити тотальний контроль за релігійним життям у регіонах.

ПРИМІТКИ

1. Баран В. К. Україна 1950 – 1960-х рр.: еволюція тоталітарної системи / Володимир Кіндратович Баран. – Львів, 1996. – 447 с.

2. Войналович В. А. Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940–1960-х років: політологічний дискурс / Віктор Анатолійович Войналович. – К.: Світогляд, 2005. – 742 с.

3. Державний архів Закарпатської області (далі – ДАЗО) – Ф.П.-1. – Оп. 1. – Спр. 3378.

4. ДАЗО. – Ф.П.-1. – Оп. 1. – Спр. 3484.

5. Державний архів Полтавської області – Ф.Р.-4085. – Оп. 4. – Спр. 245.

6. Пащенко Володимир. Православ'я в новітній історії України. Частина перша / Володимир Пащенко. – Полтава: Вид-во "Полтава", 1997. – 356 с.
7. Центральний державний архів вищих органів влади і управління України (далі – ЦДАВО України). – Ф. 4648. – Оп. 3. – Спр. 217.
8. ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 3. – Спр. 221.
9. ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 3. – Спр. 223.
10. ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 3. – Спр. 231.
11. Центральний державний архів громадських об'єднань України (далі – ЦДАГО України). – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 5116.
12. ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 70. – Спр. 2352.
13. ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 70. – Спр. 2386.
14. ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 70. – Спр. 2444.
15. Шкаровский М. В. Русская православная церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах). / Михаил Витальевич Шкаровский. – М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2005. – 424 с.

УДК 282 (477)

Ольга Баковецька
(Миколаїв)

РОЛЬ І МІСЦЕ РИМО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ В МІЖКОНФЕСІЙНИХ ВІДНОСИНАХ В УКРАЇНІ

У статті поставлена мета висвітлити у загальних рисах стан діалогу між римо-католицькою і православною церквою, визначити місце і роль конфесій в суспільно-політичному розвитку країни, охарактеризувати перспективи досліджень даного напрямку.

Ключові слова: римо-католицька церква, православна конфесія, національна віра, унія, діалог.

Обравши свого часу християнство східного обряду, українці не залишилися ізольованими від впливу його західної гілки. За часів Київської Русі, Галицько-Волинського князівства, перебуваючи в складі Великого князівства Литовського, Руського і Жемайтійського, Речі Посполитої українські землі були в орбіті впливу римо-католицької церкви. На цьому історичному етапі малося на меті розширення географії розповсюдження ідей католицької церкви за рахунок залучення до її лав якомога більшого числа прихожан, віросповіданням яких було православ'я. Навернення на католицизм відбувалося різними шляхами. Однак основним завжди залишався шлях заохочення перспективами, що відкривалися перед новими прихожанами римо-католицької церкви: міжнародна підтримка, можливість отримання високоякісної освіти, кар'єрне зростання, нарешті питання влади – змінювався її рівень з регіонального на загальнодержавний. Певних змін зазнавав тон римо-католицької церкви після Тридентського собору, коли її було проголошено «матір'ю церков», встановлені осно-

вні «догмати віри» [1, с.223]. З цього часу в діалозі почали переважа-ти зверхність і зухвальство. Саме за таких обставин у 1596 році була реалізована чергова спроба об'єднання двох гілок християнства, на регіональному рівні, в межах однієї держави – Речі Посполитої. Поро-зуміння у взаємовідносинах між православними і католиками, Берес-тейська унія не збільшила, навпаки ситуація отримала новий виток напруження. З'явилася ще одна конфесія на теренах України – греко-католицька. У цьому трикутнику – православна, римо-католицька і греко-католицька церкви – жодна із сторін, за довгий період співісну-вання в українських землях, не відчувала спокою. За часів Речі Поспо-литої, без сумніву, державну підтримку отримувала римо-католиць-ка церква, православна була у вкрай не вигідному становищі. В часи перебування українських земель в складі Російської імперії її місце зайняла православна конфесія. Дві інші опинилися фактично в стані ізгоїв суспільства. В Радянській Україні церковні питання, проблема міжконфесійних відносин, взагалі набувають зовсім іншого звучан-ня. Фактично, за довгий період співіснування західної і східної гілок християнства на території України, ці конфесії жодного разу не отри-мали можливості вести діалог на паритетних засадах, без втручання світських осіб, приватних інтересів, політики. Враховуючи це, а також той аспект, що церква завжди мала значний вплив на формування сві-домості суспільства, стають зрозумілими певні стереотипи мислення двох сусідніх народів.

Останнім часом в світі спостерігається тенденція до порозуміння між католицькою та православною гілками християнства на вселен-ському рівні. В Україні, через відсутність єдності в православної церк-ві, а також активне втручання у справи релігії політичних складових, процес міжконфесійного порозуміння сприймається неоднозначно. Наприклад, ще під час візиту в Україну папи римського Івана Павла II у 2001 році, представники УПЦ МП висловили негативну реакцію на подію [2, с.493-501], яка мала на меті відновити порозуміння між пра-вославними та католиками.

Однак потепління, толерація міжконфесійних відносин має відбу-тись. Сучасний світ потребує цього як ніколи. Церква з одного боку, суспільні організації з іншого, незважаючи на труднощі, поступово вті-люють у життя план єднання християнських церков.

Наприкінці жовтня 2008 року константинопольський патріарх Варфоломій спільно із папою римським Бенедиктом XVI вперше, за довготривалий період, зустрілися та провели спільне богослужіння в Секстинській капелі. Також патріарх, на запрошення папи, вперше в іс-торії, виступив на Синоді перед єпископами римо-католицької церк-ви [3, с.1-2]. Відповіддю на візит вселенського патріарху до Риму, ста-ло запрошення у грудні 2008 року представника католицької церкви, кардинала Вальтера Каспера до Константинополя на урочисті заходи з нагоди дня пам'яті святого апостола Андрія Первозванного (за новим

стилем). Приїзд представника Риму до Константинополя також пояснюється традицією запрошувати ієрархів православної та католицької церков один до одного на престольні свята. Започатковано це було кілька десятиліть тому за часів патріарха Афинагора та папи Павла VI, зустріч яких відбулася в Єрусалимі у 1964 році [4, с. 6—8]. Після цього була відмінена обоюдна анафема, яка тривала з 1054 року. Наведені приклади взаємодії ієрархів двох гілок християнства є реальним втіленням ідеї його єдності.

Практичною роботою на шляху пошуку спільних ідей є екуменічний рух. Акцент саме на ньому поставив II Ватиканський Собор (1962-1965рр.). Результатом роботи Собору став декрет, в якому дано визначення цього руху: «Під екуменічним рухом треба розуміти ті дії та ініціативи, що постають та організуються відповідно до різних потреб церкви та обставин часів для сприяння єдності християн...» [4 с. 6—8]. В сучасному світі проблема єдності християнських церков, порозуміння між християнами різних конфесій особливо обстоювалась представником Польщі – папою Іваном Павлом II. Він вважав її ключовим моментом розвитку церкви. Певною мірою актуалізував питання єдності церков, через порозуміння різних народів, ювілей – 2000-річчя народження Ісуса Христа.

В Україні ставлення до розуміння екуменічного руху отримало різне трактування. Директор Інституту Релігії та Суспільства при Українському Католицькому Університеті, Мирослав Маринюк вважає, що екуменізм в Україні «існує у вигляді «українського екуменізму», тобто як ідея об'єднання уламків Київської Церкви». Але звуженість підходу може призвести, на його думку, до втрати головного – «ми можемо взагалі не побачити світових екуменічних процесів» [5]. Тобто, певна заангажованість, закритість, концентрування уваги на вузько визначеній проблемі призводить до кризи в процесі пошуку шляхів єднання. Викладач Львівської духовної семінарії Української Православної Церкви Василь Кметь навпаки вважає, що сьогоденний стан екуменічного руху в Україні не настільки поганий. Регулярні заходи екуменічного характеру, що проводяться на церковному, державному рівнях, створення Всеукраїнської ради Церков і релігійних організацій, підписання представниками християнських конфесій «Меморандуму про неприйняття силових дій у міжконфесійних взаємовідносинах» – все це є проявами екуменічного руху в Україні. Однак В.Кметь застерігає, що заходи залишаються поза увагою широких кіл населення, а це є серйозним негативом[5]. Відомо, що саме непоінформованість суспільства призводить до напруження, конфронтації, тобто більшості проблем міжрелігійному діалозі.

Державні інституції, міжнародні організації також займаються проблемою налагодження міжконфесійного діалогу в Україні. Зокрема ПАРЄ з метою розбудови толерантних взаємин на релігійному ґрунті, оптимізації міжконфесійного діалогу розробили рекомендації для

держав-учасниць РЄ. В аналітичній записці «Про стан реалізації Україною рекомендацій ПАРЄ щодо толерації міжконфесійних відносин», яку підготувала організація, визначено чому «екуменічна» політика України значною мірою не відповідає стандартам РЄ, що саме є причиною міжконфесійних непорозумінь. В документі зазначено: «Впродовж усієї доби незалежності України роль державного сприяння у налагодженні міжконфесійного дискурсу практично вичерпувалася низкою усталених процедур... Ця функціональна схема, дедалі більше формалізується під дією насамперед світоглядно-психологічних чинників, ускладнює проведення глибоких змістовних зрушень.» Супротив різних суспільних груп варіантам рішення проблеми, які виходять за рамки звичайних схем, пояснюється тим, що «переважна більшість вітчизняних чиновників і політиків продовжує оцінювати феномен релігійного... або в категоріях радянського ідеологічного негативізму, або в координатах прагматичної доцільності.» [6] Результатом такої ситуації і є міжконфесійна напруженість, непорозуміння. Також в документі містяться пропозиції, направлені на покращення міжконфесійного діалогу в українському суспільстві. З ними важко не погодитися. Фактично це є скомпільований досвід суспільства у вирішенні міжкультурних, міжнаціональних, міжрелігійних проблем. Рішення стосовно толерації міжконфесійних відносин в Україні повинні прийматися у політико-правовій площині, законодавчо-правовій, освітньо-виховній, інформаційній. Комплексний, не формалізований підхід до вирішення проблеми є запорукою нашого успіху.

Аналіз міжконфесійних відносин в Україні, їх історична ретроспектива і сучасний стан, визначення позиції православного та римо-католицького духовенства у міжконфесійному діалозі дають можливість розуміння ступені впливу церкви на суспільно-політичне життя країни. Сьогодні фактично жодне значуще суспільно-політичне дійство не обходиться без участі представників церкви. Конфесії навіть стали віддзеркаленням політичних настроїв суспільства, що безумовно не покращує рівень міжконфесійного діалогу. Коли в суспільстві відбувається протистояння, питання приналежності до тієї чи іншої конфесії стають вирішальними. Щоб уникнути подібного перебігу подій, Україна має чітко визначити принципи та механізми покращення взаємовідносин між представниками різних церковних організацій. Не останню роль в цьому мають відігравати культурно-освітні заходи, поширення через засоби масової комунікації об'єктивної інформації за проблемою. Причому акцент повинен ставитися, як в освітніх програмах, так і культурно-масових заходах, на позитивних сторінках з історії церковних організацій та досвіді міжконфесійного діалогу.

З метою толерації діалогу між західною гілкою християнства і східною, вкрай важливими є дослідження історії міжконфесійних відносин. Об'єктивний, виважений підхід до історії двох конфесій, надасть

можливість громадськості позбутися упередженого ставлення під час міжцерковних діалогів.

Перед дослідниками діяльності римо-католицької церкви в Україні сьогодні мають стояти наступні завдання:

- розкрити вплив соціально-економічних, суспільно-політичних і культурно-просвітницьких чинників на положення української римо-католицької церкви;

- виявити основні етапи розвитку, особливості її функціонування в церковній системі України;

- розглянути взаємовідносини Римської курії з її регіональним відділенням як один з аспектів проблеми взаємозв'язку центру і регіону;

- проаналізувати політику урядових кіл різних історичних періодів щодо римо-католицької конфесії в Україні;

- встановити кількісний і соціальний склад прочан української католицької церкви, форми і масштаби її впливу на місцеву громаду;

- простежити процес формування кадрів католицького кліру в регіоні;

- розкрити можливості римо-католицької церкви в справі збереження національної ідеї української громади в умовах політики денационалізації;

- обґрунтувати роль римо-католицької церкви в соціально – економічному розвитку українських земель;

- розглянути ступінь участі місцевої католицької церкви в суспільно-політичному житті України;

- простежити культурно-просвітницькі тенденції в діяльності римо-католицької конфесії.

Вирішення цих задач дозволить показати у всій повноті стан римо-католицької церкви в Україні. Також визначити місце і роль конфесії в суспільно-політичному розвитку українських земель. І врешті-решт, такий підхід допоможе суспільству позбутися стереотипів, він має злати кригу недовіри один до одного.

ПРИМІТКИ

1. Плохий С.Н. Папство и Украина. Политика римской курии на украинских землях в XVI-XVII веках. – К.: Вища школа, 1989.

2. Війни і мир, або «Українці-поляки: брати/вороги, сусіди...». – К.: «Українська прес-група», 2004.

3. //Україна сьогодні. – 2008. – 15 серпня.

4. Сьомін С. Екуменічний рух: „зима” чи „рання весна”? //Людина і світ. – 1997. – №3. – С. 6–8.

5. Офіційний сайт РКЦ – www.rkc.lviv.ua

6. Офіційний сайт постійного представництва України в РЄ – <http://www.mfa.gov.ua/coe/ua/10104.htm#top>

Уляна Лях
(Львів)

ДІЯЛЬНІСТЬ ЧИНУ НАЙСВЯТІШОГО ІЗБАВИТЕЛЯ (ЗГРОМАДЖЕННЯ ОТЦІВ РЕДЕМПТОРИСТІВ) НА ЛЬВІВЩИНІ: ВЧОРА І СЬОГОДНІ (1989-2012 РР.)

Чин Найсвятішого Ізбавителя або Згромадження оо. Редемптористів з 1989-2012рр. активно займається душпастирською діяльністю на Львівщині. Слово Боже вони поширюють серед людей різних вікових категорій і різних соціальних груп. Керуючись харизмою свого Згромадження монахи невпинно трудяться на славу Божу на своїх парафіях і за їх межами ідучи до найбільш потребуючих.

Ключові слова: Редемптористи, монастир, студентат, новіціат, парафія

Після легалізації УГКЦ настав період відновлення релігійного життя. Одночасно постало питання про повернення націоналізованих державою храмів та монастирів, передачу їх у руки попередніх власників.

90-ті роки ХХ ст. для редемптористів виявилися вкрай складними, бо потрібно було повернути раніше конфісковані приміщення і храми. Численні прохання з приводу повернення монастирських домів виявилися успішними. Редемптористи зуміли повернути у свою власність монастир св. Альфонса (вул. Замарстинівська, 225) у 1991 р., св. Климентія (вул. Івана Франка, 56-58) у 1992 р., що у Львові та св. Герарда (що в смт. Гніздичів-КохавиноЖидачівського р-ну Львівської обл.) у 1991 р.

У монастирі св. Альфонса розмістили студентат, який служить навчально-виховним центром формування молодого чернечого покоління ЧНІ.

1 вересня 1997 р. відкрито Вищий духовний інститут (з 2001р. він став носити ім'я блаженного свящ. Миколая Чарнецького) Львівської провінції Згромадження редемптористів. Керування Інститутом здійснювалося згідно власного статуту, беручи до уваги Кодекс Канонів Східних Церков і партикулярне право УГКЦ [9, С.41]. Керівництво Інститутом здійснював ректор з директором студій і префектом та соціум студентів [10, С.1]. Посаду ректора займав ігумен монастиря св. Альфонса. Першим ректором став о. Михайло Павлуцький [10, С.1].

Студії студентату мали свої особливості і були поділені на три роки: перший рік навчання підготовчий і два роки повних філософських студій. Протягом підготовчого року студенти вивчали деякі предмети, що входили до загальної шкільної програми: українська та англійська мови, історія України [6, С.12], а також історію та поклонання Згромадження редемптористів, східну Літургію та церковні традиції (духо-

вність східних християн, духовність ЧНІ, богослов'я часослова, грецьку мову, сакральне мистецтво) [24,С.228-229;22, С.14-15;]. З 2001 р. підготовчий курс, з характерною для нього програмою, вводився перед новіціатам і викладався для братів-кандидатів [18,С. 2-3], а тоді кандидати склали перші обіти продовжували студії [21,С.14].

Наступні два роки студенти вивчали філософські дисципліни, такі як вступ до філософії, історія філософії, історія філософії в Україні, метафізика, епістемологія, антропологія, філософія суспільства, філософія природи, філософія релігії, християнська філософія, етика. До навчальної програми введено також низку інших предметів необхідних для кращого формування молодого богослова й місіонера: історія Вселенської та Української Церков, Святе Письмо, психологія, латинська, грецька та церковнослов'янська мови [2; 24,С.228-229; 16, С.16].

Як бачимо, що у Вищому духовному інституті Львівської провінції студенти могли вивчити лише курс філософських дисциплін, тому для продовження навчання і вивчення богословських студій змушені були їхати вчитися в навчальні заклади Австрії, Польщі та Італії[17,С.23;18, С.2]. У 2006 р. інститут скасовано і всі студенти навчаються у Львівській духовній семінарії Святого Духа [6;1].

Хоча навчальний заклад скасовано, у монастирі св. Альфонса далі існує студентат – як початкова формація редемпториста-місіонера. Склали вічні обіти кожний редемпторист підтримує постійну формацію свого життя: «редемптористи будуть тим ліпшими місіонерами, чим більше зможуть з дня на день відповідно пристосовувати свою апостольську діяльність і чимраз тісніше з'єднати з нею неустанну духовну, наукову і пасторальну віднову себе самого»[3].

Невідомою частиною життя редемптористів є праця на парафіях. Ченці з монастиря св. Альфонса опікуються двома церквами м. Львова. Це храм священомученика (далі свящ.) Йосафата (вул. Замарстинівська, 134) і храм блаженного свящ. Миколая Чарнецького (вул. Варшавська, 3) [24, С.23,40,56].

З 4 по 11 липня 2002 р. відбулася величава подія перенесення молей блаженного свящ. Миколая Чарнецького, яка стала величною подією не тільки в історії ЧНІ але і в історії УГКЦ. Програма перенесення мощей блаженного розпочалася з винесення мощей з Личаківського цвинтаря і урочистого перенесення вулицями міста Львова, яке супроводжувалося молитовним співом і зупинками біля кожного храму, де читалися уривки з Євангелії [7]. Протягом восьми днів відбувалися Літургії, святкові нічні чування у яких брали участь тисячі людей. В останній день 11 липня мощі блаженного свящ. Миколая Чарнецького були запечатані і вміщені в праву наву храму[7]. Кожного дня біля мощей можна побачити людей, які приходять щоб помолитися і віддати шану блаженному.

16 жовтня 2011 р. редемптористи відкрили нову церкву на честь блаженного свящ. Миколая Чарнецького[23,С.10-11].

Монастир св. Климентія став провінційним домом, де проживає протоігумен Чину та відбуваються найважливіші для спільноти Чину Найсвятішого Ізбавителя (далі ЧНІ) події – проведення Провінційних Рад, Капітул для вирішення головних питань. Водночас монастир став осередком душпастирства храму Непорочного Зачаття Матері Божої.

З 18 по 25 травня 2007 р. відбулася Марійська місія, яку організував для монастирської парафії о.д. Юрій Меуш. Йому допомагали бр. Ігор Павлій, бр. Роман Квасниця, бр. Вінкентій Суховій. В час місії з брати відвідували школи, вищі навчальні заклади де провадили реколекційні науки. Місія закінчилася урочистим походом до статуї Матері Божої, що у центрі міста, і святковим Молебнем біля неї [11].

У 2011 р. на монастирському подвір'ї збудовано каплицю Матері Божої Неустанної Помочі. Її посвячення відбулося 25 вересня цього ж року. Очолив урочистість протоігумен Львівської провінції редemptористів о. Ігор Колісник. Участь у молитві взяли отці-редemptористи, учасники спільноти «Матері в молитві» та прихожани храму [11].

Сьогодні монастир Св. Герарда є новіціятим оо. Редemptористів. Це духовний вишкіл молодого чернечого покоління, що готує до богопосвяченого життя, гартує душу на євангельських засадах і чернечих чеснотах покори, послуху, убозтва, чистоти та братньої любови.

Постійна відповідь «Так» до Ісусових слів «Все покинь і йди слідом за Мною» – це монаше покликання. Приклад відповіді на Божий поклик бачимо кожного року 19 серпня, коли християнський світ святкує свято Преображення Господне. Тоді брати-кандидати складають обличчя, а брати-новики складають свої перші часові обіти і залишають кохавинський монастир і крокують далі дорогою священничої формації.

У вересні для братів розпочинається навчання – вивчення церковного співу, канонів та уставу згромадження, життя святих та отців Церкви, катехизму, історії ЧНІ та Церкви, а також безліч інших лекцій. Попри навчання і працю обранці Божі не забувають про місії та реколекції для мирян.

За календарем східної Церкви 22 травня святкують свято перенесення мощей Св. Миколая Мерлікійського Чудотворця. В цей день кожного року в монастирській обителі оо. редemptористів відбувається молодіжне паломництво до чудотворної Кохавинської ікони Божої Матері. В 2003р. вперше відбулася така величава проща до місця об'явлення [12].

1 вересня 2003р. декретом Стрийськогоєпарха Юліана Гбура утворено парафію в Кохавино при монастирській церкві Покрови Пресвятої Богородиці [13].

13 жовтня кожного року (починаючи з 2003 р) з різних областей приїжджає молодь для спільної молитви на нічних чуваннях. Протягом цілої ночі вони прославляють Богородиці пісню, розважанням і молитвою[12]. А наступний день, Свято Покрови Пресвятої Богородиці, в монастирській святині пошановують по-особливому, адже саме тоді святи-

ли храм. День розпочинається молитовними розважаннями, Утреною, Тайною Миропомазання, а згодом відправляється святкова Архиерейська Літургія, яка завершується Божим благословенням владики [14].

Редемптористи обрали собі Матір Божу Неустанної Помочі покровителькою Згромадження і у проповідуванні Божого Слова вірним основна увага звертається на її почитання. В останнє десятиліття для вірних парафій Згромадження засновані молитовні братства Матері в молитві і Архібратство Матері Божої Неустанної Помочі, які свої молитви скеровують до неї і просять її опіки та заступництва, та вимолюють собі потрібних ласк, передовсім ласки доброї смерті.

В умовах сучасного суспільства надзвичайно важливою є праця з молоддю. Тому при парафіях засновуються молодіжні спільноти. У Львові при церкві св. Йосафата діє спільнота «Світло Христа», а при церкві Непорочного Зачаття Матері Божої – «QvoVadis». З членами цих спільнот проводиться активна праця, зокрема проводяться біблійні кола, екскурсії, прощі, катехитичні зустрічі, їх активно долучають до праці з дітьми.

Особлива увага є звернена на катехизації дітей, про що свідчить створення при храмах катехитичних шкіл і відвідання зі Словом Божим Львівської загальноосвітньої школи-інтернат № 1 (вул. Просвіти, 1) [4].

Не залишено без уваги людей, найбільш забутих суспільством. Отці і брати ЧНІ відвідують Львівську Виправну Колонію № 30 [15] і геріатричний пансіонат (вул. Медової Печери, 71)[3], де несуть Добру Новину і засівають в їхніх душах зерно Божого Слова і тим самим вселяють в їх серця надію на те, що вони потрібні тут на землі.

Кожна мить є величезним скарбом. Тому, монахи ЧНІ невтомно працюють у Христовому винограднику, трудячись для поширення Божої слави та для спасіння людських душ.

ПРИМІТКИ

І – Джерела

1. Засідання Секретаріату економічних справ Львівської Провінції Чину Найсвятішого Ізбавителя від 29 вересня 2005 р. // Архів Львівської Провінції Чину Найсвятішого Ізбавителя (далі АЛП ЧНІ).
2. Інтерв'ю запис 22.03 2012 Володимира Юркевича, 1977 р. н. – Запис з архіву автора (аудіозапис).
3. Інтерв'ю запис 31.10.2010 Ігоря Берка --Запис з архіву автора (аудіозапис).
4. Інтерв'ю запис 16.02.2011 о. А. Ніколаєва, ЧНІ Берка --Запис з архіву автора (аудіозапис).
5. Конституція і статuti Чину Найсвятішого Ізбавителя. – Рим, 1986. – С.90.
6. Навчальний журнал за 1997-1998 рр. // АЛП ЧНІ.
7. Програма перенесення мощей блаженного св. Миколая Чарнецького 4-11 липня 2002 р. Б. // АЛП ЧНІ.
8. Рішення Провінційної Капітули від 2005р. // АЛП ЧНІ.
9. Статuti Львівської Провінції Чину Найсвятішого Ізбавителя. Директиви Провінційної Капітули – Львів, 2004. – С.41.
10. Список ігуменів і префектів монастиря св. Альфонса // Архів монастиря св. Альфонса. – С.1.

11. Хроніка монастиря св. Климентія //АЛП ЧНІ.
12. Хроніка монастиря Святого Герарда 2003 – 2004 // Архів монастиря св. Герарда-Стрийської єпархії УГКЦ.
13. Хроніка монастиря Святого Герарда 2004 // Архів монастиря св. Герарда-Стрийської єпархії УГКЦ.
14. Хроніка монастиря Святого Герарда 2005 – 2008 // Архів монастиря св. Герарда-Стрийської єпархії УГКЦ.
15. Хроніка відвідання ЛВК № 30 братами з монастиря св. Альфонса, ЧНІ// Архів Львівської Провінції ЧНІ.

II – Література

1. Букартик М. Сторінками хроніки/ М. Букартик //Вищий духовний інститут імені Миколая Чарнецького студентський вісник «Редемпторист». – грудень 2001. – № 5. – С.16.
2. І знову потрібно починати ...// Вищий духовний інститут імені Миколая Чарнецького студентський вісник «Редемпторист». – вересень 2002. – № 9(14). – С.4-6.
3. Лагіш Р. Львів/ Р. Лагіш. //Вищий духовний інститут імені Миколая Чарнецького студентський вісник «Редемпторист». – вересень-жовтень 2001. –№ 3. – С.2-3.
4. Ми – студенти... //Вищий духовний інститут імені Миколая Чарнецького студентський вісник «Редемпторист». – вересень-жовтень 2001. –№ 3. – С.2;
5. Монастир св. Альфонса // Редемптористи дев'яносто літ в Україні 1913 – 2003 / Упор.: Приріз Я. – Львів, 2003. – С.236.
6. Піх Р. Друга сесія четвертої капітули Львівської провінції Редемптористів/ Р. Піх//Вищий духовний інститут імені Миколая Чарнецького студентський вісник «Редемпторист». – вересень-жовтень 2001. – № 3. – С.14.
7. Піх Р. Так ми вчилися в минулому семестрі / Р. Піх//Вищий духовний інститут імені Миколая Чарнецького студентський вісник «Редемпторист». – липень-серпень 2001. –№ 2. – С. 14-15.
8. Приріз Я.4-11 липня – перенесення молей блаженного свшм. Миколая Чарнецького, ЧНІ /Я. Приріз //Вищий духовний інститут імені Миколая Чарнецького студентський вісник «Редемпторист». – червень 2002. – № 6(11). – С.10-11.
9. Формування редемптористів сьогодні // Редемптористи дев'яносто літ в Україні 1913 – 2003 / Упор.: Приріз Я. – Львів, 2003. – С.228-229;

УДК 2-523-43 – 057.34(477.53) «1990-2006»

Олександр Єрмак
(Полтава)

ВКЛАД МІСЬКОГО ГОЛОВИ А. Т. КУКОБИ У ВІДРОДЖЕННЯ ТА СПОРУДЖЕННЯ ЦЕРКОВНИХ СПОРУД ПОЛТАВИ В 1990 – 2006 РОКАХ

У статті з'ясовується активна участь Анатолія Кукоби у відтворенні церковних споруд Полтави у час перебування на посаді міського голови.

Ключові слова: церкви, собори, храми, монастир, архітектура, спонсорство, будівництво.

З давніх-давен Полтава славилася своїми церквами. За даними останньої клірової книги Полтавської єпархії 1912 року в місті налічувалося 24 храми (не рахуючи домових церков) та один монастир

[9, с. 231-236]. Але в 1920 – 1930-х роках богоборча політика більшовицької влади призвела до закриття, а потім і руйнування храмів та молитовних будинків різних конфесій. Полтава в цей період втратила цілий ряд архітектурних шедеврів. Сталінська люта нетерпимість до всього, що не вкладалось у рамки його псевдокомуністичних догматів, вилилась у кампанію руйнування культових споруд. У 1932 – 1933-х роках були зруйновані чудові пам'ятки українського бароко – Вознесенська і Стрітенська церкви, через чотири роки спалили дерев'яну Петро-Павлівську церкву. Ці пам'ятки архітектури другої половини XVIII століття напівграмотні чиновники від ідеології цинічно оголосили такими, що не мають культурної цінності.

Справжнім святотатством стало зруйнування в 1934 році Свято-Успенської соборної церкви. Збудований у 1748 – 1780 роках собор став не тільки перлиною церковного зодчества, але й символом духовності українського народу. З храмом пов'язаний життєвий шлях І. П. Котляревського, його замалював для нащадків Т. Г. Шевченко, з нього полтавці проводжали в останню путь Панаса Мирного [1, с. 163]. Нищення церковних споруд продовжувалося і у 1960-х роках, у добу так званої хрущовської відлиги.

Дивом уціліла Спаська церква – найдавніша дерев'яна культова споруда та зведена на початку ХХ століття Свято-Макаріївська церква. Зберігся і Свято-Миколаївський храм, у якому тривалий час містився художньо-виробничий комбінат. На подвір'ї храму і нині знаходяться рештки дзвіниці, збудованої 1784 року, через десять років після спорудження храму.

Зі здобуттям Україною незалежності у Полтаві стало відновлюватися і релігійне життя, яке до того ледь жевріло. У цьому процесі брали участь не лише нечисленне духовенство, але й миряни – патріоти з різних соціально-професійних верств населення. Серед них слід назвати й Анатолія Тихоновича Кукобу, якого в 1990 році полтавці обрали своїм міським головою.

А. Т. Кукоба завжди відзначався шанобливим ставленням до православної церкви. Його батько Тихін Петрович, людина глибоко віруюча, виховав сина у душі християнської моралі. З Подолу, де проїшли дитячі й юнацькі роки Анатолія, відкривався чудовий краєвид на Монастирську гору, дзвіницю та величну будівлю Хрестовоздвиженського собору. Разом з своїми шкільними друзями він часто блукав серед напівзруйнованих монастирських споруд, милувався бароковим формами собору, мріяв як він стане будівельником і відродить всю цю красу.

Але для того, щоб здійснити все те, що було задумано в юності, довелося пройти нелегку життєву школу – отримати вищу технічну освіту, подолати всі шаблі службової ієрархії від майстра, виконроба до мера обласного центру, народного депутата України. І тільки поєднавши у своїй особі адміністративну владу, організаторські зді-

бності, талант інженера-будівельника Анатолій Тихонович зміг реалізувати свою мрію.

У цій статті йдеться про роль А. Кукоби у відродженні двох головних духовних центрів Полтави, її окрас, культурно-історичних пам'яток виняткового значення – Хрестовоздвиженського монастиря та Свято-Успенського кафедрального собору.

За три з половиною століття існування Хрестовоздвиженського монастиря обителі довелося пережити чимало лихоліть, особливо в ХХ столітті. У 1923 році за розпорядженням богоборчеської більшовицької влади Хрестовоздвиженський чоловічий монастир був закритий. Його приміщення використовували для розміщення дитячої колонії НКВС, студентського гуртожитку пединституту. Про збереження монастирських споруд ніхто не дбав.

У час Великої Вітчизняної війни кілька приміщень монастиря зазнали бомбардувань та артилерійських обстрілів, внаслідок чого був серйозно пошкоджений головний собор. У 1942 році у колишній чоловічій обителі поселилась невелика община черниць – з того часу монастир став жіночим. Общині завдяки пожертвуванням віруючих вдалося відбудувати в 1956 році (без реставрації всередині) Хрестовоздвиженський собор, поновити муровану огорожу, деякі господарські приміщення. Але в 1960 році під час нової хвилі боротьби з релігією і церквою монастир знову закрили. Опустілі споруди колишньої обителі займали різні мирські установи – дитяча психіатрична лікарня, склади тощо. У час так званої перебудови і гласності клопотаннями матінки Антонії (Н. М. Жартовської), глибоко релігійної людини, колишньої медсестри-фронтовички, почався збір підписів під проханням повернути монастир віруючим. Врешті-решт рішенням виконкому Полтавської облради народних депутатів від 19 лютого 1990 року будівлі Хрестовоздвиженського монастиря, які на той час знаходилися в користуванні обласної організації «Медтехніка», передано Полтавському єпархіальному управлінню для відновлення діяльності жіночого монастиря. Але знадобилося ще майже два роки, щоб релігійна община добилася звільнення для своєї потреб хоч невеликої частини належних їй приміщень. І, нарешті, 19 грудня 1991 року Хрестовоздвиженський жіночий монастир у Полтаві було відкрито. Полтавська міська рада виділила для потреб монастиря 20 гектарів земельного наділу. А на 1 січня 1993 року на Монастирській горі вже мешкало 19 монахинь та послушниць, було відкрито домову церкву із своїм священником [3, с. 21].

Але ж скільки потрібно було ще докласти рук і коштів, щоб все те відродити, привести в належний вигляд. Монастирські споруди – собор, церква-трапезна, дзвіниця, які по-варварськи використовувалися у господарських цілях чи просто стояли без належного догляду десятки років, потребували великого, капітального ремонту. Щоб відродити все те, хоч зовні в колишньому справжньому вигляді, потрібні були величезні кошти.

Починаючи від 1991 року в міській газеті «Полтавський вісник» стали друкуватися звернення від різних організацій і окремих громадян з пропозицією надати посильну допомогу у відродженні монастиря. Звернення до громадськості дали наслідки. Поступово збиралися необхідні кошти і монастир поволі відроджувався. Серед спонсорів монастиря, з яким плідно співпрацював і часто спілкувався А. Кукоба, був і начальник Полтавського міжгосподарського управління «Лтава» О. Собко. Доля цієї людини чимось нагадує долю легендарного царя Соломона. Адже той також пройшов випробовування мудрістю і багатством, але врешті-решт прийшов до Бога. У 1960 – 1970 роках Олександр – провідний гравець полтавської мотобольної команди «Вимпел», тренер збірної СРСР, згодом директор спортивно-технічної бази цієї команди. На початку 1990 років О. Собко був успішним бізнесменом – керував «Лтавою», цілим містечком всередині Полтави (картодром, мототрек, авторинок, мережа різних майстерень і магазинів). У нього, як у кожної людини, а тим більше бізнесмена, було чимало гріхів, та з часом прийшло каяття.

Вже з 1991 року О. Собко вносив значні пожертвування на відродження Хрестовоздвиженського монастиря, а в 1993 році трапилася подія, яка докорінно змінила його ставлення до Бога, життя і смерті. Почалося все з того, що група духовенства з України вирішила відвідати святі міста в Єрусалимі. За спонсорською підтримкою звернулися до директора спортивно-технічного комплексу. Знали, що Собко ніколи не відмовляв, якщо прохали грошей на відродження культових споруд. Разом з паломниками до святих місць подався й спонсор. Поїхав він, невіруючий, виключно заради цікавості. Але відбулося неочікуване – біля гроба Господнього О. Собко втратив свідомість, опинився в реанімації, на межі життя і смерті.

– Коли я доторкнувся до гроба Господнього, – розповідав потім Олександр, – мені стало зле. Я раптом відчув, що помираю. Перший раз у житті звернувся тоді до Бога – дав слово, що якщо залишусь жити, то побудую храм. Коли я повернувся з Єрусалиму, всі навколо – знайомі, друзі, родичі – зробили висновок, що я збожеволів. Адже я негайно продав власний будинок і все, що в мене було, вклав у спорудження церкви.

Сьогодні я про це не жалкую! Я знайшов те, що все життя шукав. У мене є мета! Є віра! Є сила! Раніше я боявся міліції, прокурора, всіх начальників. Сьогодні мені нічого не страшно. Смерті також не боюсь, бо знаю, що таке – смерть [6, с. 1, 7].

А. Т. Кукоба протягом багатьох років всіляко підтримував спонсорський рух, спрямовував його в потрібному напрямку. Так, 10 липня 1995 року в міськвиконкомі відбулася нарада на якій йшла мова про Хрестовоздвиженський монастир, а точніше про те, що потрібно зробити, аби відродження духовної святині не захрясло. Вів нараду міський голова. На ній були присутні представники духовенства, обласної і

міської влади, керівники підприємств, банків, одне слово, ділові люди, у яких водилася копійка.

Витрушувати з них гроші силою – справа невдячна. Розчулити їх теж проблематично. Залишалося переконання. Слід зазначити: короткий екскурс в історію монастиря, який зробив Анатолій Кукоба, справив враження. Бо хто ж такі, вважаючи себе людиною освіченою і культурною, залишиться байдужим до воістину святої справи!

Таких, як полтавський, було всього п'ять монастирів. Зведений 1650 року він служив козакам і званий був козацьким. Тут одержували благословення козаки, вирушаючи в походи, сюди приносили свої перемоги, радощі й печалі. Монастир був фортецею духовності й національної культури. Ми – нащадки тих, хто зруйнував монастир, і наш обов'язок – відродити його таким, яким він стояв тут триста літ, – сказав А. Т. Кукоба.

Його підтримав архієпископ Полтавський і Кременчуцький Феодосій:

– Зруйнований монастир – це не тільки стіни зруйновані, бо то лише каміння, то зруйновані наші душі. А тому треба поспішати піднімати з руїн святині, тим самим відновлюючи нашу духовність, без чого не стане на міцні ноги й держава.

Нарада засвідчила, що такого не трапиться. Ділові люди майже одностайно підтвердили свою готовність до пожертв. Навіть податкова інспекція виявила християнське милосердя, заявивши, що ці гроші податком не обладаватимуться [5, с. 1].

На кошти пожертвувані О. Собком та зібрані після проведення вказаної наради почалась відбудова Свято-Троїцької церкви, спорудженої на території Хрестовоздвиженського монастиря ще в 1750 році, але зруйнованої вщент у час війни. Проект відбудови, розроблений архітектором Юрієм Олійником, передбачав, що храм за формами нагадував знищену історичну церкву. Будівництво собору тривало майже чотири роки. І от вона постала в усій красі і величі: один із найбільших в Україні позолочений, у стилі бароко іконостас, ікони, створені майстрами Києво-Печерської лаври, неповторний розпис купола (його виконали полтавські художниками на чолі з Сергієм Григор'євим та Миколою Болухом).

4 липня 1999 року Блаженніший Володимир, Митрополит Київський і всієї України відслужив першу літургію у Свято-Троїцькій церкві, освяченій за дев'ять днів до того дванадцятьма священиками на чолі з Митрополитом Полтавським і Кременчуцьким Феодосієм. Проповідь владики УПЦ українською мовою про силу віри у боротьбі зі злом звучала просто і зрозуміло. Озброїтися щитом слова Божого закликав він полтавську паству.

Того ж дня Митрополит Київський і всієї України висвятив у дякона Олександра Собка, який чимало зробив для того, аби був відбудований Свято-Троїцький храм. Йому ж за заслуги перед українським на-

родом і Українською Православною церквою Блаженніший Володимир вручив орден УПЦ святого князя Володимира [11, с. 6].

Як міський голова, А. Кукоба прагнув надавати посильну допомогу Хрестовоздвиженському монастирю і в наступному – це стосувалась внутрішнього оздоблення собору, створення нового іконостасу, реставрації церкви-трапезної, дзвіниці та інших об'єктів.

Головною святинєю Полтави, серцем духовного життя міста протягом майже чверті тисячоліття був Свято-Успенський собор. На момент проголошення незалежності України від нього залишилась лише дзвіниця, та й та не використовувалася як церковна споруда. І тому на одній з перших сесій Полтавської міської ради зразу ж після відомих серпневих подій 1991 року, вже розглядалося і позитивно вирішилось питання про передачу УАПЦ цієї дзвіниці та місця на Івановій горі, де до 1934 року стояв Свято-Успенський собор. За короткий час дзвіницю привели до ладу, 7 квітня 1992 року освятили і відтоді тут стали проводити церковні відправи. У грудні того ж року в Свято-Успенській церкві відбулося урочисте служіння Боже за участю Святійшого Патріарха УАПЦ Мстислава (1898-1993) [8, с. 70].

Важливою подією на шляху відтворення святині стало створення 2 вересня 1994 року громадського комітету відродження Свято-Успенського собору, який об'єднав небайдужих, різних за поглядами полтавців, об'єднаних ідеєю відтворення храму. Через пресу, радіо, телебачення члени комітету формували громадську думку щодо соборної програми, здійснювали наукове забезпечення відтворення собору.

Наступним етапом стало відкриття та дослідження історичних фундаментів собору, здійснені протягом 1995 – 1996 років експедицією архітектурного факультету Полтавського державного технічного університету під керівництвом головного архітектора проекту відтворення Свято-Успенського собору, доцента Валерія Трегубова. Це дозволило скласти документально точні плани собору.

9 грудня 1995 року Президент України Леонід Кучма видав указ «Про заходи щодо відтворення видатних пам'яток історико-архітектурної спадщини України» та лише в квітні 1999-го постановою Кабміну Свято-Успенський собор був включений до переліку об'єктів, які підлягали безумовному відтворенню.

З 1996 року на базі Полтавського державного технічного університету почала працювати проектно-дослідницька майстерня «Храм» (керівник – кандидат архітектури В. Трегубов). Головною дослідницькою роботою майстерні став проект відтворення Свято-Успенського кафедрального собору (автор наукового-проектної програми В. Трегубов, заступник – архітектор О. Белявська). Згодом до проектування собору були залучені й фахівці Державного проектного інституту «Міськбуд-проект» (директор Б. Петтер).

25 вересня 1999 року, в дні святкування 1100-річного ювілею Полтави, на Соборному майдані було відкрито пам'ятний знак про започаткування відтворення собору Президентом України Л. Кучмою.

Незважаючи на всі ці знакові події, державне фінансування будівельно-відтворювальних робіт на Соборному майдані не здійснювалось і сподіватися доводилась тільки на пожертвування віруючих, спонсорів, на міську й обласну владу.

Реальний початок відбудови припадає на червень 2000 року, коли рішенням міськвиконкому було створено штаб відтворення, начальником якого призначено ректора Полтавського державного технічного університету О. Г. Оніщенка. До складу штабу входили головний архітектор міста Полтави М. Юхименко, науковий керівник, головний архітектор В. Трегубов, настоятель собору, митрофорний протоієрей Миколай (Храпач), начальник фірми «Полтаважитлобуд» В. Єфремов. Практично в роботі кожного засідання штабу брав активну участь міський голова А. Кукоба [10, с. 125-127].

20 червня робітники ПКМ-64 (начальник В. Конопелько), які здійснювали будівництво підземної частини собору, почали розкопувати вцілілі рештки фундаменту споруди. І зразу ж не обійшлося без сенсації. Містом поповзли чутки, що будівельники під час земляних робіт нібито знайшли святі мощі. Анатолій Кукоба вже 21 червня прибув на будівельний майданчик і дав розпорядження негайно припинити роботи. Одночасно він звернувся до спеціалістів-експертів з'ясувати питання з кістяком та попрохав настоятеля Свято-Успенської церкви Миколая роз'яснити віруючим результати експертизи.

Вже 30 червня орган міськради «Полтавський вісник» опублікував інтерв'ю Миколая Храпача, який підтвердив, що будівельники справді знайшли в церкві останки людини, але то був кістяк померлого свого часу жителя Полтави, а не святі мощі [7, с. 1].

Під час земляних робіт у червні-липні фахівцями Полтавського центру охорони та досліджень пам'яток археології управління культури облдержадміністрації під керівництвом директора цього закладу, кандидата історичних наук Олександра Супруненка. Під час досліджень було обміряно та вивчено стан залишків фундаментів собору. Для цього довелося на кілька метрів вглиб розкопати газон за дзвіницею. До робіт залучили студентів архітектурного факультету технічного університету, студентів історичного факультету педуніверситету і курсантів військового інституту зв'язку. Розкопки дали чимало цікавих знахідок. Тоді ж у виритому котловані та на території колишнього цвинтаря навколо собору було виявлено і перепоховано за християнським обрядом понад 200 людських кістяків. Анатолій Кукоба майже щодня був на розкопі і стримував нетерпіння будівельників приступити до закладки фундаменту собору ще до закінчення робіт археологами [10, с. 127-129].

До середини серпня 2000 року завдяки напруженій роботі будівельників «Полтаважитлобуду» та ПКМ-64 перша частина фундаментів майбутнього собору піднялася до рівня землі.

Напередодні святкування Дня незалежності, 23 серпня 2000 року сотні полтавців зібралися на Івановій горі, аби стати свідком визначної події – освячення наріжного каменя Свято-Успенського кафедрального собору. На будівельному майданчику були присутні Святейший Патріарх Київський та всієї Руси-України Філарет, голова обласної державної адміністрації Євген Томін, голова обласної ради Олександр Полієвець, діячі культури, духовенство, представники трудових колективів. Відкрив урочисту церемонію міський голова Анатолій Кукоба. «Сьогоднішня подія, – сказав він, – глибоко символічна. Ми робимо ще один крок на шляху до громадської злагоди, до взаєморозуміння між людьми всіх націй, переконань і віросповідань. Хай цей собор стане символом відродження, символом єднання народу у святій справі збереження і примноження вікових надбань нації, в устремлінні зробити своє життя кращим і духовно збагаченим».

Звертаючись до присутніх, Святейший Патріарх Київський та всієї Руси-України Філарет сказав: «Ми є свідками історичної події – відродження Свято-Успенського собору, зруйнованого в тридцять роки. Здавалося, що ніяка сила не відродить цей храм і ніхто вже не прийде до нього з молитвою. Та пішли в небуття його руйнівники. А Господь через нас, через владу, через усіх полтавців показує свою силу і відроджує цей храм. Ми тільки починаємо його відбудову, але віримо, що з Божого благословіння він постане в усій красі, як постали інші святині. У цей урочистий день я хочу висловити подяку насамперед міському голові Анатолію Тихоновичу Кукобі, а також обласній державній адміністрації, обласній раді, шановним меценатам, усім, хто ініціював і підтримує відбудову храму. Хай Господь допомагає всім нам не тільки побудувати цей храм, а й побудувати єдину помісну Українську церкву» [4, с. 3].

Після цього Святейший Філарет своєю молитвою благословив будівництво Свято-Успенського собору і освятив наріжний камінь, що його заклали А. Кукоба, Є. Томін і О. Палієвець. Під час відвідин Полтави Філарет оглянув макет майбутнього собору, уточнив із А. Кукобою та головним архітектором єпархії В. Трегубовим деякі питання щодо параметрів храму та фінансування його будівництва.

Відтоді активне будівництво собору тривало з перебоями до осені 2004. У тому році до Дня міста ВАТ «Полтаватрансбуд» (керівник О. Ландар) здійснило основні загальнобудівельні роботи з зовнішнім благоустроєм. Значну матеріальну допомогу у спорудженні собору надало НГДП «Полтаванафтогазвидобування» (керівник В. Козак). Кілька підприємств та субпідрядних організацій працювали тут напівжертвовно.

Та коли собор був вже зведений і на чергу постало внутрішнє оздоблювання приміщення, роботи довелось призупинити. Справа полягала в тому, що в процесі будівництва через відсутність коштів

висота собору була занижена на кілька метрів, ніж це передбачалося у проекті В. Трегубова. Хоча це й не заважало завершенню головної місії собору – бути святиною, і ніяк не впливало на духовний стан парафії міста (тим більше, що собор у минулому перебуджувався кілька разів), однак між Валерієм Трегубовим (майстерня «Храм») та директором ДП «Міськбудпроект» Б. Петтером виник серйозний конфлікт, який переріс у судову тяганину. Це загальмувало відчинення дверей собору для прихожан ще на кілька років. Позиція А. Кукоби, як, до речі, і вищого духовенства УПЦ КП була єдина – не затягувати справу остаточного освячення собору. З приводу цього конфлікту настоятель Свято-Успенського собору Миколай Храпач сказав: «на жаль, маловірство та прагнення архітектурної досконалості, яка не має меж, призводять до появи в полтавських ЗМІ публікацій явно агресивного, нехристиянського характеру, у яких будівництво собору називають «божевіллям», «спотворенням», «знущанням» та вводять в оману людей, начебто собор занижено аж на 11 метрів. Нехай ці, на мій погляд, богоборчі слова та неправда, які не можуть належати християнину, залишаються на совісті авторів, які мають, можливо, і небезпідставно, професійні амбіції. Та ми чітко усвідомлюємо, що храм – це передовсім дім Божий, в якому невидимо перебуває Сам Творець і через Свої Тайни відроджує душі заблудлих синів і дочок нашої землі. Безумовно, сьогодні має значення в якій будівлі це відбувається, але не наскільки, щоб руйнувати уже побудоване. І руйнувати не Хреста ради, а ради людських інтересів» [13, с. 3].

Врешті-решт влади і духовенство погодилися з тим, що перебудувати вже збудовану споруду, аби наростити висоту храму ще на 5-6 метрів недоцільно, бо при відсутності належного фінансування собор міг залишатися довгобудом ще на тривалий і тривалий строк. На щастя, протягом 2007 - 2010 років вдалося виконати внутрішні роботи: інтер'єр, іконостас, підлога, опалення, фарбування тощо. З 2011 року собор, нарешті, став діючим, доступним для кожного віруючого.

Що ж стосується вкладу міського голови у спорудження Свято-Успенського собору отець Миколай оцінив його одним реченням: «Вдячні Анатолію Кукобі – незважаючи ні на які політичні ситуації, без нього храму не було б» [2, с. 1].

У час своїх каденцій міського голови Анатолій Кукоба був ініціатором та активним учасником відбудови або спорудження нових храмів, бо знав, що вони вкрай потрібні людям. Церкви Пресвятої Богородиці, Віри, Надії, Любові та матері їх Софії, Святого Пантелеймона Цілителя, Вознесенська – ось далеко не повний перелік культових споруд, збудованих у період головування А. Кукоби. Дехто звинувачував його у тому, що віддавав перевагу церквам Московського патріархату. А він це заперечував: «Свого часу кожен із ієрар-

хів подарував мені своє фото. Так вони і стоять поруч у моєму кабінеті. І я вірю, що з часом православні церкви об'єднаються в одну помісну» [12, с. 2].

Свята справа відбудови старих і спорудження нових храмів, до якої великих зусиль доклав Анатолій Тихонович Кукоба, – є добрим знаком того, що з проголошенням незалежності України набув незворотного характеру процес духовного відродження полтавців, усього нашого народу.

ПРИМІТКИ

1. Єрмак О. В період радянської модернізації країни (1929 – 1941 роки) / Полтава. Історичний нарис / О. Єрмак. – Полтава : Полтавський літератор, 1999. – 280 с.
2. Жовнір Н., Журавльов О. Чому собор на Івановій горі став довгобудом? / Н. Жовнір, О. Журавльов. // Вечірня Полтава. – 2007. – 1 лютого.
3. Жук В. Н. Полтавський Хрестовоздвиженський монастир / В. Н. Жук. – Полтава : Вид-во «Криниця», 1993. – 21 с.
4. І постане величний храм // Полтавський вісник. – 2000. – 24 серпня.
5. Монастир оживе, не спроти і податкова інспекція // Полтавський вісник. – 1995. – 14-20 липня.
6. Недавний А. Безоглядна вера / А. Недавний // Труд 1. – 2000. – 25-27 апреля.
7. Останки справді знайшли, але – не святі моці // Полтавський вісник. – 2000. – 30 червня.
8. Пустовіт Т. Шлях до церкви і України довжиною в життя / Т. Пустовіт // Полтавські єпархіальні відомості. – 2001. – Ч. 7. – С. 63-71.
9. Справочная клировая книга по Полтавской епархии на 1912 год. – Полтава : Типо-Литорг. Л. Т. Фришберг, 1912. – 305 с.
10. Трегубов В. Святоуспенський собор: хроніка відродження / В. Трегубов. // Полтавські єпархіальні відомості. – 2001. – Ч. 7. – С. 125-129.
11. Урочисте богослужіння у Свято-Троїцькому храмі // Бизнес – Неделя. – 1999. – 8 июля.
12. Хомницька Д. Як дзвони з-під куполів храмів й осінню радість «Листопаду»... / Д. Хомницька. // Зоря Полтавщини. – 2003. – 7 листопада.
13. Храпач М. Ще один храм на радість землі / М. Храпач. // Зоря Полтавщини. – 2005. – 15 березня.

II. ПРОТЕСТАНТИЗМ ТА ЮДЕЙСЬКІ КОНФЕСІЇ В НОВІТНІЙ ІСТОРІЇ УКРАЇНИ

УДК 277.4 (477.53)

Юлія Зенько
(Полтава)

СТАНОВЛЕННЯ ПЕРШОЇ ГРОМАДИ БАПТИСТІВ У ПОЛТАВІ

У статті висвітлюється діяльність першої громади баптистів у Полтаві протягом 1907–1920-их рр.

Ключові слова: *баптизм, протестантизм, релігійна громада.*

В останні десятиріччя ХХ ст. в Україні, під впливом демократичних змін у суспільстві, спостерігається стрімке зростання протестантських церков, зокрема й церков євангельських християн-баптистів (далі: ЄХБ). Полтава не є виключенням, нині в обласному центрі функціонує 7 церков ЄХБ, які представлені в усіх мікрорайонах міста. Кількість віруючих-баптистів зростає з кожним роком, а тому виникає потреба у вивченні історії їхньої церковної організації.

Дослідженням історії баптизму в Україні займалися такі релігієзнавці: В. Любашенко, Ю. Решетніков, С. Санніков, П. Яроцький та ін.

У курсі лекцій доктора філософських наук В. Любашенко – «Історія протестантизму в Україні» аналізуються витoki та етапи еволюції євангельсько-баптистського руху на теренах України. Дослідження Ю. Решетнікова та С. Саннікова «Огляд історії євангельсько-баптистського братства в Україні» містить огляд історії євангельсько-баптистського руху в Україні, з початку його виникнення в другій половині ХІХ ст. до сьогодення, а також – розкриття доктрини баптизму. В праці «Історія релігій в Україні. Т.5. Протестантизм» за редакцією доктора філософських наук П. Яроцького кілька розділів присвячено історії виникнення та діяльності євангельських християн-баптистів в нашій державі. Варто відзначити збірку документів «Історія євангельсько-баптистського руху в Україні» (укладач С. Головащенко), робота над якою здійснювалася Відділенням релігієзнавства Інституту філософії НАН України та Одеською богословською семінарією. До неї ввійшла велика кількість матеріалів з історії євангельських християн-баптистів зібраних із різних архівів України.

Вивченням історії баптистського руху займаються й самі ж баптисти. Цікавою є книга Л. Коваленка «Хмара свідків Христових», у якій автор із різних джерел зібрав біографічні відомості про видатних діячів євангельсько-баптистської спільноти. Наприклад, у ній вміщено біографію пресвітера Полтавської громади баптистів Р. Д. Хомяка. У

2007 р. вийшла у світ книга «Вслід за Христом. Нариси з історії євангельсько-баптистських церков в Україні» під редакцією О. Безпарточного, викладача Кременчуцького регіонального біблійного коледжу, у якій один із розділів присвячений історії церков ЄХБ на Полтавщині. В основу дослідження покладено праці студентів коледжу, які у формі контрольних робіт описали історії своїх церков. У книзі вміщено дані не лише про зародження та розвиток церков, але й про життя окремих віруючих. Історичні розвідки, вміщені у збірці, охоплюють період від початку ХХ ст. до часів незалежності України. Проте, здебільшого зміст цих досліджень ґрунтується на споминах одновірців, які часто не підтверджуються документальними джерелами і потребують додаткового вивчення. В цілому, у названих працях недостатньо уваги приділено історії баптистської спільноти у Полтаві. Тому **мета** нашої розвідки полягає у вивченні діяльності першої громади баптистів у Полтаві протягом 1907–1920-их рр. **Хронологічні межі** дослідження зумовлені часом становлення першої громади баптистів у Полтаві та ствердженням її як повноцінної церковної організації. **Основну джерельну базу** розвідки склали матеріали Центрального державного історичного архіву України, Центрального державного архіву вищих органів влади та управління України та Державного архіву Полтавської області. Аналіз архівних джерел допоміг нам простежити еволюцію Полтавської громади баптистів.

Точну дату появи перших баптистів у Полтаві визначити складно через відсутність інформації. Відомо лише, що послідовники цього віросповідання з'явилися на початку ХХ ст. В той час у Полтаву приїхав представник Харківської громади баптистів А.К. Діденко, який деякий час проповідував євангельське віровчення у місті [6]. Невдовзі також із Харкова переїхав інший служитель В.М. Ястремський. Із сім'єю він оселився на квартирі по вул. Рогізній у будинку віруючих-баптистів Трохима та Зінаїди Бондаренко. В.М. Ястремський улаштувався працювати на Полтавський тепловозоремонтний завод, де і розгорнув свою місіонерську діяльність [13, арк. 24]. Як свідчать архівні джерела, в першу чергу серед працівників станції Полтава-Південна. Так, до Полтавської громади баптистів належали залізничники: Юхим Хряпко – мастильник; Семен Щербань – слюсар; Тихін Могила – помічник машиніста паровоза; Назар Щербань – провідник; Тихін Твердохліб – кондуктор; Трохим Бондаренко – машиніст паровоза [13, арк. 21]. Перші зібрання баптистів проходили таємно у передмістях, таких як Климівка, Павленки, а влітку навіть по лісах навколо Полтави. Регулярні зібрання общини почалися із 1907 р. на які запрошували тільки тих, кому вже розповідали про євангельське віровчення і тих, хто не виявляв ворожості до так званої «нової релігії». На початку 1913 р. молитовні збори почали влаштовувати у будинку В.М. Ястремського по вул. Ново-Миколаївській, № 14 (нині відтинок вул. Леніна від пам'ятника Леніну до вул. Пролетарської) із співом псалмів, читанням Слова Божого

та молитвами. На одному із зібрань, яке було призначене на 20 січня 1913 р., віруючі склали звернення до Полтавського поліцмейстера з проханням відкрити молитовний будинок у місті [12, арк. 12]. Нам не вдалося встановити чи дала влада відповідний дозвіл. Скоріш за все ні, оскільки у пізніших повідомленнях про діяльність полтавських баптистів зареєстрований молитовний будинок не згадувався. Перші задокументовані відомості про кількість баптистів у місті відносяться до 1913 р. Тоді начальник Полтавського губернського жандармського управління в своєму звіті від 30 серпня 1913 р. у Департамент поліції Міністерства внутрішніх справ повідомляв, що у поточному році міська громада баптистів нараховувала близько 27 членів [13, арк. 22].

Напередодні та під час Першої світової війни становище протестантів ускладнилося. З появою перших баптистських віруючих православне духовенство та представники світської влади говорили, що віра баптистів «німецька», а самі вони – «німецькі шпигуни». Їх звинувачували у прогерманських настроях та в негативному ставленні до Російської держави. За послідовниками баптистського віросповідання був встановлений поліцейський нагляд. За таких умов кількість віруючих зменшилася – із звітів Полтавського поліцмейстера видно, що у 1915 р. число віруючих Полтавської громади зменшилося до 12 осіб [14, арк.23].

Протягом 1916–1917 рр. на богослужіння віруючі збиралися у святкові дні та неділю, священнодійства проходили у будинку Т. Бондаренка. Для створення піднесеної атмосфери на молитовних зборах і для залучення неофітів був організований церковний хор, першим регентом якого і був Т. Бондаренко.

Діяльність баптистів перебувала під постійним контролем з боку місцевої влади, оскільки, громада не була зареєстрована і зібрання проводилися без належного дозволу. Поліцейський нагляд був викликаний і тим, що крім місцевих жителів молитовні збори відвідували іноземні військовополонені, які знаходилися на той час в Полтаві. Наприклад, постійними учасниками зібрань віруючих були четверо баптистів-австрійців на чолі з Яном Штефко. Вони жили й працювали в будинку генерала Ждановича на Панянській горі, № 9–11 (нині вул. Панянка). Крім будинку Т. Бондаренка полоненні австрійці відвідували квартиру вчителя гімнастики другої Полтавської чоловічої гімназії Пільного та вчителя музики Ліжка (на жаль, не вдалося встановити їхніх імен), які проживали по Київському провулку в будинку Шалека № 20 (встановити сучасну назву вулиці нам також не вдалося) [15, арк. 5]. Значить, коли на постійному місці проводити богослужіння було небезпечно, баптисти збиралися на квартирах віруючих малими групами.

В.М. Ястремський очолював громаду до 1917 р. потім повернувся до Харкова. А після Лютневої революції на його місце Всеросійський Союз християн-баптистів призначив випускника трирічної духовної школи проповідників у м. Лодзь Р.Д. Хомяка. Відтоді й до останніх днів життя

його діяльність була пов'язана з Полтавщиною. Спочатку очолювана ним громада була нечисленною, близько 17 осіб, але завдяки енергійній діяльності молодого пресвітера громада швидко почала зростати. Як згадував Роман Дем'янович, через гоніння царської влади громада почала зростати тільки з 1917 р. [1, арк.65]. За часів правління українських національних урядів протестанти отримали релігійну свободу, якою відразу вирішили скористатися баптисти м. Полтави. Перше, що вони зробили – перенесли свої збори в більш людне місце, а саме у будівлю школи імені Котляревського (знаходилася на схилі Подільської гори нижче Успенського собору). Там віруючі збиралися на богослужіння більше року, проте адміністрація школи без попередження попросила їх звільнити займане приміщення. З 1918 р. й до кінця 1920-их рр. баптисти проводили молитовні збори в німецькій кірсі яка знаходилася на розі вулиць Кобеляцької та Монастирської (нині вул. Фрунзе та Монастирської). Рішення переїхати в приміщення кірхи було прийняте не одразу: євангелісти розуміли, що цей переїзд може підігріти підозри місцевої влади й православних вірян у змові баптистів з німцями. Тому, аби уникнути конфлікту, керівники общини вирішили звернутися до архієрея Феофана з проханням, щоб їм віддали під молитовні збори недючий в той час православний храм, але отримали відмову; і тоді, після низки переговорів з лютеранами був підписаний договір про оренду приміщення кірхи [9, с.55]. Улаштувавшись в центрі міста, віруючі-баптисти практикували вихід у центральний міський парк і там, біля монументу Слави проводили збори – співали, проповідували й роздавали запрошення на богослужіння [7, с. 146].

У січні 1919 р. український більшовицький уряд прийняв «Декрет про відокремлення церкви від держави і школи від церкви», відповідно до якого православна церква була позбавлена державного статусу – віруючі усіх конфесій урівнювалися в правах, а їхня діяльність була легалізована. Тому збільшення чисельності протестантських віруючих продовжувалося і в перші роки радянської влади. Так, баптистами, навколо Полтави, були організовані нові громади, в яких нараховувалося близько 300 осіб, а міська община до 1920 р. зросла удвічі [5, с. 184]. У 1921 р. було створене Полтавське обласне об'єднання баптистів до якого ввійшло близько 60 помісних громад; очолив об'єднання Р.Д. Хомяк, паралельно виконуючи обов'язки пресвітера у Полтавській громаді [6].

У 1921 р. в громаді відбулося перше рукопокладення, тоді були рукопокладені чотири диякони, дві дияконіси, чотири благовісники та один учитель [9, с.56]. Р.Д. Хомяк був першим із пресвітерів хто висвятив двох жінок у сан дияконіс чим викликав нерозуміння серед представників баптистських громад України, оскільки це не відповідало розумінню і практиці баптистів [8].

У 1922 р. до Полтавської громади баптистів входило близько 200 членів. Громаду очолював Р.Д. Хомяк, до ради общини входили:

С.С. Оніпко, С.І. Бабушин, І.І. Шаповалов, А.І. Бойко, Т.Ф. Бондаренко, М.Ф. Мирошніченко [1, арк.65]. У 1923 р. Полтавська громада баптистів була зареєстрована в ГубМЕКОСО¹ під № 62, але її склад вже нараховував 118 осіб [11, арк.23]. Однією з можливих причин зменшення числа віруючих була поява на теренах Полтавщини «лжеєвхристиян», які закликали місцевих баптистів вступати до їхньої громади. Частина баптистів, яка піддалася їхньому впливу була Р.Д. Хомяком із громади [2, арк.125].

Зв'язок Полтавської громади із центральними органами здійснювався регулярно через листування. У Полтаву надсилалися протоколи засідань Всеросійської спілки баптистів, інструктивні листи тощо. Надсилалася також і духовна література, збірники пісень та Біблії, оскільки видавнича справа у полтавських баптистів не була розвинена. Окрім того, поштою підтримувався зв'язок із Петроградським і Ростовським молодіжними гуртками [2, арк.118, 125].

Хоча декларативно радянська влада проголошувала свободу віросповідань, та майже одразу почала обмежувати і штучно затримувати розвиток протестантських конфесій: поступово релігійні громади були позбавлені права юридичної особи, пільг щодо військової повинності, пізніше уряд увів для них обов'язкову реєстрацію, яка передбачала значні грошові витрати, служителі культів були позбавлені виборчого права, обмежені у виборі необхідної роботи. У суспільній свідомості формувалася образ сектанта як контрреволюціонера, шпигуна іноземних розвідок, мракобіса, розпусника і т. д. Як видно із звітів місцевих органів Державного політичного управління (далі: ДПУ), діяльність полтавських баптистів «не носила контрреволюційного характеру, а зводилася лише до влаштування молінь» проте вони завжди знаходилися під негласним спостереженням [4, арк.57]. Наприклад, систематично перевірялися, а іноді й вилучалися, листи адресовані Р.Д. Хомяку [3, арк.53]. За розповсюдження брошури духовного змісту «В чому щастя людей?», видавництва «Слово Істини», у Романа Дем'яновича був проведений обшук і відібрані книги, печатки та обшинні гроші [8]. У червні 1923 р. під час похоронної процесії члена Полтавської громади баптистів громадянки К. Хамінської начальником міліції було заарештовано чотирьох баптистів і направлено до ДПУ. Їх безпідставно звинувачували в антирадянській пропаганді [3, арк.90]. Такі випадки упередженого ставлення до протестантів були непоодинокі.

У кінці 1923 р. Р.Д. Хомяк поїхав у Москву на З'їзд баптистів і звітти додому не повернувся – був заарештований й на три роки висланий до Сибіру за, начебто, антирадянську пропаганду. Обов'язки пресвітера Полтавської громади було покладено на Д.В. Шорникова. Протягом 1924–1925 рр. полтавські баптисти займалися, в основному, проповідницькою та місіонерською роботою, що позитивно позначилося на кількості віруючих, їхня кількість зросла до 133 осіб [10, арк.53]. Із зві-

¹ ГубМЕКОСО – відділ, який реєстрував безприбуткові товариства й організації.

ту місцевого відділу ДПУ від 15 червня 1925 р. дізнаємося, що громада баптистів у зазначений період була найзгуртованішою і найсильнішою релігійною спілкою у регіоні [4, арк.57].

Після закінчення терміну заслання у 1926 р. Р.Д. Хомяк повернувся до Полтави, де знову очолив Полтавське обласне об'єднання баптистів і був благочинником Всеукраїнської спілки об'єднань баптистів. У 1928 р. Полтавська громада баптистів святкувала 10-річний ювілей духовної праці Р.Д. Хомяка на Полтавщині. На цей час до обласного об'єднання баптистів входило 60 помісних церков, а міська громада зросла до 190 осіб [9, с.56]. При ній діяли музичний, молодіжний, жіночий гуртки, громада мала власну касу, кошти якої надавалися мало-забезпеченим сім'ям.

Починаючи із 1928 р. ще більше посилювався наступ влади на релігійні об'єднання. У квітні 1929 р. ВЦВК РРФСР було прийнято постанову «Про релігійні об'єднання», а у травні 1929р. було внесено поправку до статті 4-ї Конституції РРФСР, відповідно до цих нормативних документів проповідницька, місіонерська, просвітницька діяльність, філантропія, створення кас взаємодопомоги, кооперативів, виробничих об'єднань, видавнича справа були заборонені, а свобода антирелігійної пропаганди визнавалася на рівні із свободою релігійних віросповідань. Із впровадження нового релігійного законодавства розпочався новий етап у антирелігійній боротьбі – репресивний. Здійснювався наступ на найактивніших членів баптистського братства. Зокрема, протягом 1929 р. був двічі заарештований Р.Д. Хомяк [7, с.146–147]. З останнього місця заслання до Полтави він вже не повернувся, 13 травня 1930 р. Роман Дем'янович помер у Іркутську.

Пресвітером Полтавської громади був обраний І.К. Горобець. Але він також був заарештований і без суду та слідства розстріляний разом з дружиною. Далі пресвітерське служіння звершував Ф.І. Сало, але його також було заарештовано [6]. Узагалі протягом 1930-х рр. із Полтавської церкви було репресовано 10 осіб: Хомяк Р.Д., Хомяк Н.М., Лемешко Н.М., Лемешко М.Л., Горобець І.К., Сало Ф.І., Сало Д.Ф., Вільде Е.М., Ігнатенко М.П., Бабушин А.С. [7, с.40] Офіційної інформації про діяльність громади у 1930-х рр. немає. Відомо тільки, що у 1937 р. церкві було заборонено проводити відкриті богослужіння й віруючі були змушені таємно збиратися невеликими групами на приватних квартирах.

Підводячи підсумки дослідження зазначимо, що біля витоків створення Полтавської громади баптистів стояв В.М. Ястремський, а найбільшого розвитку громада досягла за керівництва Р.Д. Хомяка. Протягом 1920-их рр. завершився процес інституціоналізації баптизму на Полтавщині, була створена Полтавська обласна спілка баптистів, якій підпорядковувалися усі помісні організації регіону, й Полтавська громада зокрема. Міська община вийшла на легальний рівень існування із власною церковною радою, широким апаратом проповідників, дяків, благовісників, вчителів. При громаді була створена каса взаємодо-

помоги, функціонували музичний, молодіжний, жіночий гуртки.

Аби з'ясувати найбільш сприятливі періоди еволюції Полтавської громади баптистів розглянемо динаміку росту віруючих у ній (рис. 1)

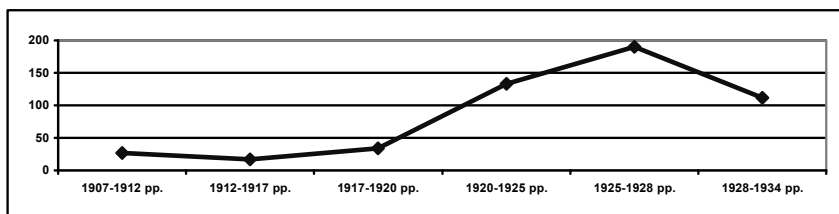


Рисунок 1. Динаміка росту кількості віруючих у Полтавській громаді баптистів.

На діаграмі (рис. 1) видно, що піднесення релігійної активності віруючих у Полтаві припадає на 1907–1912 рр. та 1917–1928 рр., а у 1912–1917 рр. та із 1928 р. їхня кількість зменшується.

Збільшення числа віруючих протягом 1907–1912 рр. пов'язано із даруванням царським указом 1905 р. релігійної свободи та указом 1906 р. про легалізацію релігійних громад протестантських конфесій, а в 1917–1928 рр. – із прийняттям більшовицьким урядом демократичного релігійного законодавства, яке проголошувало свободу віросповідань та урівнювало у правах представників усіх конфесій. Протягом 1912–1917 рр. кількість баптистів зменшилася у зв'язку із відновленням гоніння на євангелістів, яких звинувачували у підриві основ самодержавства та прогерманській орієнтації. Із 1928 р. тенденцію до зменшення числа віруючих зумовило взяття радянським урядом курсу на обмеження діяльності релігійних організацій, із 1929 р. антирелігійна пропаганда набула державного статусу і була закріплена у ряді нормативних документів. Почалися репресії та переслідування віруючих, які носили систематичний і спланований характер. У 1930-х рр. діяльність релігійних організацій була заборонена, тому полтавські віруючі змушені були перейти на нелегальне становище.

Таким чином, перші баптистські віруючі у Полтаві з'явилися на початку ХХ ст., організаційне формування громади почалося у 1907 р., а протягом 1920-х рр. громада трансформувалася у повноцінну церковну інституцію.

ПРИМІТКИ

1. Державний архів Полтавської області (далі ДАПО). – Ф. 3872. – Оп. 1. – Спр. 673.
2. ДАПО. – Ф. 9032. – Оп. 1. – Спр. 49.
3. ДАПО. – Ф. 9032. – Оп. 1. – Спр. 80.
4. ДАПО. – Ф. 9032. – О. 1. – Спр. 146.
5. История Евангельских христиан баптистов в СССР. – М.: Изд-во ВСЕХБ, 1989. – 624 с.
6. Історія Полтавської громади баптистів. Доповідь В.Антонюка на святкуванні 100-річчя церкви ЄХБ в Полтаві [Електронний ресурс] – Режим доступу URL: <http://www.spasinnia.org/en/reading-room/articles/175-2010-07-05-05-46-36.html>.

7. Коваленко Л. Облако свидетелей Христовых / Л. Коваленко – К.: Издательство Центра Христианского сотрудничества, 2006. – 381 с.
8. Плетт И.П. История евангельских христиан-баптистов с 1905–1944 г. [Електронний ресурс]. – Режим доступу URL: <http://www.blagovestnik.org/books/00360.htm>
9. Хомяк Р.Д. Десятилетний юбилей / Р.Д. Хомяк. // Баптист Украины. – 1928. – № 4. – С. 54–57.
10. Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (Далі: ЦДАВО). – Ф. 5. – Оп. 2. – Спр. 179
11. ЦДАВО. – Ф. 5. – Оп. 2. – Спр. 1054.
12. Центральний державний історичний архів України (Далі: ЦДІА України). – Ф. 320. – Оп. 1. – Спр. 1279.
13. ЦДІА України. – Ф.320. – Оп. 1. – Спр 1296.
14. ЦДІА України. – Ф.323. – Оп. 1. – Спр 136.
15. ЦДІА України. – Ф.323. – Оп. 1. – Спр 228.

УДК 329 (=411.16) (477.53) “192”

Дмитро Стаценко
(Полтава)

НЕБІЛЬШОВИЦЬКІ ЄВРЕЙСЬКІ ПАРТІЇ І ОРГАНІЗАЦІЇ ПОЛТАВЩИНИ ТА ПРОБЛЕМА ЗБЕРЕЖЕННЯ САМОБУТНОСТІ ЄВРЕЙСЬКОГО НАСЕЛЕННЯ КРАЮ (ПЕРША ПОЛОВИНА 1920-ИХ РОКІВ)

У статті на основі архівних документів аналізуються основні аспекти діяльності осередків небільшовицьких єврейських партій та організацій на території Полтавщини, спрямовані на розвиток, захист і збереження єврейської ідентичності у першій половині 1920-их років. З'ясовується ступінь впливу сіоністів на єврейське населення краю.

Ключові слова: Полтавщина, сіоністський рух, ідентичність, радянська організація, партія, організація, підпільна діяльність.

Одним із актуальних питань історичної науки є проблема з'ясування збереження національно-культурної, релігійної, побутової ідентичності (самобутності) національних меншин, які проживали на території радянської України в умовах більшовицького режиму, особливостей їхнього протистояння всеохоплюючій політиці радянської влади. Особливо цікавим є досвід єврейської меншини яка вперто боролася із асиміляційними, маргіналізаційними заходами радянської влади, за збереження своєї окремішності. Для розв'язання цієї проблеми ми використали як опубліковані документи, так і автентичні архівні документи з фондів Державного архіву Полтавської області. Їх специфікою є те, що вони належать до службової звітної документації органів державної безпеки – ВУЧК-ДПУ – і відображають внутрішню та зовнішню діяльність,

форми боротьби із досліджуваними партіями та організаціями в межах Полтавської губернії. Відповідно до специфіки тогочасного правопису при цитуванні збережені стиль і орфографія оригіналу; переклад з російської мови українською автора статті. Також, крім тогочасних документів, при підготовці даної статті ми використали праці дослідників А. Мучника, О. Наймана та ін.

Євреї були другою (після росіян) за чисельністю національною меншиною радянської України міжвоєнного періоду. За даними Всеукраїнського перепису 1926 року, на території Української Соціалістичної Радянської Республіки (далі – УСРР) мешкало 1 574 тис. євреїв, що становило 5,4% від загальної кількості усього населення республіки [2, с.144]. Проживали вони і на території Полтавщини, де у першій половині 20-их років ХХ століття діяв широкий спектр єврейських політичних партій і організацій. Не всі з них були впливовими і чисельними, але вони давали про себе знати у даний період, внаслідок чого зазнавали тиску і переслідувань з боку влади. З огляду на штучну відсутність можливості брати участь у політичному житті (фактичне встановлення в УСРР монопартійної диктатури КП(б)У), вони проводили серед єврейського населення переважно культурно-просвітницьку роботу.

Як зазначили В. Гриневич та Л. Гриневич, остаточно утвердження на початку 1920-их років радянської влади в Україні євреї сприйняли далеко неоднозначно. Адже вже відома на той час стратегія більшовиків на викорінення релігії, у тому числі юдаїзму, червоний терор не лише проти “рабинів і буржуїв”, а й проти єврейських партій соціалістичного спрямування, нарешті, запровадження воєнного комунізму, який, поряд із конфіскаціями хліба у селян, передбачав націоналізацію промислових підприємств, торгівлі й навіть ремісництва, – все це не створювало більш-менш сприятливих умов для нормалізації життя єврейської громади [2, с.141].

В цілому, у 1920-их роках більшовики проводили політику “радянізації” різних національностей (у тому числі і євреїв), яка мала на меті руйнування багатотисячолітніх традиційних норм і устоїв життя, впровадження у свідомість нових, комуністичних цінностей, позбавлених національного обличчя. З огляду на це, прагнення євреїв зберегти релігійно-культурні традиції свого народу, а отже, й національну ідентичність, зустріли жорстку протидію правлячої більшовицької партії. Створені єврейські національні підрозділи у державних органах УСРР (євсекції і т.п.) упродовж 1920-их років були провідниками політики правлячої компартії, а отже – головним знаряддям “комунізації” (радянізації), асиміляції євреїв. Вони активно сприяли руйнуванню традиційних засад єврейського громадського, культурного, релігійного життя (переслідування рабинів, перетворення синагог на клуби, майстерні, склади, нескінченні антирелігійні кампанії на кшталт показових “судів” над Торою, закриття традиційних шкіл – хедерів і єшив, нищення священних книг, витіснення з друкованого обігу мови іврит

та ін.) і насадженню, натомість, у свідомість населення нових комуністичних цінностей. Під їхнім постійним наглядом перебували, зокрема, релігійно-культурні інституції, які століттями регулювали соціальне й духовне життя євреївства [2, с.147-149; 154].

Це викликало опір переважної частини єврейської спільноти у формі підтримки сіоністських партій та організацій, члени яких надавали євреям матеріальну допомогу, сприяли молоді у навчанні та професійній підготовці, виступали проти більшовицьких репресій і намагання євсекції створювати школи, навчання в яких спричиняло асиміляцію євреїв. У сіоністських організаціях діти і молодь займалися спортом, слухали захоплюючі розповіді про “землю обітовану” і розбудову майбутньої єврейської держави (на території Палестини). Тому сіоністи мали у 1920-их роках значну народну підтримку і популярність. Влада ж ставилася до сіоністських організацій вороже, застосовуючи проти них різні карально-репресивні заходи [10, с.94; 96]. І це, на наш погляд, не виглядає дивним, адже саме сіоністи у той період були реальними захисниками єврейської самобутності. З іншого боку, опозиційність більшовицькій політиці виявилася у наполегливих спробах частини єврейства, особливо містечкового, зберегти вірність релігійним і культурним традиціям свого народу, дотримуватися законів юдаїзму – відвідувати синагоги, шанувати суботу, відзначати єврейські релігійні свята тощо [2, с.154].

Сіоністські партії (зокрема, осередки Сіоністської трудової партії, Соціалістичної сіоністської партії) змушені були під тиском влади перейти на нелегальне становище, адже пропагували антирадянські гасла і не були лояльними до більшовицької влади [2, с.155-156]. Своєю головною метою сіоністи проголошували боротьбу за створення єврейської держави в Палестині, протестували проти монополії компартії на владу, виступали з різкою критикою діяльності єврейських секцій, вимагали національно-персональної автономії для радянських євреїв та створення умов для збереження традиційних засад єврейського життя, розвитку єврейської культури, мови іврит тощо. Ідейно-політичні позиції сіоністів доносили до єврейського населення нелегально поширювані у містах і містечках республіки листівки та періодичні видання [2, с.155-156].

Так, у звіті ДПУ УСРР за перше півріччя 1922 року вказувалося, що “фракція Цейрей-Ціон (мається на увазі Сіоністсько-соціалістична партія “Цейрей-Ціон” – авт.) у звітному періоді повсюдно розвинула широку організаційну і агітаційну роботу. Організуються гуртки молоді, проводиться культурно просвітницька робота, надається сприяння, бажаним виїхати в Палестину, збирається грошовий фонд для Палестинського національного банку. Часто проводяться збори, де ставляться доповіді з різних питань (становище єврейських робітничих мас в Росії і за кордоном, єврейська школа і т.д.)” [5, арк.32]. Цікаво, що 3-й Всеросійський з’їзд сіоністської народної фракції “Цейрей-Ціон”, який

відбувся у Києві на початку травня 1922 року, і закінчився за вказівкою влади арештом його учасників, проходив без дозволу влади нелегально (конспіративно) у приміщенні синагоги "Моріо" [5, арк.32]. Однак цей факт є яскравим, символічним свідченням співпраці релігійних установ і даної партії, зокрема, у наданні приміщення, що було ризикованим з огляду на нелегальний формат такого заходу.

За даними спецслужб, осередки Сіоністсько-соціалістичної партії "Цеірей-Ціон" на Полтавщині у першій половині 1920-их років користувалися популярністю в основному серед єврейської молоді. На робітничі маси вони впливу не мали [3, арк.85; 7, арк.96]. Їх члени займалися активною культурно-просвітницькою діяльністю серед молоді, влаштовували різні форми її дозвілля, займалися вихованням у сіоністському дусі [8, арк.95]. Відомо, що у Полтаві місцем для проведення подібних зібрань "сіоністської молоді", які у деяких документах охарактеризовані як "нелегальні", був клуб [4, арк.15 зв.; арк.45; арк.81].

Агітаційно-просвітницька діяльність полтавської організації Сіоністсько-соціалістичної партії "Цеірей-Ціон" полягала у проведенні співбесід на різні теми, випуску "усних газет" (що конкретно являли собою – невідомо – авт.), роботі літературного гуртка, заняття якого проходили один раз на тиждень [3, арк.44], а "головним завданням стоїть кооперування єврейських мас для еміграції в Палестину" [4, арк.81]. Учасники осередку намагалися викривати, показувати і засуджувати усю сутність політики комуністичного "інтернаціоналізму". Так, на одному із засідань (лютий 1922 року) було прочитано доповідь на тему "Асиміляція народностей", в якій показувалося "<...> наскільки інтернаціоналізм розкладницьки діє на єврейську масу" [4, арк.15 зв.]. А в Миргородському осередку організації, окрім активного розповсюдження сіоністських ідей серед єврейської молоді, "проводили" своїх членів у якості вихователів у тамтешні єврейські дитячі будинки і садки, де вони, в свою чергу, здійснювали виховання дітей у традиційному "національному дусі", тобто в дусі національних традицій свого народу, прищеплюючи їм єврейські цінності [3, арк.85; 4, арк.16]. Подібно до цього діяли і члени Яготинської організації (Пирятинського повіту), які проводили, за висновками спецорганів "<...> активну культурну роботу серед єврейських інститутів <...>" [4, арк.16]. Діяльність Кременчуцького осередку полягала у вивченні давньоєврейської мови, єврейської літератури і т.п. [6, арк.143; 7, арк.96].

Органи ВУЧК-ДПУ, ретельно відслідковуючи діяльність таких осередків за допомогою своїх сексотів (завербованих секретних співробітників з середовища єврейських партій та організацій), констатували їхнє негативне ставлення до поточних заходів більшовицької влади. Зокрема, під час проведення кампанії по ліквідації єврейських традиційних шкіл – хедерів, вони виступали категорично проти таких дій, намагаючись відстоювати право на їх існування [3, арк.112]. Натомість, у лютому 1922 року, за даними чекістів, з числа членів Єврейської со-

ціал-демократичної робітничої партії (Поалей-Ціон) за виступ у якості захисника єврейської школи – хедера, було виключено секретаря Губбюро даної партії на Полтавщині Кіршенбаума [4, арк.15 зв.], що свідчить про різні підходи різних політичних сил у подібних питаннях. І це не дивно, адже члени згаданої партії стояли на позиціях підтримки заходів радянської влади (оперативні співробітники характеризували таке ставлення як “лояльне”), і намагалися здобути вплив на єврейських робітників [3, арк.102; 111; 121 зв.; 132; 6, арк.6 зв.; 55; 81; 88; 7, арк.75; 123 зв.].

Щодо “сіоністів” (інша назва “сіоністська організація” [3, арк.7]; вочевидь, у даному випадку мова йде про організацію позафракційних сіоністів “Алгемейн-сіоністи” – авт.), їх зміст діяльності, згідно даних губвідділу ДПУ на 1 січня 1923 року, полягав у підтримці існуючих традиційних єврейських шкіл – хедерів, та допомозі голодуючому єврейському населенню через спеціально створені ними комітети допомоги. Крім цього, як зазначалося чекістами, “помічається прагнення (їх членів – авт.) до виїзду в Палестину” [7, арк.17].

У тісному контакті з сіоністськими партіями діяли у справі захисту національних традицій і єврейські небільшовицькі молодіжні сіоністські організації. За висновками сучасних дослідників, найчисленнішими і найвпливовішими з небільшовицьких молодіжних організацій були сіоністи (прихильники сіоністської ідеології). Майже в усіх місцевках УСРР, де єврейське населення переважало, молодіжні сіоністські організації були кількісно та якісно сильнішими за організації КСМ (більшовицького Комуністичного союзу молоді) [11, с.311]. Це дає нам право стверджувати про явище масового небільшовицького молодіжного сіоністського руху, яке набуло широкої популярності і поширення серед єврейської молоді в Україні у 20-их роках ХХ століття, у тому числі і на Полтавщині.

Зазначимо, що у всі часи влада прагнула залучити на свій бік молодь, вбачаючи у цьому запоруку своєї спадкоємності у майбутньому. Особливо характерним, на наш погляд, це явище було для країн з авторитарними та тоталітарними режимами, які прагнули виховати нові покоління своїх адептів. Адже у людей зрілого віку злам старих і утвердження нових цінностей та ідей відбувається набагато складніше і не завжди завершується успішно. Можна припустити, що для єврейських організацій боротьба за вплив на єврейську молодь мала особливе значення з огляду на відсутність власної держави. Тому молодь розглядалася як носій і гарант збереження національної ідентичності їхнього народу.

В цілому, єврейські молодіжні організації сформувалися в 1920-их роках паралельно з сіоністськими політичними партійними організаціями. Здебільшого вони були спрямовані на розвиток і пропаганду спортивного руху. Така направленість дозволяла до певного часу легально працювати в містах України і поповнювати ряди сіоністських

партії єврейськими юнаками і дівчатами, які цікавилися життям в Ерец-Ізраель (Палестині), сіонізмом [9, с.175-176].

Не була винятком у цьому плані і Полтавщина. Найактивнішу діяльність серед єврейських небільшовицьких молодіжних організацій в регіоні проводили члени спортивної організації "Маккабі". Вони діяли з 1922 року в конспіративних, підпільних умовах з огляду на репресії більшовицької влади, спрямовані на ліквідацію осередків організації упродовж 1922 – 1923 років. Зазначимо, що "Маккабі" – це міжнародна єврейська спортивна організація, названа в пам'ять історичного героя єврейського народу Іехуди Маккавея. Метою її діяльності було зміцнення фізичного здоров'я євреїв, що вважалося запорукою духовної сили нації, розвиток самосвідомості і відчуття національної єдності в євреїв, де б вони не жили [9, с.176]. У 1916 році в Петрограді, а в 1917 році в Одесі були відкриті перші її клуби. Одеса стала штаб-квартирою центрального комітету Всеросійського союзу єврейських спортивних клубів "Маккабі". До серпня 1917 року таких клубів налічувалося 125, переважно в районі колишньої єврейської межі осілости [9, с.177].

У спільному циркулярі ЦК РКСМ, ЦБ Євсекції при ЦК РКП(б) і "Всеобуча" "Про ліквідацію діяльності "Маккабі"" (вересень 1922 року) визначався перелік характерних ознак маккабістських організацій, серед яких – використання національних значків (шестикутних зірок "Щит Давида"), святкування єврейських національних свят (Ханука та ін.), лекції сіоністського характеру (про Палестину) тощо [9, с.177-178].

В нашому регіоні сильна організація маккабістів існувала в Кременчуці. На день свята Ханука у 1922 році тамтешні маккабісти організували за містом конспіративну демонстрацію із прапором сіоністської організації (дві блакитні смужки на білому фоні з шестикутною зіркою Давида в центрі, що став згодом державним прапором Держави Ізраїль). Але вони були оточені червоноармійцями, які арештували керівне ядро організації із 72 осіб, а згодом вислали за межі УСРР [9, с.179].

В цілому, за даними місцевих чекістів, маккабісти мали значний вплив і поширення серед дрібнобуржуазної єврейської молоді, учнів єврейських трудових шкіл. Їхні організаційні осередки на Полтавщині діяли у складних умовах, перебуваючи під постійним наглядом і тиском з боку влади (арешти, обшуки, відсутність приміщень для проведення зібрань). Тому вони були змушені у 1922 – 1925-их роках конспірувати свою діяльність [6, арк.5; 15; 32; 56; 69]. Слід зауважити, що арешти не давали бажаних результатів, адже осередки організації швидко відновлювали свою підпільну діяльність [6, арк.15; 56].

У підпільних умовах члени маккабістських організацій, в основному, займалися вивченням історії єврейського народу, проводили спортивну, культурну роботу, політичні заняття. При цьому, як відзначали оперативники, батьки членів "Маккабі" активно сприяли розвитку Полтавського осередку організації, надаючи приміщення для проведення організаційних заходів, гроші і т.п. [6, арк.69]. Цікавим свідчен-

ням їхньої релігійної спрямованості є той факт, що у зв'язку з Пасхою, у березні 1923 року всім членам полтавської організації "Маккабі", які були учасниками єврейських гуртків, було запропоновано не відвідувати заняття у школах. А на передвиборчому зібранні міської безпартійної єврейської робітничої конференції профспілки харчовиків того ж місяця "<...> виступив член комітету "Маккабі" Тарнавський з питання про перетворення однієї із синагог в культурний інститут і провів у своїй промові чисто сіон.[істську] лінію" [6, арк.32]. У тому ж 1923 році Полтавська організація з настанням весни і появою можливості для влаштування зібрань під відкритим небом подала від міста відновила свою активну діяльність. Зокрема, у квітні 1923 року, незважаючи на конспіративні умови, її членами було відновлено постійне, щотижневне проведення культурно-просвітницької та спортивної роботи, причому першій відводилося три, а спортивній два дні на тиждень. У рамках плану культурно-просвітницької роботи було проведено спеціальний політсуд (умовне інсценування публічного суду над тими чи іншими явищами – авт.) "<...> над комуністкою єврейкою "яка кинула єврейський народ і пішла боротися за спільні пролетарські інтереси" [6, арк.56]. Такі дії розцінювалися як зрада національних інтересів і рішуче засуджувалися маккабістами перед очима присутніх. Водночас посилив проведення культурної і просвітницької роботи Кременчуцький осередок організації. Тому немає нічого дивного у тому, що працівники органів держбезпеки кваліфікували таку діяльність маккабістів як "ворожу" до радянської влади [6, арк.56].

Окрім осередків "Маккабі", в УСРР, і, зокрема, на теренах Полтавщини, паралельно існувала низка інших, аналогічних за характером і змістом діяльності, молодіжних небільшовицьких єврейських організацій та груп єврейської молоді. Як і маккабісти, їхні учасники також стояли на позиціях захисту національних традицій єврейського народу. Наприклад, у Зіньківському повіті існувала група "Гатхно", яка за даними місцевих органів державної безпеки 1922 року, проводила роботу, яка виявлялася "<...> в постановці спектаклів єврейською мовою", а в Гадяцькому повіті одночасно діяла "<...> група учнівської (єврейської – авт.) молоді <...>" (її назви у документі не вказано – авт.), яка "<...> займається вивченням історії сіонізму" [4, арк.81]. Натомість у губернському центрі – Полтаві – у той же час діяло угруповання "Техолуц", яке проводило свою діяльність під керівництвом Сіоністсько-соціалістичної партії "Цейрей-Ціон", і особливу увагу звертало на привчання членів своєї організації до фізичної праці [3, арк.89]. Діяв і "гурток сіоністської молоді" (точної назви не зазначено – авт.), робота якого полягала у "<...> вивченні сіоністського світогляду і єврейської літератури" [3, арк.121 зв.]. Крім вищезгаданих осередків, на Полтавщині у першій половині 1920-их років існували й інші єврейські молодіжні й партійні організації, які проводили діяльність подібного характеру.

В цілому сучасні дослідники констатують вперту боротьбу сіоніс-

тів як у республіці, так і на Полтавщині за право на існування, та намагання співробітників радянських спецслужб прискорити їх ліквідацію [1, с.104]. Тиск влади на сіоністські партії та організації мав перманентний характер, проте починаючи з другої половини 1920-их років він став постійним і рішучим. Восени 1924 року по містах і містечках України прокотилася хвиля масових арештів активістів сіоністського руху, левову частку яких становила молодь. Масштабні кампанії зі “зняття” активістів (шляхом арештів і висилки учасників у різних регіонах республіки за межі УСРР) проводилися і в наступні роки, що вело до скорочення числа членів сіоністських партій і організацій [2, с.158]. Можна погодитися з висновком дослідника О. Наймана про те, що “більшовицька політика щодо громадських єврейських організацій була односторонньо спрямована на їх ліквідацію та передачу усїєї національної політики у компетенцію державних структур. Тоталітарна політика не допускала розмежування за національною ознакою або існування організацій, що мали б якісь джерела фінансування, крім державних” [10, с.103]. Радянська політика щодо євреїв у 1920-их роках, з одного боку, жорстко утискала сіонізм та юдаїзм, прояви національної самобутності, а з іншого – поширювала ідеологію культурної автономії та соціального розвитку етнічних меншин, через спеціально створені інститути (установи), за допомогою яких намагалася проводити практичну денационалізаційну, асиміляційну діяльність у формі радянізації.

Отже, радянська влада виступала проти дотримання єврейськими спільнотами їхнього традиційного релігійного способу життя, збереження головних звичаїв єврейського народу, тобто проти традиційного єврейського способу життя, відокремленого життя від неєврейської більшості. Можна констатувати, що на Полтавщині, та й загалом по УСРР, активну підтримку єврейського населення, особливо в середовищі молоді, мали сіоністські партії і організації (зокрема, молодіжні), які стояли в обороні, підтримці і збереженні національно-культурних традицій єврейського народу, своєї національної ідентичності та самобутності засобами культурно-просвітницької роботи. Тому більшовики розглядали їх як реальну загрозу на шляху будівництва змаргіналізованого суспільства, побудованого на засадах інтернаціональних комуністичних цінностей.

ПРИМІТКИ

1. Бабенко Л. Л. Ліквідація небільшовицьких політичних партій на Полтавщині в першій половині 1920-их років : навчальний посібник / Л. Л. Бабенко, С. М. Дяхівненко. – Полтава : ТОВ “АСМІ”, 2009. – 120 с.

2. Гриневиц В. Євреї УСРР у міжвоєнний період / В. Гриневиц, Л. Гриневиц // Нариси з історії та культури євреїв України. – К. : Дух і літера, 2009. – С. 140-161.

3. Державний архів Полтавської області. – Ф. 9032. – Оп. 1. – Спр. 49.

4. Там само. – Спр. 50.

5. Там само. – Спр. 51.

6. Там само. – Спр. 80.

7. Там само. – Спр. 81.
8. Там само. – Спр. 146.
9. Мучник А. Борьба советской власти с молодежным сионистским движением в Украине (Харьковщина и Полтавщина). Архивы ГПУ свидетельствуют / Анатолий Мучник // Полтавський краєзнавчий музей : Збірник наукових статей 2005 р. Мало-відомі сторінки історії, музеєзнавство, охорона пам'яток. – Полтава : Дивосвіт, 2006. – С. 175-193.
10. Найман О. Розгром єврейських організацій в Радянській Україні / Олександр Найман // Сучасність. – 1997. – № 12. – С. 94-104.
11. Політична історія України. ХХ століття : в 6 т. / [ред. Курас І. Ф. та ін.]. – К. : Генеза, 2002. – Т. 3: Утвердження радянського ладу в Україні (1921 – 1938). – 2003. – 445 с.

УДК 351(477)

Марина Козирєва
(Запоріжжя)

РЕЛІГІЙНИЙ ЧИННИК У НАЦІОНАЛЬНОМУ РАЙОНУВАННІ УКРАЇНИ 20-30 рр. ХХ ст.

У статті показано роль релігійного фактора у здійсненні національного районування України в 20-30 рр. ХХ ст., визначені особливості релігійної політики більшовицької влади та спрямування й наслідки репресивних заходів щодо духовенства.

Ключові слова: національне районування, конфесійний склад, релігійна політика, атеїстична пропаганда, церковний розкол.

У незалежній Україні релігійна політика у міжнародних відносинах відіграє винятково важливу роль. У зв'язку з цим безсумнівний як громадський, так і науковий інтерес викликає дослідження ролі релігійного чинника в національному районуванні України 20-30 рр. ХХ ст.

Загальна соціально-економічна та політична криза в Україні по завершенні громадянської війни наочно продемонструвала нетривкість радянської влади, незважаючи на військову перемогу. Покращенню значно зіпсованих стосунків влади з національними спільнотами та деякому задоволенню їх соціально-економічних та національно-культурних потреб повинна була сприяти розпочата у 1923 р. політика коренізації, одним з параметрів якої стало виділення національних адміністративно-територіальних одиниць.

Радянська влада, незважаючи на проголошення свободи совісті, від самого початку вороже ставилася до релігії, вважаючи церкву однією з головних перепон комуністичного перевлаштування суспільства, і боротьбу з нею поставила у ранг державної політики [7, с. 332-333]. Однак при створенні національних адміністративно-територіальних одиниць державним структурам так і не вдалося позбутися впливу релігійного чинника через особливості розселення різних етнічних груп.

Прикладом може слугувати ситуація в німецьких національних районах, із створення яких було розпочато в 1924 р. національне районування в Україні.

Ще від періоду заснування німецьких і менонітських поселень в Україні на межі XVIII-XIX ст. вкрай важливим фактором їхнього існування була конфесійна належність мешканців із відповідним підпорядкуванням. Лютерани входили до складу євангелічно-лютеранської церкви Росії з центром у Петербурзі; католики Новоросійського краю відносилися до Тираспольської єпархії (центр – Саратов на Волзі); меноніти координували конфесійні питання через конференцію представників менонітських общин в Росії [1, с. 126]. Релігійні відмінності позначалися на всіх сферах життєдіяльності колоній, а особливості віросповідання були визначальними у їхньому соціально-економічному розвитку. Так, у середовищі менонітів надзвичайно велике значення мала церковна дисципліна і широко поширеною була практика церковних покарань, значне місце серед яких посідали соціально-економічні заходи – економічне бойкотування, вигнання з общини тощо [2, с. 135].

Релігійна належність, що була визначальним принципом при заснуванні колоній, відчутно вплинула й на конфесійний склад німецьких національних районів України як адміністративно-територіальних одиниць 1920-30-х рр. Компактність сільського оселення німецьких мешканців за конфесійною ознакою змусила радянське керівництво, всупереч негативному ставленню до релігійного чинника та дореволюційного поділу, де-факто рахуватися з цим на початковому етапі утворення німецьких районів із національним статусом.

Німецьке населення Зельцьського (Фрідріх-Енгельського) району, створеного на базі Кучурганської колоністської округи, було католицького віросповідання; з кінця XIX століття тут з'явилися у незначній кількості єврейські і українські мешканці [18, с. 116], що були представниками інших конфесій.

Грослібентальський (Спартаківський) німецький район, базований на колоніях, що колись утворювали Лібентальську колоністську округу, мав змішаний за релігійною ознакою склад [18, с. 123].

Ландауський (Карл-Лібкнехтівський) німецький район, основу якого становили колонії Березанської колоністської округи, також мав змішаний релігійний склад. Частина поселенців розміщувалася у католицьких колоніях, що згодом увійшли до Раштадтської і Ландауської волостей; лютерани і реформати оселялися у лютеранських колоніях, які утворили Рорбахську волость [9, с. 26]. На 1 вересня 1925 року в районі було зареєстровано 20 релігійних общин [20, с. 348].

У Високопільському районі проживали послідовники лютеранського, менонітського та католицького віросповідання [3, 54]. На момент заснування району на його території проживало 4800 менонітів. Це становило 32,8% мешканців району та 10% від загальної чисельності українських менонітів [4, с. 76].

Змішаний склад віруючих був й у Люксембурзькому районі. На 1925 рік в районі було 13 діючих храмів, в тому числі 5 римо-католицьких [20, с. 347].

Німецьке населення Пришибського району в конфесійному відношенні поділялося на послідовників лютеранського та католицького віросповідання. З 27 старих німецьких колоній 19 були лютеранськими, а 8 – католицькими [6, с. 182].

Мешканці Молочанського району в релігійному відношенні в переважній більшості були послідовниками менонітського віровчення. В 1927-1928 роках у районі було зареєстровано 25 менонітських общин з 9180 членами, в тому числі 7 братських; у 1928 році кількість менонітських общин зросла до 28, членами яких були 9523 чол. В колонії Шензеє знаходилося Центральне правління «Всесоюзного комітету менонітів з церковних справ» [5, с. 148]. У 1930 році (тобто, після об'єднання у 1928 році Молочанського і Пришибського району та колоністської еміграційної хвилі з СРСР 1929 року) з 51667 мешканців району меноніти становили 22176, а лютерани та католики – 12346 чол. [5, с. 149]. Отже, меноніти склали 42,1% всього населення району [4, с. 76], а католики та лютерани – майже 23,9% відповідно.

На території Хортицького району діяли менонітські общини. Тут проживало понад 11 тис. менонітів [4, с. 76].

Змішаний за віруванням склад населення мав Пулинський німецький район на Волині – єдиний у тодішніх межах УСРР, створений поза південним регіоном (тут не враховані німецькі райони Криму, який тоді не входив до складу України).

В українсько-німецькому Остгеймському (Тельманівському) районі розташовувалися німецькі поселення колишньої Бердянської колоністської округи, заснованої сепаратистськими переселенцями. Їхня конфесійна специфіка позначилася не тільки на релігійних особливостях, а і на інших сферах життєдіяльності. Так, на відміну від лютеранських колоній, в яких церква і школа були тісно пов'язані, сепаратисти свого часу намагалися створити самостійну школу, спираючись на підтримку земств [9, с. 23-25].

У колоністському середовищі, на думку радянської влади, релігійні уявлення населення перешкождали класовому розшаруванню, через що штучно згладжувалися соціальні протиріччя [7, с. 332-333]. У звіті Ландауського РПК про роботу за квітень-червень 1925 р. зазначалося: «... сильний релігійний фанатизм і вплив духовенства, яке має сильний вплив на населення всіх прошарків суспільства незалежно від віку, і навіть КНС і наймитів охоплює на 95%» [11, арк. 13].

Найпоширенішими проти релігійності населення були заходи адміністративно-примусового характеру та антирелігійна пропаганда [7, с. 332-333]. ВУЦВК 8 березня 1922 року прийняв постанову про тотальну і примусову передачу церковних цінностей на користь голодуючих. Офіційно прихована політична антицерковна спрямованість цього до-

кументу відверто зазначалася В. Леніним у листі членам політбюро ЦК РКП(б) і голові ВЦВК М. Калініну у березні 1922 року, де вказано на необхідність скористатися голодом для економічного і політичного розгрому церкви [13, с. 43].

Було розроблено тактику дій, у якій головний акцент ставився на розклад церкви з середини і репресивні заходи щодо церковної опозиції [13, с. 43]. У 1923 році священослужителі були позбавлені виборчих прав, їхні діти не допускалися до навчання у вищих навчальних закладах.

У 1920-х роках лютеранські парафії пришибсько-молочанських колоній пережили церковний розкол через відокремлення «Вільної церкви» на чолі з Едуардом Люфтом. За думкою пробста Бірта, розкол стався не без втручання владних установ, які не приховували, що церковні розколи відповідають інтересам комуністичної партії. Свідченням зв'язків Е. Люфта з радянськими органами стала порівняно легка поява у 1928 році газети вільноцерковників «Церковний календар» у порівнянні з труднощами, з якими зіткнулося видання «Календаря» офіційної євангелічно-лютеранської церкви [15, с. 429-430]. На Півдні України до складу «Вільної церкви» увійшли 13 пришибсько-молочанських общин та 6 – в Одеській губернії [15, с. 431]. Послідовники «Живої церкви» зберегли основні положення та обрядовість євангелічно-лютеранської конфесії, однак відкинули необхідність теологічної освіти для пасторів, а також виступили із закликом підтримати рішення радянського уряду про відокремлення церкви від держави і школи від церкви й висловили готовність «прийняти посильну участь у культурних починаннях радянської влади» [14, с. 767].

З точки зору більшовицького керівництва, політичний настрій католицького і лютеранського населення колоній на середину 1920-х років був значно прихильніший «і не так нетерпний» до радянської влади, як ставлення менонітів, «які відносяться... негативно або вороже, хоч і остерігаються виявити цей настрій відверто», а «повороту німецького населення до радянської влади, в першу чергу молоді та бідноти... перешкоджає конче недоцільна справа в галузі землеустрою» [10, с. 50]. До того ж через менший, як вважали владні структури, вплив релігійних проповідників лютеранські та католицькі родини, на відміну від менонітів, не забороняли у категоричній формі вступати молоді до комсомолу та КНС [10, с. 50].

З другої половини 1920-х років антирелігійна пропаганда набула більш організованого й планомірного характеру. У прийнятій наприкінці 1926 року резолюції 5-ї Всесоюзної наради робітників німецьких секцій «Про антирелігійну пропаганду і ставлення до сектантів» зазначалося, що атеїстичну роботу треба вести по трьох основних лініях – в учительському середовищі, серед молоді та через періодичну й неперіодичну пресу – з урахуванням конфесійних особливостей відповідних релігійних організацій [7, с. 338].

Позбавлення виборчих прав священнослужителів розглядалося як важливий елемент боротьби з релігією, бо це зменшувало можливості служителів культу брати активну участь у громадському та економічному житті населення та створювало певні перепони щодо здійснення пастирських обов'язків [7, с. 334]. У списку позбавлених виборчих прав у 1924 році в селах Орловської сільради Молочанського району з 103 чоловік половина була або проповідниками, або членами правління релігійних общин [16, с. 131]. Хоч за радянським законодавством права голосу позбавлялися лише ті священнослужителі, для яких проповідництво було «основною професією» з отриманням за це від общини платні, однак на практиці виборчих прав часто були позбавлені особи, що займали будь-яку посаду у релігійній общині. У Хортицькому районі у 1927 році з 68-ми позбавлених права голосу служителів культу 61 чоловік здійснював покладені общиною обов'язки безкоштовно і тільки 7 були старшими проповідниками і частково фінансувалися парафіянами [7, с. 334].

Адміністративні заходи широко застосовувалися радянською владою як легкодоступний для неї засіб кількісного зменшення молитовних будинків. Так, Херсонський ОВК повідомляв Високопільське РВК, «що він цілком згоджується з постановою Високопільського РВК з 14 грудня 1927 р., в справі відмовлення Мар'янівській релігійній громаді в наданні такої права на користування молитовним будинком в с. Потьомкіно, тому що за існуючим законодавством кожна релігійна громада має право користуватися лише одним молитовним будинком...» [12, арк. 175].

Опублікування у квітні 1929 року закону про релігійні культу майже унеможливило відкриту церковну діяльність. Починаючи з 1929 року, були заборонені всі релігійні свята, різко посилювався тиск на священнослужителів [8, с. 754]. Повномасштабна антирелігійна кампанія вкупі з розпочатою примусовою колективізацією спричинили восени 1929 року широку хвилю еміграції, в першу чергу, серед менонітів. У 1930-х роках були закриті всі молитовні будинки, заборонено проведення богослужбових зібрань, роботу релігійних товариств та ін. [2, с. 144]. До 1930 року припинили дію недільні релігійні школи для дітей [17, с. 202].

Якщо «особливі» стосунки СРСР з Німеччиною у 1920-х роках дещо утримували радянську адміністрацію від закриття церков у німецьких колоніях, то різке погіршення взаємовідносин на початку 1930-х років, особливо з приходом до влади Гітлера, усунуло всі перепони щодо ескалації антирелігійної політики, впроваджуваної в німецьких колоніях України. У Карл-Лібкнехтівському та Зельцьському районах у 1932 р. діяло коло 20 храмів, а у 1935 р. їх кількість скоротилася у 10 разів [19, с. 349].

Завданням особливої ваги більшовицький апарат вважав знищити авторитет духовенства, змінити його образ в очах пастви на гірше,

нав'язавши власне його бачення. Під час кожної кампанії – чи це вже згадане вилучення церковних цінностей, чи колективізація, індустріалізація, культурна революція, – а жодна з них не оминула німецьких колоній, радянською пропагандою робились наполегливі спроби повалити усталений авторитет духовенства, особливо в очах молоді [19, с. 311].

Посилилися і репресивні заходи. Так, 18-20 вересня 1930 року у с. Люксембург Люксембурзького району відбувся «показовий» процес з «антикатолицьким ефектом» над патером Мокельки, що отримав за вироком 3 роки заслання до Сибіру [20, с. 349].

У ході здійснення суцільної колективізації представники церкви Одеського регіону (27 лютеранських церков та 5 приходів, 35 католицьких костелів та декількох реформатських общин) виступили на захист інтересів колоністів, умовляючи паству ігнорувати колгоспи, на що влада відповіла каральними заходами [23, с. 103].

Масові репресії щодо церковних діячів набули обвального характеру. У Молочанському районі за період з 1930 по 1932 рік з 150 менонітських проповідників було репресовано понад 110. Припинив існування «Всесоюзний комітет менонітів з церковних справ», який діяв на території району, його члени були розкуркулені, голова Едінгер змушений був втекти, а секретар Мартенс висланий до Сибіру [5, с. 152]. Згідно довідки відділення НКВС Високопільського району, за контрреволюційну фашистську діяльність у 1930-1935 роках було репресовано пастора лютеранської парафії с. Високопілья Баумана й 4-х підпорядкованих йому церковних старост, католицького ксьондза Балізера, у справі якого 3 чол. були засуджені до 13 років ув'язнення, та 9 менонітських проповідників [22, с. 73-74]. У Карл-Лібкнехтівському районі в травні 1935 року відбулося відкрите виїздне засідання облсуду у справі «групи німців-ксьондзів» у складі прелата Крушинського, настоятеля католицької церкви у Зельці Лорана, Гофмана та Таубергера [21, с. 364-365]. Протягом 1930-1936 років у тюрмах та таборах опинилися майже всі католицькі патери німецьких колоній Півдня України [20, с. 350].

Викоринення з колоній духовних наставників призвело до остаточного занепаду релігійності німців України, й стало складовою частиною цілеспрямованого згортання будь-яких інших форм їх національного життя [19, с. 314]. Не призупинені були репресивні заходи щодо населення німецьких районів України і з остаточною ліквідацією цих національних адміністративно-територіальних одиниць.

ПРИМІТКИ

1. Айсфельд А. Немецкие колонисты Юга Украины в 1917-1918 гг. / А. Айсфельд // Вопросы германской истории. Немцы в Украине: материалы украинско-германской науч. конф. (Днепропетровск, 26-29 сентября 1995 г.). – Днепропетровск: ДГУ, 1996. – С.125-133.

2. Безносова О. Меннониты / О. Безносова, А. Безносов // Материалы к энциклопедии «Немцы России». – Вып.7: Немцы Украины: Пилотный сборник. – М., 2002. – С.134-145.

3. Безносов А. Высокопольский немецкий национальный район / А. Безносов // Материалы к энциклопедии «Немцы России». – Вып.7: Немцы Украины: Пилотный сборник. – М., 2002. – С.53-55.
4. Безносов А.И. Меннониты Юга Украины в годы «Великого перелома» (1928-1933 гг.) / А. Безносов // Вопросы германской истории: сб. науч. тр. / ред. кол.: С.И.Бобылева (отв. ред.) [и др.]. – Д.: Изд-во Днепропетр. ун-та, 2001. – С.75-88.
5. Безносов А. Молочанский немецкий национальный район / А. Безносов, Н. Осташева // Материалы к энциклопедии «Немцы России». – Вып.7: Немцы Украины: Пилотный сборник. – М., 2002. – С.146-152.
6. Безносов А. Пришибский немецкий национальный район / А. Безносов // Материалы к энциклопедии «Немцы России». – Вып.7: Немцы Украины: Пилотный сборник. – Москва, 2002. – С.181-183.
7. Безносов А.И. Религиозная жизнь немецкого населения Юга Украины и политика советской власти (1920-1928 гг.) / А.И. Безносов // Немцы России и СССР, 1901-1941 гг.: материалы междунар. науч. конф. (Москва, 17-19 сентября 1999 г.). – М.: Готика, 2000. – С.329-342.
8. Бобылев А. Евангелическо-лютеранская церковь / А. Бобылев, Г. Штриккер // Немцы России: энциклопедия. – Т.1. А-И / редкол.: В. Карев (пред. редкол.) [и др.]. – М.: ЭРН, 1999. – С.750-757.
9. Брандес Д. Бердянский колонистский округ / Д. Брандес // Материалы к энциклопедии «Немцы России». – Вып.7: Немцы Украины: Пилотный сборник. – М., 2002. – С.23-25.
10. Данильченко О.П. Етнічні групи Півдня України: економічне та соціально-політичне становище на початку 20-х рр. ХХ ст. : Іст. зошити Ін-ту історії України АН України / О.П. Данильченко. – К.: Інститут історії України АН України, 1993. – 58 с.
11. Державний архів Миколаївської області. – Ф.П-12. – Оп.1а. – Спр.3.
12. Державний архів Херсонської області. – Ф.Р-2. – Оп.1. – Спр.526.
13. Кульчицький С.В., Мовчан О.М. Невідомі сторінки голоду 1921-1923 рр. в Україні / С.В. Кульчицький, О. М. Мовчан. – К.: Інститут історії України АН України, 1993. – 70 с.
14. Лиценбергер О.А. «Живая церковь» / О.А. Лиценбергер // Немцы России: энциклопедия. – Т.1. А-И / редкол.: В. Карев (пред. редкол.) [и др.]. – М.: ЭРН, 1999. – С.767.
15. Лиценбергер О.А. Раскол в евангелическо-лютеранской церкви СССР в 1920-е гг. / О.А. Лиценбергер // Немцы России в контексте отечественной истории: общие проблемы и региональные особенности: материалы междунар. науч. конф. (Москва, 17-20 сентября 1998 г.). – М.: Готика, 1999. С.417-433.
16. Осташева Н.В. К истории меннонитской эмиграции 20-х гг. ХХ в. / Н. Осташева // Вопросы германской истории: украинско-немецкие связи в новое и новейшее время: межвуз. сб. науч. трудов. – Днепропетровск: Издательство ДГУ, 1995. – С.127-135.
17. Осташева Н. Хортицкий немецкий национальный район / Н. Осташева // Материалы к энциклопедии «Немцы России». – Вып.7: Немцы Украины: Пилотный сборник. – М., 2002. – С.200-202.
18. Плесская Э. Кучурганский колонистский округ / Э. Плесская // Материалы к энциклопедии «Немцы России». – Вып.7: Немцы Украины: Пилотный сборник. – М., 2002. – С.116.
19. Рубльова Н.С. Католицьке духовенство Півдня України в умовах радянської дійсності 1920-х – 1930- років: статус, імідж, спосіб життя / Н. Рубльова // Науковий вісник Миколаївського національного університету імені В.О. Сухомлинського: Збірник наукових праць / Наук. і літ. ред. М.Е. Козирева. – Випуск 3.30: Історичні науки. – Миколаїв: МНУ, 2011. – С. 302-318.
20. Рублева Н.С. Особенности существования немецкой католической общнос-

ти в УССР (1920-1930-е гг.) / Н.С. Рублева // Немцы России и СССР, 1901-1941 гг.: материалы междунар. науч. конф. (Москва, 17-19 сентября 1999 г.). – М.: Готика, 2000. – С.343-351.

21. Ченцов В.В. Документы советских органов государственной безопасности как источник по изучению проблемы политических репрессий против немецкого населения Украины в 20-30-е годы / В.В. Ченцов // Российские немцы: историография и источниковедение: материалы междунар. науч. конф. (Анапа, 4-9 сентября 1996 г.). – М.: Готика, 1997. – С.347-368.

22. Ченцов В.В. История в документах. К материалам о политических репрессиях против немецкого населения Украины в 30-х годах XX ст. / В.В. Ченцов, Н.В. Китруская // Украина-Германия: экономическое и интеллектуальное сотрудничество (XIX-XX вв.): материалы междунар. науч. конф. (Днепропетровск, 2-3 октября 1997 г.). – Том 1. – Днепропетровск: НГАУ, 1998. – С.68-78.

23. Ченцов В. Коллективизация / В. Ченцов // Материалы к энциклопедии «Немцы России». – Вып.7: Немцы Украины: Пилотный сборник. – М., 2002. – С.101-105.

УДК 274(477)«1940/50»

Юрій Вільховий, Інна Шерстюк
(Полтава)

ПРОТЕСТАНТСЬКІ ЦЕРКВИ В УРСР У КОНТЕКСТІ АНТИРЕЛІГІЙНОГО ЗАКОНОДАВСТВА У ПЕРШІ ПОВОЄННІ РОКИ

Середину 1940-х-1950-х років історики умовно називають етапом “відлиги”, часом відносного пом’якшення державної політики у релігійному питанні. Діяльність протестантських громад значно поживилася, відновилися організаційні структури. Проте політика радянської влади щодо віруючих була підступною і оманливою. Відомий дослідник проблем державно-церковних взаємин в Україні професор Володимир Пашенко влучно зазначив, що “відносини між державою та церквою будувалися за принципом “хазяїн-слуга” [5,224]. За ширмою зовнішнього відносного демократизму і лібералізму ясно проглядалося обличчя воєнного партійного атеїзму, який у повоєнні роки лише дещо змінив свою стратегію, але не відмовився від принципу знищення релігії. Подальша десталінізація суспільства фактично не зачепила сфери державно-церковних взаємин, оскільки діяв старий адміністративно-командний, репресивний за змістом, контроль над релігійними центрами та організаціями [5,259-260].

Постановою Ради Народних Комісарів СРСР №572 від 19 травня 1944 року було утворено Раду у справах релігійних культів при РНК СРСР (з 1946 року – при Раді Міністрів СРСР). Головою Ради у справах релігійних культів було призначено І.В.Полянського, а уповноваженим Ради в УРСР – П.Я.Вільхового. У довідці про становище релігійних куль-

тів в УРСР на 1956 рік, на ім'я голови Ради, П.Вільховий зазначає, що з утворенням Ради "уряд СРСР усунув всілякі можливості для придушення релігійних культів православною церквою, створив рівні умови для усіх культів" [1,239]. Такій заяві можна б і повірити, але історична дійсність вперто доводить нам протилежне – в Україні (як і в СРСР) ніколи не існувало рівних можливостей для всіх релігійних культів.

У протестантів офіційно визнавалися лише церкви ЄХБ і АСД (конфесії РПЦ, УГКЦ, молокан та ін. ми не рахуємо), а потужна церква ХЄВ не була зареєстрована і, під тиском Ради, зазнала розколу. Її колишнє керівництво розпочало нелегальну діяльність, хоча в роки війни воно очолювало Управління Єпископальної церкви ХЄВ [4,262]. Конфесії єговістів, адвентистів-реформістів, сіоністів, мальованців, мурашківців, смородиців, дациків, цнотливих, червонодраконівців, чистих баптистів, апокаліпсистерів та інші, взагалі потрапили до категорії "сектантського підпілля, ворожого радянській владі". З цим підпілля влада проводила жорстоку боротьбу. Методи були виключно силові і репресивні. Керівники Ради не афішували ту обставину, що ворожнеча між РПЦ, ЄХБ, греко-католиками, АСД, римо-католиками інспірувалася державними органами. Розкольницькі дії обласних та республіканських уповноважених Ради, органів держбезпеки були спрямовані на дискредитацію релігійних громад і священнослужителів, на внутрішній розклад церков.

Уповноважені Ради подавали щоквартальні, піврічні та річні звіти про діяльність протестантських громад. Так, уповноважений Ради в УРСР у довідці про стан церкви ЄХБ, на 1 липня 1947 року, подає затверджений план "заходів проти сектантів":

1. ліквідація всякої спеціальної роботи громад серед жінок, молоді і дітей (заборона особливих зборів, молодіжних свят, концертів, гуртків, безкоштовних обідів, роздачі подарунків, участі неповнолітніх у вокальних гуртах). У західних областях і на Закарпатті ліквідація цих форм проходить із урахуванням місцевих особливостей;

2. хрещення водою проводити в чітко відведених для цього місцях, у ранній час і певні дні. Проводити за погодженням і в присутності уповноваженого;

3. членами секти можуть бути лише особи, які досягли 18 років;

4. утворення гуртів, оркестрів допускається тільки в межах даного молитовного будинку і з членів даної громади. Не припустимі поїздки хорів та оркестрів до інших громад, а також участь у них дітей і неповнолітньої молоді;

5. пресвітери громад обслуговують тільки ті громади, де вони зареєстровані. Виїзди з проповідями до інших громад заборонені. Старші обласні пресвітери і республіканський старший пресвітер можуть відвідувати громади, але за узгодженнями з уповноваженими маршрутами;

6. проповіді на молитовних зборах виголошує тільки зареєстрований пресвітер... ВРЄХБ розробила і розіслала циркуляр, що обмежує кількість виступаючих на зборах;

7. “свята жнив” дозволяються тільки в межах громади і для членів громади;

8. заборона всілякої матеріальної допомоги постраждалим із церковних фондів;

9. сувора заборона місіонерської діяльності з боку віруючих (обходи будинків, поширення Біблії, псалмів);

10. з метою стабілізації і поступового скорочення кількості громад ЄХБ:

- договори на оренду приватних будинків віруючими повинні заключатися не менш ніж на 3-5 років (*це дуже дорого для віруючих – Ю.В.*);

- в областях, де багато громад ЄХБ – дрібні громади об'єднувати в одну. Громади не повинні знаходитися ближче ніж за 8 кілометрів одна від одної (*перешкода частині віруючих добиратися до молитовних будинків – Ю.В.*). У ряді областей кількість громад ЄХБ скоротилося на 325;

- обласні уповноважені Ради значно завищують санітарно-технічні та протипожежні вимоги до будинків, що реєструються для потреб громад ЄХБ;

11. взятий курс на професіоналізм пресвітерів (звільнення їх від роботи у колгоспах і виробництвах). Громади повинні самостійно утримувати пресвітерів;

12. обласним уповноваженим рекомендується складати карти – поширення релігійних громад ЄХБ... [3,125-128].

Такі методи державної політики. Реєстрація громад, у цьому плані, була завуальованою формою обмеження прав віруючих. Рада у справах релігійних культур спочатку ліквідувала інститут міжрайонних, потім обласних старших пресвітерів церкви АСД. Втручання уповноважених було таким сильним, що ВРАСД змушена щороку пересувати по областях своїх найталановитіших пресвітерів і проповідників для пожвавлення церковного життя [2,356].

У Сталінській, Ворошиловградській і Херсонській областях поширюється рух “совершенців” або “чистих баптистів”, що виникає у середині 1940-х років після об'єднання ХЄВ і ЄХБ. Лідерами цього руху були проповідники О.І.Асін та М.Є.Зюбанов. Чисті баптисти були незадоволені спілкою із євангелістами (1944 р.), п'ятидесятниками (1945 р.), дарбистами (1946 р.), християнами у дусі апостольському (1947 р.), а також угодовницькою політикою ВРЄХБ. Чисті баптисти взяли за основу свого віровчення працю І.В.Карголя “Христос – освячення наше” і виступали за чистоту баптистського віровчення. “Совершенці” зазнавали репресій. Проповідників О.Асіна, М.Зюбанова, Я.Литвиненка, В.Ваніна, Г.Дубовик, Г.Калача було заарештовано і засуджено [7,5-6,9-10].

21 грудня 1946 року у Москві відбулося засідання Ради у справах релігійних культур. У своїй доповіді П.Вільховий окреслив план подальших заходів проти “сектантів”, пожалкував з приводу “повільного злит-

тя ХЄВ і ЄХБ”, різко критикував керівництво ВРЄХБ і особисто старшого пресвітера О.Андрєєва за нерішучість у впровадженні політичної лінії Ради. На запитання завідуючого відділом Ради В.Соколова стосовно діяльності євангельських християн, уповноважений відповів: “Боюсь, що це петлюрівська організація” [8,14]. Стосовно старшого пресвітера ЄХБ в Україні О.Л.Андрєєва В.Соколов заявив: “Андрєєв розпустився після поїздки в Швецію, надивився там “демократичних порядків”. Якщо він не зміниться, потрібно буде ставити питання про оргвписовки і шукати іншого працівника ВРЄХБ в Україні” [8,22]. Заступник голови Ради Ю.В.Садовський додав: “Якщо Андрєєв забув ті уроки, що отримав, то доведеться йому нагадати ...” [8,31].

На засіданні Ради у справах релігійних культів, яке відбулося 30 січня 1959 р., було затверджено план роботи Ради і уповноважених на 1959 р. Третій розділ плану називався “Припинення незаконних дій релігійних об’єднань і духівництва”. В загальних рисах розділ фактично повторює інструкції Ради 1947 року, але викладає їх уже в значно жорсткішій формі. Пункт “г” третього розділу позбавляє громади віруючих права обмеженої юридичної особи [9,72]. Без спеціальної санкції Ради громадам заборонялося придбання транспортних засобів, купівля молитовних будинків та споруд для церковних потреб, оренда і будівництво приміщень під молитовні будинки, виробництво предметів культового вжитку. Знищувалися ті, обмежені, права віруючих, які декларувала ще сталінська постанова РНК №232-101с від 28 січня 1946 р. “Про молитовні будинки релігійних громад”. А вже тоді передбачалося навіть виділення у незначних розмірах будматеріалів для зареєстрованих релігійних громад, по лінії раднаркомів і облвиконкомів [10,29]. На початку 1950-х років місцеві органи влади починають відкрито ігнорувати окремі положення постанови РНК 1946 року, а в січні 1959 року ці положення були відмінені офіційно.

Варто зазначити, що місцева влада весь час порушувала законодавство про культу, а уряди СРСР і УРСР дивилися на це “крізь пальці. Уповноважений РСРК в УРСР П.Вільховий у своєму інформаційному звіті за 1949 рік розгублено говорить про “якусь особливу, не зрозумілу, таємну політичну лінію від райвиконкомів до сільських рад” [11,107].

Постанова ЦК КПРС від 7 липня 1954 року “Про великі недоліки в науково-атеїстичній пропаганді і заходи щодо її поліпшення” була першою ластівкою, яка знаменувала згасання “відлиги” у державно-церковних відносинах. В Україні цю постанову партійні і державні чиновники почали виконувати з великою радістю. Це була нова атака на релігію і церкву. І хоча 10 листопада 1954 року з’явилася нова постанова “Про помилки у проведенні науково атеїстичної пропаганди серед населення”, яка відкидала принципи грубого адміністрування, суті державної політики щодо церков вона не змінила.

Наприкінці 1950-х років наступ на релігійні громади відразу ж було підтримано законодавчо. Постанови ЦК КПРС від 13 січня і ЦК

КПУ від 21 березня 1960 року “Про заходи по ліквідації порушень духівництвом законодавства про культу” зобов’язували керівників усіх рівнів посилити контроль за діяльністю релігійників. Рада у справах релігійних культів, КДБ різко активізують свою роботу – закриваються молитовні будинки, заарештовуються впливові служителі культу, забороняються богослужіння. Усі керівники повинні були змінити стиль своєї роботи по реалізації рішень партії. В областях України змінювалися уповноважені Ради, які працювали не досить енергійно. Яскравий приклад – звільнення уповноваженого Ради в Луганській області А.Лиховодова. У своєму листі №0158 від 19.07.1960 року на ім’я секретаря Луганського обкому компартії України В.Половенка уповноважений Ради у справах релігійних культів в УРСР К.Полонник зазначав, що “обласний уповноважений Лиховодов не зробив практичних висновків із постанов партії і не виявляє у своїй роботі потрібної наполегливості...” [12,97].

На початку 1960-х років було замінено майже 80 відсотків обласних уповноважених. Влада припиняє маскувати форми тиску на протестантські церкви. На відміну від 1947 року, в плані роботи уповноважених на 1959 рік за порушення правил про культу громади віруючих передбачалося знімати з реєстрації [9,73]. Постійне втручання функціонерів Ради у справах релігійних культів у внутрішні справи протестантських конфесій створювало сильну напругу в стосунках держави і церкви. У 1960 році було ліквідовано духовний центр церкви АСД – ВРАСД. Всесоюзна Рада ЄХБ повністю контролювалася Радою у справах релігійних культів і, по суті, в середині 1950-х років стає виразником державної політики щодо церкви. Це призводить до того, що у середині 1950-х років серед віруючих ЄХБ виникає масове незадоволення діями старших пресвітерів і ВРЄХБ [13,120]. Завдання ВРЄХБ зводилося до підбору на всі церковні посади своїх людей, які спостерігали в середині церкви за виконанням обмежень, що накладала влада [14,142].

Таким чином, “хрущовська відлига” в 1950-х роках поєднувала терпиміше ставлення до релігії і церкви з активізацією антирелігійної пропаганди і атеїстичного виховання, жорстким курсом на обмеження сфери релігійного впливу в межах України та використання церкви на зовнішньополітичній арені [15,463]. Протестантські конфесії були до мінімуму обмежені у своїй діяльності, постійно контролювані і розколювані на дрібніші опозиційні групи внаслідок впливу КДБ [15,464]. Влада вбачала у протестантизмі ворога і конкурента. Як зазначає Л.Мітрохін: “...Баптизм не обмежувався лише проповідями... В особі громади він пропонує певний колектив, що надає людині моральну, а нерідко матеріальну підтримку...” [16,76]. За таким же принципом діяли і інші протестантські громади. Тому активно поширюючись протестантські церкви в Україні набували дедалі більшої усталеності та стабільності. Ніяким контролем дер-

жави за діяльністю віруючих – ні судовими переслідуваннями, ні адміністративними санкціями (застереження, попередження, штрафи, критика на шпальтах газет і журналів), розгонами молитовних зборів не можна було зупинити цей процес.

ПРИМІТКИ

1. Центральний державний архів громадських об'єднань України (далі ЦДАГО України). – ф.1, оп. 24, спр.4263.
2. ЦДАГО України . – ф. 1, оп. 23, спр. 4555.
3. Там само. – спр. 4556.
4. Там само. – оп. 24, спр. 4494.
5. Пащенко В. Православ'я в новітній історії України / Володимир Пащенко. – Полтава. – 1997. – 354 с.
6. Центральний державний архів вищих органів влади і управління України (далі ЦДАВОВ України) . – ф. 4648, оп. 4, спр. 15.
7. Там само. – оп. 2, спр. 203.
8. Там само. – оп. 4, спр. 24.
9. Державний архів Луганської області (далі ДАЛО). – ф.р-2626, оп. 1, спр. 8.
10. Там само. – спр. 1.
11. ЦДАВОВ України. – ф. 4648, оп. 4, спр. 54.
12. ДАЛО. – ф.п-179, оп. 5, спр. 788.
13. Савинский С.Н. История русско-украинского баптизма / С.Н. Савинский / Одесса: Одесская Богословская Семинария, «Богомыслие», 1995. – 128 с.
14. Алексеева Л.М. История инакомыслия в СССР. Новейший период. / Л.М. Алексеева/ – Вильнюс: М.: Весть, 1992. – 352 с.
15. Академічне релігієзнавство. Підручник. За науковою редакцією професора А. Колодного. – К.: Світ Знань, 2000. – 862 с.
16. Митрохин Л. Баптизм /Л. Митрохин – М.: Политиздат, 1974. – 263 с.

УДК 26(477) «1944/1948»

Олексій Гура
(Полтава)

СТАНОВЛЕННЯ РЕЛІГІЙНОЇ МЕРЕЖІ ЮДЕЙСЬКИХ ГРОМАД В УКРАЇНІ В 1944 – 1948 РОКАХ

У статті розглядаються особливості функціонування юдейських громад в Україні в 1944 – 1948 роках та становлення мережі цих об'єднань за умов жорсткої державно-партійної політики щодо них.

Ключові слова: релігія, юдаїзм, юдейські громади, Рада у справах релігійних культів

З початком визволення України від німецько-фашистських загарбників відбувається поступове відновлення релігійних громад та відродження духовного життя. Перед державно-партійним керівництвом постало завдання не лише відбудувати зруйноване господарство, а й відродити довоєнний ідейний, етичний та побутовий клімат в су-

пільстві. Війна стала своєрідним каталізатором нового політичного курсу щодо релігії. Останній був зумовлений внутрішньою еволюцією радянського режиму. Особливого статусу набуває Руська православна церква. Саме РПЦ стає частиною неоімперської радянської конструкції, в якій не було місця конкурентам на релігійній сцені. Дискримінації зазнають релігії національних меншин (юдаїзм, католицизм) та протестантські конфесії, що не вписувалися в панправославні задуми Кремля [1, с. 35].

З метою встановлення всеосяжного контролю над релігійними процесами в державі було створено два спеціальні органи при Раднаркомі СРСР: спочатку Раду у справах руської православної церкви (1943 рік), а потім – у травні 1944 року – Раду у справах релігійних культів. Ці установи стали своєрідними посередниками між релігійними громадами й організаціями та Радою Міністрів. Якщо компетенція Ради у справах РПЦ обмежувалася лише однією конфесією, то Рада у справах релігійних культів здійснювала “зв’язок між урядом СРСР і керівниками релігійних об’єднань мусульманського, іудейського, буддистського сповідання, вірмено-григоріанської, старообрядської, греко-католицької, лютеранської церков, сектантських організацій, з питань цих культів, які вимагають дозволу уряду СРСР” [1, с. 39].

Насправді ж, основним завданням новостворених Рад було стримування розвитку релігійних об’єднань, створення перешкод для їхнього нормального функціонування та поступова їх ліквідація. Тобто, в Радянському Союзі з’явилося два потужних органи, які фактично і навіть юридично керували діяльністю релігійних об’єднань. 1944 рік ознаменував собою початок нового етапу у державно-церковних взаєминах.

Повалення німецького окупаційного режиму на території України сприяло масовому поверненню євреїв зі східних регіонів Радянського Союзу. У Львові, Станіславі, Дрогобичі, Луцьку, Володимирі-Волинському та інших визволених містах, за підтримки влади, почали відкриватися Бюро реєстрації євреїв. Точну кількість зареєстрованих осіб, взятих на облік напівофіційними Бюро, встановити важко. За приблизними даними, до Львова прибуло близько 260 осіб, до Дрогобича – 120, Станіслава – 76, Тернополя – 88.

До Львівського бюро реєстрації євреїв прибували також люди з інших населених пунктів Західної України. Вони знаходили прилисток в єдиній вцілілій синагозі львівських хасидів. До вересня 1944 року бюро зареєструвало вже 3400 євреїв Львівщини, в тому числі 2080 жінок віком від 20 до 60 років, 1215 чоловіків від 18 до 55 років, 20 чоловіків, старших 55 років, 85 дітей і підлітків від 6 до 18 років. За свідченням анкет, 70 % з них були робітниками, ремісниками і торговцями, 15 % – вчителями, лікарями або адвокатами. 32 особи мали вищу освіту (лікарі, юристи, інженери та ін.) [5, с. 260-261].

Переважну більшість єврейського населення, яке прибуло в західні регіони країни, складала вихідці з Одеської, Вінницької, Київської, Жи-

томирської, Дніпропетровської, Кам'янець-Подільської та Чернігівської областей. Значну міграцію євреїв можна пояснити не лише бажанням повернутися в рідні краї, а й намірами репатріюватися до Палестини через Угорщину, Польщу та Румунію. До більш активних еміграційних процесів євреїв спонукала таємна директива "Про стримування реєвакції єврейського населення в західні райони України" [2, с. 577].

В 1944 – 1946 рр. із території радянської України в рамках між-державних угод були репатрійовані в Польщу та Румунію значні групи євреїв, що до війни мали підданство цих країн. Право на виїзд до Польщі надавали полякам та євреям, що відмовлялися від радянського громадянства. Так, репатріюватися з Чернівецької області дозволяли, переважно, тим євреям, які проживали в Північній Буковині і не були до 28 червня 1940 року громадянами Радянського Союзу. З 10 жовтня 1944 року по 15 вересня 1946 рік україно-польський кордон перетнуло 30408 осіб єврейської національності. Найчастіше, вони намагалися скористатися з існуючої на той час можливості легального в'їзду в США, Палестину чи країни Західної Європи.

Штучне стримування можливостей вільної міграції змушували євреїв залишати межі країни нелегально. В 1945 – 1946 роках в західних регіонах СРСР діяла підпільна організація "Бріха" ("Втеча"). Вона була створена в Польщі в січні 1945 року групою єврейських партизанів із країн Східної Європи для переправи вцілілих євреїв до Палестини. За фіктивними польськими документами, здебільшого, через Львів, країну залишили тисячі радянських євреїв.

В 1946 році більшість активу організації – С. Іоффе, Я. Янkelович (Янай), Е. Зайдін, З. Кроль – було заарештовано. В 1947 році Особлива нарада при МДБ СРСР засудила їх до тривалих строків ув'язнення (7-25 років). На цьому "Бріха" припинила своє існування.

Кілька єврейських підлітків (М. Співак, М. Гельфонд, В. Керчман, А. Ходорковський) у 1945 році створили об'єднання "Ейнікайт". Вони розповсюджували листівки в синагозі Жмеринки, що містили лозунг "Наш дім – в Палестині". Членам групи вдалося поширити свою діяльність на Київ та Вінницю. У кінці 1948 року почалися арешти в Жмеринці, Києві, Ленінграді та інших містах, які тривали до березня 1949 року. Із двадцяти заарештованих осіб, лише дев'ятеро були справжніми членами групи "Ейнікайт". Після п'ятимісячного слідства члени групи були засуджені Особливою нарадою до тривалих термінів ув'язнення (8 – 25 років). Тільки після смерті Й. Сталіна активісти організації були звільнені восени 1954 року.

Міністр державної безпеки України С. Савченко у своєму зверненні до першого секретаря ЦК КП(б)У Л. Кагановича повідомляв: "МДБ УРСР виявлені та частково ліквідовані у Львові та Чернівцях сіоністські переправні пункти, через які нелегально переправлялася за кордон єврейська молодь та кадрові сіоністи. Через ці ж пункти в СРСР проникали, маючи при собі великі грошові суми, сіоністські емісари" [4, с. 570].

Перешкоджав вільній міграції єврейського населення і процес оформлення дозволів на виїзд. Владні зловживання на місцях були масовим явищем. Працівники обласних управлінь народного комісаріату внутрішніх справ УРСР брали хабарі, оформляючи виїзні документи як договори на купівлю квартири чи меблів.

Особливо гостро в повоєнний період стояло питання реєстрації релігійних об'єднань. Ще в листопаді 1944 року Раднарком затвердив інструкцію щодо порядку відкриття молитовних будинків релігійних культів [10, арк. 7-15]. Вона, зокрема, передбачала:

- клопотання віруючих релігійних об'єднань мало бути підписаним не менше ніж 20-ма повнолітніми громадянами із числа місцевих жителів, не позбавлених виборчого права, після чого його треба було надіслати до обласних або крайових виконавчих комітетів рад депутатів трудящих, а також до Раднаркомів Союзних і автономних республік, де немає обласного поділу;

- уся робота з прийому, обліку й попереднього розгляду заяв віруючих, перевірки документації, складання висновків, входила до компетенції уповноважених Ради;

- клопотання віруючих надсилали районні та міські виконкоми без рішення уповноваженого;

- якщо Раднаркоми республік (союзних і автономних) і виконкоми (крайові та обласні) вважали за доцільне задовольнити клопотання віруючих, то вони передавали всі матеріали із висновками в РСРК для остаточного розгляду;

- у своїх висновках Раднаркоми й виконкоми вказували:

- чи усі члени “двадцятки” повнолітні, мають виборче право, є представниками групи віруючих;

- у якому стані перебуває молитовний будинок і як його використовують;

- коли і за рішенням якого радянського органу цей молитовний будинок було закрито;

- число функціонуючих у районі чи місті молитовних будинків того релігійного культу, до якого належать заявники, і відстань від цих споруд до місця проживання заявників;

- якщо Рада погоджувала відкриття, то надсилала своє попереднє рішення до Раднаркому СРСР для схвалення;

- після схвалення Рада повідомляла своє рішення Раднаркому чи облвиконкому; останні реєстрували нову релігійну громаду й оформляли передачу віруючим молитовного будинку;

- Якщо віруючим відмовляли, Раднаркоми й виконкоми (обласні і крайові) виносили про це вмотивоване рішення;

- якщо на території, де клопотали про відкриття молитовного будинку, проживали представники духовного центру цього культу, то уповноважені з'ясовували і їхню позицію [10, арк. 110].

Тобто, закрити молитовний будинок було значно простіше, ніж відкрити. Всі владні повноваження в таких питаннях належали РСРК.

Гостроту проблеми дещо зняла постанова РНК № 232-101с від 28 січня 1946 року “Про молитовні будинки релігійних громад” [1, с. 90]. Вона передбачала надання релігійним центрам і громадам прав обмеженої юридичної особи. Це означало, що громади могли купувати транспорт, виробляти і продавати віруючим предмети культу, будувати й придбавати приміщення для церковних потреб. Церквам дозволяли мати рахунок у банку; зареєстрованим громадам передбачалося виділення державою будівельних матеріалів, хоча й у незначних розмірах [10, арк. 151, 156]. Водночас, ця постанова ще більше посилила повноваження РСРК щодо релігійних організацій.

Так, у складній ситуації опинилася відновлена наприкінці 1944 року юдейська громада м. Запоріжжя. Не маючи молитовного будинку, вона залишилася незареєстрованою, хоча відповідну заяву подавали. Віруючі змушені були збиратися на орендованій квартирі і там “здійснювали треби по своєму культу” [9, арк. 25].

Такі випадки були не поодинокими. Так, у скрутному становищі діяла юдейська громада міста Полтави, що була зареєстрована у 1945 році. Клопотання її активу про передачу в користування будівлі синагоги на вул. Куйбишева, 13 місцева влада відхилила, пояснивши таке рішення переобладнанням приміщення під протезну майстерню. Іншу синагогу на вул. Гоголя перетворили на їдальню та контору военторгу, тому громада отримала відповідь, що “...задовольнити заявників не має можливості” [3, арк. 6-7]. Врешті-решт, громаду звинуватили у недотриманні законодавства про релігійні культу (в дні “кучки” Я. Шульман продавав вербу) і розпустили в грудні 1952 року [3, арк. 36].

У наступні роки подібні питання вирішувалися відповідно до постанови РНК СРСР “Про молитовні приміщення релігійних об’єднань” (січень 1946 року) та листа РСРК при РНК СРСР (квітень 1946 року). Після переобладнання будівель під молитовні будинки їх мали передавати у власність держави, а не релігійних громад.

Таким чином, антирелігійні заходи радянської влади унеможлилювали відкриття нових синагог та сприяли закриттю існуючих. Кількісне ж скорочення юдейських громад визнавалося найголовнішим та найважливішим завданням [7, арк. 358.]. Так, станом на 1 жовтня 1945 року в Україні було взято на облік 59 діючих синагог. З них лише 5 було відкрито за рішенням Ради у справах релігійних культур. Інші були зареєстровані ще до створення інституту Уповноважених Ради – у другій половині 1944 року і на початку 1945 року, під час масового повернення євреїв із евакуації [6, арк. 102-105]. Загалом, впродовж 1946 – першої половини 1947 років, за рішенням союзних органів, було закрито 9 синагог [7, арк. 358].

Особлива увага партійних органів була прикута до боротьби з “націоналістичними проявами” в юдейських громадах. У своєму звіті за

1945 рік П. Вільховий так відреагував на заяву віруючих Києва про відкриття нової хоральної синагоги: “Читаючи дану заяву, складається враження, що вона складена руками людей, далеких від дійсної релігійності, які намагаються використати релігійну громаду не в релігійних цілях” [6, арк. 102-105].

Юдейську громаду Харкова звинуватили у “фіктивній релігійній діяльності”, а її керівника Гінзбурга було відсторонено від своїх повноважень. Синагозі м. Львова державні наглядачі приписували “яскраво виражене специфічно національне та суспільне забарвлення”, називали її “кагалом”.

У контексті багаточисленних ідеологічних кампаній 1944 – 1948 років, набула розмаху і боротьба з міньянами. Найбільш поширеним методом боротьби з власниками будинків, де збиралися віруючі, були адміністративні стягнення у вигляді штрафу чи виселення в інші населені пункти. Обшуки квартир та переслідування служителів культу вважались звичайною владною процедурою. Максимальною санкцією, що передбачалася адміністративним кодексом УРСР за недотримання законодавства про культу, був штраф в розмірі 100 крб чи 30 діб вправних робіт.

Щоб ліквідувати діючі міньяни у Києві, Дніпропетровську, Чернігові, Одесі та інших містах України, П. Вільховий запропонував “використати податковий прес, але в більш потужнішому його варіанті”. Як приклад, утримував одного з найбільших міньянів Києва Н. Неізвесний сплатив міськфінвідділу 9 тис. крб, після чого міньяни припинили своє існування.

За активної підтримки органів міліції до організаторів міньянів застосовували також паспортний контроль. Проте, як виявляли масові перевірки: “всі вони прописані на законній підставі і застосувати до них закон про паспортний режим — неможна” [8, арк. 131].

Аналіз архівних документів свідчить про те, що керівників міньянів обирали продумано. Критеріями ставали вік, непрацездатність, дотримання паспортного контролю, що говорить про чітку організацію міньянів та вказує на відсутність будь-якої стихійності в цьому питанні. Тому єдиною зброєю у боротьбі з об'єднаннями юдеїв стали податковий і адміністративний тиск та обшуки квартир віруючих. Говорити про ефективність “указаних заходів”, на думку Уповноваженого РСРК, “як радикальних – було зарано”.

Таким чином, міньяни, маючи значний вплив на віруючих, не вписувалися у запропоноване московськими кураторами законодавство щодо релігійних культів. Радянське керівництво свідомо надавало їм статус нелегальних релігійних об'єднань і підпільних зборищ, щоб мати підстави для їхньої ліквідації.

Незважаючи на штучне стримування реєстрації релігійних громад юдейського віросповідання означеного періоду, віруючим вдавалося довести своє право на відкриття синагог. На кінець 40-х років ХХ ст. вони

з'явилися в Києві, Харкові, Львові, Ужгороді, Одесі, Вінниці, Чернігові, Дніпропетровську, Херсоні, Миколаєві, Житомирі, Ужгороді, Проскуріві, Кіровограді, Полтаві та Рівному. Інші громади діяли в районних центрах та містечках. У липні 1947 року на території України було зафіксовано 74 діючі релігійні об'єднання, 54 з них зареєстровано уповноваженим Ради. Духовне керівництво здійснювали 26 рабинів.

Отже, на формування релігійної мережі юдейських громад у після-воєнний період вплинули такі форми державно-партійної політики:

- заборона вільної міграції єврейського населення;
- стримування процесу реєстрації релігійних громад та обмеження їхньої діяльності;
- закриття існуючих синагог, фабрикація кримінальних справ та арешти служителів культу, віруючих;
- використання адміністративного та податкового тиску на юдеїв;
- поступова ліквідація нелегальних релігійних об'єднань (мін'янів).

ПРИМІТКИ

1. Вільховий Ю. В. Політика радянської держави щодо протестантських церков в Україні (середина 40-их – 70-х років ХХ ст.): дис. канд. істор. наук: 09.00.11. "релігієзнавство" (історичні науки) / Юрій Віталійович Вільховий. – Полтава, 2002. – 298 с.

2. Войналович В.А. Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940 – 1960-их років: політичний дискурс / Віктор Анатолійович Войналович. – К.: Світосгляд, 2005. – 741с.

3. Державний архів Полтавської області, м. Полтава
Ф. Р-4085 Виконавчий комітет Полтавської обласної ради депутатів трудящих, м. Полтава Полтавської області. 1944 – 1991 р.
оп. 15

Спр. 6. Матеріали на зняття з реєстрації релігійних об'єднань (заяви та довідки про реєстрацію, списки членів громад, висновки, постанови та ін.), 1945 р., 79 арк.

4. Морозов Б. Еврейская эмиграция в свете новых документов / Борис Морозов. – Тель-Авив: Центр Камминга, Тель-Авивский Университет, 1998. – 288с.

5. Хонигсман Я.С. Катастрофа еврейства Западной Украины: евреи Восточной Галиции, Западной Буковины и Закарпаття в 1933-1945 гг. / Яков Самойлович Хонигсман. – Львів: Просвіта, 1998. – 312с.

6. Центральний державний архів громадських об'єднань України (далі — ЦДАГО України), м. Київ

Ф. 1 Центральний Комітет Комуністичної партії України (особливий сектор – секретна частина). 1917 – 1991 рр.

оп. 23, ч. 1

Спр. 1640. Інформації, звіти, довідки про роботу уповноваженого у справах релігійних культів при РНК СРСР по Українській РСР, 1945 р., 207 арк.

7. ЦДАГО України, м. Київ

Ф. 1 Центральний Комітет Комуністичної партії України (особливий сектор – секретна частина). 1917 – 1991 рр.

оп. 23, ч. 2

Спр. 4555. Звіт про роботу та інші матеріали уповноваженого ради у справах руської православної церкви і у справах релігійних культів при Раді Міністрів СРСР в Українській РСР, 21 січня – 18 грудня 1947 р., 394 арк.

8. ЦДАГО України, м. Київ

Ф. 1 Центральний Комітет Комуністичної партії України (особливий сектор – секретна частина). 1917 – 1991 рр.

оп. 23, ч. 2

Спр. 4556. Звіти про роботу, довідки та інші матеріали уповноваженого ради у справах руської православної церкви і у справах релігійних культів при Раді Міністрів СРСР по УРСР, 1947 р., 139 арк.

9. Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (далі — ЦДАВОВ України), м. Київ

Ф. 4648 Уповноважений Ради у справах релігійних культів при Раді Міністрів СРСР в Українській РСР. 1943 – 1993 рр.

оп. 2

Спр. 12. Переписка з Радою у справах релігійних культів при Раді Міністрів СРСР з питань зняття з реєстрації релігійних громад та закриття молитовних будинків по областях Української РСР за 1946 рік, 1946 р., 86 арк.

10. ЦДАВОВ України, м. Київ

Ф. 4648 Уповноважений Ради у справах релігійних культів при Раді Міністрів СРСР в Українській РСР. 1943 – 1993 рр.

оп. 5

Спр. 19. Документи про діяльність і становище так званої “Ради Церков ЄХБ” (розкольників), (звернення, повідомлення, звіти, братські листи) за 1966 р., 1966 р., 140 арк.

УДК [279.123+27-526.1]-86/-87 «1959/1961»

Олександр Лахно
(Полтава),

КОНФЕСІЙНИЙ РОЗКОЛ ЄВАНГЕЛЬСЬКИХ ХРИСТИЯН-БАПТИСТІВ У 1959-1961 РОКАХ КРИЗЬ ПРИЗМУ СТАТУТНОЇ РЕФОРМИ ЦЕРКВИ

У статті аналізуються причини та передумови конфесійного розколу в середовищі віруючих євангельсько-баптистського спрямування межі 1950-1960-х років. У центрі уваги автора статутна реформа церкви Євангельських християн-баптистів, яка призвела до активізації опозиційного церковного руху.

Ключові слова: *Євангельські християни-баптисти (ЄХБ), опозиція, розкол, релігійне підпілля, релігійна громада.*

В історичній ретроспективі протестантизм характеризується постійним дробленням на різні конфесії, церкви, секти та релігійні течії. Не виключенням із цього правила є ХХ століття. Але особливістю новітнього часу еволюції протестантизму в Радянському Союзі було безпосереднє втручання держави в цей процес. Вершиною такого тиску в середовищі найбільшої протестантської конфесії – Всесоюзної Спільки Євангельських християн-баптистів (ВС ЄХБ) – була ініціатива проведення статутної реформи 1959-1960-х рр., яка стала каталізатором конфесійного розколу й переходу значної частини віруючих до церковної опозиції – початку інституціювання Ради Церков на чолі Спільки Церков ЄХБ.

Проблема статутної реформи поміж віруючих церкви ЄХБ тією чи іншою мірою досліджувалася в наукових доробках Л.Алексєєвої, В.Арестова, О.Бажана та Ю.Данилюка, І.Бражника, Ю.Вільхового, Ю.Крючкова, С.Савінського й О.Сінічкіна. Ці автори з різних позицій у руслі власних наукових інтересів розглядали події 1959-1960-х рр., але окремим предметом дослідження статутна реформа ЄХБ не була.

Таким чином, є нагальна потреба дослідження означеної вище проблематики в руслі аналізу причин і передумов конфесійного розколу поміж віруючих ЄХБ. Ця проблема лягла в основу пропонованої наукової розвідки.

Наприкінці 1950-х рр. наступ на релігію був законодавчо підкріплений постановами ЦК КПРС від 13 січня та ЦК КПУ від 21 березня 1960 р. «Про заходи з ліквідації порушень духівництвом законодавства про культу». Ці документи зобов'язували керівників усіх рівнів посилити контроль за діяльністю релігійних громад. Усі органи державної та партійної влади різко активізують свою антирелігійну роботу: закриваються молитовні будинки, заарештовуються впливові служителі культу, забороняються масові богослужіння [9, с. 140].

Про наміри радянської держави максимального обмеження діяльності аж до повної ліквідації у майбутньому церкви ЄХБ яскраво свідчать пропозиції уповноваженого РСРК в УРСР К.Полонника в інформаційному звіті за 1959 р. Згідно з ними РСРК повинна:

перейти до розкладу релігійного підпілля силами самої церкви ЄХБ задля зниження активності діючих громад серед населення та внутрішнього зіткнення в межах однієї конфесії;

- проводити широку атеїстичну пропаганду;
- зменшити кількість старших пресвітерів ЄХБ в областях напововину;
- ліквідувати посади помічників старших пресвітерів;
- скоротити кількість проповідників і зареєструвати їх в якості служителів культу, обклавши податками, з метою скорочення штату духовного керівництва громадянами ЄХБ [21, арк. 48-50].

Про специфічний «релігійний модернізм» окремих служителів офіційно діючої церкви ЄХБ на чолі з ВР ЄХБ говорять їхні висловлювання про обговорюваний проект Програми КПРС (1961 р.). Зокрема, старший пресвітер ЄХБ по Одеській обл. П.Квашенко з цього приводу висловлювався так: «Програма партії для всього народу і весь народ за неї. Я – віруючий, але бачу, що Програма змінить усіх людей і настане час, коли віруючих не буде, тому що уже і зараз молодь перестав відвідувати молитовні будинки, а коли будуть створені кращі умови життя, то тоді про Бога забудуть зовсім». Окремі служителі культу навіть намагалися довести близькість положень проекту партійної програми до ідеалів християнства. «Жодних розбіжностей, – заявив пресвітер громади ЄХБ м. Сімферополя М.Леонов, – у Комуністичній партії з вченням Христа немає, тільки різними шляхами йдемо, але йдемо до одного – до Христа» [25, арк. 108-109].

Розкол у ВС ЄХБ стався у 1960-1961 рр., коли ВР ЄХБ за вказівкою партійно-державних кураторів релігії затвердила два ключові документи, за якими мало б регулюватися все церковне життя – «Нове Положення ЄХБ» та секретний «Інструктивний лист старшим пресвітерам».

Аналіз обох актів показує суттєві розбіжності між їхніми положеннями та основними принципами баптистського віросповідання.

Внутрішню ситуацію в місцевих громадах ЄХБ на момент затвердження нових документів ВР ЄХБ описує Ю.Крючков. Він переконаний, що насправді ВР ЄХБ не мала повноцінного права, без вказівки партійного керівництва, рукопокладати служителів церкви. Тому, на його думку, фільтрацією та підбором працівників Ради займався безпосередньо КДБ. З цією метою працівники даної структури в навчальних закладах, на роботі тощо проводили спеціальні бесіди з багатьма віруючими, вивчаючи їх характер, здібності, факти особистого життя. Шантажем і погрозами вони примушували цих людей до співпраці. Особливо це вдавалося з тими віруючими, які чимось провинилися перед державою чи церквою. У випадку відмови їм погрожували судом або викриттям перед друзями та церквою [14, с. 12].

Подібну профілактичну роботу органи КДБ проводили і з пресвітером Г.Крючковим, котрий не побоявся їм відмовити у співпраці та повідомити про це одновірців [7, с. 8].

Отже, можемо дещо підсумувати, що основними причинами невдоволеності частини віруючих ЄХБ діяльністю офіційного духовного центру церкви були:

- встановлення ієрархії духовних осіб;
- порушення принципу виборності служителів культу;
- втручання у прерогативи помісних церков;
- закостенілість складу ВР ЄХБ з 1944 р.;
- повна відсутність церковних з'їздів упродовж 1944-1963 рр. [15, с. 120].

До всіх цих чинників ВР ЄХБ у 1959-1960 рр. додала нові – «Положення про Спільку ЄХБ у СРСР» та «Інструктивний лист старшим пресвітерам» [20, арк. 40-48, 49-58]. Нове Положення запровадило ряд суттєвих заборон і обмежень для віруючих конфесії. Основні внутрішньоцерковні правила були вміщені в 39 параграфах. Проаналізуємо окремі з них.

Так, параграфи 10 і 13 «Про зареєстровані й незареєстровані громади» встановлювали, що приєднуватися та об'єднуватися можна лише з зареєстрованими громадами. Це було вагоме обмеження, яке прямо порушувало Декрет РНК від 20 січня 1918 р. «Про свободу совісті» і статтю 124 діючої на той час Конституції СРСР. І це за умов, що у незареєстрованих громадах ЄХБ перебувало близько 2/3 віруючих [19, арк. 31]. У параграфах 3, 18, 19, 20, 21 та 23 «Про поставлення служителів» відзначалося, що служителі культу ЄХБ призначалися за погодженням з ВР ЄХБ. Це ще одна недемократична теза нового Поло-

ження, оскільки віруючі не обирали саму Всесоюзну Раду [19, арк. 33]. Згідно параграфів 32, 34 та 36 «Про виконавчий орган» усіма громадськими справами і проповідуванням керували виконавчі органи, а не церковні ради, що само собою було парадоксальним. Чинне радянське законодавство про релігійні культу надавало виконавчим органам релігійних громад лише право розпоряджатися культовим майном і обов'язки зовнішнього представництва. Натомість нове конфесійне Положення затверджувало чітку ієрархію та безпосереднє підпорядкування виконавчого органу пресвітері, а останнього – ВР ЄХБ [19, арк. 34]. Іншими пунктами Положення забороняло хрестити та допускати на молитовні збори молодь віком до 18 рр., збільшувало випробувальний термін для наближених, обмежувало кількість молитовних зборів на тиждень, суворо забороняло місіонерську діяльність і виїзд пресвітерів за межі своїх громад [19, арк. 35].

Уведення нового Положення ВС ЄХБ мало негативні наслідки для конфесії: різко зменшилася чисельність офіційно зареєстрованих проповідників (за рахунок, перш за все, їх переходу на нелегальну, підпільну діяльність), суттєво знизився вплив церкви ЄХБ на населення (хоча релігійність останнього не зменшилася), значно скоротилася кількість зібрань віруючих і чисельність наближених і таких, хто охрещувався тощо [11, арк. 29; 22, арк. 14].

Упродовж літа 1960 р. нове Положення ВС ЄХБ було розповсюджене серед громад конфесії. Його запровадження викликало суттєву протидію з боку значної частини віруючих ЄХБ, зокрема цілого ряду авторитетних релігійних діячів. Це було помічено й органами державного нагляду за релігійними культурами. Так, зокрема, в інструктивному листі за №0129 від 28 червня 1960 р. до уповноважених РСРК К.Полонник (уповноважений ради в УРСР) зазначав, що „не всі старші пресвітери поспішають вводити Нове Положення”. Далі державний службовець відмітив, що це було особливо характерним для Вінницької, Запорізької та Харківської областей і наказував своїм підлеглим:

- зобов'язати старших пресвітерів негайно забезпечити виконання Положення;

- за невиконання відповідальність несуть старші пресвітери;

- зобов'язати старших пресвітерів переглянути списки тих, хто подав заяви на хрещення у 1960 р. і привести їх у відповідність з Положенням, максимально скоротивши. „Ми змогли переконати старшого пресвітера в Чернівецькій області відмовити у прийомі 430 кандидатів із 468! Таку ж роботу потрібно провести всім уповноваженим” [10, арк. 60; 23, арк. 10].

Як бачимо, це було пряме та безсоромне втручання атеїстичної держави у внутрішні справи церкви ЄХБ, навіть незважаючи на діючі положення Декрету про відокремлення церкви від держави і школи від церкви.

Показовий факт про методи впровадження нових документів ВР ЄХБ у життя місцевих громад віруючих у своїх спогадах наводить член РЦ ЄХБ С.Місірук: „У 1960 р. ВР ЄХБ надіслав нам „Нове Положення” з супровідною запискою: „Повідомте, чи одностайно ви прийняли цей документ? Хто не згоден – надішліть адреси та прізвища”.

Сімдесят відсотків віруючих, – продовжує С.Місірук, – не прийняли цих документів, але керівні брати, знаючи, що незгодних одразу ж почнуть переслідувати, вирішили відповісти: „прийняли всі” [8].

Як бачимо, більшість віруючих ЄХБ боялися Бога, атеїстів-державних службовців і, навіть, своїх пресвітерів із ВР ЄХБ. Але поєднувати всі ці три страхи могли не всі. Пройде небагато часу й віруючі ЄХБ поставуть перед важливим вибором – кого боятися, а з ким вести боротьбу за свої переконання.

Улітку 1960 р. особливо великого розмаху набуває рух проти Положення серед віруючої молоді. Незабаром він отримав назву „молоді баптисти” й став однією з складових опозиції до ВР ЄХБ (поряд із „чистими баптистами”, „істинними баптистами” і „чистими євангельськими християнами”). „Молодими баптистами” була розпочата широкомасштабна агітація проти нового Положення ВС ЄХБ [22, арк. 14; 24, арк. 13].

Про нове поширення вчення „чистих баптистів” серед громад ЄХБ говорив на співбесіді зі старшими пресвітерами областей України старший пресвітер ВР ЄХБ по Україні О.Андреев (початок 1961 р.) [18, арк. 23-25]. На цій нараді він попереджав релігійний актив про небажаність подальшого поширення громадами ЄХБ подібних явищ.

Восени 1960 р. з’являється новий документ ВР ЄХБ – секретний „Інструктивний лист старшим пресвітерам” [3]. Цим документом Рада просила своїх старших пресвітерів повідомити про сприйняття нового Положення громадами ЄХБ, а також наказувала проконтролювати та забезпечити його безумовне виконання без оголошення пресвітерам общин факту існування листа. Таким чином, з осені 1960 р. за підтримки уповноважених РСРК і органів держбезпеки старші пресвітери в областях значно посилюють тиск на керівництво громад на основі „Інструктивного листа” задля виконання нового Положення ВСЄХБ [22, арк. 15].

Окрім переліку заборон нового Положення цей документ також акцентував увагу на нових завданнях церкви ЄХБ. „Головне завдання богослов’я у наш час є не залучення нових членів, а задоволення необхідних потреб віруючих” [1, с. 142]. Цим самим духовний центр ЄХБ прирікає свою церкву на природне скорочення і з часом повну ліквідацію. Він навіть обмежив Євангеліє земним законом.

„Інструктивний лист старшим пресвітерам” передбачав основним завданням старших пресвітерів „стримування нездорових місіонерських проявів”; їм наказувалося „позбавитися нездорової практики гоніння за новими членами”; заборонялося хрестити людей до 18 рр.,

а старших цього віку – лише після суворого двох-трьохлітнього випробувального терміну [20, арк. 49-58]; „Нове Положення ВР ЄХБ” забороняло проповідувати за межами своєї общини, а членам своєї общини – тільки в молитовному будинку; заборонялося бути присутнім на богослужіннях в інших общинах, тобто порушувався баптистський принцип широкого спілкування з єдиновірцями, порушувалися традиційні форми цього спілкування – спільні заміські поїздки, проведення домашніх служінь за участі великої кількості віруючих, взаємне гостювання і т.п. Також було введено заборону на взаємодопомогу між членами общини та регламентувався порядок проведення богослужінь, оскільки заборонялося багато видів музичних інструментів, запрошення хору з сусідньої общини, винесення богослужіння поза стіни молитовного будинку і т.д. [20, арк. 40-48].

Уже наприкінці 1960 р. секретний „Інструктивний лист старшим пресвітерам” стає відомий частині священнослужителів церкви ЄХБ. Узимку 1961 р. впливові діячі церкви ЄХБ І.Антонов, М.Батурін, Г.Вінс, С.Голев, Г.Крючков, О.Прокоф'єв і інші дізнаються про роль державних органів у справі розробки й затвердження офіційним духовним центром ЄХБ „Нового Положення ВС ЄХБ”. З цього моменту рух проти запровадження нового Положення церкви набуває організованих форм. Г.Вінс, Г.Крючков і О.Прокоф'єв широко розповсюджували серед громад ЄХБ тексти згаданих документів, звинувачуючи ВР ЄХБ у віровідступництві. Навесні та влітку 1961 р. громади ЄХБ охопила напруга, більшість віруючих не сприймала нововведень ВР ЄХБ, окремі старші пресвітери не квапилися з запровадженням нових документів духовного центру. Визріла криза церкви ЄХБ, значну частину причин якої було створено самою ВР ЄХБ під опікою радянських державних органів.

Велика частина віруючих церкви ЄХБ, як незареєстрованих так і зареєстрованих громад, не могла змиритися з кризовою ситуацією в своїй конфесії. Було вирішено йти в організовану опозицію до духовного центру церкви ВР ЄХБ, першим етапом формування якої стала діяльність т. зв. „Ініціативної групи зі скликання надзвичайного з'їзду ЄХБ”.

Ще до розповсюдження нового Положення ВР ЄХБ і Інструктивного листа старшим пресвітерам ЄХБ в окремих місцях церкви та групи віруючих добровільно виходили зі складу ВС ЄХБ. Упродовж 1959-1960 рр. були утворені дві неофіційні Спілки молоді ЄХБ, одна з яких – в Одесі під керівництвом І.Бондаренка [16, с. 86]. Під впливом служителів, які повернулися упродовж 1955-1957 рр. з місць ув'язнення, було здійснено кілька спроб створення незалежних церковних об'єднань, у тому числі на Донбасі та в Криму.

Дослідник І.Бражник вбачає причину реформ ВР ЄХБ у Спілці ЄХБ упродовж 1959-1960 рр. лише фактом глибокої внутрішньої кризи в середині конфесії та намагається пояснити їх появу виданням нового „Положення про громади ЄХБ у СРСР” й „Інструктивного листа старшим пресвітерам” для самозахисту релігійного об'єднання [5, с. 6-8].

Але навіть серед радянських учених не було одностайності щодо бачення причин розколу в церкві ЄХБ тільки в цих документах.

На суперечливість факту того, що згаданий „Інструктивний лист” і „Положення” були головною причиною розколу серед віруючих ЄХБ указував вітчизняний дослідник В.Арестов [2, с. 21-22]. Він звернув увагу на наступні слова Г.Крючкова, майбутнього керівника опозиційної церкви СЦ ЄХБ: „Розпочинаючи своє відкрите служіння 13 серпня 1961 р., відвідавши ВР ЄХБ і вже розіславши „І Послання” до церкви, Ініціативна група вийшла вірою у допомогу Божу, ще не бачивши „Інструктивного листа” і „Положення ВР ЄХБ” 1960 р.” [6, с. 3].

За твердженням того ж таки Г.Крючкова, уже на 1958 р. склалися основні риси майбутнього внутрішньоцерковного руху, які почали втілюватися в життя з часу утворення у квітні 1961 р. в Узловській церкві (Тульська область) Ініціативної групи зі скликання всесоюзного з’їзду церкви ЄХБ [13, с. 8].

Сам Г.Крючков відзначав, що „справжні причини, які породили виникнення Ініціативної групи, не в „Інструктивному листові” та „Положенні ВР ЄХБ”, а у тому жадливому відступленні ВР ЄХБ, яке охопило багатьох служителів набагато раніше появи цих антиєвангельських документів...” [13, с. 7].

Помилковість прийняття нового „Положення про Спілку ЄХБ у СРСР” та „Інструктивного листа старшим пресвітерам ВР ЄХБ” була визнана тодішніми керівниками Спілки. На всесоюзній нараді-з’їзді 1963 р. вони відмінили ці документи, а на черговому з’їзді 1966 р. принесли відкрите каяття у їх прийнятті [12, с. 241].

Але відкрито про причини розділення в братстві сказав новий голова ВР ЄХБ В.Логвиненко лише у 1988 р. в інтерв’ю кореспонденту газети „Московские новости”: „У ті роки на місцях законність часто порушувалася, деінде за вказівкою місцевої влади дітям заборонялося бути присутніми на богослужінні, інколи їх навіть виводили з молитовного будинку. Але ж у радянських законах таких вимог немає. І в тих випадках, коли місцеві органи влади допускали адміністративне свавілля, керівництво общин не завжди належним чином відстоювало права віруючих. Негативну роль відіграли прийняті 1959 р. нашим церковним керівництвом „Положення про Спілку ЄХБ у СРСР” та „Інструктивний лист старшим пресвітерам ВР ЄХБ”. Ці документи обмежили канонічне й духовне життя церкви. Коли про них дізналися віруючі, тисячі людей опинилися поза нашим братством, – надаючи перевагу нелегальному становищу, почали ухилятися від реєстрації общин. Ну, а це призвело в ряді випадків до зіткнення віруючих із законом, на цій основі й виникла відокремлена від нас Рада Церков Євангельських християн-баптистів... Я думаю, що демократизація радянського суспільства, укріплення його правових основ будуть сприяти нормалізації становища у наших церквах” [17].

Отже, як слушно зауважують Ю.Данилюк і О.Бажан, „Інструктивний лист старшим пресвітерам” і „Нове Положення ВР ЄХБ” віддзеркалили спробу владних структур атеїстичної держави остаточно підкорити собі одну з найвпливовіших протестантських церков. А це, зрозуміло, не могло не викликати активізації протидії з боку окремих громад ЄХБ, а також цілого ряду їх авторитетних релігійних діячів [4, с. 64-65].

Таким чином, першою та найголовнішою причиною розділення в братстві ЄХБ була політика атеїстичної держави на повне викорінення релігії та церкви в СРСР. Вона проводилася в трьох головних напрямках:

а) ідеологічна боротьба завдяки антирелігійній пропаганді, до якої активно залучалися всі школи та ВНЗ, преса, радіо, кіно, телебачення; використовувалися клуби, лекторії, будинки просвіти; влаштовувалися вечори запитань і відповідей, спеціальні заходи на підприємствах і установах і багато іншого. Ідеологічна війна велася з перших років і до останніх днів існування радянської влади, але її апогей випав на 50-70-ті рр. минулого століття;

б) фізичне нищення шляхом репресій, яке включало увесь арсенал насильницької системи придушення, починаючи зі звільнення з роботи й відрахування з ВНЗ і закінчуючи вироками й постановами „трійок” на тривалі терміни ув'язнення, заслання чи навіть смертні вироки. Усі правоохоронні органи, як то міліція, прокуратура й суд, міністерство юстиції, міністерство МВС, КДБ, в'язниці, табори, місця заслання, а також міністерство освіти, шкільні та громадські організації, міськвиконкоми, райкоми, міськкоми, обкоми і ЦК партії були спрямовані проти будь-яких проявів релігійності. За всю історію людства найжорсткішою відносно релігії була радянська карально-винищувальна машина „ВЧК-ОГПУ-НКВД-МГБ-МВД-КГБ”;

в) політична активність з метою проникнення до середовища церковних організацій задля внутрішнього підриву їх діяльності через тиск на релігійних лідерів і керівників церковних органів управління. У нашому випадку мова йде про Президію ВР ЄХБ і більшість її представників (старших пресвітерів областей) у регіонах.

Опозиція серед віруючих ЄХБ до релігійної політики держави та діяльності ВР ЄХБ упродовж 50-х рр. минулого століття існувала у латентній формі. Релігійне дисидентство на рубежі 1950-1960-х рр. відвернуло головний удар владних структур від зареєстрованих громад ЄХБ і привернуло до себе увагу міжнародної громадськості.

Як бачимо, офіційно зареєстрована ВС ЄХБ на чолі з ВР ЄХБ виконувала роль „державної вітрини” свободи совісті у СРСР перед міжнародним співтовариством. Але не всі її „експонати” (тобто віруючі) мирилися з такою своєю штучною функцією репрезентації видимості релігійного благополуччя. Значна їх частина спочатку спонтанно, відособлено та нерішуче виступала проти такого стану речей, але на рубежі 50-60-х рр. XX ст. розрізнені внутрішні опозиційні рухи в церкві ЄХБ

були сконцентровані в єдину хвилю протесту під егідою посталого улітку 1961 р. Ініціативної групи зі скликання надзвичайного з'їзду ЄХБ у СРСР. Вона через проміжний етап свого організаційного становлення у вигляді Оргкомітету перетворилася на альтернативну церкву – Спілку Церков ЄХБ у 1965 р.

Саме з початком 1960-х рр. почалося духовне відродження церкви ЄХБ, сенс якого був в очищенні релігійного служіння від викривлень, унесених атеїстичною владою, підконтрольною їй ВР ЄХБ і її прибічників. По суті ця боротьба не була догматичною, релігійною. Вона була громадянською та церковною – між церквою та світською владою й між двома конфесіями ЄХБ за право кожної на існування та вплив на віруючих.

ПРИМІТКИ

1. Алексеева Л. М. История инакомыслия в СССР. Новейший период / Людмила Михайловна Алексеева. – Вильнюс – М.: Весть, 1992. – 352 с., фото.

2. Арестов В. Н. Религиозный экстремизм: Содержание, причины и формы проявления, пути преодоления / Василий Николаевич Арестов. – Х.: Вища школа при Харьковском ун-те, 1987. – 149 с.

3. Архів Відкритого суспільства Європейського університету (Будапешт, Угорщина). – HU OSA. – Fonds 300: Records of Radio Free Europe / Radio Liberty Research Institute. – Subfonds 85: Samizdat Archives. – Series 9: Published Samizdat. – Archival boxes 17. – AS 773: «Instruction letter for Senior Pastors (AUCESB, 1960)».

4. Бажан О. Г. Випробування вірою: Боротьба за реалізацію прав і свобод віруючих в Україні в другій половині 1950-х — 1980-ті рр. / Олег Григорович Бажан, Юрій Зіновійович Данилюк; [НАН України; Інститут історії України; Головна редакційна колегія науково-документальної серії книг "Реабілітовані історією"]. – К.: Інститут історії України НАНУ, 2000. – 332 с.

5. Бражник І. І. Антигромадська мета, протизаконна діяльність: Про т.зв. баптистів-«ініціативників» / Іван Іванович Бражник. – К.: Т-во «Знання» Української РСР, 1971. – 32 с. – (Т-во «Знання» Української РСР. Сер. 4. №11).

6. Братский листок. – 1981. – №4.

7. Вестник истины. – 1985. – №3-4.

8. Вестник истины. – 1986. – №3-4.

9. Вільховий Ю. В. Розкол Спілки євангельських християн-баптистів та діяльність прибічників Ради Церков на Львівщині (60-ті роки ХХ ст.) / Юрій Віталійович Вільховий // Історія релігій в Україні: Праці XI-ї міжнародної наукової конференції (Львів, 16 – 19 травня 2001 року). – Книга I. – Львів: Логос, 2001. – С. 139 – 145.

10. Державний архів Львівської області (далі – ДАЛО). – Ф. Р-1332: Уполномоченные Советов по делам русской православной церкви и религиозных культов при Совете Министров СССР по Львовской области. – Оп. 2. – Спр. 28: Документы Уполномоченных Советов по делам русской православной церкви и религиозных культов при Совете Министров СССР по Львовской области за 1959 г.

11. ДАЛО. – Ф. Р-1332: Уполномоченные Советов по делам русской православной церкви и религиозных культов при Совете Министров СССР по Львовской области. – Оп. 2. – Спр. 30: Документы Уполномоченных Советов по делам русской православной церкви и религиозных культов при Совете Министров СССР по Львовской области за 1961 г.

12. История Евангельских христиан-баптистов в СССР. – М.: Изд-во ВСЕХБ, 1989. – 624 с.

13. Крючков Г. К. 20 лет по пути возрождения: Слово на юбилей Председателя Совета Церквей ЕХБ Г. К. Крючкова / Геннадий Константинович Крючков // Вестник истины. – 1981. – №3 – 4.
14. Крючков Ю. К. Внутрицерковное Движение ЕХБ в бывшем Советском Союзе / Юрий Константинович Крючков. – Сакраменто (США): Б. и., 2001. – 70 с.
15. Савинский С. Н. История русско-украинского баптизма: учеб. пособие / Сергей Никитович Савинский; [Евангельские христиане-баптисты]. – Одесса: Одесская Богословская Семинария, 1995. – 128 с.
16. Синичкин А. От Инициативной группы к Оргкомитету / А. Синичкин // Богословие и богословское образование в современном обществе: актуальные вопросы теории и практики: сборник материалов конференции Богословского общества Евразии. – Одесса: ЕААА; Богословское общество Евразии, 2002. – С. 86 – 109.
17. Смирнов В.А. Баптисты в поисках согласия / В.А.Смирнов // Московские новости. – 1988. – 3 апреля.
18. Центральний державний архів вищих органів влади і управління України (далі – ЦДАВО України). – Ф. 4648: Уполномоченный Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по Украинской ССР. – Оп. 2. – Спр. 360: Переписка со старшим пресвитером ВС ЕХБ на Украине за 1961 г.
19. ЦДАВО України. – Ф. 4648: Уполномоченный Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по Украинской ССР. – Оп. 2. – Спр. 388: Документы о деятельности и положении так называемой «СЦ ЕХБ» (раскольников) (протокол, обращение, отчет) за 1962 г.
20. ЦДАВО України. – Ф. 4648: Уполномоченный Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по Украинской ССР. – Оп. 2. – Спр. 454: Документы о деятельности и положении так называемой «СЦ ЕХБ» (раскольников) (устав, положение, обращения, «братские листки») за 1965 г.
21. ЦДАВО України. – Ф. 4648: Уполномоченный Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по Украинской ССР. – Оп. 4. – Спр. 263: Информационные и статистические отчеты за 1959 г.
22. ЦДАВО України. – Ф. 4648: Уполномоченный Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по Украинской ССР. – Оп. 4. – Спр. 284: Информационные и статистические отчеты за 1960 г.
23. ЦДАВО України. – Ф. 4648: Уполномоченный Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по Украинской ССР. – Оп. 4. – Спр. 289: Инструктивные письма и указания областным уполномоченным Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по областям Украинской ССР (1960 г.).
24. ЦДАВО України. – Ф. 4648: Уполномоченный Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по Украинской ССР. – Оп. 4. – Спр. 302: Информационный отчет за 1961 г.
25. Центральний державний архів громадських об'єднань України. – Ф. 1: Центральний Комітет Комуністичної партії України (особливий сектор – секретна частина). – Оп. 24. – Спр. 5408: Копия исходящего письма в ЦК КПСС, справка отдела пропаганды и агитации ЦК КП Украины, письма, информации обкомов КП Украины, Уполномоченного Совета по делам русской православной церкви при СМ СССР по Украинской ССР и других организаций – по вопросам научно-атеистической пропаганды, церкви, молитвенные дома и другим вопросам.

Наталія Воронянська
(Полтава)

ЦЕРКВА АДВЕНТИСТІВ СЬОМОГО ДНЯ В УКРАЇНІ: ПРОБЛЕМА ІДЕНТИЧНОСТІ ОРГАНІЗАЦІЙНОЇ СТРУКТУРИ

У сучасному поліконфесійному середовищі України важливе місце обіймають течії пізнього протестантизму, неодмінною складовою яких є адвентизм. Церква християн адвентистів сьомого дня (далі — АСД) в Україні функціонує як частина світової структури з комплексом потужних інституцій соціального спрямування. Одне з досягнень адвентизму — цілісність, із якою він увійшов у ХХІ століття. Сьогодні церква АСД має численних прихильників в Україні і посідає визначне місце в системі міжцерковних взаємин, тому актуальним залишається вивчення її розвитку, як неодмінної складової дослідження цього напрямку.

Із часу появи адвентистів сьомого дня на території України конфесія пройшла складний шлях інституалізаційного розвитку. Ускладнення природного генезису релігійної спільноти були викликані протидією із боку державних органів влади як за імперських, так і за радянських часів. Лише за доби незалежності Церква християн адвентистів сьомого дня отримала можливість розвитку не обмеженого зовнішніми чинниками. Що значно прискорило процес її оцерковлення.

Так, у порівнянні зі світовим адвентизмом адвентизм в Україні за радянської доби розвивався власним особливим шляхом. Значний вплив, як правило деструктивного характеру, на нього справила ідеологія радянської держави, законодавство про релігійні культу якої помітно деформувало принципи релігійної діяльності адвентизму, призвело до створення структури відірваної та відмінної від всесвітньої організації, сприяло її замкненості. Однак і в цей час не припинявся процес інституційного оформлення церковної структури АСД.

У сучасній науковій літературі проблема оцерковлення течій пізнього протестантизму в Україні, у тому числі й адвентизму, як правило, локалізується у пострадянському періоді, тобто в якості основного критерію визначається зовнішній чинник — розпад тоталітарної держави та розвиток релігійних конфесій у нових, демократичних, умовах. Безперечно, державна політика відіграє виключну роль у становленні церковної організації будь-якої конфесії. Однак, не менш важливе місце займає внутрішній розвиток церкви, її потенціал, здатність до інтеграції в різних політичних умовах тощо.

Сучасний рівень внутрішньої і зовнішньої організації адвентизму дає підстави визначати його як найбільш централізовану, уніфіковану, ієрархічно структуровану з-поміж усіх пізньопротестантських

конфесій в Україні. Фактично сьогодні мова йде вже не про сукупність автономних громад, об'єднаних одним керівним центром, а про єдину церковну організацію, що поділяється на громади наділені правом самоуправління у певних питаннях. При чому, тенденція до оцерковлення адвентистської деномінації виникла досить давно, але була затримана антирелігійною діяльністю радянських органів влади.

Церква християн адвентистів сьомого дня є єдиною течією пізнього протестантизму на території колишнього СРСР, яка на початку ХХІ століття зберегла свою єдність. Попри політику радянських державних органів влади, що провокували розкол у релігійних громадах, адвентистській церкві все-таки вдалося об'єднатися і відновити цілісність.

На сьогодні монолітність адвентизму порушує лише течія реформістів, що виникла в 20-х роках ХХ століття. Однак, наявність у Адвентистів сьомого дня реформаційного руху світового керівного центру дозволяє ідентифікувати їх як окрему релігійну конфесію.

Довідникові видання визначають, що констатуваними церкву елементами є: загальне віровчення, релігійна діяльність (культова і поза культова), система управління життям, діяльністю, поведінкою віруючих. Обов'язковим елементом також є авторитарне централізовано-ієрархічне правління [1, с. 484]. Тож, якщо говорити про релігійну спільноту, яка являє собою конгломерат громад-церков, як часто ідентифікують адвентизм, мусимо констатувати, що такі елементи повинна носити кожна місцева громада, що передбачає її широку внутрішню автономію, на рівні ж єдиної церковної організації спільним залишаються лише догматика, культова практика та керівництво. Водночас для церкви АСД як в Україні, так і на світовому рівні властиві всі ознаки єдиної уніфікованої церковної організації.

Розглянемо тезу про загальне віровчення. Відомо, що вчення адвентистів сьомого дня було сформовано в 30-х — 40-х роках ХІХ століття Вільямом Міллером та Елен Гасмон Вайт. Саме Е. Вайт належить основна роль у організаційному, догматичному та культово-обрядовому становленні адвентизму. Вона визначила права і обов'язки рядових членів та керівників, основи християнського життя, освіти, здорового способу життя завдання церкви тощо. Ці настанови залишаються непорушними для віруючих до сьогодні. Не дозволяється їх вільне тлумачення.

Щоб основи адвентизму міг особисто опанувати кожен прихожанин, адвентистська церковна організація велику увагу приділяє видавництву творів Е. Вайт, зокрема «Духа пророцтва». Така діяльність не припинялася навіть у найскладніші часи радянських репресій та заборон і виливалася у підпільну роботу самвидаву. Варто зауважити, що перу основоположниці адвентизму належить величезна літературна спадщина, а саме більше 50 книг, понад 4 тисячі друкованих статей та сотні доповідей [4, с. 255]. Ставлення віруючих-адвентистів до настанов Е. Вайт є настільки серйозним, що

в структурі церкви передбачений спеціальний Відділ літературної спадщини Е. Вайт, на який покладено завдання точного перекладу та підготовки до друку зазначених видань.

Відповідно до вчення був розроблений і «Церковний порядок» — основні церковної організації, фактично статут церкви АСД. Необхідність неухильного дотримання його положень стала однією із причин розколу серед адвентистів СРСР, що розпочався у 1955 році й тривав до 1980-х років. Адже радянські адвентисти, які були відірвані від світового адвентизму і не мали змоги слідувати за змінами, що відбувалися в ньому, намагалися неухильно дотримуватися відомих їм положень. Відповідно, коли радянська влада наполягала на зміні у внутрішній та зовнішній організації церкви, значна частина віруючих на чолі з П. Мацановим звинуватила іншу частину на чолі з П. Кулижеським у зраді — відхиленні від Генерального курсу заради збереження гарних стосунків із державою.

Тож, дотримання віровчення адвентизму і пов'язаної з ним культурно-обрядової практики у адвентизмі є особливо акцентованим. Що, зокрема, визначило особливість згаданого розколу, адже в його основі лежав лише особистісний фактор, а не культурно-догматичні питання. Окрім того, швидкому примиренню сприяла позиція Генеральної Конференції — всесвітнього центру адвентизму, рішення якого мають обов'язковий характер. При чому підкоритися змушена була сторона, прибічником якої була абсолютна більшість громад.

Такою ж централізованою є і культурна та позакультурна практика. Більше того, саме адвентизму притаманна найбільш сувора уніфікація церковного життя. Як зазначив президент Східної конференції Василь Костюк, всесвітня організаційна єдність поряд із доктринальною єдністю, є одним із стовпів адвентизму [5]. Так, під час проведення суботньої школи в усіх без винятку громадах Церкви вивчається одна і та ж тема, визначена Генеральною Конференцією. Віруючі користуються єдиним текстом молитовних читань, які читаються у кінці кожного року і також затверджені Генеральною Конференцією. Навіть аналіз адвентистського самвидаву за радянської доби свідчить про те, що література різного спектру призначення тоді не стала виражати особисті інтереси ворогуючих сторін, а продовжувала відповідати потребам усіх громад церкви. Навіть у часи розколу укріплювалася практика єдиного ранкового стража, єдиних біблійних читань, єдиного порядку розбивки матеріалу на біблійних уроках [7, арк. 137].

Загалом в адвентизмі наявна доктрина про взаємозв'язок усіх адвентистських громад, як єдиного церковного організму, адже автономне існування громад суперечить вченню Біблії про Церкву, як неділиме тіло Христове [3, арк. 50]. При цьому мається на увазі, що в керівництві справами церкви приймають участь усі члени через обраних делегатів.

Щодо позакультової практики, вона виражається у діяльності спеціальних відділів, які є так само уніфіковані й підзвітні у площині від відділу в окремій громаді до відділу у складі Генеральної Конференції. В Україні, зокрема, діяльність відділів при громадах знаходиться під наглядом місцевої (регіональної) конференції, а та, в свою чергу, під наглядом уніонної конференції. Центр розробляє не лише напрям потужної громадсько-соціальної роботи Церкви, а й конкретну діяльність у цьому напрямі.

Єдність громад і їх центру виявляється ще й у тому, що в одному населеному пункті, де діють декілька адвентистських громад, вони мають свій порядковий номер, а не, наприклад, назву.

На особливу увагу заслуговує жорстка централізація та внутрішня дисципліна, чітка ієрархія та суворя підзвітність нижчих органів вищим [2, с. 46]. Так, вищим органом церковної організації є вже згадана Генеральна Конференція, до складу якої входять 13 дивізіонів. Дивізіони складаються з уніонів, уніони з місцевих конференцій. Зокрема Українська уніонна конференція входить до складу Євро-Азійського дивізіону і складається з 7 місцевих конференцій та двох місій. Очолюють кожну з зазначених одиниць виборні президент, секретар і скарбник. Діяльність Церкви здійснюється на базі відділів, що курують певний напрям роботи. Підзвітні керівництву є і пастори Церкви. Пресвітери щороку обираються радою громади, але далі затверджуються центром. Із 1988 року їх рукопокладення здійснюється під час з'їздів у конференціях та на з'їзді уніону [6, с. 210]. Подальша діяльність пасторів також контролюється центром. Зокрема, лише для адвентизму притаманна постійна ротація пресвітерського складу, яка здійснюється аби внести динаміку у розвиток громад і запобігти відцентровим тенденціям.

Звичайно існує певна внутрішня автономія громад побудована на засадах демократизму, наприклад виборність усіх керівних структур. Однак, ця особливість є властивою для церковної організації протестантських конфесій загалом.

Тож, вважаємо, що Церква християн адвентистів сьомого дня в Україні вже досить давно функціонує як єдина цілісна релігійна організація, що має ознаки єдиної церкви, а не групи (федерації) церков. Що відрізняє її виокремлює її з-поміж інших конфесій пізнього протестантизму.

Церква АСД — протестантська конфесія із надзвичайно стабільною, теологічно консервативною, чітко структуризованою релігійною організацією. Саме завдяки централізації вона зберегла духовну єдність після розколу 50-х — 80-х років ХХ століття. На відміну від баптистів та п'ятидесятників, адвентисти сьомого дня всього світу єдині в питанні доктрини. Все це дозволяє ідентифікувати її церковну структуру як авторитарну централізовано-ієрархічну.

ПРИМІТКИ

1. Атеистический словарь. / [сост. А.И.Абдусамедов, Р.М.Алейник, Б.А. Алиева и др. : Под общ. ред. М.П. Новикова]. — 2-е изд., испр. и доп. — М. : Политиздат, 1986. — 512 с.
2. Бондаренко В. Ми існуємо, щоб дати людям надію... / В. Бондаренко. // Людина і світ. — 1991. — № 9. — С. 44-49.
3. Державний архів Івано-Франківської області. — Ф. Р-388. — оп. 2. — спр. 188а. — 153 арк.
4. Історія релігій в Україні: у 10-ти т. // Редколегія : А. Колодний (голова) та ін. Пізній протестантизм в Україні. — Київ-Дрогобич : видавець Сурма С., 2008.
- Т.6. — П'ятидесятники, адвентисти, Свідки Єгови // За ред. П. Яроцького. Київ-Дрогобич : видавець Сурма С., 2008. — 632 с.
- Костюк В. [Електронний ресурс] : — Режим доступу : http://www.adventist.org.ua/wordnews/interview_vk2012_kostiuk/. — Назва з екрану.
5. Парасей А. Ф. Бедная, бросаемая бурей... / А. Ф. Парасей, Н. А. Жукалюк. — К. : Джерело життя, 1997. — 340 с. (Исторические очерки к 110-летнему юбилею Церкви адвентистов седьмого дня в Украине).
6. Центральний державний архів вищих органів влади України. — Ф. 4648, оп. 7, спр. 4.

УДК 172-5:[27-72-/87]-047.44

Анатолій Богород
(Київ)

**ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ
ЕЛЕМЕНТІВ РЕЛІГІЙНОГО КУЛЬТУ:
ТРАДИЦІЯ VS МОДЕРН**

Розглядаються модерні трансформації релігійного культу та релігійних явищ богослужбової практики традиційних і неохристиянських церков

Ключові слова: релігійний культ, християнський культ, богослужбена практика, ритуалістика, традиція

В умовах полікультурного, полірелігійного і поліконфесійного буття перед Україною, як і перед іншими сучасними державами, постають складні проблеми формування духовності та аксіологічних орієнтирів громадян інформаційно-постіндустріального та посткомуністичного суспільства. Тому і перед сучасною духовною елітою України: філософами і теософами, постає питання свідомого об'єктивного (тобто, неупередженого) аналізу всього багатоманіття існуючих реалій духовного життя і, зокрема, забезпечення духовного здоров'я сучасного українського суспільства задля попередження та вирішення соціальних світоглядних та релігійних конфліктів і непорозумінь у суспільстві.

Мета статті – розглянути трансформацію основоположних елементів релігійного культу, номінальних для християнської культурно-світоглядної та культово-релігійної традицій.

Цінний вклад у вивчення християнської ритуалістики і поглиблене розуміння елементів християнського культу внесли відомі етнологи та історики минулого і сучасності: А. Терещенко [19], О. Афанасьєв [1], М. Сумцов, Я. Ковальчук [12], А. Свидницький [20] та ін. Корегуючими є праці І. Вишенського [6], Адама Олеарія [17], Г.-Л. Боплана [3] та ін. До списку науковців, які ґрунтовно досліджували і намагалися об'єктивно висвітлювати проблеми формування і становлення християнського релігійного культу, можна з повним правом зачислити як вітчизняних теологів Ксенофонта Сосенка, Юліана Катрія, Івана Огієнка (митрополита Іларіона) [16], так і філософів-релігієзнавців В. Лубського [14], А. Колодного [13], П. Дарманського [8], Н. Дудар, Л. Филипович [10] та ін.

Але загальної картини історичної трансформації кожного конкретного явища чи елементу християнської богослужби, церковної і позацерковної обрядовості не містить жодне з досліджень. Зокрема, варто зазначити, що дослідники не змогли повністю абстрагуватися в оцінці явищ християнського життя і християнської богослужбової практики; в їх працях можна віднайти теми і проблеми, які з етичних міркувань висвітлені поверхово чи були дозовані. В результаті чого створювалося викривлене неоднозначне уявлення про суть філософського та теософського підґрунтя релігійного культу, зокрема християнського.

Важливий перелік тем, які постійно піднімаються різними колами духовно-наукової еліти та іншими представниками сучасного соціуму, пов'язаний з релігійним культом в його полісемантичному, полілінгвістичному звучанні, значенні та функціонуванні. Йдеться, передусім, про культ релігійний, культ християнський, культ православний [21], культ церковний, культ народно-церковний, культ народний та культ український.

Навіть послідовний перелік усіх цих дефініцій ставить перед науково-теологічним світом проблему і потребу вияснити та визначити кожне з цих понять, їх основні сутнісні складові (елементи), які історично увійшли чи повинні входити в кожне з означених різновидів культу.

Більшість нині канонізованих релігійних культів та окремі їх елементи були предметом дискурсу протягом всього становлення, формування, функціонування та модернізації релігійної практики в усіх релігіях світу. Не оминули вони християнство і православ'я зокрема. Не припиняються вони й досі. В результаті чого створюються все нові і нові християнські общини, секти, церкви, які намагаються "виправити" недоліки і неточності, що стали традиційними в культово-обрядовій практиці традиційних церков. Деякі з них взагалі вважають всю сучасну культову традицію основних християнських течій – православ'я і католицизму – спадком давньої язичницької культової практики, намагаючись створити неокультівні практики, позбавлені такого зв'язку.

Майже всі сучасні тлумачні словники слово "культ" * визначають або як "релігійне служіння божеству", або обоюмане ставлення

до предмета чи людини. Найбільш об'ємно та об'єктивно дефініцію "культ" тлумачить Великий енциклопедичний словник онлайн ("БЭС"): "Культ – 1) один з основних елементів релігії; дії (рухи тіла, читання або спів особливих текстів і т. п.), що мають на меті дати видимий образ релігійному поклонінню або залучити до їх виконавців божественну "силу" (т. з. таїнства). 2) Надзвичайне звеличення чогось або щось (наприклад, культ особи, культ грошей та ін.) [2]. Але правознавчий словник з посилання на інші словники розглядаючи дефініцію "релігійний культ" уточнює, що "релігійний культ (лат. Cultus – поклоніння, шанування) – система релігійних дій, предметів і символів, апробованих у релігійній практиці впродовж певного часу та змінюваних за потребою" [7]. Саме ця особливість – "змінюваність за потребою" є метою нашого дослідження.

Релігійний культ – явище конфесійно зорієнтоване. Він передбачає певний набір культових заходів, які визначені кожною окремою релігійною традицією протягом довготривалого часу і багаторічного теологічно-філософського дискурсу.

Протягом всього історичного періоду до переліку канонізованих християнських таїнств входили та вилучалися ті чи інші елементи релігійного культу. Варто зауважити, що замість поняття християнський чи православний культ, в релігійному спілкуванні теологів вживається слово "таїнство". Зокрема, у православ'ї та католицизмі важливими є сім таїнств: *хрещення, миропомазання, причастя, покаєння, священство, шлюб (церковний), оливопомазання*. Англіканська церква визнає лише три таїнства – *хрещення, причастя і шлюб*, а баптистська та лютеранська два – *хрещення і причастя*, "але розглядає їх не як таїнства, а як символічні дії" [13].

З яких же елементів повинен складатися справжній християнський релігійний культ, християнське "таїнство"? Одноставної думки не існує ні в теологічній, ні у релігієзнавчій науці.

На думку А. Колодного, християнський культ, сформований отцями християнської церкви в IV–V ст., зберігається в загальних рисах і у католиків, і у православних до нашого часу. Етап модерну в європейському суспільному житті, а водночас і в релігійній його сфері, починається з XVI–XVII століть – доби Реформації. Саме вона переклала Біблію національними мовами, по-новому відкрила її світу. І вже у XX ст. католики "свій культ суттєво модернізували й оновили" [13].

Модернізаційні процеси не оминули ортодоксальну православну церкву східного обряду. Так, наприклад, до культових дій таїнства вінчання у православній християнській традиції у різний час входили і були вилучені вінки із живих рослин (барвінку, калини, дуба), а нині вони замінені королівськими і царськими коронами; танці [17; 23] чи дансоморфні дії [6] (хороводи в приміщенні церкви), музичний супровід і театральне дійство.

Не має потреби нагадувати складні історичні суперечки, пов'язані

з впровадженням у релігійну практику ікон і про багаторічний період іконоборства; про боротьбу з культовим використанням писанок і про їх прилучення до християнської пасхальної богослужби. Якщо аскет І. Вишенський у 1600 році категорично виступав проти використання писанок і хлібів у релігійних ритуалах християн: "Пирого і яйця надгробні в Острозі чи де б то не було, скасуйте, щоб у християнстві того поганського квасу не було" [5], то вже через півстоліття після написання цього повчання, француз Г. Боплан спостерігав як всі присутні в церкві опускалися на коліна перед митрополитом Петром Могилою і віддавали йому червоного або жовтого яйця із вітанням "Христос Воскрес..." [3]. Нині в 2010 році (майже через 400 років від появи послання І. Вишенського, в Києво-Печерській Лаврі біля Хресто-Воздвиженської церкви встановлюють конструкцію величезного "пасхального" яйця з 3000 писанок [4], а в Софійському Соборі була виставлена 7-миметрова "мозаїка" "ікона Діви Марії" з 15 тис. дерев'яних писанок [11].

У християнському культурі католицької церкви важливе місце і значення відводиться музичному супроводу – грі на органі, а в культурі ортодоксальної церкви заборонене будь-яке використання музичних інструментів. В релігійному культурі сучасних протестантських церков вже можна зустріти і сучасні електронні музичні інструменти і радісний веселий спів (величальні пісні), пританцювання і танці (переважно колові), які були суворо заборонені традиційними християнськими конфесіями.

Важливого значення набули в релігійному житті християн також культ особи, культ споруди і культ речей. До культу особи можна віднести культ всіх пророків та старозавітних патріархів і царів. У ранньохристиянський період розвинувся культ дванадцяти апостолів, мучеників, ченців та ін. Дещо пізніше – культ героїв та царів, які поширювали чи "боронили" християнську віру. В перелік останніх мучеників православ'я зачислена вся царська родина колишньої Російської імперії, що постраждала під час більшовицького терору.

До культу споруд можна віднести шанування головних християнських будівель (собори, церкви, каплиці, монастирів) і святих місць. Їх святість в минулому була підкріплена наявністю мощів чи їх частинок якогось християнського апостола чи мученика. Нині християнські церкви і каплички ставлять (будують) без особливих "магічних ритуалів", не дотримуючись "старотцівських вказівок" [Правило 7] [18], – за спрощеним ритуалом. Обряд освячення молитовної споруди було модернізовано: тепер для освячення мощі не використовують – достатньо якоїсь відомої чудодійної ікони.

Якщо у минулому більшість соборів і церков будували на колишніх святих місцях, відомих з часів язичництва (часто на місці колишніх язичницьких храмів), то останнім часом "мобільні" релігійні споруди (часто дерев'яні церкви), зазвичай ставлять в будь-яких прагматично зручних місцях чи житлових районах міст. Якщо у минулому багатьох

християнських церков і соборів за своєю архітектурою нагадували “корабель” чи умовний “ковчег Ноя”, то вже з кінця 90-х років ХХ ст. в російському православ’ї з’явилися церкви-кораблі, церкви-вагони, і, навіть, церкви-цистерни, а у католиків – надувні костьоли готичного стилю і т.д. В США у штаті Ілінойс тільки для вінчальних потреб створений автомобіль “The Best Man” (в перекладі “шафер”), який оснащений усім необхідним для церемонії вінчання. В автомобілі є функціонуючий орган, вітражі, олтар, дві лави [24].

В православних країнах СНГ більшість пасажирських маршруток в також оснащені іконками а кабіни водіїв приватних авто схожі на міні-іконостаси, хоча в минулому на возах, бричках та каретах ікон не чіпляли. Це явище також – результат модифікацій у свідомому житті християн. До того ж, стає модним освячувати автомобілі і транспортні засоби вітчизняних і та іноземних виробників, військову та космічну техніку.

Деякі протестантські течії взагалі відмовилися від традиційних архітектурних форм у будівництві своїх церков і молитовних споруд. Модернізм в архітектурі перетворив нові релігійні споруди на майже інопланетні об’єкти: квіти, ракети, космічні тарілки, кораблі, обсерваторії і, навіть, шоломи.

Культ речей, який майже повністю перейнятий з язичництва, сьогодні набуває дивних форм і особливостей. Шанування і магічне застосування різних християнських “фетишів” проявляється в найрізноманітніших видах. Заперечення ікон існує лише в протестантських церквах. Сакральність поступово зникає з культового побуту. Сучасні католицькі церкви вже свідомо замінюють традиційні свічки (“во здоров’є” і “за упокій”) на електричні. Освітлення храмів свічками вже стає “диковинкою” або показником відсталості приходу, бо більшість християнських церков (католицьких, православних, протестантських та ін.) вже без вагань переходять на електричне освітлення і встановлюють безліч сучасних кондиціонерів. Вислів “Жінка, зодягнена в сонце” [Об., 12: 1] давно вже “вийшов” за межі євангельського тексту, бо одяг сучасної еліти християнства майже повністю оздоблений срібними і золотими нитками і вже не має нічого спільного з ритуально-сакральним вбранням християнських патріархів першого тисячоліття. В дорогоцінні метали і каміння оздоблено чимало християнських статуй, скульптур та ікон. Світські уявлення про красу поступово і впевнено проглядаються на оформленні сучасних православних ікон, вишитих різнокольоровим нитками та бісером. Ікони різьблять з цілого дерева, чеканять на металевих пластинах, виливають з металу. Ікони виконані із соломинок та кавової гущі вже не новина.

Модернізм в православному іконотворенні набув особливих католізованих форм ще за часів імператора Миколи I. Відомо, що спочатку вітраж був елементом оздоблення католицьких церков. Але після того, як зображення Спасителя у вікні головного вітаря було схвалено Священним Синодом і особисто імператором Миколою I, у 1843

році, вітраж був встановлений у вікні Ісаківського Собору в Санкт-Петербурзі [15].

Нова філософія віри у неопротестантських церквах вплинула і на сам християнський культ. Вінчання перестало бути “таїнством”, бо у великих містах все частіше вінчають одночасно декілька і більше пар. Християнська Церква Муна провела обряд “вінчання” 5200 пар одночасно [22]. Більше того, вінчання вийшло за межі традиційних шлюбів – в них поєднуються у сім’ї не лише представники протилежних статей. В християнських церквах здійснюють обряди “вінчання” і “похорони” навіть для хатніх тварин (собак і котів).

Країни з ортодоксальним православ’ям в плані вінчань-одружень дотримується традицій і всякі церемоніальні новинки, привнесені із заходу, в них не завжди приживаються. Але частішають випадки, коли сучасна молодь замовляє для себе “зомбі-весілля”, але на загальносоціальному тлі вони ніби крапля в морі. Проте в Америці з її строкатим католицько-протестантским переліком релігійних конфесій, общин, напрямків, течій і сект відступ від правил в обряді вінчання є правилом. До незвичних модернізованих ритуалів вінчання можна віднести (причислити) такі вінчання: на Північному Полюсі, в умовах невагомості, на верхівці гори Еверест, під водою (у скафандрах), в літаку, за бортом літака, в космосі [9].

Відомий український релігієзнавець А. Колодний розглядає культово-обрядову історію християнських конфесій як “послідовну зміну різних парадигм віросповідання в рамках одного Символу Віри” і поділяє на три важливі етапи модернізаційного поступу, три “духовні ситуації” в історії Європи: *премодернізм* (протомодернізм. – А.В.), *модернізм* і *постмодернізм*: “...Щодо християнства, ми не маємо шукати їх в кожній з його конфесій, а мусимо підходити при цьому до християнства як цілісного духовного феномену в контексті всієї його історії” [13].

На думку науковця католицизм не зупинився на вихідному християнстві: він вивів свою релігію за межі ранньої богослужбової традиції і “зробив християнство соціальною релігією при одночасному збереженні певного консерватизму у його віросповідній і обрядовій сферах” [13]. Православ’я ж по-сьогодні застряло на етапі премодерну – в архаїзованих формах завдяки масовій неосвіченості його послідовників, та з причини поширення в країнах відсталих в історичному поступі: “Як свого часу він виявляв свою ворожість щодо античного розуму, так він поставав ворогом розуму в епохи модерну. Із-за цього країни з домінуванням православ’я виявили відсталість в історичному розвитку, слугують оплотом світового консерватизму й середньовіччя” [13].

Висновки. В наш час високого рівня розвитку медицини, покращення економічного і науково-освітнього становища і постійної демократизації суспільних відносин, християнська церква вже не сприймається як “пристианище” чи осередок для усіх знедолених, бідних, сиріт, вдів, хворих і калік. Тому віруючі постійно намагаються прикрасити і

збагатити звичні традиційні релігійні обряди за рахунок язичницьких забутих або запозичених “новацій” і смислів. Чим активніше цим “новаціям” протистоятъ консервативна більшість, тим дівішою є нео-християнська протидія і релігійна творчість меншості.

Перспектива подальших наукових досліджень. На думку сучасних релігієзнавців “релігійна сфера дедалі більше зазнає універсализації та синкретизації не тільки теологічних учень, а й культової сфери. Віруючі різних релігій у своїй практиці [все частіше] орієнтуються на спільний містичний досвід усього людства” [10]. Щоб мати змогу орієнтуватися в цьому інформаційному морі релігійного життя суспільства, необхідно більш ґрунтовніше дослідити найбільш поширені і практиковані культури і їхні складові всіх сучасних релігійних напрямків, не обмежуючись квазіетичними методами і нормами дослідження, але в повному об’ємі і всебічно. Це дасть змогу зробити релігійний культ зрозумілим і прагмально-прозорим, а також, – уберегти суспільство від релігієзнавчих непорозумінь, від кризи толерантності між людьми різних віросповідань і світоглядів. Детальний аналіз різних культових традицій якісно вплине на розвиток української етнорелігієзнавчої науки і дасть змогу простежити історичні видозміни у давніх і сучасних релігійних обрядах, простежити “генеологічні” зв’язки між усіма існуючими релігійними напрямками.

ПРИМІТКИ

1. Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу: В 3-х т. / Александр Афанасьев. – М.: Современный писатель, 1995.
2. Большой энциклопедический словарь / <http://www.slovopectia.com/2/202/236342.html>.
3. Боплан Г.-Л. Опис України / Гійом Левассер де Боплан; пер. з фр. Я.Кравця, З.Борисюк. – К., 1990.
4. В Лавре – чудотворная икона, в “Пирогово” – народные гулянья // <http://kr.ua/daily/020410/222181/print/>
5. Вишньський І. Твори / Іван Вишньський. – К.: Дніпро, 1986. – С. 48 (247 с.).
6. Волчукова В. Проблеми розвитку і роль ритуального танцю у ранньохристиянській культурі: Автореф. дис... канд. мистецтвознав.: 17.00.01 / Вікторія Волчукова; Харк. держ. акад. культури. – Х., 2002. – 19 с.
7. Гаєва Н. Культ / Н. Гаєва // Юридична енциклопедія: В 6 т. / Гол. ред. Юрій Шемшученко. – К.: Укр. енцикл., 1998 // <http://cyclop.com.ua/content/view/1294/58/1/10/>
8. Дарманський П. Обряд у житті людини / Павло Дарманський. – К., 1974. – 198 с.
9. Десять самых необычных мест для венчания // <http://www.tourgenius.ru/posts/1457/>
10. Дудар Н. Нові релігійні течії: український контекст (огляд, документи, перекази) / Надія Дудар, Людмила Филипович. – К.: Наукова думка, 2000. – 132 с.
11. Икона из писанок... // <http://timer.od.ua/neformat/ikona-iz-pisanok-vecherinka-po-irlandski-i-duhovnyj-avangard-odessa-vstrechaet-rozhdstvo.html>
12. Ковальчук Я. Свята на Україні у звичаях та забобонах / Як Ковальчук. – Х.; К., 1930. – 111 с.
13. Колодний А. Основи релігієзнавства. Курс лекцій / Анатолій Колодний. – К., 2006. – 168 с.; Колодний А. Історія релігії в Україні / Анатолій Колодний. – К.: Знання, 1999. – 735 с.

14. Лубський В. Історія релігій: Навчальний посібник / В. Лубський, В. Козленко, М. Лубська, Г. Севрюк. – К.: Тандем, 2002. – 631 с.
15. Найкрасивіші витражі у світі // <http://www.rate1.com.ua/ua/kultura/arkhitektura/1986/>
16. Огієнко І. Українська церква: Нариси з історії Української Православної Церкви: У 2-х т. / Іван Огієнко. – К.: Україна, 1993. – Т. 1–2. – 284 с.
17. Олеарий А. Описание путешествия в Московию / Адам Олеарий. – М.: Русич. 2003. – 282 с.
18. Правила святого Вселенского седьмого собора, Никейского // Карташев А. Вселенские соборы / Антон Карташев. – М., 1963. – 359 с.
19. Сахаров И. Сказания русского народа. Народный дневник. Праздники и обычаи / Иван Сахаров. – СПб., 1885. – 242 с.
20. Свидницький А. Великдень у подолян / Анатолій Свидницький // Свидницький А. Твори. – К.: Наукова думка, 1985. – С. 456–512.
21. Толковый словарь Ушакова // <http://www.slovopedia.com/3/202/795990.html>
22. <http://stavroskrest.ru>
23. Lasitzki Johannes. De Russorum, Moscovitorum et Tartarorum religione, sacrificiis nuptiarum, funerum ritu. Spirae libera civitate veterum Nemetum excudebat Barnardus d'Albinus. Anno MDL' XXXII. De Russorum religione, ritibus, nuptiarum, funerum, victu, ves-titu etc... ad Davidem Chytraeum recens scripta // Цит. за: Здоровега Н. Нариси народної весільної обрядовості на Україні / Неоніла Здоровега. – К.: Наукова думка, 1974. – С. 14 (160 с.).
24. "The Best Man" – мобільна церковь для венчання (США) // <http://www.terra-z.ru/archives/14719>.

УДК [61+608.1+2-468.6]:247(477)

Владислав Булава
(Полтава)

МЕДИЦИНА, БІОЕТИКА ТА ЧУДО ЗЦІЛЕННЯ У БАЧЕННІ ПРОТЕСТАНТСЬКИХ ЦЕРКОВ УКРАЇНИ

У статті автор досліджує погляди та діяльність найбільших протестантських церков України у галузі охорони здоров'я, офіційної медицини, біоетики, чудесних зцілень. Аналізуються офіційні заяви керівництва церков з приводу проблем збереження здоров'я, лікування, зцілення. Також описується соціально значуща та благодійницька робота протестантських об'єднань що пов'язана з досліджуваними аспектами.

Ключові слова: протестантизм, конфесії, церква, Церква Євангельських-християн-баптистів (ЄХБ), Церква Адвентистів сьомого дня (АСД), Церква Християн Віри Євангельської (АСД), , соціальна доктрина, благодійницька робота, медицина, соціальне служіння, реабілітація, евангелізація, біоетика, зцілення, молитва, паліативна медицина.

Питання здоров'я, розвитку медицини, зцілення посідали чинне місце серед потреб та проблем які поставали перед людською спільнотою у всі епохи. Адже бути здоровим значить бути повноцінним духо-

вно та фізично. Неважко прослідкувати, що вказані питання постійно знаходилися у фокусі саме релігій, культів, церков. Церкви сучасної України не є винятком у цьому сенсі, усі конфесії приділяють достатню увагу проблемам охорони здоров'я, біоетики та зцілень. Тому автор вважає за доцільне розглянути данні аспекти в оцінці найбільших протестантських церков України, оскільки саме ці релігійні об'єднання найбільш динамічно розвиваються та виявляють активну соціальну позицію взагалі, та у питаннях охорони здоров'я зокрема. Це і є метою нашого дослідження.

Дана проблематика є мало розробленою у сучасній історіографії, окремих праць з цих питань майже немає. Здебільшого охорона здоров'я, біоетика та зцілення у діяльності протестантських церков розглядаються як складова комплексу соціально значущої, благодійницької діяльності. Варто зауважити, що висвітлення науковцями цих питань неспіврозмірно масштабам діяльності протестантських об'єднань у царині охорони здоров'я.

Так даним питанням присвячені праці Л. Веремейчик [1-3], В. Фіглевського [20], П. Яроцький [21-22], В. Перевезія [15], О. Назаркіної [14], М. Мокієнка [13], В. Любащенко [12] С. Здіорука [8].

Християнські церкви, зокрема протестантського спрямування, опікувалася життям та здоров'ям людей протягом всього часу існування, приймали участь у формуванні обличчя медицини, Україна в цьому плані також не була винятком. Ми не будемо розглядати відповідну діяльність протестантських конфесій на зорі їх розвитку на території України. Звернемося до сучасності, коли протестантські об'єднання набули чіткої церковної структури, остаточно сформувалися та отримали змогу діяти максимально ефективно. Відзначимо лише, що традиція опікування безпекою та станом здоров'я суспільства з боку протестантських громад з об'єктивних причин затухає та майже переривається у часи панування тоталітарної, атеїстичної ідеології – тобто у період існування СРСР.

В першу чергу хотілося сказати, що аналізуючи стан здоров'я українців та демографічну ситуацію ми бачимо їх катастрофічний стан. За даними державного комітету статистики України за двадцять років незалежності кількість населення скоротилася з 51944,4 тисяч осіб у 1991 році до 45633,6 у 2012 році тобто на 6311 тисяч, а найбільше у відсотковому відношенні падіння прослідковується у групі від 0 до 14 років. Головною причиною такого різкого падіння кількості населення, є зменшення кількості народжень, та стрімкий ріст смертності [5]. Україна посідає перше місце у Європі за кількістю хворих на СНІД та темпами поширеннями ВІЛ. Темпи росту кількості наркоманів та алкоголіків також залишають бажати кращого. Більшість лікарень обладнана застарілою технікою, необхідна кількість медикаментів відсутня, постійно скорочується кількість лікувальних закладів. Тобто можна констатувати, що державна система охорони здоров'я самостійно не

може впоратися з підтримання належного рівня здоров'я у країні. Тому виникає безліч асоціацій, об'єднань, фондів та інших благодійних громадських організацій які займаються проблемами у галузі охорони здоров'я. Якщо у на початку 1990-х років як повідомляє Міністерство Юстиції України було близько 300 громадських організацій, то на 1 січня 2007 року зареєстровано 2384, а в 2012 таких організацій 3526. Так велика частка серед них це релігійні благодійницькі організацій та не в останню чергу засновані протестантськими церквами [5].

В Україні існує достатня законодавча база, щодо регулювання діяльності таких організацій. Так у Конституція України в преамбулі та ст. 3 закріплено, що життя та здоров'я це найвища цінність [10]. Основні ж положення де закріплено механізми здійснення благодійницької діяльності, затверджено у Законі України «Про благодійництво та благодійні організації» від 1997 року. У галузі охорони здоров'я Закон дозволяє благодійницьким організаціям «Сприяння розвитку охорони здоров'я, масової фізичної культури, спорту і туризму, пропагування здорового способу життя, участь у наданні медичної допомоги населенню та здійснення соціального догляду за хворими, інвалідами, самотніми, людьми похилого віку та іншими особами, які через свої фізичні, матеріальні чи інші особливості потребують соціальної підтримки та піклування; сприяння захисту материнства та дитинства, подання допомоги багатодітним та малозабезпеченим сім'ям» [6]. Ще одним законом який надає право займатися благодійництвом є Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» від 1991 році де у ст. 23 закріплено право релігійних організацій утворювати товариства, братства, асоціації, інші об'єднання громадян для здійснення благодійництва, вивчення та розповсюдження релігійної літератури та іншої культурно-освітньої діяльності [7].

Крім того діють Закони України «Про волонтерську діяльність» від 19.04.2011 року та закон України «Про гуманітарну допомогу» від 1999 року які також регулюють діяльність суб'єктів у галузі благодійництва. Таким чином ми бачимо, що діяльність протестантських церков у галузі охорони здоров'я законодавчо затверджена і не має обмежень, релігійні благодійні організації навіть позбавленні від сплати податків.

В перші кілька років протестантські церкви займаються розбудовою власної релігійної мережі, формуванням керівних органів, питанням освіти власних кадрів, видавничою діяльністю, розширенням місіонерсько-євангелізаційної роботи – тобто формуванням повноцінних, потужних церковних організацій. Проте питаннями благодійництва і соціального служіння, а зокрема роботі в царині здоров'я та медицини приділяється не менша увага, що говорить про надзвичайну важливість філантропійної роботи для цих церков, оскільки така діяльність є не ширмою для залучення неофітів, а однією з основних рис протестантських церков, життєвою необхідністю для самореалізації. Достатньо швидко протестантські громади розробляють соціальні доктрини

в тому чи іншому вигляді, формують власне бачення суспільно значущої та благодійницької роботи, активно нею займаються.

Для аналізу досліджуваної проблеми охарактеризуємо діяльність у галузі охорони здоров'я, біоетики та зміцнення трьох найбільших та суспільно найактивніших протестантських церкви в Україні: Всеукраїнського союзу церков євангельських християн-баптистів (ВСЦ ЄХБ), українську уніонну конференцію церкви Адвентистів сьомого дня (УУК ЦАСД) та Церкву християн віри євангельської (ЦХВЕ).

Показовою у плані ставлення до охорони здоров'я та у формуванні мережі лікувально-профілактичних закладів є церква АСД. Крім Біблії, яка несе в собі потужний заряд спонуки вести здоровий спосіб життя та пропагувати його іншим, адвентисти використовують твори Елени Уайт як авторитетне джерело віри, в яких постулюється необхідність дотримання здорового способу життя, втілення санітарної реформи та євангелізаційної роботи у цій сфері [9].

Так вже 28 липня 1992 року відбулася Перша всеукраїнська конференція адвентистських медичних працівників, на базі якої формується відділ утримання та здоров'я ЦАСД, головою якого обрано відомого хірурга Д.А. Нога. Пізніше у січні 1993 року на II Всеукраїнській конференції християн медиків було створено Адвентистську медичну асоціацію України (АМАУ) [9]. На п'ятому Всеукраїнському з'їзді АСД серед основних стратегічних завдань був пункт де йшлося про потребу організації в регіонах медичних центрів які б стали центрами євангелізації, тобто бачимо характерне для протестантських церков поєднання благодійництва та євангелізаційно-місіонерської роботи [9]. Крім того за даними соціологічних досліджень до громад АСД входить достатньо велика кількість медиків, що не дивно при спрямуванні цієї церкви на санітарну реформу та заклики до здорового способу життя [14].

У 2002 році було прийнято «Основи соціального вчення церкви християн адвентистів сьомого дня в Україні», де дуже детально описано доктрину церкви у галузі охорони здоров'я. Тут вказується, що представники церкви сповідують відмову від алкоголю, наркотиків, тютюну та принцип «помірності». Діяльність церкви у галузі збереження здоров'я повинна вестись у двох напрямках – допомога та лікування вже залежних та хворих, та відповідні активні профілактичні заходи та пропаганда здорового способу життя. Дев'ятий розділ Основ присвячений питанням біоетики, де дається оцінка таким явищам як аборти, клонування, гомосексуалізм, евтаназія, трансплантація органів тощо. У загальному плані можна сказати, що доктрина ЦАСД оцінює наведені практики негативно та ратує за припинення їх використання [9].

У складі ЦАСД постійно функціонує відділ здоров'я – який займається медико-євангелізаційним служінням серед віруючих та населення України. Так робота у галузі охорони здоров'я вестись у місцевих церквах, у територіальних медичних центрах, через АМАУ та надання

гуманітарної допомоги. Серед головних принципів діяльності відділу здоров'я – принцип збереження життя, принцип свободи від шкідливих нахилів, принцип прославлення Бога, принцип тіла як храму Святого Духа.

Основні напрями діяльності відділу служіння УУК АСД :

1. Навчання рядових членів церкви принципам медичного євангелізму, створення ради відділу служіння в місцевій общині.

2. Організація суспільних оздоровчих акцій та заходів – клубів та виставок здоров'я, кулінарних класів, тижнів здоров'я, соціальний медично-місіонерський патронаж, табори здоров'я. Так наприклад зараз під патронатом АСД відкрито 5 санаторіїв.

3. Організація медико-місіонерських підприємств – магазинів та кафе здорової їжі, кабінети здоров'я, фабрики та ферми по виробництву продуктів здорового харчування, центрів здоров'я [11].

Відділ здоров'я АСД за 1999-2003 роки надав гуманітарну допомогу на 1,3 млн. доларів США. У Києві діє адвентистський міжнародний медичний центр. Як основне друковане видання відділу здоров'я АСД постійно видається журнал «Моя здоровая семья» [9].

З 1985 року в Україні працює Агентство допомоги і розвитку (ADRA) – адвентистська благодійна організація – значення та масштаби діяльності якої важко переоцінити. В 1990 році при унійній раді було організовано філіал АДРА в Україні, а у 1993 році було офіційно зареєстровано філію цієї міжнародної організації. Один з основних напрямів роботи якої є догляд за здоров'ям людей, через реалізацію відповідних програм (боротьба з ВІЛ/СНІДом, оздоровлення дітей та представників мало захищених верств населення, гуманітарна допомога, семінари зі здорового способу життя). За час діяльності в Україні було реалізовано близько двохсот різноманітних гуманітарно-благодійницьких проектів [21].

Разом з власною активною діяльністю у галузі охорони здоров'я та біоетики, ЦАСД співпрацює з державними установами лікування та оздоровлення. Представники відділу здоров'я ЦАСД схвалюють та користуються Етичним кодексом лікаря, рекомендаціями лікарів щодо профілактики захворювань, що розроблені у МОЗ України. Іде постійне співробітництво між церквою та МОЗ України, у Громадської ради при міністерстві приймає участь керівник відділу здоров'я УУК АСД Сергій Луцький, так наприклад представники АСД підписали Резолюцію Симпозіуму «Морально-етичні аспекти штучного переривання вагітності», «Звернення представників Церков, медиків та освітян до батьків із закликом виховувати у дітях навички здорового способу життя» та ряд інших документів медико-етичного спрямування [15].

Вже у 1991 році відбулась перша Всеукраїнська конференція християн-медиків церкви євангельських християн-баптистів (ЄХБ), де було створено Християнську медичну асоціацію України (ХМАУ). Ця

організація активно діяла з моменту заснування: надає безкоштовну медичну допомогу; матеріально та психологічно підтримує хворих та інвалідів; займається профілактикою поширення ВІЛ/СНІД, туберкульозу, алкоголізму, наркоманії; надає допомогу багатодітним та малозабезпеченим сім'ям; гуманітарну допомогу медичним установам і соціальним закладам [2]. Крім того на сьогодні по країні налічується близько 30 молодіжних медичних християнських груп, що об'єднують понад 500 чоловік які беруть участь в організації благодійних виїздів для надання медичної допомоги в віддалені занедбані регіони, піклуються і допомагають тяжкохворим людям, проводять соціальні донорські акції «Капля крові», «Стань донором – допоможи дітям». Отже бачимо, що й євангельські християни-баптисти як і адвентисти сьомого дня одразу із набуттям незалежності долучилися до формування системи організацій та заходів по сприянню охорони здоров'я [1]

Віроповчальні основи охорони життя та здоров'я у євангельських християн-баптистів викладені у визнання Віри надрукованому в 2000 році, що доповнювало раніше прийняті визнання Віри (1906, 1910 та 1985 років). Так у пункті «Практика» йдеться про відмову віруючих церкви вживати алкоголь, наркотики, палити та лихословити. Окрім цього зазначається: «ми утримуємося від задушенни, крові та ідолських жертв (Дії 15:29). Під ідолськими жертвами ми розуміємо все, над чим були здійснені заклинання, шептання, будь-яке ворожіння та гадання», тобто практики та маніпуляцій, втому числі зі зцілення народного штибу –засуджуються [4].

За цим же документом пресвітер повинен «підтримувати німечиних» та «піклуватися про кожного», диякон мусить турбуватися про вдів, сиріт, хворих. Піст віруючі ЄХБ вважають актом очищення та оздоровлення [16].

Особливої уваги заслуговують постійні конференції християн медиків які організовує ВСЦ ЄХБ, Альянс християн-професіоналів», «Християнська медична Асоціація України» та «Українська медична місія». Так у квітні 2011 року відбулася вже XIX-та конференція християн-медиків України. Проходили дві міжнародні християнські професійні конференції молодих медиків, остання 3 жовтні 2012 року зібрала понад 400 учасників з 20 країн світу. Відбуваються всеукраїнські молодіжні конференції християн медиків, в жовтні 2009 року в Одесі відбулась I Всеукраїнська конференція молодих медиків-християн, II Всеукраїнська конференція молодих медиків-християн проходила 2 травня 2010 року, третя організувалася у Харкові весною 2011 року. На цих конференція доповідають досвідчені медики як лікувати та взагалі ставитися до пацієнта опираючись на біблійні принципи, проводяться майстер-класи, презентуються найновіші досягнення медицини від спеціалістів з України та закордону. Широко розглядаються проблеми паліативної медицини, хоспісів. [16].

Не менша за масштабами робота у галузі охорони здоров'я Союз Християн віри євангельської України та інших пятидесятницьких церков. У їх богословській доктрині та службовій практиці визнається наявність у них дев'яти «духовних дарів» або харизм. Одним з таких дарів є можливість зцілення, лікування хворих під час сходження на віруючого Святого Духу [18]. Християни віри євангельської вірять, що життя є священним даром Бога, і тому до нього треба ставитися дуже відповідально, ніхто не може забрати своє чи чуже життя, у зв'язку з цим вкрай негативно ставляться до абортів. Для здійснення основних цілей церкви, - проповідь Євангелія та християнських цінностей, християнської любові та єдності, добродійності та милосердя, серед інших практик виділяємо молитву над хворим. Молитва за хворих проходить з елеосвяченням, після сповіді хворого священник помазує його чоло елеєм, крім того застосовується практика покладання рук. Члени пятидесятницьких церков як і інші протестанти відмовилися від алкоголю, тютюну, наркотиків [1].

У структурі Союзу ХВЕУ існує відділ соціального служіння Маханаим, який провадить благодійницьку діяльність, піклується над знедоленими та хворими. Це робота з реабілітації залежних від алкоголю, наркотиків, із інвалідами, людьми похилого віку. Церква має 62 діючих реабілітаційних центри на понад 1000 місць, по всій Україні. Створено 6 будинків для пристарілих, організуються будинки милосердя у регіонах які курують помісні церкви. Представники об'єднання відвідали із проповіддю більше ніж 300 медичних закладів, надаючи їм посильну допомогу, а також здійснюючи психологічну та соціальну підтримку хворим, волонтери з числа п'ятидесятників працюють у диспансерах та лікарнях. Наприклад регулярно відвідуються туберкульозні диспансери у м. Києві та Боярці. Робота з профілактики негативних явищ ведеться у 350 навчальних закладах. Отже бачимо, що церква ХВЕ не стоїть осторонь проблем охорони здоров'я [18].

Охарактеризувавши діяльність найбільших протестантських церков у сфері безпеки та збереження здоров'я, коротко розглянемо взаємодію протестантських об'єднань із державою у даній галузі. ВРЦіРО як найбільший представник релігійних об'єднань є головним координатором такої співпраці. Так спільно з Держкомрелігій України розроблено Програму розвитку милосердницької та добродійної роботи «В ім'я Христа». Програмою передбачається широка взаємодія державних установ та органів і релігійних організацій у сфері соціальної та благодійницької діяльності: створення лікувальних, реабілітаційних центрів для мало захищених верств населення (сиріт, інвалідів, багатодітних сімей, постраждалих від аварії на ЧАЕС) [3].

Проте найбільшою подією яка вплинула на подальшу співпрацю держави та церков, насамперед протестантських, стало утворен-

ня при Міністерстві охорони здоров'я Громадської ради з питань співпраці з Всеукраїнською Радою Церков і релігійних організацій. Угода про співпрацю була затверджена 16 грудня 2008 року. Із 21 одного члену громадської ради 7 є представниками протестантських об'єднань. Уся діяльність громадської ради регулюється «Положенням про Громадську раду при Міністерстві охорони здоров'я України з питань співпраці з Всеукраїнською Радою Церков і релігійних організацій». Представники ВРЦіРО ставить перед собою завдання розробляти та представляти свої пропозиції з питань охорони здоров'я та біоетики. Громадська рада виконує методичну та консультативно-дорадчу роботу у цій галузі [17].

Протягом всього терміну діяльності громадської ради було проведено велику кількість міжконфесійних нарад, конференцій, симпозіумів, круглих столів. Присвячені вони були правам пацієнтів, проблемам ВІЛ/СНІДу та туберкульозу, практиці абортів, паліативній медицині, душпастирській опіці над хворими, вихованню у молоді навичок здорового способу життя, етики репродуктивної медицини. Крім того під егідою ВРЦіРО, МОЗУ та НАНУ проходять міжнародні конгреси з питань біоетики, так у вересні 2010 року пройшов вже 4 за рахунком конгрес [22].

Висновки: Підсумовуючи усе вище сказане можна констатувати, що діяльність протестантських об'єднань у галузі охорони здоров'я та його значення для українського суспільства важко переоцінити. Найбільші протестантські церкви одразу після набуття незалежності виробили власне бачення з питань збереження здоров'я, медицини, біоетики способів зцілення. У структурі об'єднань постійно діють відповідні відділи служіння, що активно екстраполюють прагнення до здорового способу життя не тільки на віруючих своїх церков, а й на весь український соціум. При чому цікавим видається, що більшість церков не робить ставку на божественне зцілення, а акцентує увагу на розвитку офіційних лікувальних технологій, методик, ведення здорового способу життя незалежно від конфесійної приналежності. Дивлячись на кількість та змістовне наповнення проведених всеукраїнських та міжнародних конференцій організованих протестантськими церквами приходимо до висновку, що більшість з них об'єднують свої зусилля та знаходять спільну мову у сфері безпеки здоров'я та життєдіяльності.

Плідною видається й співпраця держави та протестантських течій у досліджуваній галузі, в першу чергу за рахунок співпраці ВРЦіРО та МОЗ.

Хочеться мати надію, що така практика діяльності протестантських церков не буде згортатися і надалі буде вестися робота у сфері охорони здоров'я.

ПРИМІТКИ

1. Веремейчик Л. Благодійні протестантські громадські організації та їх роль у соціальному житті України / Лариса Веремейчик // Історія релігій в Україні. Науковий збірник. 2009 р. – Кн. 1 / Ред. кол.: З. Білик, Я. Дашкевич, Л. Моравська; Відп. ред. Т. Вишнеvsька / Національна академія наук України. Інститут української археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського, Львівське відділення; Інститут релігієзнавства – філія Львівського музею Історії релігії; Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. Сковороди НАН України /. – Львів: Логос, 2009. – Кн.1. С. 249-256.
2. Веремейчик Л.Ф. Співпраця держави та протестантських церков у сфері охорони здоров'я у сучасній Україні / Л.Ф. Веремейчик // Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету. – Запоріжжя: ЗНУ, 2012. – Вип. XXXII. – С. 328-332. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://sites.znu.edu.ua/historySciWorks/issues/32/veremeyc.pdf>
3. Веремейчик Л.Ф. Участь протестантських церков у суспільному житті незалежної України / Л.Ф. Веремейчик // Волинські наукові студії Науковий вісник Рівненського інституту ВНЗ „Відкритий міжнародний університет розвитку людини „Україна“. – Рівне, ВНЗ ВМУРоЛ «Україна», 2010. Вип № 2. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.univerua.rv.ua/VNS2/Veremeychuk_L.F.pdf
4. Віросповідання евангельських християн-баптистів та практика християнського життя та служіння [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://ecbua.info/index.php?option=com_content&view=article&id=386&Itemid=139&lang=ru
5. Державна служба статистики. Населення України 1991 -2012 р. [Електронний Ресурс] – Режим доступу: <http://www.ukrstat.gov.ua/>
6. Закон України «Про благодійництво та благодійні організації» //–Відомості Верховної Ради України (ВВР), 1997, N 46, ст.292 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon1.rada.gov.ua/laws/show/531/97-%D0%B2%D1%80>
7. Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» // Відомості Верховної Ради УРСР (ВВР), 1991, N 25, ст.283 292 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon1.rada.gov.ua/laws/show/987-12>
8. Здіорук С. І. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні ХХІ століття: Монографія. – К.: Знання України, 2005. – 552 с.
9. Історія релігії в Україні [Текст] : [у 10 т.] / голова ред. кол. А. Колодний. - К.: Видавець Сурма С.[2000]. Т. 6 : Пізній протестантизм в Україні. П'ятидесятники, адвентисти, Свідки Єгови / ред. П. Яроцький. - Вид. 2-ге, уточ. і доп., 2008. - 630 с..
10. Конституція України // Відомості Верховної Ради України (ВВР), 1996, № 30, ст. 141 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/>
11. Концепція Отдела служення здоров'я [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.adventist.org.ua/article/conception_doz/
12. Любащенко В. Історія протестантизму в Україні. Курс лекцій / В. Любащенко. – К.: Поліс, 1996. – 350 с.
13. Мокієнко М.М. Пізній протестантизм в Україні: інституційний та суспільно-політичний аспекти (1991-2004 рр.): дис... канд. іст. наук: 07.00.01 / Мокієнко Михайло Михайлович. – Запоріжжя, 2007. – 224 арк.
14. Назаркіна О. Соціальне обличчя протестантських общин України на межі тисячоліть/ Оксана Назаркіна // Людина і світ. – 2001. – №11-12. – С.14-17
15. Перевезій В. Проблеми суспільного служіння протестантських церков в умовах розбудови української державності кінця ХХ ст../ Віталій Перевезій // Історія релігій в Україні: Праці XI-ї міжнародної наукової конференції (Львів, 16 – 19 травня 2001 року). – Львів: Логос, 2001. – Кн.І. С. 336-342.

16. Під час Конгресу з біоетики медици, науковці та ієрархи Церков шукали шляхи запобігання абортам в Україні // Інститут релігійної свободи [Електронний ресурс]. – http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=726%3A1&catid=34%3Aua&Itemid=61&lang=uk

17. Положення про Громадську раду при МОЗ України з питань співпраці з Всеукраїнською Радою Церков і релігійних організацій: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.moz.gov.ua/ua/portal/councilofchurchstatute.html>

18. Служение в медицинских учреждениях ХВС [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://mahanaim.org.ua/61/rus/index.html>

19. Соціальне служіння ВСЦ ЄХБ [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://ecbua.info/index.php?option=com_content&view=category&id=118&Itemid=163&lang=ua

20. Фіглевський В. Святе Письмо і медицина / Віталій Фіглевський // Людина і світ. – 2002. – № 3. – С. 59-62.

21. Яроцький П. Л. Духовний і соціальний потенціал протестантських церков в Україні / Петро Лаврентійович Яроцький // Релігія та соціум. – 2008. – №1. – С. 71-76.

22. Яроцький П. Стан пізньопротестантських конфесій / П. Яроцький // Україна релігійна. Кн. 1. Стан релігійного життя України. – К., 2008. – С. 302–331.

ІІІ. ДЖЕРЕЛА Й ІСТОРИОГРАФІЯ ІСТОРІЇ РЕЛІГІЇ ТА ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН

УДК 340.61:316.356.2.009(470+571) «17»

Ірина Петренко
(Полтава)

ШЛЮБНО-СІМЕЙНІ ВІДНОСИНИ МИРЯН ЯК ЧАСТИНА ПРАВОСЛАВНОЇ ПОВСЯКДЕННОЇ КУЛЬТУРИ В НОВІТНІЙ ІСТОРИОГРАФІЇ

У статті проаналізовано новітні дослідження історії шлюбно-сімейних відносин як частини православної повсякденної культури. Акцентовано увагу на тому, що в новітній історіографії почастишала поява публікацій, у яких об'єктом дослідження виступає сім'я, шлюбно-сімейні відносини, взаємовідносини між подружжям. Це є ознакою зміни пріоритетів у сучасній історичній науці – від політичної й економічної проблематики до соціальної і приватної.

Ключові слова: шлюб, сім'я, одруження, розлучення, вінчання, православна повсякденна культура, історія повсякденності.

Розпад Радянського Союзу і зміна суспільного устрою в 90-ті роки ХХ ст. призвели до кризи культури і падіння моральних цінностей. Незважаючи на це, в хаосі протиріччя духовного розвитку на зламі ХХ-ХХІ ст. накреслилися позитивні зміни в культурі. Поступово відроджується релігійна культура народів України і Російської Федерації. У свідомість людей поступово проникає думка про пріоритетну роль православ'я в розвитку духовної культури, морально-етичних норм і цінностей.

Різноманітні прояви повсякденного життя, які довгий час знаходилися на периферії наукового інтересу, нині переміщуються в центр уваги вчених. Це викликано протиріччями кінця ХХ ст., що потрясли основи суспільного й індивідуального буття, історичного досвіду народів і повсякденного світу індивідів. Відбувається переосмислення самих уявлень про соціальний порядок, про засіб, яким він може бути пояснений. У зв'язку з цим, повсякденне перестало розумітися як щось нецінне, що не викликає наукового інтересу.

Нині історія повсякденності розуміється як галузь історичного знання, предметом вивчення якої є сфера буденного життя в історико-культурних, політико-подієвих, етнічних і конфесійних контекстах. У центрі уваги історії повсякденності – реальність, яка інтерпретується людьми і має для них суб'єктивне значення як життєвого світу, комплексне дослідження цієї реальності (життєвого світу) людей різних соціальних прошарків, їх поведінки і емоційних реакцій на події. Під православною повсякденною культурою розуміється складне соціо-

культурне явище, яке відображає сукупність матеріальної і духовної сторін існування православного соціуму, різномайття приватного життя людини, яке визначалося суспільним статусом, ментальними установками, смаками, звичками, традиціями, семіотичним контекстом і перебувало в тісному зв'язку з її діяльністю, виявлялося безпосередньо в стереотипах поведінки щоденного життя і формах буденного спілкування індивідуумів. Приватне життя – це матеріальне і духовне життя окремої сім'ї, що включає в себе простір житла, домашні заняття, сімейні і релігійні цінності та відносини між родичами.

На відміну від дослідників XIX ст., у працях сучасних учених позначилася тенденція розглядати побут, повсякденне буття не ізольовано, не як сферу, відірвану від великих історичних подій, політики, наукового і технічного прогресу, а як галузь, в якій проявляються магістральні процеси і яка здійснює вплив на хід історії. Розвиток теми повсякденності пов'язаний з утвердженням нового розуміння історії, згідно з якою її хід визначається не лише політичними подіями, економічними законами, видатними особистостями, але й непомітним ходом повсякденних подій, життям «непомітних, маленьких, рядових людей».

Аналізуючи праці істориків зазначеного хронологічного періоду, слід виділити монографію сучасного російського історика В.Ю.Лещенка, в якій подано широку панораму функціонування православної сім'ї [9]. Формування родини, народження і виховання дітей, укладання шлюбу, сімейні колізії, здоров'я і хвороби, їжа і напої, праця і розваги досліджуються через призму православної культури і моралі. У роботі селянська родина постає як складний саморегульований суспільний інститут, який розвивався в єдиному історико-культурному потоці народно-православної культури.

Великий внесок у дослідження соціальної історії Росії зробив відомий дослідник Б.М.Миронов [15]. Ряд публікацій вчений присвятив вивченню демографічної поведінки серед православного сільського і міського населення Російської імперії XVIII – XIX ст. Апогеєм його роботи стало видання двотомної монографії „Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX вв.)” [13], в якій автор поставив за мету „<...> з'ясувати, яка модель демографічної поведінки панувала в Росії протягом XVIII – на початку XX ст., коли почався перехід від так званої східноєвропейської до західноєвропейської моделі шлюбності і від традиційної до сучасної моделі відтворення населення, хто був піонером у регулюванні народжуваності серед станів і хто – серед регіонів” [14, с.158].

Хоча вчені в своїх студіях не оминали жорстокість народного повсякдення, однак насильство в родині згадувати було не прийнято, адже це суперечило ідеалізованій картині злагоди та ідилії в подружньому житті. Однак останнім часом почали з'являтися публікації, які показують, що насильство над жінкою в українському селі було поширеним явищем. Історик В.Л.Маслійчук одним із перших в українській

історіографії присвятив вивченню феномену насильства в українській родині спеціальну статтю [12]. У студії дослідник, спираючись на документи судових установ Лівобережної і Слобідської України другої половини XVIII ст., проаналізував численні справи, в яких зображено конфлікти між подружжям, які нерідко закінчувалися побоями або смертю жертви, що є свідченням крайніх проявів патріархальних відносин у традиційному суспільстві.

Українські сучасні історики В.М.Горобець, О.І.Гуржій, О.О.Романова присвятили свої розвідки дослідженню родинних відносин у середовищі козацької еліти XVIII ст., зокрема гетьманів І.Скоропадського та І.Брюховецького [6].

У сучасній історіографії популярним напрямком дослідження стали студії з історії дворянської і селянської родин XVIII ст. у різних регіонах Росії. Наслідком цього стала поява монографічних досліджень і проведення різноманітних конференцій.

Відомий російський культуролог і семіотик Ю.М.Лотман у монографії проаналізував шлюбно-сімейні відносини дворян Росії XVIII ст., зокрема, описав обряд сватання, укладання шлюбу, розлучення, традиції спілкування [10]. Автор акцентував увагу на двох аспектах – жіночому і чоловічому світах, проілюструвавши взаємовідносини між статями яскравими прикладами з життя, літератури і мистецтва.

Дослідженню ключових проблем історії сім'ї в російському провінційному місті періоду модернізації присвячено роботи історика Ю.М.Гончарова [8]. Вчений ґрунтовно характеризував важливі тенденції історичного розвитку сім'ї: шлюбно-сімейне законодавство Російської імперії, склад і чисельність міст Західного Сибіру, демографічні процеси в родині, економіку сім'ї і внутрішньосімейні відносини.

Український вчений Ю.В.Волошин свої розвідки присвятив історико-демографічному дослідженню шлюбності в середовищі старовірів у другій половині XVIII ст. [2]. Історик дослідив функціонування в середовищі цієї спільноти шлюбу як одного з традиційних соціальних інститутів.

Дослідженню функціонуванню духовних судів із причини перелюбу присвятив свої студії історик І.І.Лиман [8]. Праця написана на основі матеріалів Херсонської духовної консисторії. Автор, реконструюючи процедури покарання осіб, обвинувачених у перелюбі, додав цікаві штрихи у з'ясування характеру стосунків світської і духовної влади, а також у відтворення морального рівня населення регіону.

Історик І.О.Ворончук проаналізувала подружні зради як наслідок практики укладання шлюбів у XVII – XVIII ст. на матеріалах ранньомодерної Волині [3]. Вона дійшла висновку, що в основі існуючої практики укладання шлюбів лежали не емоційні почуття, а лише матеріальні розрахунки, які провокували зради вже від самого початку подружнього життя, особливо в молодому віці. Крім того, І.О.Ворончук вивчила типологію і структуру української селянської родини в XVI-XVII ст., за-

значивши, що основною формою селянського господарювання було дворичне землеволодіння [4].

Українська дослідниця О.О.Романова присвятила свої праці розумінню таких понять, як „праведність” і „гріховність” у родинному житті пересічних українців [18]. Авторка дослідила роль сповіді у житті мирян Київської митрополії у 30-70-ті рр. XVIII ст., проаналізувала ефективність уживаних заходів щодо налагодження системи державного контролю за річною сповіддю мирян, з'ясувала їх ставлення до сповіді, її частотність, зміни в усвідомленні людьми суті гріха тощо. О.О.Романова проаналізувала сповідні книги як спосіб державного церковного контролю за мораллю парафіян, а також ставлення парафіяльного духовенства до їх складання та достовірність наведеної у них інформації.

Інтерес науковців до студіювання джерел обліку населення викликаний насамперед необхідністю отримання статистичних даних. Відомо ж бо, що на відміну від інших способів ведення обліку населення, які застосовували раз на декілька років органи державної влади (ревізій, переписів), церковний облік здійснювався постійно. Дослідження метричних, сповідальних книг і книг шлюбного опитування дозволяє стверджувати, що вони виконували культову, статистико-демографічну, правову, фіскальну функції.

Історія шлюбно-сімейних відносин передбачає аналіз проблематики соціальних наук у Росії й Україні. Одним із нових напрямків суспільних наук, які швидко розвиваються, є гендерні дослідження у вивченні минулого – інтегрований напрямок сучасного соціального знання, який використовує прийоми і підходи соціології, політології, лінгвістики, літературознавства та інших наук у поєднанні з історією, антропологією, архівознавством, джерелознавством тощо [16]. Такі роботи торкаються багатьох проблем шлюбно-сімейних відносин, у тому числі і в історичному аспекті.

З-поміж них найбільший інтерес становлять розвідки відомого російського історика, спеціаліста з «жіночої історії», етнології статі в Росії та Європі Н.Л.Пушкарьової. Вони присвячені таким актуальним і недослідженим проблемам жіночої історії, як статус жінки в руській та російській сім'ї у Х-ХХ ст., родина в „новій” і „традиційній” демографічній історії, проблеми материнства, дитинства, а також порівняльний підхід до шлюбно-сімейної сфери життя людини у православ'ї й католицизмі, інтимні переживання жінок тощо [17].

Проблеми вивчення гендерного напрямку в історії не оминули увагою й українські дослідники. Так, українські етнографи і історики В.К.Борисенко і О.П.Кривоший з'ясували роль і статус жінок у XVIII ст., суспільний статус українки за козаччини, її роль у правовій культурі народу, побут і дозвілля жінки в традиційній етнокультурі [1].

У кандидатській дисертації І.П.Малютіної схарактеризовано родинно-шлюбні взаємини українців у площині правової культури в контек-

сті етнологічної науки [11]. Авторка виявила і порівняла основні параметри правової культури українського народу в історико-юридичних пам'ятках, етнологічних дослідженнях, судових архівних документах, фольклорі та літературних творах. Вона визначила й описала основні феномени проявів родинно-шлюбних взаємин у традиційній правовій культурі на різних рівнях соціальної і правової реальності, а також і на рівні окремих особистостей в українських землях XVI-XVIII ст.

Відомий український закордонний церковний діяч І.Огієнко (митрополит Іларіон) [7], свою монографію присвятив висвітленню історії церковного права. Учений розглянув канонічні вимоги до безшлюбності духовенства (целібату) і зупинився на аналізі джерел церковного права.

Канонічне право було предметом дослідження церковного історика В.О.Ципіна. 5-а глава праці присвячена шлюбному праву Православної Церкви [19]. Автор розглянув умови укладання шлюбу, визначив перешкоди для укладання шлюбу, умови і наслідки його розірвання тощо. В.О.Ципін порівняв погляди на шлюб у римській, візантійській, давньоруській і російській традиції.

Отже, проаналізовані наукові студії періоду новітньої історіографії свідчать про зростання зацікавлення вченими таким напрямком соціальної історії, як дослідження повсякденності, зокрема, приватного, непублічного життя людей, звернення до стереотипів поведінки і ціннісних орієнтацій, що сприяє появі історичних розвідок на мікро- і макрорівні. У сучасній історіографії намічено важливі напрямики вивчення історії шлюбно-сімейних відносин в руслі історико-антропологічних, демографічних і юридичних проблем. Нині на основі статистичних, математичних методів, архівних джерел історики, демографи вже сформували значний масив праць. Почастішала поява публікацій, у яких об'єктом дослідження виступає селянська або міська сім'я, взаємовідносини між подружжям, до- і шлюбна поведінка, народження дітей, дитяча смертність, участь Церкви, держави, сільської громади в шлюбно-сімейній сфері життя суспільства. Це є ознакою зміни пріоритетів у сучасній історичній науці – від політичної й економічної проблематики до соціальної і приватної.

ПРИМІТКИ

1. Борисенко В. Побут і дозвілля українки в традиційній етнокulturі / Валентина Борисенко / Українки в історії / [за заг. ред. В.Борисенко]. – К. : Либідь, 2005. – С. 18 – 26; Кривоший О.П. Жінка в історії запорізького козацтва / О. П. Кривоший // Жінки України: сучасний стан і перспективи : міжнар. наук.-практ. конф., 20-24 червня 1995 р. : тези доповідей. – К, 1995. – С. 45 – 47; Кривоший О.П. Жінка в правовій культурі українського народу / Українки в історії / [за заг. ред. В.Борисенко]. – К. : Либідь, 2005. – С. 10 – 18; Кривоший О.П. Жінка в суспільному житті за козацької доби / Українки в історії / [за заг. ред. В.Борисенко]. – К. : Либідь, 2005. – С. 33 – 42.

2. Волошин Ю. Шлюбність і шлюбний стан старовірів Стародубського полку в другій половині XVIII ст. / Ю. Волошин // СОЦІУМ. Альманах соціальної історії. – 2004. – Вип. 4. – С. 39 – 51; Волошин Ю. Народжуваність, смертність і приріст населення в старообрядницьких слободах Стародубщини (друга половина XVIII століття) // Ковчег. Науковий збірник

із церковної історії. – Львів, 2007. – Число 5. – С. 118 – 149; Волошин Ю. Структура семьи в «Государевых описных малороссийских раскольничьих слободах» (на примере слободы Деменка Топальской сотни Стародубского полка) // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. – Одесса, 2005. – Вып. 2. – С. 31 – 44.

3. Ворончук І. «Dobra żona godna mężowi korona» (До історії подружніх стосунків Катерини Острозької і Томаша Замойського) / І. Ворончук // Київська старовина. – 2002. – № 5. – С. 120 – 134; Ворончук І. Подружні зради як наслідок практики укладання шлюбів в Україні в XVI-XVII ст. (на матеріалах ранньомодерної Волині) // СОЦДУМ. Альманах соціальної історії. – 2006. – Випуск 6. – С. 161 – 201.

4. Ворончук І. Типологія і структура української селянської родини у XVI-XVII століттях (На матеріалах Волині) // Записки Наукового товариства імені Шевченка. Праці Історично-філософської секції. – Львів, 2002. – Т. ССXLIII. – С. 85 – 99.

5. Гончаров Ю.М. Историческое развитие семьи в России в XVIII – начале XX века / Ю. М. Гончаров // Преподavanje истории в школе. – 2001. – № 7. – С. 21 – 32; Гончаров Ю.М. Городская семья второй половины XIX – начала XX в. – Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2002. – 384 с.

6. Горобець В. „Хочю [...] поняти б за себя московскаго народу вдову...“ (Жінки в політичній біографії Івана Брюховецького) / В. Горобець // СОЦДУМ. Альманах соціальної історії. – 2003. – Вип. 2. – С. 149 – 164; Гуржій О. „Іван носить плахту, а Настя – булаву“ ? Суспільно-політичний портрет елітної жінки першої третини XVIII ст. / О. Гуржій // СОЦДУМ. Альманах соціальної історії. – 2002. – Вип. 1. – С. 219 – 230; Романова О. «Боже неблагословіння» чи вигідне одруження ? Штрихи до ціннісних пріоритетів козацької старшини XVIII ст. / О. Романова // СОЦДУМ. Альманах соціальної історії. – 2010. – № 9. – С. 373 – 391.

7. Іларіон, митрополит. Церковне право / Митрополит Іларіон. – Вінніпег : УПЦ в Канаді, 1990. – 151 с.

8. Лиман І.І. Духовний суд у справах про перелюб (кінець XVIII – перша половина XIX ст.) / І. І. Лиман // Записки науково-дослідної лабораторії історії Південної України Запорізького державного університету : Південна Україна XVIII – XIX століття. – Запоріжжя, 2000. – Вип. 5. – С. 242 – 248.

9. Лещенко В.Ю. Русская семья (XI-XIX вв.): Монография / Василий Юрьевич Лещенко. – СПб. : СПГУТД, 2004. – 608 с.

10. Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века) / Юрій Михайлович Лотман. – СПб. : Искусство-СПб, 1997. – 399 с.

11. Малютіна І.П. Родинно-шлюбні взаємини українців у контексті правової культури (др. пол. XVI-XVIII ст.): автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук: спец. 07.00.05 «Етнологія» / І. П. Малютіна. – К., 2009. – 19 с.

12. Маслійчук В. Насильство в родині на Лівобережній та Слобідській Україні у другій половині XVIII ст. / В. Маслійчук // СОЦДУМ. Альманах соціальної історії. – 2007. – Вип. 7. – С. 243 – 263.

13. Миронов Б.Н. Социальная история России периода империи (XVIII-начало XX вв.): [в 2 т.]. – СПб. : Издательство «Дмитрий Булавин», 1999. – Т. 1. – 548 с.; Т. 2. – 566 с.

14. Миронов Б.Н. Социальная история России периода империи (XVIII-начало XX вв.): [в 2 т.]. – СПб. : Издательство «Дмитрий Булавин», 1999. – Т. 1. – 548 с.

15. Миронов Б.Н. Традиционное демографическое поведение крестьян в XIX – начале XX в. / Б. Н. Миронов / Брачность, рождаемость, семья за три века / [сб. статей ; под ред. А. Г. Вишневского и И. С. Кона]. – М. : Статистика, 1979. – С. 83 – 104; Миронов Б.Н. Семья: нужно ли оглядываться в прошлое ? // В человеческом измерении [отв. ред. и предисл. А. Г. Вишневского]. – М. : Прогресс, 1989. – С. 226 – 246; Миронов Б.Н. Русский город в 1740-1860-е годы: демографическое, социальное и экономическое развитие. – Л. : Наука, 1990. – 272 с.

16. Муравьева М.Г. Облики насилия: формы и методы насилия над женщинами в России XVIII века / М. Г. Муравьева // Гендерное равноправие в России: м-лы междунар. науч. конф., посвященной 100-летию Первого Всероссийского женского Съезда 1908 года, 21-23 марта 2008 года : тезисы докл. – СПб., 2008. – С. 182 – 185; Женщина, брак, семья до начала нового времени: Демографические и социокультурные аспекты. – М. : Наука, 1993. – 160 с.

17. Пушкарёва Н.Л. Женщины Древней Руси / Наталья Львовна Пушкарёва. – М. : Мысль, 1989. – 286 с.; Пушкарёва Н.Л. Русская женщина в семье и обществе X-XX вв.: этапы истории // Этнографическое обозрение. – 1994. – № 5. – С. 3 – 15; Пушкарёва Н.Л. Семья, женщина, сексуальная этика в православии и католицизме: перспективы сравнительного подхода // Этнографическое обозрение. – 1995. – № 3. – С. 55 – 70; Пушкарёва Н.Л. Русская семья X-XVII вв. в „новой” и „традиционной” демографической истории // Этнографическое обозрение. – 1996. – № 3. – С. 66 – 79.

18. Романова О. Народне розуміння християнської „праведності” та „гріховності” (на матеріалах Київської духовної консисторії XVIII ст.) / О. Романова // Студії з давньої і нової історії України. – К., 2007. – С. 456 – 476; Романова О. Сповідь у житті православних мирян Лівобережної України (30-70-і рр. XVIII ст.): дис. ... кандидата іст. наук : 07.00.01 / Романова Оксана Олександрівна. – К., 2009. – 368 с.

19. Цыпин В.А. Церковное право. Курс лекций / Владислав Александрович Цыпин. – М. : МФТИ, 1994. – 440 с.

УДК 322:[2-29:299.2] «19»-047.44

Людмила Бабенко
(Полтава)

ДЕЯКІ АСПЕКТИ АНАЛІЗУ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН У РАДЯНСЬКІЙ АТЕЇСТИЧНІЙ ЛІТЕРАТУРІ

У статті розкриваються головні напрямки досліджень радянських авторів, спрямованих на дискредитацію православної церкви та виправдання силових методів її нейтралізації, які широко використовувалися в антирелігійній пропаганді.

Ключові слова: державно-церковні відносини, православна церква, атеїстична література, антирелігійна пропаганда, органи державної безпеки

Упродовж першої половини ХХ століття населення УСРР – УРСР опинилося в епіцентрі системних змін, викликаних активними спробами вищого партійно-державного керівництва змінити свідомість пересічного громадянина, що ґрунтувалася на багатомістових народних традиціях та християнських віруваннях. Але відкрито вступити у боротьбу з релігією у багатонаціональній країні, більшість населення якої сприймало світ через призму релігійного світогляду, де віковічні традиції родини та громади базувалися на заповідях Божих, означало для більшовиків приречення на поразку. Лівацькі прийомі початкового етапу соціалістичних перетворень не дали очікуваного результату. Відтак Й. Сталін і його оточення розпочали формування механізму

взаємодії державних, партійних, правоохоронних структур і органів державної безпеки з метою ліквідації Церкви як інституції, перевиховання більшості віруючих і фізичне знищення «незгодних». Причому, в умовах, коли був ухвалений декрет про відокремлення церкви від держави, остання намагалася продемонструвати суспільству, що зникнення релігії є закономірним природним процесом, а не результатом насильницького втручання держави. Тому саме спецслужби з їхнім специфічним негласним інструментарієм мали прискорити загальну атеїзацію суспільства. Релігія і церква були віднесені до небезпечних ідеологічних противників, адже сама більшовицька ідеологія, за висловом М.Бердяєва, претендувала на роль власне релігії [1, с. 41-42].

Напрямок історіографії, котрий обґрунтовував об'єктивну необхідність цілеспрямованої репресивної антирелігійної діяльності з боку спецслужб, був започаткований ще на початку 1920-х років. Перші оцінки «контрреволюційної діяльності» духовенства, передусім православного, з'явилися вже на початку 1920-х років. У своїх працях партійні й державні діячі В.Бонч-Бруєвич [2], А.Воробйов [3], Н.Лукін [4], П.Красіков [5], Я.Окунев [6], І.Сухоплюєв [7, 8, 9] та інші намагалися розкрити «антинародну сутність» релігії загалом і діяльності духовенства зокрема, роз'яснити з позицій класової теорії «еволюційний процес розпаду і загибелі церкви». Представники партійно-державного апарату намагалися сформулювати алгоритм дії членам партії та її симпатикам, працівникам антирелігійних комісій, лекторам-агітаторам. Автори намагалися, передусім, на прикладі Руської православної церкви, аргументувати «запрограмовану» схильність релігійних організацій і віруючих до контрреволюції.

Так, В.Бонч-Бруєвич у своїй відверто пропагандистській праці взагалі не визнавав право церкви на існування. Він вважав лояльність церковних ієрархів до радянської влади, їх пропозиції щодо створення «живої церкви» лише тактичним ходом реакційних сил старого режиму. Автор відверто глузував з ініціаторів церковних реформ: «Бачте, вони зрозуміли всі свої помилки, вони зрозуміли всі істини нового комуністичного ладу і готові стелити вербами і пальмами доріжку знову прийдешньому рятівникові його величності пролетаріату, кричати «осанна» робітничо-селянському урядові» [2, 11]. На його думку, ліві погляди церковників з'явилися лише тоді, коли був скинутий «експлуататорський клас, на який вони спиралися». Автор не приховував свого задоволення від репресивної складової більшовицької влади, «<...> коли червоноармійський штик і кулемет, коли безжальна діяльність ВЧК, військових трибуналів та інших елементів караючої десниці пролетаріату, позбавили пиху білогвардійщини і приборкали архієрейську, попівську і монастирську розлюченість» [2, 15]. Водночас він обережно проводить думку про необхідність налагодження просвітницьких заходів, особливо актуальних для азбучно неграмотного селянства.

С.Г. Струмилін у праці «Бог и свобода», здійснюючи екскурс в історію російського самодержавства, намагався показати спільність інтересів церкви і експлуататорських класів [10]. Автор доводив історичну зумовленість конфлікту Церкви і більшовицької держави [10, 5]. Ця брошура жорсткого антирелігійного спрямування була розрахована на роль «настільної книги» пропагандистів і була видана накладом 10 тисяч примірників.

Книга Г. Железногорського з пропагандистської серії «Що потрібно знати кожному робітникові і селянину про свою державу» акцентувала увагу читачів на тому, що християнська теза непротивлення злу заважає проводити нагальні соціально-економічні і політичні перетворення. Адже комуністи закликають до боротьби з експлуататорськими класами, а «релігія затемнює класову свідомість» [11, 9;12].

Оцінюючи протести вищого духовенства на чолі з патріархом Тихоном щодо декрету про відокремлення церкви від держави, заклики до непокори декретам більшовицької влади, спроби організації хресних ходів, один з провідних ідеологів боротьби з релігією О.Ярославський у зверненні до населення Москви у січні 1918 року писав: «Громадяни побачать, як уся буржуазія приєднається до цієї ходи (йдеться про хресну ходу 28 січня 1918 року в Москві – прим. авт.). Тому що духовенство повстало на захист зовсім не храмів і віросповідання. Цьому ніхто і ніщо не загрожує. Воно повстало на захист багатств, помість, земель, утримання у 200 тисяч митрополитам, на захист мільйонів, накопичених у монастирській казні, на захист ситого, спокійного і багатого життя сотень тисяч гультьяїв та багатих людей» [12, 18].

У контексті засудження контрреволюційної діяльності РПЦ у 1923 році була опублікована праця митрополита О. Введенського, котрий очолював обновленський рух, «Церковь и государство. Очерк взаимоотношений церкви и государства в России 1918 – 1922 годов» [13]. Вона вигідно вирізнялася на тлі інших публікацій, володіючи джерельною базою у вигляді радянських і партійних документів, та інтелектуальною харизмою самого автора. Вона широко цитувалася авторами спеціальних праць у 1920 – 1930-х роках, однак згодом перебувала в обмеженому доступі. О. Введенський у передмові сформулював головне завдання книги – розкрити контрреволюційність і войовничий монархізм РПЦ. Союз церкви і держави він вважав «неприродним», тому й зробив висновок про необхідність «церковного перевороту». Він закликав до тотальної релігійної реформи і підтримки більшовицьких перетворень.

Тенденція до посилення звинувачень священнослужителів і віруючих у контрреволюційності знайшла своє продовження у 1930-х роках. Так Б. Кандідов стверджував, що всі церковники «шпигуни та агенти світової буржуазії» і підтримують зв'язки з зарубіжжям. Навіть лояльного до радянської влади митрополита Сергія (Страгородського) він охарактеризував як «святошу, распутінського прислужника, лицеміра

і ханжу», назвав його «ватажком тихонівців-староцерковників». Для Б. Кандідова Церква – це «середовище решток експлуаторських класів... [наповнене] троцькістами, бухарінцями, зінов'євцями, мерзенними зрадниками, підлими найманцями фашистів» [14, 66-68; 17; 18]. Згадування священнослужителів у контексті боротьби Й.Сталіна з політичною опозицією означало не лише обґрунтування для суспільної думки необхідності і виправдання репресій, але й офіційну інтерпретацію діяльності релігійних громад як ворожої, антирадянської. Сталін та його оточення вважали Церкву «політичним опозиціонером», віруючих громадян – нездатними сприймати інше віровчення, засноване на матеріалістичному тлумаченні суспільних процесів. Релігія заважала зосередитися на модернізації реального світу, ідеї світової революції тощо. Тому держава й сконцентрувала потужні ресурси на виявлення «ворогів народу» в духовному середовищі.

Така інтерпретація державно-церковних відносин тривала і в наступні періоди радянської доби, з певними новими акцентами на вимогу часу. Наприклад перша глава монографічного дослідження Р.Ю.Плаксина «Експлуаторська сутність православної церкви і її антинародна діяльність перед Великим Жовтнем» розпочиналася такою думкою: «Антинародна діяльність православної церкви в період Жовтня, її боротьба з Радянською владою не випадкове явище. Вся до-революційна історія російського православ'я, сама експлуаторська сутність церкви зумовила позицію церковників стосовно влади трудящих» [19, 5]. Автор на сторінках праці постійно використовує емоційно забарвлені специфічні ярлики щодо духовенства і віруючих – «махрові контрреволюціонери», «вожді антирадянського воїнства», «антинародні сили» тощо. Водночас дослідник акцентував увагу читачів на методах і засобах церковників у боротьбі проти більшовиків: спробах «посварити селян і робітників», звинувачуючи останніх у неробстві, апелюванні до батьків «як ревнителів християнського духу», щоб уберегти молодь від «революційної зарази», оцінка жовтневої революції як «пекельного вихору, який гуляє по Русі» тощо.

У тлумаченні Р. Плаксина постає апокаліптична картина спротиву духовенства й віруючих прогресивним починанням більшовиків – відокремленню церкви від держави і школи від церкви, конфіскації церковного майна, закриттю монастирів. Він стверджував, що церковники «оголосили релігійну війну радянській владі». Для підсилення аргументації реакційності останніх автор навіть вийшов за межі заявлених хронологічних рамок дослідження та навів приклади благословення нацистів православними ієрархами на боротьбу з Червоною армією та більшовизмом, підтримки «бандерівського руху» архієпископом Полікарпом (Сікорським) та митрополитом Алексієм (Громадським) [19, 177]. Така пролонгація в часі, очевидно, мала на меті переконати широкі верстви суспільства у доцільності знищення церкви як ворога і потенційного зрадника. Слід також зазначити, що, детально описуючи

контрреволюційну діяльність священнослужителів, автор не акцентував увагу на обставинах їх ліквідації. Складалося враження, що робітники і селяни самі з власної ініціативи арештовували контрреволюціонерів. У монографії повністю відсутні згадки про існування органів державної безпеки як механізму репресій.

Традицію звинувачень у «мракобиссі», «контрреволюційності», «шельмуванні народних мас» підтримав і один з відомих радянських фахівців з історії органів держбезпеки та їх боротьби з контрреволюцією Д.Л. Голенков [20]. У його монографії «контрреволюціонерам-церковникам» присвячено 2 параграфи, які повторювали вже відомий матеріал про «церковну контрреволюцію» і справу патріарха Тихона. Іноді Д.Л. Голенков робив фактологічні й текстові запозичення у Р.Ю. Плаксина, що можна пояснити обмеженою джерельною базою, засекреченістю архівних фондів того часу. Аналізуючи, наприклад, активізацію обновленського руху, автор подав його як реакцію на «могутній народний рух соціалізму, який змусив найбільш далекоглядних діячів церкви переглянути традиційне ставлення православ'я до соціальних питань», спробу адаптуватися до соціалістичного ладу. Обновленський рух Д. Голенков розглядав винятково як внутрішньоцерковний конфлікт. Державні органи влади та громадські організації ніби-то виконували декрет про відокремлення церкви від держави і не втручалися у внутрішні справи релігійної організації [20, 205]. Однак, на відміну від Р.Плаксіна, він указує на роль органів ВЧК – ГПУ РСФСР в арештах церковників, зокрема, патріарха Тихона, колишнього обер-прокурора О.Самаріна.

Цікаво, що книга, яка витримала чотири видання в СРСР, у 2006 році була перевидана в Російській Федерації знову під назвою «Правда о врагах народа» [21]. В анотації зазначається, що «<...>на основі унікального архівного матеріалу показана боротьба органів державної безпеки з ворогами радянської держави з 1917 по кінець 1920-х років. Автор переконливо доводить, що перемога органів державної безпеки у цій важкій битві стала можливою лише за масової підтримки народу, який зумів за перегінами каральної політики рад розгледіти творчу сутність нової влади, її прагнення врахувати інтереси більшості населення і збудувати велику державу» [21, 4]. Керуючись логікою автора книги, порушення задекларованих демократичних свобод, у тому числі й свободи совісті, масові арешти та фізичне знищення мільйонів громадян, руйнування церков, конфіскації та нищення культурних надбань були лише «перегінами», «вимушеною необхідністю» та «підмурком нової великої держави».

Предметом дослідження іншої групи радянських науковців стала організація антирелігійних пропагандистських кампаній. Відтак завданням радянських істориків державно-церковних відносин стає зміщення акцентів з репресивної складової на ідейно-виховну. Спираючись на чітко визначене коло джерел (постанови ЦК КПРС і КПУ, рішення законодавчих та виконавчих органів влади, матеріали анти-

релігійних комісій), в умовах жорсткої ідеологічної цензури, автори намагалися знайти позитивні приклади витіснення релігійної свідомості «радянськими поглядами на сучасне життя», ефективні методи впливу на віруючих громадян [22]. Чимало публікацій виходило в серії «На допомогу лектору». У невеликих за обсягом брошурах репрезентувалася офіційна статистика щодо кількості релігійних об'єднань, дублювалися оціночні стереотипи, закладені в попередні роки [23].

Дослідники вперто конструювали на сторінках численних праць процес формування світогляду радянських людей, у якому немає місця релігійним віруванням [22]. Особливо наголошувалося на необхідності виховувати комуністичне світобачення у молоді, «яка не пройшла гарту старшого покоління комуністів». Так В.Степаненко і Р.Чернега пов'язували успішне вирішення завдань з патріотичного виховання трудящих із постійною наступальною боротьбою проти «західної ідеології і особливо проти націоналізму». У цьому контексті дієвим засобом бачилося інтенсивне запровадження нових свят та обрядів, які мали відвернути увагу людей від релігії та національних традицій [24].

Особливої популярності набуває тема участі партійних і громадських організацій у антирелігійних кампаніях. Керівну роль партійних комітетів у діяльності комсомольських організацій УРСР по атеїстичному вихованню молоді висвітлювали М.Ф.Траф'як і Є.В.Паньків. Вони аналізували діяльність пересувних клубів, наслідки проведення атеїстичних лекцій і тематичних вечорів, роль телебачення і радіомовлення у формуванні атеїстичної свідомості. Відзначаючи певні здобутки антирелігійної боротьби, звуження сфери релігійного впливу, автори все ж змушені були констатувати цілий ряд істотних недоліків, у тому числі непопулярність насаджуваних нових сімейно-побутових обрядів [25]. Тема атеїстичного виховання молоді знайшла продовження у дослідженні О.Ф.Воронкіна та В.Ф.Литвиненка [26]. М.Ф.Траф'як звертав увагу на вплив комсомольських організацій у сільській місцевості, котра вважалася осередком концентрації релігійних забобонів та консервації традиційної релігійної обрядовості. Навівши як доказ поліпшення антирелігійної роботи динаміку зростання відвідування сільських бібліотек, інших закладів культури, автор робить явно передчасний висновок про ефективність пропаганди сільських осередків комсомолу [27].

Аналіз історіографії державно-церковних відносин радянської доби, котра в рамках однієї статті з об'єктивних причин не може бути відображена в повному обсязі, показує, що їй притаманний ряд спільних рис:

- акцентування на «контрреволюційності» і «зрадництві» Церкви і духовенства; віра в Бога – обтяжуюча обставина при найдрібнішому порушенні законодавства;

- автори свідомо уникали будь-яких позитивних оцінок діяльності релігійних громад; повністю перебували в полоні висунутих комуністичною партією завдань;

- обмеженість джерельної бази історичних досліджень з релігійної тематики; дослідники користувалися лише офіційно дозволеними нечисленними архівними фондами, певними категоріями відкритих для дослідження документів;

- фрагменти діяльності релігійних громад на теренах УСРР – УРСР аналізувалися винятково в загальносоюзному контексті; вірогідно, що через жорстку ідеологічну цензуру специфіка українського релігійного життя залишалася доступною лише для вузького кола користувачів (співробітники радянської спецслужби, вищі партійно-державні керівники, окремі співробітники місцевого партійно-державного апарату, в компетенції яких знаходилися ці питання);

- у дослідженнях радянської доби наголос робився на домінуванні антирелігійної пропаганди і виховної роботи, тоді як репресивні органи державної безпеки фігурували лише як орган, що здійснював арешт і розслідування «контрреволюційної» діяльності священнослужителів; у працях повністю була відсутня інформація про проведення агентурно-оперативних заходів щодо духовенства, ініціації церковних розколів тощо.

Варто відзначити той факт, що й самі більшовики бачили вади літератури, покликаної розвінчувати релігію. В тезах Агітпропу ЦК КП(б)У 1927 р. висловлювалася стурбованість слабкою конкурентоспроможністю антирелігійної літератури. Так, тільки за 1926-1927 роки церковні видавництва випустили 35 найменувань книг загальною накладом 183 тисячі примірників, тоді як радянські видавництва тільки 3 найменування. До того ж останні, посиляючись на нерентабельність антирелігійних видань, відмовлялися від включення їх у видавничі плани та підтверджували їхню непопулярність у читачів [28, 12].

Проаналізувавши деякі аспекти відображення в радянській історіографії ролі спецслужб в системі взаємовідносин держави і церкви, цілком погоджуємося з сучасним дослідником О.Тригубом, який зазначає, що використання праць дослідників радянської доби можливе за умови критичного осмислення, їх наукової інтерпретації на базі сучасної методології. Адже поряд із штампами й ідеологемами, знаходимо зафіксовані мимоволі окремі нюанси ставлення радянських людей до релігії, національної специфіки релігійного життя в республіці тощо. Вважаємо, що порівняльний аналіз історіографічного масиву, присвяченого державно-церковним відносинам, радянської доби і сучасної вітчизняної історіографії міг би розглядатися як перспективний напрям дослідження проблеми.

ПРИМІТКИ

1. Бердяев Н. Духовные основы русской революции / Н.Бердяев. – СПб: РХГИ, 1998. – 432 с.

2. Бонч-Бруевич В.Д. «Живая церковь» и пролетариат / В.Д.Бонч-Бруевич. – М.: Жизнь и знание, 1923. – 62 с.

3. Воробъев А. Церковный раскол на Украине / А.Воробъев // Антирелигиозни питання. – 1924. – №1. – С.27-45.
4. Лукин Н.М. Революция и церковь / Н.М.Лукин. – М.: Красная новь, 1923. – 36 с.
5. Красиков П.А. На церковном фронте (1918 – 1923) / П.А.Красиков. – М.: Юрид. изд-во НКЮ, 1923. – 312 с.
6. Окунев Я. «Смена вех» в Церкви / Я.Окунев. – Х.: Кооп. изд-во «Пролетарий», 1923. – 24 с.
7. Сухоплюев И.К. Новый этап в церковном движении / И.К.Сухоплюев // Знамя коммунизма (Харьков). – 1922. – №9-10. – С.71-77.
8. Сухоплюев И.К. Украинское автокефальное движение / И.К.Сухоплюев // Партийный работник. – 1922. – №10. – С.20-26.
9. Сухоплюев И.К. Церковный раскол / И.К.Сухоплюев // Агитпропаганда. – 1922. – №6. – С.67-83.
10. Струмилин С.Г. Бог и свобода / С.Г.Струмилин. – М.: Изд-во «Красная новь», Главполитпросвет, 1923. – 85 с.
11. Железнодорожный Г. Советская власть и церковь / Г.Железнодорожный. – Х.: Юрид. изд-во НКЮ Украины, 1925. – 84с.
12. Ярославский Ем. О религии / Е.Ярославский. – М. [Б.и.], 1957.
13. Введенский А.И. Церковь и государство. Очерк взаимоотношений церкви и государства в России 1918-1922 годов / А.Введенский. – М.: Мосполиграф, 1923. – 252 с.
14. Кандидов Б. Церква та шпіонаж. Про деякі факти контрреволюційної і шпигунської діяльності релігійних організацій / Б.Кандидов. – К.: Держвидав політ. Літератури, 1939. – 87 с.
15. Кандидов Б. Церковный фронт в годы мировой войны / Б.Кандидов. – М.: Атеист, 1927. – 147 с.
16. Кандидов Б. Церковь и Октябрьская революция / Б.Кандидов. – М.: Безбожник, 1929. – 31 с.
17. Кандидов Б. Религиозная контрреволюция и интервенция 1918 – 1920 гг. (Очерки и материалы) / Б.Кандидов. – М.:Безбожник, 1930. – 198 с.
18. Кандидов Б. Вредительство, интервенция и церковь / Б.Кандидов. – М.: Безбожник, 1931. – 72 с.
19. Плаксин Р.Ю. Крах церковной контрреволюции 1917-1923 гг. / Р.Ю.Плаксин. – М.: Наука, 1968. – 193 с.
20. Голенков Д.Л. Крушение антисоветского подполья. Кн.2. – 4 издание / Д.Л.Голенков. – М.: Изд-во политической литературы, 1986. – 397 с.
21. Голенков Д.Л. Правда о врагах народа / Д.Л.Голенков. – М.: Алгоритм, 2006. – 448 с.
22. Куроедов В.А. Религия и общество в советском обществе. – 2-е изд., доп. / В.А.Куроедов. – М.:Полигиздат, 1984. – 256 с.
23. Религиозные объединения на территории Харьковской области и основные тенденции их деятельности. Сост. В.А.Арсеньев. – Х.: [Б.и.], 1980. – 25 с.
24. Степаненко В.Н. Из опыта работы партийных организаций республики по патристическому воспитанию рабочего класса как одного из важнейших направлений развития советского образа жизни (1971-1975 гг.) / В.Н.Степаненко, Р.П.Чернега // Научные труды по истории КПСС. – Вып.105. – К., 1980. – С.20-25.
25. Трафяк М.В., Паньків Є.В. Партиєне керівництво діяльністю комсомольських організацій України по атеїстичному вихованню молоді в роки восьмої п'ятирічки / М.В.Трафяк, Є.В.Паньків // Наукові праці з історії КПРС. – Вип.70. – К., 1974. – С.103-109.
26. Воронкін О.Ф., Литвиненко В.Ф. Про діяльність парторганізацій України в справі атеїстичного виховання молоді (1959-1970) / О.Ф.Воронкін, В.Ф.Литвиненко // Наукові праці з історії КПРС. – Вип.71. – К., 1975. – С.73-78.

27. Трафяк М.В. Партійне керівництво діяльністю комсомолу республіки по дальшому піднесенню ідейно-виховної та культурно-масової роботи на селі (1966-1970) / М.В.Трафяк // Наукові праці з історії КПРС. – Вип.79. – К., 1975. – С.106-112.

28. Бабенко Л.Л. Особливості антирелігійної пропаганди 20-х років ХХ століття та її альтернативи / Л.Л.Бабенко // Вісник Східноукраїнського національного університету імені Володимира Даля. Науковий журнал. – 2004. – №9 (79). – С. 8-14.

УДК 37.016.02:2-1

Тетяна Демиденко
(Полтава)

ХУДОЖНЬО-ІСТОРИЧНІ ТЕКСТИ У ВИВЧЕННІ РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ У ШКІЛЬНОМУ КУРСІ ІСТОРІЇ

Вивчення питань релігії у шкільному курсі історії починається вже у 5 класі, де нині діюча програма передбачає знайомство школярів із запровадженням християнства в межах теми «Княжа Русь-Україна» [3,с.14]. Ширше релігійна проблематика представлена в курсі історії України 7-8 класів, у змісті якого вивчається життя духівництва та церковні відносини у XIV-XV століттях, реформаційні та контрреформаційні рухи в Україні, діяльність православних братств, церковні собори в Бересті 1596 року, утворення греко-католицької церкви, церковне життя XVI-XVII століть, життя та діяльність митрополита Петра Могили. У подальшому курсі вітчизняної історії (9-11 класи) програма доволі скупо віддзеркалює окремі епізоди релігійного життя в Україні, тому доцільним уявляється розглянути роль і методику застосування художньо-історичних текстів при вивченні питань релігії саме стосовно періоду X- XVII століть.

Художніми історичними текстами прийнято вважати різножанрові твори (проза, поезія, драматургія), написані авторами про події, що відбувалися до їх народження [1,с.5]. Популярним у методиці навчання історії є також узагальнюючий термін «історична белетристика», яким позначаються художні твори про досліджувану епоху, написані авторами пізнішого часу [7,с.157]. Книги історичної белетристики, що реконструюють історичну дійсність, як правило, написані на основі наукового дослідження минулого, вивчення історичних джерел, наукових розвідок і монографій. Збагативши себе історичними знаннями, автори відтворюють минуле в художніх образах.

Звичайно, художня історична література не висвітлює минуле документально, а окремі твори можуть відображати суб'єктивну позицію автора, містити оцінки, які на сьогодні вже переглянуті історичною наукою, або несуть відбиток мислення того часу, коли були написані. Проте конкретні образи, події, змальовані рукою не науковця, а митця, краще закарбовуються в пам'яті, мають духовний заряд, сприймають-

ся не лише розумом, а й серцем. Крім того, можна цілком сподіватися, що після ознайомлення з уривком в учня виникне бажання прочитати весь твір, більше дізнатися про його автора.

Художня література створює невичерпні можливості для образного відтворення минулого, конкретизує історичний матеріал, а вдало включені у процес викладання літературні уривки збагачують його яскравими картинами, дають змогу підтримувати увагу учнів на уроці та жвавий інтерес до навчального предмету [6,с.29].

Добираючи фрагменти літературних творів для уроку, слід враховувати низку важливих критеріїв. **По-перше**, зважати на пізнавально-виховну цінність матеріалу. Учитель має глибоко проаналізувати твір та відібрати фрагменти, які використовуватиме на уроці. У цих фрагментах історичні події повинні бути викладені правдиво, а художні образи змальовані чітко і переконливо.

По-друге, доступність матеріалу. Вчитель повинен враховувати відповідність матеріалу віку й розвиткові учнів. Утім, добре, якщо вчитель організовуватиме навчання так, ніби перед ним діти трохи старші, ніж є насправді, ніби «забігатиме» вперед і завдяки цьому вестиме дітей за собою. Слід до найдрібніших деталей проаналізувати зміст відібраних фрагментів, особливо звертати увагу на лексику (іншомовні чи маловживані слова, специфічні звороти, образні вислови треба пояснювати учням для цілісного сприйняття фрагмента). Важливо звертати увагу і на обсяг відібраного тексту, адже завеликий уривок призведе до розпорошення уваги; з іншого боку, уривок не може бути куцом, він повинен бути оптимальним, щоб учні змогли вловити смислову лінію, відчути літературний образ чи літературну картину. Діти повинні сприймати художній текст як цілісне явище, що забезпечить процес трансформації почуттів та настроїв [6,с.31].

По-третє, важливо спланувати методично виправдане використання фрагментів літературних творів. Залежно від того, відомий учням твір чи ні, йому належить відповідне місце під час вивчення історичного матеріалу. Відомий учням твір доцільніше використовувати для активізації пізнавальної діяльності чи закріплення знань, а невідомий твір — під час опрацювання навчального матеріалу [3,с.10]. Доречне використання елементів художніх творів на уроках історії дає можливість вчителю підтримувати стійку увагу учнів, що позитивно впливає на їхню активність на уроці.

По-четверте, фрагменти з художньої літератури повинні відповідати завданням і змістові історичної освіти. Вдало підібрані художні образи посилюють мотиваційну складову навчання, дають учителю змогу донести до свідомості учнів зміст теми, сприяють міцному закріпленню вивченого матеріалу.

Методи використання художнього історичного твору залежать від дидактичної мети уроку, віку школярів, складності тексту та низки інших обставин. Так, метод **художньо-літературного ілюстрування**,

суть якого полягає у наведенні яскравого уривку з художнього твору в ході висвітлення певної події, доцільно застосовувати вже в п'ятому класі. При вивченні теми «Княжа Русь-Україна» програмою передбачено знайомство учнів з князем Володимиром Великим та його діяннями, із поширенням християнства як загальнодержавної релігії. Готуючи учнів до сприйняття матеріалу про хрещення киян, можна зачитати їм уривок з роману Семена Скляренка «Володимир», поставивши завдання на основі прослуханого дати відповідь на запитання: «Як князь Володимир пояснив киянам необхідність прийняття християнства?»

«Сонце велично підіймалось над Дніпром, відбиваючись на широкому плесі, сліпило очі, розпікало повітря, й над стовпищем людей вставав важкий дух...

... Поруч нап'яті були й шатра, в них стояли лави, діжки, кадоби, ночви, – там мали роздягатись, хреститись княжі діти, воєводи, бояри зі своїми синами, а ще в одному шатрі серед купців – їхні жони й дочки.

На лавах сиділи князь Володимир, цариця Анна, княжичі..., а обабіч їх півколом стояли одягнуті в дорогі оздоби єпископи Анастас і Іоанн, корсуняни, священики, воєводи й бояри, мужі Гори.

Князь Володимир підвівся з лави й довго стояв, дивлячись на натовп перед собою. Він був суворий і замислений цієї вранішньої години, дав знак, що хоче говорити до людей, підніс правицю.

- Людіє мої! – почав князь Володимир, і голос його виразно було чути по всьому березі. – Одвіку ми по покону отців вірили й молились богам Перуну й Дажбогу, Волосу й Стрибогу, але нині ці боги вже не пристановище в трудах і на рятях наших, інший бог дасть нам рятунок, той бог, що захищає багатого й убогого, князя й смерда, той бог, що після брентного нашого життя на землі дарує життя вічне, радість і щастя на небі. Ім'я цьому богу Христос!

Кириє, елейсон! Кириє, елейсон! Кириє, елейсон! (Господи, помилуй) – заволали й заспівали в цей час священики.

Тому визнали ми за добре, – голосно повів далі князь Володимир, коли затихло – утвердити у городі Києвому, в землях на Русі нову, істинну віру, сиріч християнство. Хрестимось, людіє, во ім'я Бога отця, сина, святого духа. Аз перший поклав уже святий хрест на себе, потягніть, людіє, ви за мною...

...Князь Володимир бачив, як тікають врозтіч від священиків кияни, яке насильство чинять gridні й дружина, але не співчуття й не жаль до людей краяли в цей час його душу.

Він стояв напружений, мовчазний, звів брови на переніссі, стиснув уста, через що став суворим і хижим, дивився на натовп перед собою холодно, грізно...

... «Убогі, темні люди, – думав він, – чи відаєте ви, що весь світ прозиває вас варварами, язичниками, чи відаєте ви, яку муку сам мусив прийняти й приймаю, аби врятувати вас і захистити Русь?» [2, с.47-50].

Слухаючи емоційне й виразне читання вчителя, учні співпереживають героям роману, переймаються настроями доби, водночас шукаючи

в художньо-історичному тексті відповідь на поставлене вчителем запитання.

Для учнів 7 класу, які вивчають тему «Запровадження християнства як державної релігії» вже у систематичному курсі вітчизняної історії доби середньовіччя, доречно буде при її поясненні використати **комбінований метод** роботи з фрагментами літературних пам'яток та історичної белетристики. При цьому уривок художнього твору слугує своєрідним коментарем до документа та своєю образною, живою мовою компенсує «сухість» історичного джерела. Важливим результатом упровадження такого методу є формування вміння порівнювати виклад тієї самої події в літературному джерелі минулих часів та у сучасній белетристиці. Для прикладу розглянемо уривки з Літопису Руського та вже згадуваного роману Семена Скляренка «Володимир». Учні самостійно опрацьовують уривок з літопису, а потім учитель зачитує уривок з художнього твору (для посилення ефекту бажано підібрати відповідну музичну композицію, що розкриватиме емоційну глибину події).

«У рік 6483 (980). І став княжити Володимир у Києві один. І поставив він кумири на пагорбі, поза двором теремним: Перуна дерев'яного, – а голова його (була) срібна, а вус – золотий, – і Хорса і Дажбога, і Стрибога, і Сімаргла, і Мокош. І приносили їм (люди) жертви, називаючи їх богами, і приводили синів своїх і жертвували (їх цим) бісам, і оскверняли землю требами своїми. І осквернилася жертвами їхніми земля Руськая і пагорб той. Але преблагий бог не хоче смерті грішникам; на тім пагорбі нині є церква святого Василя (Великого), як ото ми потім скажемо».

Літопис Руський

«І от на схилах між дерев і ярів з'явився Перун, що стояв досі на требниці, груба дерев'яна його постать, яку волочили гридні, підводилась, стрибала, падала, над узвозом Перун хитнувся перевернувся і сторч головою вниз, ламаючи дерева, розриваючи кущі, риючи землю, З шумом, свистом, тріском полетів, повержений, упав в урвище недалеко від ручая і натовпу, що занімів, жажнувшись цього видовища.

Але Перун лежав там тільки одну мить, бо одразу біля нього з'явилися гридні, отроки, дворяни, що на конях примчали з Гори, ремінними вужами й товстими мотузками вони зачепили лежачого бога за голову, руки, ноги, тіуни, що бігали біля дворні, сокирами вирубали з постаті золото й срібло, а там усі вони вже разом вдарили коней, впряглися самі, крикнули й потягли Перуна по урвищу. Ідол Перун стрибав на вибоях: «Гой-ла! Гой-ла!» – щосили кричали погоничі. «Кириє, елейсон! Кириє, елейсон!» – співали священники. У численному натовпі вчинився великий шум і крик, стогнали жони, плакали діти.

Перуна дотягли до берега й шттовхнули у воду. Важка дубова колода захрясла й непорушно лежала на косі. Тоді вперед кинулись дворяни, отроки, – в одязі, постолах, а хто і босий, лізли вони в воду, одштовхували дрючками й просто руками колоду від берега.

А на натовп у цей час напірали gridні, княжа дружина, розмахуючи списами, брязкаючи мечами, вони відтискували людей до води.

- Хрестіться во ім'я отця, і сина, і духа! – волали священики, а люди забродили все глибше й глибше у воду. Нарешті Перун рушив з місця, поплив, за ним кинулись діти, вони плавали навкруг бога, багато людей, вражені тим, що робилось, стоячи у воді, кричали:

- Видибай, боже! Видибай, боже!

- Кириє, елейсон! Кириє, елейсон! – співали священики.

Перун плив. З високого пагорка з дерев'яного помосту на нього дивились князь Володимир, княгиня Анна, воеводи, бояри.

- Видибай, боже! Кириє, елейсон! — змішувалось у гарячому повітрі.

А він плив далі й далі. Берегом слідом за ним поспішали люди.

- Видибай, видибай, боже!

- Хрестити. – Витягнувши вперед праву руку, хрипко промовив він. – Хрестити, а хто не обряцється – карати...

- Многі літа василевсу Володимире, — гримів хор» [2,с.49-50].

Відтак учням пропонуємо порівняти розповідь про хрещення Русі в літописі та в романі й визначити ставлення до цієї події авторів, пояснити причину відмінностей.

Ефективним є також **метод коментованого читання** художнього тексту на етапі осмислення чи систематизації знань. У такому разі вчителеві слід вдатися до аналізу твору, алгоритм якого нагадує аналіз історичного документа: спочатку зачитуємо вголос підібраний фрагмент, а потім коментуємо частинами на основі запитань. Прикладом такого методу застосування художньо-історичного тексту може бути залучення уривку з роману Павла Загребельного «Диво» до вивчення в 7 класі теми «Київська Русь наприкінці X – у першій половині XI ст.», в межах якої розглядається питання про розбудову Києва та церковне й культурно-освітнє життя. Спочатку семикласникам пропонується художньо-історичний текст:

«Собор стояв посеред снігів у холодній білій самотизні. Возносився рожево під саме небо, і низькі хмари черкали об найвищу баню, заплутувались безпорадно поміж бань нижчих, умить зупинялись у своєму бігові, і тоді видавалось, ніби починає летіти понад землею самий собор. А будували ж його в поспіху, вергали камінь, тягли дерево, везли плінфу, все те підняти треба було вище й вище, зчепити в невидимі для невтаємниченого ока сув'язі, з нічого вичарувати небачене, з сум'яття народити гармонійність. Камінь і заправу носили на барках. Дерев'яних риштовань не ставили, бо тоді не було б підступу до стін тим незліченим тисячам люду, що прагнув підставити рамена свої під тягарі. Майстри каменю зависали в дерев'яних гніздах довкола стін, стояли густо на самих наверхнях будови, їм подавали все потрібне журавлями, блоками, крутилками, стосовано не тільки ручні, але й великі кола, порушувані ногами.

Так виросла ця велика церква, і так її довершено і покрито кованим золотом ще перед тим, як насипано на повну вишину нові вали Ярослава й назначено межі великого Києва.

Зроблено було в Софії силу-силенну роботи мистецької. Окрім музійного убору (мозаїк), рівного якому було важко пошукати ще десь у світі, написано фресок багатоличних двадцять і п'ять, на них же по-статей сто п'ятдесят і чотири майже в повний людський зріст, фресок одноличних на весь зріст написано двісті і двадцять, а поясних — сто і вісімнадцять. Викладено в усьому соборі підлогу теж мусією з різнобарвного каменю, прикрашено, опріч того, всю серединність церкви візерунком музійним і писаним, приліпами мистецькими, горорізьбою по червоному шиферу овруцькому» [2, с.47-48].

Після його прослуховування вчитель демонструє школярам зображення Софії і пропонує орієнтовні запитання: 1. Коли споруджено собор? 2. За кого з князів це відбувалося? 3. Скільки тривало спорудження храму? 4. Опишіть мистецьке оформлення Софії Київської. 5. Що таке фреска, мозаїка? 6. Чому Софійський собор називають шедевром, перлиною архітектури Київської Русі?

Важливу роль відіграють художні тексти в роботі вчителя історії над історико-релігійними поняттями, забезпечуючи доступну фактологічну базу як основу для узагальнення, сприйняття істотних ознак понять, розуміння ними нових термінів. Так, вивчаючи Володимирове хрещення Русі 988 року, і пояснюючи відмінності між такими поняттями, як політеїзм і монотеїзм, доцільно включити в урок уривки з творів Раїси Іванченко («Гнів Перуна», «На горі Перуновій»), Юліана Опільського («Ідоли падуть»). Розкриваючи поняття ересі, реформації, гуситського руху, Константського собору, варто процитувати учням рядки з «Пісні» Яна Чапека чи Шевченкового «Єретика»:

«Кругом неправда і неволя,
 Народ замучений мовчить.
 І на апостольським престолі
 Чернець годований сидить.
 Людською кровію шинкує
 І рай у найми оддає!
 Небесний царю! суд твій всує,
 І всує царствіє твоє.
 Розбойники, людоїди
 Правду побороли,
 Осміяли твою славу,
 І силу, і волю.
 Земля плаче у кайданах,
 Як за дітьми мати.
 Нема кому розкувати,
 Одностайне стати
 За євангеліє правди,

За темнії люде!
Нема кому! боже! боже!
Чи то ж і не буде?
Ні, настане час великий
Небесної кари.
Розпадуться три корони
На гордій тіарі!
Розпадуться! Благослови
На месть і на муки,
Благослови мої, боже,
Нетвердії руки!»
Отак у келії правдивий
Іван Гус думав розірвать
Окови адові!.. і диво,
Святеє диво показать
Очам незрящим. «Поборюсь...
За мене бог!., да совершиться!»
І в Віфліємськую каплицю
Пішов молитись добрий Гус» [9,с.237-238].

Переконливою та наочною ілюстрацією нового історичного поняття може стати художній текст і для восьмикласників у вивченні теми «Церковне життя в другій половині XVI ст. Діяльність братств». Львівське Успенське братство, на заснування якого видав грамоту 1586 року патріарх антіохійський Іоаким, було, як відомо, найавторитетнішим серед подібних йому національно-релігійних громадських об'єднань міщан при православних церквах. Вивчаючи його діяльність, восьмикласники знайомляться також з поняттям **ставропігія** – правом підпорядковуватися не своїм єпископам, а безпосередньо патріархові. Доречним буде ілюстрування цього терміну уривком з повісті Валерія Шевчука «Місія», що створює у школярів фактологічну базу для засвоєння нового поняття, забезпечує оптимальне співвідношення емоційного та логічного факторів як основи успішної роботи. Йдеться про промову, що її виголосив перед старшинами львівського братства константинопольський патріарх Єремія під час візиту в українські землі 1588-1589 років:

«І він проголосив перед старшинами львівського братства – сідлярем Юрієм Рогатинцем і крамарями Іваном Красовським, Леськом Малецьким та Стецьком Мороховським – промову, яку так довго виношував у душі і котра, вважав він, таки зможе піднести його на височінь, що її прагнув. Він готувався до цієї промови довго, бо знав її вагу, не думав уже про тих, хто слухатиме його, – треба було лише плеснути в ті смиренні обличчя своєї великої сили. Для їхніх не зіпсованих іще роздумами й сумнівами мізків цього вистачить, як вистачає коневі вчасного удару батою.

- На ваші плечі, – сказав патріарх, – я кладу великий тягар. Але чи менший тягар ніс спаситель наш Ісус Христос, підіймаючись на Голго-

фу? Мета братства, яке з'єднає ваші душі, – висока мета, через це патріарх антиохійський і ствердив великі права ваші. З того менту, коли людина приступає до святої спілки вашої, вона перестає належати собі. Вона – святий струмент у руках божих і мусить віддатися богові тілом і духом. Земля ваша сповнена гріхів, які чиняться тут так само легко, як і забуваються. Мало є таких, для кого закони церкви нашої святі й непереступні, вони-бо для них – ширма, за якою ховаються сваволя, поганські звичаї, чарівництво й характерництво, розпуста й розтлінність. Горе тому, хто причаївся за цією ширмою! Горе тому, хто кинув шукати свій Сігор, а натомість шукає Содом і Гоморру! На вас я покладаю високе й святе завдання. Всі братчики мають ходити повсюдно – по вулицях, шинках, базарах, проходити за стіни домів, де чиниться невшетечне діло, – знати душі всіх мирян, які навідують наші церкви. Що вони думають, почувають і чи близькі душею і серцем до неї. Ви маєте проникати в найзахищеніші й найтаємніші криївки і схрони людських душ – туди, де тільки починаються думки про поганство, і виставляти таких па суд церкви. Єпископ має судити грішних нещадним судом своїм, але коли і він стрибне у гречку, а ви відкриєте в ньому нечисту душу, судитимете єпископа ви. Я, патріарх константинопольський, Єремія Транос, оголошую, видаючи на це грамоту, **ставропігію** вашого братства – **віднині ви підлягаєте мені й нікому більше**. Бо лише ви, простий люд: шевці й бондарі, стельмахи й чинбарі, сідлярі й крамарі – лише ви можете зберегти нерушні основи віри нашої. Я ставлю вас над духовними товстосунами і маю надію, що ви будете справдешньою підпорою нашої святої великомучениці церкви...» [1,с.415-416].

Беззаперечним результатом включення художньо-історичних текстів до змісту уроку є **посилення виховного впливу** на школярів. Особливий ефект у цьому плані забезпечують поетичні твори, вмиле цитування яких учителем ніколи не залишає учнів байдужими, емоційно забарвлює урок. Розкриваючи, наприклад, у 8 класі тему «Культура Західної Європи XVI – першої половини XVII ст.» і, зокрема, розвиток освіти і науки, змальовуючи постаті Галілео Галілея, Джордано Бруно, вчитель може звернутися до поетичних рядків Роберта Рождественського:

«О людях.
Бессмертных
Великих
и стойких.
Гигантах учености.
Духа.
Характера.
О людях-рабах,
О мечтателях первых,
бросающих вызов суровому богу..
До боли в глазах
смотрит в небо

Коперник,
на много веков
обогнавший эпоху..
О, вспомните, люди,
как было им трудно!
Как жегся огонь.
И как ветер хлестал...

Доминиканец
Джордано Бруно
Взошел на костер,
как на пьедестал!..
...Шатался
привычный божественный идол,
он страшною карой
напрасно грозил..
И встал Галилей
И в лицо иезуитам
«А все ж таки вертится!»
Провозгласил.
«А все ж таки вертится!»
чтобы там ни было:
пусть
пытки,
Пускай не сносит головы,
склоняется мир
над запретными книгами..
«А все ж таки вертится!»
Слышите вы?!

И шепчутся люди.
И людям не верится,
И в мире
туманно,
печально,
темно,
Но вертится!
Вертится!
Все ж таки
вертится!
Историю
остановить
не дано» [8,с.244-245].

Основою для роздумів школярів морально-етичного характеру можуть бути і процитовані на уроці поетичні рядки Євгена Євтушенка:

«Ученый – сверстник Галилея –
 Был Галилея не глупее,
 Он знал, что вертится Земля,
 Но у него была семья...» [там само, с.247].

Отже, використання художньо-історичних текстів у вивченні питань релігії в шкільному курсі історії може здійснюватися різними методами (ілюстрування, аналіз уривків, комбінований метод, цитування і т. ін.). Воно сприяє міцнішому запам'ятовуванню навчального матеріалу, формуванню мовленнєвої культури учнів, конкретизації історико-релігійної інформації, розвитку уяви, засвоєнню понять цього ряду, реалізації виховного потенціалу зазначеного тематичного простору, підтримці стійкого інтересу до нього школярів.

ПРИМІТКИ

1. Дерево пам'яті: Книга українського історичного оповідання: Для ст. шк. віку: У 4 вип. – К.: Веселка, 1990-1993. Вип.1. – 608 с.
2. Історія України в художньо-літературних образах: Посібник для 7-8 кл. серед. шк. / Упоряд.: Б.І Андрусинин, В.І.Борисенко. – К.: Генеза, 200. – 224 с.
3. Історія України. Всесвітня історія. Програми для загальноосвітніх навчальних закладів. – К.: Ірпінь, 2005. – 142 с.
4. Коляда І. історія України (1914-1939) в художньо-літературних образах / І.Коляда, Н.Загребельна, Н.Порало. – К.: Арістей, 2004. – 272 с.
5. Косенко Н. особливості сприйняття учнями художніх текстів / Н.Косенко // Дивослово. – 2003. – №10. – С.41-42.
6. Магорита В. Використання фрагментів художньої літератури на уроках історії / В.Магорита // Історія і суспільствознавство в школах України: теорія та методика навчання. – 2011. – №3. – С.29-33.
7. Пометун О. Методика навчання історії в школі / О.І.Пометун, Г.О.Фрейман. – К.: Генеза, 2005. – 328 с.
8. Хрестоматія поетических произведений по истории древнего мира и средних веков. – М.: Просвещение, 1967. – 254 с.
9. Шевченко Т.Г. Кобзар. – К.: Держ. вид-во художньої літератури, 1963. – 718 с.

УДК 2-335:82-92:[930]

Ірина Діптан
 (Полтава)

РЕЛІГІЙНА ПРОБЛЕМАТИКА В НАУКОВО-ПУБЛІЦИСТИЧНОМУ ДОРОБКУ М.П.ДРАГОМАНОВА: ІСТОРІОГРАФІЧНИЙ ЗРІЗ

В історіографічній розвідці аналізуються публікації українських учених щодо релігієзнавчих поглядів М.П.Драгоманова.

Ключові слова: релігія, православ'я, католицизм, протестантизм, уніатство, свобода совісті, позитивізм.

Релігійно-церковна проблематика посідає вагоме місце в теоретико – публіцистичній спадщині М. Драгоманова. Вчений-політик

сформулював власну концепцію ролі релігії та церкви в національній минувшині, означив засади ймовірного й жаданого розвитку взаємин суспільства і релігійних організацій, державних інституцій і віруючих (або ж атеїстів) у контексті суспільно – політичних процесів і викликів другої половини XIX ст. Запропонована мислителем оригінальна версія української історії як «перерваної реформації», проект вирішення релігійного питання в руслі загально – демократичних ліберальних принципів залишаються як науково ,так і політично актуальними для України теперішньої – конфесійно та світоглядно роз'єднаної, з аморфною національно – державною ідеєю, а отже, й невизначеним цивілізаційним вибором. Відтак, звернення до праць науковців, які вивчали релігієзнавчі погляди М.П. Драгоманова, бачиться вельми доречним.

Найвагоміші здобутки у висвітленні та осмисленні драгоманівського релігієзнавства мають такі дослідники : Т Андрусяк [1], С.Бартошко [2;3], О.Богдашина [4], А.Колодний і Л.Филипович [6;7;8;17;18;], П.Кралюк [9;], А.Круглашов [10;11;12;], І.Лисяк-Рудницький [13], М.Лобода [14;15;16;]. Через суворо обумовлений обсяг статті автор у своїй історіографічній розвідці аналізує публікації лише деяких із названих учених.

Т.Андрусяк у своєму дослідженні [1] певне місце відводить релігієзнавчим поглядам Драгоманова. Чітко розмежовуючи позицію вченого стосовно релігії взагалі, тодішніх офіційних релігій, клерикалізму, автор наголошує, що для послідовного ліберала свобода совісті бачилася неодмінною умовою вільного розвитку суспільства та одним із головних прав людини.

Т.Андрусяк зауважує, що, у той час, коли для радикально – демократичної молоді свобода, соціальне визволення народу та атеїзм були нерозривно пов'язані, Драгоманов не тільки толерантно ставився до релігійних переконань кожної людини, а й постійно підкреслював, що «варто обороняти свободу не менше ,ніж ширити самий атеїзм. А може ще і більше , – бо справді, хто його зна, чи єсть Бог, чи нема» [1, с.76].

Зі свободи совісті випливала драгоманівська вимога відміни «...державної церкви і перетворення всіх церковних установ в приватні, які утримуються виключно за рахунок бажаючих і управлятимуться відповідно до їх волі , без всякого сприяння чи втручання установ цивільних»[1, с.76].

Дослідник наголошує на драгоманівському розумінні співвідношення релігійної єдності та єдності державної: перша дійсно полегшує другу, посилює зв'язок між співгромадянами. Але з цього «... не слідує, щоб держава мала право силою встановлювати єдність релігійну, [...] тому що тоді держава порушує священніше право особи [...] ; політична влада власне послабить єдність державну,тому, що гонима партія буде прагнути утворити державу в державі...»[1,с.74].

Для Драгоманова, – підсумовує Т.Андрусяк, – «проголошення та гарантованість основ повної релігійної свободи» були підґрунтям гармо-

нійних відносин між особою та державною, невід'ємним правом людини [1, с. 76 – 77].

О.Богдашина, аналізуючи ставлення істориків українських земель другої половини XIX – початку XX ст. до релігії та церкви, не оминає своєю увагою й М.Драгоманова. Зокрема, вона наголошує, що у ранніх працях мислитель підкреслював роль раціоналістичного світогляду для кращого майбуття й закликав розпрощатися з вірою. Та вже пізній Драгоманов був більш стриманим, розмірковуючи про те, що ніхто не знає, що буде з душею по смерті тіла. Відтак – драгоманівський постулат: «воля віри» [4, с.49].

Авторка звертається до проблеми державно – церковних взаємин у баченні М.Драгоманова. Передусім, – продовжує О.Богдашина, – вчений визнавав неоднозначність наслідків підлеглості церкви державі: зверхність останньої створює сприятливіші умови для прогресу, та все ж поневолює особисте моральне життя політиків. Отож, учений – гуманіст домагався відділення церкви від держави, конфесійної толерантності [4, с.51-52].

Якщо більшість істориків – позитивістів підросійської України заперечувала католицизм, виявляючи певні симпатії до православ'я, то Драгоманов однаково критично ставився до державних церков обох імперій – Габсбургів і Романових [4, с.52]. Дослідниця наголошує на реформістсько – протестантському проекті Драгоманова задля вирішення релігійного питання [4, с.53].

У культурологічних студіях Івана Лисяка-Рудницького поважне місце посідає драгоманівська проблематика і, зокрема, дослідження релігієзнавчих поглядів мислителя. Передусім, автор наголошує, що останні ґрунтувалися на оригінальній філософії історії, згідно з якою рушійною силою, що стоїть за позитивним розвитком, є поступ ідей: «... між уявленнями людей про порядки державні й громадські та їхніми релігійними ідеями існує тісний зв'язок» [13, с.307]. Звідси – великий інтерес ученого до проблем історії релігії, еволюції ролі церкви в суспільстві. Інтерпретації дослідника були аргументами для звинувачень в атеїзмі. Натомість І.Лисяк-Рудницький стверджує, що «Драгоманов не пропонує раціоналістичної ерзац-релігії в стилі позитивізму Огюста Конта чи всеохопної ідеології марксизму [...]. Позитивізм Драгоманова можна обмежити до вимог свободи наукових досліджень, якій би не перешкождали релігійні чи якісь інші заборони» [13, с.308].

І.Лисяк-Рудницький поділяє драгоманівське категоричне несприйняття офіційних церков, вважає відповідним потребам часу заклик до секуляризації української культури та політики. Водночас, втор зауважує, що у «запалі своєї боротьби проти клерикалізму Драгоманов не зміг правильно оцінити заслуг уніатської церкви перед українським народом у Галичині [13, С. 308].

Культуролог відкидає версію, нібито зацікавленість Драгоманова протестантством мала тактичний характер (аби послабити традицій-

ну віру і підготувати шлях для проникнення радикальних ідей), оскільки подібне пояснення не пасує людині такої інтелектуальної чесності. Позатим визнає, що Драгоманов мав багато рис пуританського реформатора: сувору самодисципліну, високі вимоги до себе й до інших, невтомну працю, моралістичне ставлення до життя, незламну відданість принципам і мужність іти своїм шляхом» [13, с.309]. Тобто, наголошує на глибинному зв'язку «... між духом Драгоманова і духом протестантства» [13, с.309]. Переконалий, що «ніщо краще не засвідчує глибину ліберальної позиції Драгоманова, ніж його потяг до протестантства» [13, с.309].

Вельми цікавими є релігієзнавчі студії М. Лободи [14;15;16;]. Автор виокремлює ті найважливіші проблеми релігієзнавства, що були розв'язані М. Драгомановим. По – перше, що таке релігійна віра? Відповідь: сукупність космогонічних понять. По – друге, чи є релігія чимось незмінним, вічним? На думку вченого – ні; вона еволюціонує з розвитком суспільної свідомості; має зворотний вплив на суспільне буття. По – третє, чи керує світом надприродне начало? Мислитель підкреслював причинну зумовленість явищ природи і суспільства; все ж, як об'єктивний ідеаліст, рушіями історії вважав політико-етичні ідеї. По – четверте, позитивною чи негативною є роль релігійних рухів в історичному поступі? Згідно з Драгомановим, вони можуть як заважати, коли зосереджуються в догматичній рефлексії, так і сприяти поступові, коли виконують загальнолюдські завдання (просвіта, добродійність, інтеграція патріотичних сил для захисту держави). По – п'яте, чи має загальнолюдську цінність Біблія? Драгоманов був неабияким знавцем «Книги книг», підтримував її видання українською мовою, але демократично привабливою вважав первинну частину Біблії. По-шосте, чи є сенс у словосполученнях «національна релігія», «національна церква»? За Драгомановим, ідентифікувати яку б то не було національність із релігією – принципово й практично абсурдно. По – сьоме, який світоглядний принцип може з'єднати віруючих різних конфесій і атеїстів? Згідно з ученим – свобода совісті та повне відокремлення церкви від держави [16, с.56 – 57].

М.Лобода наголошує, що в ортодоксальних церквах Драгоманов убачав джерело нетерпимості, войовничого фанатизму, вважав, що ортодоксальна домінанта відірвала Україну від європейського поступу. Натомість протестантизм бачився зерном демократії на вітчизняному ґрунті. Відтак учений-політик усіяко допомагав протестантам України. Сам же Драгоманов, – підсумовує дослідник, – був вільнодумцем і сподівався, що в майбутньому «наука і мистецтво замінять теперішні віри». Водночас, «батько українського конституціоналізму та лібералізму» – не руйнівник віри і не її адепт, а один із вітчизняних взірців толерантного релігієзнавця [16, с.58].

У фундаментальній монографії А.Круглашова 30 сторінок присвячується релігії та церкві в суспільно-політичних поглядах

М. Драгоманова. Передусім автор виокремлює триаспектність релігійно-навічних зацікавлень ученого: «По – перше, релігія ... як найбільш усталений світогляд, який впливає на масову свідомість, визначає правила суспільної поведінки, ... детермінує форми світосприйняття окремих індивідів і націй. По-друге, ... роль церкви як суспільного інституту, що має власну ієрархію, певні соціальні ролі, різноманітні засоби впливу на « вірних»... По-третє, ... як безпосередній учасник політичного процесу, як об'єкт державної політики та суб'єкт прийняття політичних рішень і формування громадської думки» [10, с. 181].

А. Круглашов, указуючи на скептицизм М. Драгоманова щодо релігійності, як форми світогляду в модерну добу, закономірно ставить запитання: чи був учений атеїстом? Відповідь дослідника – розлога й аргументована. Насамперед, «критика Драгомановим релігійного світогляду мала чітко виражений політичний інтерес, а саме – звільнення народних мас, їх потенційних провідників – інтелігенції від монополії, духовних впливів ... з боку офіційних релігій ... Він не бере на себе сміливість визначати основні питання буття, а пристає на позиції прихильників агностицизму [...]. Він не заперечував релігійну ідею, а показував, що релігійний світогляд є закономірним ... результатом суспільного розвитку, ... його форми змінювалися. На новому етапі цивілізаційного розвитку ... мусить поступово звільняти місце світоглядові науковому, раціоналістичному. Ставлення ж до Бога є особистою справою кожного громадянина» [10, с. 183]. Новий світогляд «здатний стати тим, чим релігія не могла бути в новий час – світоперетворюючою силою» [10, с. 182].

А. Круглашов наголошує на толерантності Драгоманова, який закликав до цілком ліберального компромісу між прибічниками релігійного та наукового світоглядів. Цитує вченого: « Наука про поступ серед людей на землі власне не противна і вірі в царство небесне [...]. Все діло ... в тім, аби думка про той світ ... не перешкоджала порядкувати життя на сім світі...» [10, с. 184].

Водночас, – продовжує автор, – конфлікт церкви та сил поступу, за Драгомановим, був історично необхідною боротьбою прихильників нових принципів соціальних відносин і застарілих суспільних інституцій. Аналізуючи історію церковно-суспільних взаємин, учений виокремлює епохальний крок на шляху започаткування релігійної толерантності – боротьба за **волю віри** (сповідувати ту віру, визнавати ті догмати та тлумачення віровчення, що відповідали потребам окремих народів, суспільних груп, індивідів). Чинниками означеного процесу були зміни в житті європейських народів як-то: географічні відкриття, розвиток ремесел і торгівлі, знайомство з народами, що належали до інших цивілізацій і релігій. До другої половини XIX ст. цей процес у більшості країн Західної Європи увінчався визнанням свободи совісті, відділенням церкви від держави . Для послідовного ліберала, – наголошує дослідник, – боротьба за волю віри, свободу со-

вісті – невід’ємна складова єдиних у своїй суті прав людини і громадянина [10, с. 186 – 189].

А.Круглашов висвітлює драгоманівську версію історії церков в Україні. Вважає, що мислитель був переконаний: для українців проблеми сьогодення не тільки об’єктивно визначені минулим, але й їх розв’язання зумовлене баченням власної минувшини в свідомості народу та його еліти. Відтак образ минулого, його критичне переосмислення є нагально необхідним.

Задля пошуку національного «я» Драгоманов звертається до козацької доби. Інтерпретація її суттєво різнилася від бачення М. Костомарова, П.Куліша, В.Антоновича та інших саме у царині релігійних рухів на українських землях у XVI – XVIII ст. «Концептуально драгоманівська реконструкція цього періоду, – підкреслює А.Круглашов, – визначалася його розробкою своєрідної моделі української «перерваної Реформації». Мова йде про яскраву складову драгоманівської історіософії. Історію України він ... розглядав як «неповну», «обірвану» у своєму розвитку на тих самих засадах, на яких формувалася історія Західної Європи» [10, с. 190].

Драгоманов запропонував власне прочитання церковної історії України. «Він починав із констатації, – оповідає автор, – що жодна із існуючих церков не була власне українською» [10, с. 192]. Передусім, це категоричне судження стосувалося «казенної» російської православної церкви, що не тільки викоринювала всі ознаки самостійності православ’я, але й практично знищила національні традиції просвітницької роботи церковних інституцій. Вчений не висловлював пієтету до діяльності греко – католицької та римо – католицької церков на українських теренах, оскільки вони перебували під духовною та політичною владою неукраїнських центрів – Риму та Відня. Звідси – висновок про відсутність обрисів жаданої національної церкви.

«Однак, поруч з цим негативним ставленням до сучасних йому церковних інституцій в Україні, – продовжує дослідник, – Драгоманов намагався довести, що в минулому українці майже впритул наблизились до розв’язання таких же історичних завдань у сфері церковних відносин, які більш вдало й послідовно вже вирішили західноєвропейські народи» [10, с. 193].

Мислитель уважав, – переконаний А. Круглашов, – що «... українські віруючі встають на ту дорогу, з якої були збиті ворожими до українського народу зовнішньополітичними чинниками та й самою недалекоглядністю козацько – православних еліт [...]. Віхами цієї ... дороги поступу ... були: церковні братства, спроби перекладу Святого Письма мовою простолюду, змагання вірних і частини духовенства за демократизацію церковного життя, за спрощення обрядовості, за те, що могло би стати справжньою народною, громадською... церквою» [10, с. 193-194].

Знаково, що Драгоманов наголошував на відповідальності національної духовної та політичної еліт за вибір «хибного шляху», що призвів до конфесійного розколу суспільства, заклав основи політичних орієнтацій українства на Схід і Захід, загальмував його європеїзацію. Цікаво, що вчений не сприймав уніатство як національну зраду. «Він схилився до розуміння унійного процесу як одного з проявів загальної антиреформаційної хвилі, яка була іншим боком тієї ж «православної реакції»» [10, с. 194]. Берестейська угода бачилася намаганням православного єпископату в рамках Речі Посполитої зупинити подальшу демократизацію церковного життя [12, с.90-91].

А.Круглашов називає вагомою ідеологічною інновацією М.Драгоманова його концепцію «... розвитку українського суспільства у напрямку власної Реформації, погляд на духовну та політичну історію з точки зору конфлікту реформаційних та контрреформаційних сил. Ця модель ... стверджувала цивілізаційну... спорідненість українського минулого з історичними долями інших націй Європи, що ставали на шлях ранньомодерного розвитку» [10, с.195]. Означений підхід уможлилював нетрадиційне, незадогматизоване бачення політичної історії України (зокрема – чинників геополітичного вибору значної частини української еліти на користь союзу з Московією як єдиним православним державним центром) [12, с. 91].

Водночас, – підкреслює А.Круглашов, – драгоманівська «... концепція не давала відповіді на питання, чим саме, окрім жалю за розчавлену реформацію може «компенсувати» українське суспільство у власній історичній свідомості століття, що минули після Берестейського собору та Переяславського акту. Історія України поставала як поєднання Руїни та «Пропашого часу» і все, що не «вписувалось» у європоцентристську модель... виглядало ... марнуванням сил... народу, як наслідок «нерозумного» вибору не на користь паростків Реформації» [10, с. 195]. Звісно, таке прочитання вітчизняної минувшини XVI – XVIII ст. не є справді науковим, але важливе в справі подолання гальмівних впливів козацького романтизму, православного традиціоналізму, уніатського «партикуляризму» чи конфесійного регіоналізму. Розглядаючи минуле кризь призму реформаційної моделі релігійних відносин, Драгоманов, задля подолання взаємної відчуженості конфесійно розколотого українства, запропонував концепцію «націоналізації» духовного життя.

Круглашов стверджує, що, згідно з Драгомановим, жодна із традиційних церков в Україні не може бути покладена в основу загальноукраїнської суспільно – політичної діяльності. Перед українцями поставала дилема: або перемога світського поступового напрямку в національному русі, або ж – консервативного, ортодоксального, ретроградного та клерикального. При цьому вчений «... усвідомлював: з перемогою першого напрямку пов'язані майбутні перспективи України як демократичної, європейської нації, а успіх протилежних сил призведе до стагнації суспільного розвитку, консервації стану суспільства на

парафіяльних засадах, його маргіналізації як європейської периферії» [10, с. 199]. З означеної загальнотеоретичної підстави впливала негативістська настанова Драгоманова щодо духовництва загалом і греко-католицького – зокрема, яка набувала характеру імперативу – «відділення національної політики від клерикалізму».

Все ж дійсність змусила Драгоманова скоригувати політику «радикалізму» стосовно церков у двох напрямках – внутрішньому та зовнішньому. Перший напрямок, – пояснює А. Круглашов, – «... формування громадського тиску на структури офіційних церков... з боку українських демократичних... сил... з метою сприяти підтримці церковним реформам із середини самої церкви...» [10, с.202]. Якщо ж боротьба за модернізацію існуючих церков не мала успіху, то формування української «громадської церкви», – вважав Драгоманов, – мало відбутися поза їх рамками. Відтак, другий, зовнішній напрямок полягав у створенні альтернативних церков на засадах відродження «перерваної української Реформації» [12, с.98]. Згідно з Драгомановим, – продовжує дослідник, – « на роль творців альтернативної «громадської» церкви краще підходили нові протестантські рухи» [10, с.204].

Цей «Протестантський проект», – стверджує А.Круглашов, – передбачав творення «... якісно нового суспільства, ... протестантська церковна організація виступала лише складовою більш широкого задуму утворення модерного динамічного українського суспільства» [10, с.205].

Чи були у Драгоманова підстави вірити у здійсненність такого задуму? Він уважав, що так. А.Круглашов переоповідає аргументи вченого: збіг релігійних устремлень віруючих із процесами національного відродження ; втрата авторитету офіційних церков серед українських вірних; зростання кількості протестантсько – реформістських сект в Україні. Відтак, висновок політика і практика: «наш народ іде до реформації». За допомогою поширення протестантизму, реформаційного оновлення українського суспільства Драгоманов намагався досягти одразу декількох цілей. « Перша: нейтралізувати канали зовнішнього духовного контролю над українцями, або, принаймні, демонополізувати ці ідейні впливи в особі офіційних церков. Друга: створити нові форми суспільного руху, які б дозволяли ставити нові, більш сміливі національно – культурні та політичні завдання перед українством. Третя: зупинити процеси денационалізації, які відбувались під впливом української православної церкви та тих ... протестантських церков, що здійснювали проповідницьку діяльність російською, словацькою, та іншими мовами ... Насамкінець, підготувати ґрунт для переходу «народу» на нові світоглядні позиції...» [10, с.207].

На думку дослідника, етична, соціальна і навіть матеріальна мотивація Драгоманова прийняття протестантства опосередковано звернена до майбутнього національного середнього класу. До зазначених чинників протестантського задуму вченого додавалися і його політич-

ні розрахунки: боротьба за свободу совісті, релігійну толерантність йтиме обіруч із домаганням демократичних прав і політичних свобод, конституційного ладу.

З часом Драгоманов «націоналізував» свій реформаційно – протестантський проект, зробивши особливий акцент на національному характері нових протестантських громад в Україні: не «пересадження» баптизму, або якоїсь іншої течії на український ґрунт, а створення власної реформаційної церкви. Її він іменує «Руським братством» і цим стверджує тяглість традицій православних церковних братств – визначального чинника «першої хвилі» української реформації XVI – XVII ст.

А.Круглашов аналізує принципові засади «Руського братства», що їх Драгоманов назвав «основою нової віри»: 1) Віруємо в Бога, створителя Світу і людей. 2) Признаємо посланців божих, котріх, як Ісус Христос, навчали людей любити одні одних, як самого себе. 3) Шануємо всяку віру з усяким обрядом, коли вони ведуть людей до любові, а не до противного. 4) Обіцяємо жити поміж себе як брати і сестри, і тим ... навертати людей всяких вір до нашого братства. 5) Три братчики, зібравшись до купи, можуть уложити собі громаду, котра має рішати про всякі громадські справи і змовляться у тих справах з другими громадами. 6) Всі громади братчиків з руською мовою, вмовляються про справи всего руського братства [10, с.209–210].

На думку А.Круглашова, «віра» Драгоманова «мала стати компромісною формою між традиційним християнським народним світоглядом (ідеологією більшості) та поступовими філософськими принципами радикальної інтелігенції (ідеології меншості). Ця нова форма суспільної ідеології мала ввібрати в себе кращі сторони християнської етики і принципи демократичної суспільної організації, вимоги активної суспільної поведінки, утворивши тим самим національну версію громадської церкви» [10, с. 209-210].

Дослідник стверджує, що «друга хвиля» Реформації в Україні не спричинила очікуваної світоглядної революції. І хоча драгоманівська пропагандистсько – агітаційна робота мала вплив на інтелігенцію, все ж «... спроба прискореної модернізації українського суспільства засобами пропагандистської революції» залишилась сміливим і захоплюючим як своєю масштабністю, так і розробленістю проектом ...» [10, с. 210]. Вчений виокремлює визначальний чинник незреалізованості протестантських задумів Драгоманова: «Якщо свого часу в Європі протестантський рух, боротьба проти всевладдя церкви сприяли національно державотворчим процесам, то в Україні кінця XIX ст. ці завдання вже вирішувалися [...] не в релігійній формі, а ... через національно – визвольний рух» [12, с. 96].

А. Круглашов, підбиваючи підсумки аналізу релігійно – церковних поглядів М. Драгоманова, відзначає: «... його оригінальний погляд на українську історію під кутом зору «реформаційної моделі», його намагання «європеїзувати», модернізувати церковно – суспільні стосунки,

спрямувати їх у «нормальне», загальноєвропейське річище все ж таки мали за собою і суспільний, і національний, і політичний сенс» [10, с. 211]. Протестантські ініціативи мислителя, – продовжує дослідник, – створювали підґрунтя для «націоналізації» та демократизації церковного життя в Галичині та Наддніпрянщині; не випадково українське православ'я в 1917-1921 роках стало тяжіти до ідеалів національної, саме «громадянської церкви». А.Круглашов переконаний, що Драгоманов, «...сам того не помічаючи, відігравав роль «первосвященника» національного протестантизму, ідеолога національної реформації ... не тільки й не стільки в релігійному, як у суспільно – політичному та цивілізаційному її значенні» [10, с.211- 212].

Вагомий внесок у вивчення релігієзнавчого спадку М.Драгоманова зробили А.Колодний і Л.Филипович [6,7,8,17,18]. Звернімося до їх праць.

Л.Филипович переконана, що вченого – енциклопедиста можна визначити як фундатора вітчизняного релігієзнавства [17, с.102]. Хоча категоріального визначення релігії М.Драгоманов у своїх працях не дав, але все написане ним із питань релігії має засадничий характер. Дослідниця аргументує своє твердження так: « по – перше, релігію він відносив до явищ духовної культури [...]; по – друге, релігія характеризується ним як такий історичний феномен, що виник у певний період історії[...]; по – третє, релігія, на думку Драгоманова, [...] перша відносно самостійна форма суспільної свідомості; по – четверте, до релігії вчений ставився як до такого комплексу думок, який шкодив поступові, або посував його...» [17, с.103].

Аналізуючи доробок Драгоманова, дослідниця приходиться до висновку, що «він перебував у постійному пошуку чогось такого, що стояло б над національним, релігійним, соціальним, державним до того ж об'єднувало («мирило») їх. Його він вбачав в людськості» [19, с.103]. За Драгомановим людськість – це «всесвітня правда»; національна ідея сама по собі не здатна врятувати світ. «В ідеї людськості, – вважає авторка, – знайшло відображення його ставлення до загальнолюдського, світового. Саме тому науку про людськість він називав космополітизмом» [17, с.103].

Мислитель, – продовжує Л. Филипович, – заперечував безпосередній зв'язок національності з конкретною релігією. Так, наприклад, християнство за природою є «загальною, універсальною, тобто, світовою релігією». Безпідставними вважав Драгоманов претензії окремих українофілів і клерикалів оголосити ту чи іншу релігійну конфесію «вірою батьків», єдиною «народною святощею». З його погляду правдивою рідною вірою можна б назвати поганську віру наших предків у Перуна. Понад те, українське християнство утримує в собі великі сліди болгарського (богомільського) його сприйняття. Відтак для українців християнство виступало не як картина світу, а як моральний життєвий канон.

«Якщо до релігії загалом, – зауважує дослідниця, – М.Драгоманов ставився по-філософськи, то до конкретних конфесій, як правило, негативно, особливо на ранньому етапі своєї наукової діяльності [17, с.109]. «Національні святощі», взагалі, явище змінне, то ж і православ'я, зокрема, утримує в собі багато перемінного. На думку вченого, православ'я в окремі історичні періоди мало позитивне значення, та все ж саме воно поховало ті надії на поступ, які подавала Україна XVI – XVII століть. Л.Филипович підкреслює переконаність Драгоманова в тому, що «саме православ'я затримало в Україні процес звільнення народної мови від церковнослов'янської. Воно також сприяло утвердженню монархізму, хоча Україна вже узнала козацьку республіку. Православ'я відірвало Україну від більш прогресивної, порівнюючи з візантійською, західно-європейською традицією, всіляко противилося опануванню Україною західної духовної культури» [17, с.104].

Критично ставився М.Драгоманов і до греко – католицизму. Згідно з баченням ученого, «... уніатство вичерпало свої прогресивні резерви і гальмує національний поступ [...], уніатський клерикалізм означав галичанський сепаратизм від України, усіх українців» [17, с.105]. Аналізуючи факти переходу українців з однієї конфесії до іншої, – Драгоманов робить висновок, що українцям не притаманна глибока внутрішня релігійність.

Він відрізняє «національну релігію» від «національної церкви» (церква набуває статусу національної не в силу своєї суспільної еволюції, а внаслідок повеління держави, що уможлиблює поєднання в руках останньої влади світської та духовної). Відтак, формулюється імператив: задля впорядкування релігійних справ необхідне повне відокремлення церкви від держави, впровадження рівних прав для всіх релігійних конфесій, право громадян на свободу сумління.

Визнання останнього права, вивело вченого на ідею громадської церкви, прообразом якої були братства XVI – XVII ст. Таку церкву, – на його переконання, – може принести протестантизм. Л.Филипович пояснює, чому він міг стати підґрунтям її: стверджує людяність у громадському та рівність у релігійному житті, національну мову в богослужбовій практиці; культивує повагу до людського розуму, до свободи думки. Дослідниця стверджує, що «симпатії вченого до протестантизму зумовили те, що він навіть був схильним особисто прийняти цю релігію» [17, с.106].

Погоджуємося з висновками авторки стосовно того, що значення думок Драгоманова про релігію, свободу совісті, співвідношення національних і релігійних чинників у народному поступі зростатиме, оскільки вони лягають у концепцію розбудови демократичної держави, яка пріоритетними визнає права і свободи особистості, національну і релігійну толерантність [17, с.107].

Підбиваючи підсумки стислого історіографічного зрізу поглядів вітчизняних учених на спадщину Драгоманова-релігієзнавця, може-

мо констатувати, що всі дослідники відзначали наступне: по-перше, в постановці та розв'язанні фундаментальних проблем мислителю притаманні послідовний лібералізм і демократизм («воля – віри»; конфесійна толерантність; «... відокремлення церкви від держави та перетворення релігії в «річ приватну», в справу особистого сумління кожного українця...» [12, с. 95-96]; по-друге, драгоманівське україно-європейство, тобто – трактування національної минувшини, а з нею, й релігійної історії, в європейському контексті; по-третє, драгоманівський аналіз релігійно – церковних проблем не замкнений на собі, а є вагомою складовою задля досягнення стратегічної мети – ствердження прав людини і громадянина.

ПРИМІТКИ

1. Андрусак Т. Шлях до свободи(Михайло Драгоманов про права людини) / Т. Андрусак. – Львів: Світ, 1998.- 192 с.
2. Бартошко С. До історії баптизму в Україні: на матеріалах публікацій М. П. Драгоманова/ С. Бартошко// Вісн. Київ. ін.-ту «Слов'янський університет».- Київ, 1998.- Вип. I.- С. 145-150.
3. Бартошко С. З'ясування ролі релігії в житті суспільства: на матеріалах публікацій М.П. Драгоманова/ С. Бартошко // Українська журналістика – 97: Матеріали наук.-практ. конференції/ за заг. ред.. А.Москаленка. – Київ, 1997.- С. 109-112.
4. Богдашина О. Ставлення істориків українських земель другої половини ХІХ – поч. ХХ ст. до релігії та церкви / О. Богдашина// Історіографічні дослідження в Україні/ НАНУ, Ін-т історії України: відп. ред. О. А. Удод. – Київ, 2010. – Вип. 20.- С. 42-60.
5. Другі Міжнародні драгоманівські читання: матеріали до 165- річчя з дня народження М. Драгоманова. Вип. 1./уклад.:Г.І. Волинка, Л.Л. Макаренко, О.П. Симоненко].- Київ: Вид. НПУ ім. М.П.Драгоманова, 2006. – 196 с.
6. Колодний А. М. Михайло Драгоманов: національні релігії українців/ А. М. Колодний, Л. О. Филипович// Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан/ А. М. Колодний, Л.О.Филипович. – Львів, 1996. – С. 87 -104.
7. Колодний А. М. Питання релігії – справа сумнівна (М.Драгоманов)/ А. М. Колодний, Л. О. Филипович // Релігія в духовному житті українського народу/ [А. М. Колодний, Б.О.Лобовик та ін.]. – Київ, 1994. – С. 98-104.
8. А. М.Колодний, Л. О. Филипович. Проблеми національного і релігійного в науковій спадщині М. Драгоманова/ А. М.Колодний, Л. О. Филипович// Соціально-філософські ідеї Михайла Драгоманова. – Київ, 1993. – С. 88-93.
9. Крालюк П. М. М. Драгоманов про реформаційні рухи в Україні/ П.М.Крालюк// Соціально-філософські ідеї М. Драгоманова. – Київ, 1993. – С. 94-101.
10. Круглашов А. Драма інтелектуала: Політичні ідеї М.Драгоманова. – Чернівці: Прут, 2000. – 488 с.
11. Круглашов А. Ставлення М. Драгоманова до проблем християнської церкви в Україні та його протестантський проект/ А. Круглашов// Україна модерна. – Львів, 2000. – Чис. 4/5. – С. 105-123.
12. Круглашов А. У пошуках вирішення релігійного питання в Україні: Уроки М.П. Драгоманова/ А. Круглашов//Вісн. АН України. – К., 1993. – № 11. – С. 88- 96.
13. Лисяк-Рудницький І. Драгоманов як політичний теоретик / І.Лисяк Рудницький // Лисяк-Рудницький І. Історичні есе: в 2 т. – Київ:1994. – Т.1. – 520 с.
14. Лобода М. М. Драгоманов про свободу совісті і суспільну функціональність релігії// М. Лобода//Українське релігієзнавство: білетень. – Київ, 1992. – С. 55-59.
15. Лобода М. І. Релігієзнавчі погляди М. П. Драгоманова/ М.І.Лобода// Наукові записки НПУ ім. М. П. Драгоманова. Соціально-гуманітарні дисципліни. – Київ, 1998. – Вип. 2.: Проблеми культурології. – С. 25-28.

16. Лобода М. «Я менше всього фаталіст». М. Драгоманов і релігія/ М.Лобода// Людина і світ. – Київ, 1998. – № 5/6. – С. 55-58.

17. Филипович Л. Проблеми релігії у науковій спадщині М. Драгоманова / Л. Филипович//Наукові записки Києво-Могилянської академії.- Київ, 1996.- Т.1: Філософія та релігієзнавство.-С.102-107.

18. Филипович Л.О. Функціональність релігії в національному поступі (Михайло Драгоманов та Олександр Потебня)/ Л. Филипович// Етнологія релігія, Теоретичні проблеми. Вітчизняна традиція осмислення, – Київ, 2000.- С. 247-284.

УДК 94(477)«1648/179»:314.14-053.2(083.89)

Ігор Сердюк
(Полтава)

ТОЧНІСТЬ ВКАЗАННЯ ВІКУ В ДОКУМЕНТАХ МЕТРИЧНОГО ОБЛІКУ НАСЕЛЕННЯ КИЇВСЬКОЇ ЄПАРХІЇ XVIII ст.

В статті досліджується проблема верифікації джерел при вивченні історико-демографічних характеристик населення ранньомодерної України. Висувається припущення, що низька точність метричного обліку ускладнює тлумачення обчислених демографічних коефіцієнтів та вимагає ретельного добору джерел для демографічних студій.

Ключові слова: вік, Гетьманщина, метричний облік, округлення.

Історико-демографічні студії передбачають ґрунтовну роботу з документацією обліку населення певної території у визначений час. Основними параметрами, якими оперують в таких дослідженнях є вік та стать, від яких відштовхуються в обчисленнях різних коефіцієнтів та їхніх інтерпретаціях. Зрозуміло, що вказівка статі особи є доволі певною та однозначною та легко звіряється, наприклад, з ім'ям, а от з вказанням віку ситуація інакша (особливо це стосується середньовічної та ранньомодерної доби). Мабуть, всі історики, котрі працюють, скажімо, з метричними книгами Гетьманщини, зауважили велику кількість осіб вік котрих закінчується на «0» чи «5». Серед померлих людей дорослого віку такі «ювіляри» складають абсолютну більшість, що зумовлено специфікою ставлення до віку у ранньомодерну добу, коли людина його часто не знала й округлювала, а також навіяний так званою усною лічбою десятками [6].

Це притаманно не тільки Гетьманщині. Точність відомостей демографічних матеріалів другої половини XVIII століття на прикладі деканальних реєстрів добре проілюстрував Арнольд Перковський. Від Ходорківського деканату Київської архидієцезії за підписом декана в 1782 р. була подана така інформація: «*Матвій ... каже, що пам'ятає пана Александра Єльця і який помер в 1665 р., а Матвію було на той час,*

як він визнає, літ десять, таким чином з підрахунку випливає, що Матвій Лещенко живе літ 126» (підкреслення моє – І.С.). Як наслідок усних опитувань в деканальних реєстрах дослідник зустрів осіб віком 130 і, навіть, 150 років [5, с. 107-108].

Про те, що подібні помилки були поширеним явищем у церковній документації й церковне керівництво намагалося з ними боротися, свідчать митрополічі розпорядження того часу. Зокрема, митрополит Арсеній (Могилянський) своїм розпорядженням від 27 лютого 1759 року зобов'язував священників звіряти вік парафіян з попередніми записами. Він також розпорядився щорічно прибавляти у записах по одному року, а не писати вік зі слів парафіян. Утім, проведені Віталієм Дмитренком дослідження, дали йому підстави твердити, що даний указ не посприяв кардинальному поліпшенню точності фіксації віку осіб у сповідних розписах [4, арк. 100].

Останні, вважаються точнішими за метричні книги в плані вказівок віку, однак теж були далекими від ідеалу, навіть тоді, коли фіксували родину священника, котрий вів записи і мав знати вік своїх рідних. Так, згідно зі сповідним розписом села Бубни Пирятинської протопопії за 1765 рік члени сім'ї священника Максима Григор'єва мали такий вік: Максим Григор'єв – 52 роки, його дружина, Євдокія Пилипівна – 44 роки. Діти: Григорій – 4 роки та Дарина – 14 років. Сповідний же розпис за 1767 рік подає такі показники: Священик Максим Григор'єв – 54 роки, Євдокія Пилипівна – 44 роки, Григорій – 5 років, Дарина – 15 років. Отож, з віком самого панотця усе виявилось гаразд. Проте його дружина, чомусь, зовсім не постарішала. Його ж діти стали старшими не на два роки, як того вимагали елементарні математичні підрахунки, а лише на рік [4, арк. 100].

Потрібно зауважити, що «ювіляри» були частими фігурантами не лише облікових, але й актових джерел. Цікаво поглянути як визначався вік свідків розмежування ґрунтів в Сорокошичах Остерської сотні Київського полку на початку XVIII ст. Всі вісім свідків його округлили: «...летъ соби пятьдесятъ сказуючый Мазим Омеляненко с Петром же Риборенком и Веремиемъ Дягиленкомъ, по сорок летъ на свете маючими... Костюк, Мацюкувъ зят, летъ семьдесятъ маючий, Иванъ Коношенко, мужъ в шестдесят летъ...Мусий Осипенко, сорокошицкый, летъ пятьдесятъ маючий...Дорошко Охванченко семьдесят летъ маючий...». Показово, що головним свідком був «первейший свидетель столетний мужъ Сила Лобас», дід якого «на свете живъ полтора ста летъ», а потім «въ панцинщину умер, а отецъ в Чудновщину умеръ...» [2, с. 182-187].

Мусимо визнати, що й відсутність округлення віку ще не означає, що він вказаний точно, у цьому контексті показовими є свідчення молодого полтавського злодія Микити Тютюнника зафіксовані на допиті в 1756 р.: «От роду жъ ему летъ сколки не знаетъ, а примеромъ будетъ з двадцать четири» [3, с. 357].

Спостереження над подібними ситуаціями змусили дослідників до спроб вироблення інструментарію верифікації облікових джерел. На сьогодні найбільш усталеним та загальноприйнятим є так званий індекс Уіпла (Whipple index). Він слугує для визначення ступеню точності джерела в залежності від поширеності в ньому ювілярів, та визначається за спеціальною формулою:

$$I = \frac{\sum_{62}^{23} Pa, \text{ що закінчується на } 0 \text{ і } 5}{\frac{1}{5} \times \sum_{62}^{23} Pa} \times 100$$

де: I – індекс Уіпла, Pa – кількість населення [8, р. 205].

Спробуємо скористатися цим індексом для перевірки точності метричного обліку населення Гетьманщини на основі зведених метричних відомостей церков Київської єпархії 1778 р. Справа на 58-ми аркушах являє собою зведені відомості про шлюби, народження та смерті в подані окремими протопопіями. В кінці є узагальнюючі таблиці, у тому числі й з інформацією скільки людей якого віку чоловічої статі померло в за рік в єпархії, всього ж таких значиться 15040 осіб [7, арк. 57].

Застосувавши формулу до зведеної таблиці метричних відомостей церков Київської єпархії 1778 р. ми отримуємо значення індексу 243. За усталеною шкалою індекс вищий за 175 означає дуже погану якість облікових джерел та відхилення від точних даних понад 75 % (див. табл.1).

Відтак, можемо констатувати низьку точність узагальнених метрик єпархії, однак, перед тим, як «ляяти» джерело звернемось до порівнянь з іншими документами цього ж періоду. На жаль, поле для порівнянь доволі вузьке, оскільки нам вдалося знайти тільки одне дослідження, де б визначався індекс Уіпла для облікової документації Гетьманщини – статтю Юрія Волошина про демографічні параметри населення полкової Полтави. За підрахунками дослідника, таке класичне джерело цивільного (фіскального) обліку, як Генеральний опис Полтави 1766 року має індекс Уіпла на рівні 360 [1, с. 7].

Таблиця 1

Стандарт ООН для вимірювання індексу Уіпла

Індекс Уіпла	Якість даних	Відхилення від ідеалу
<105	дуже точні	<5%
105–110 110–125	відносно точні добрі	5–9,99% 10–24,99%
125–175 <175	погані дуже погані	25–74,99% ≥75%

Отож точність метрик, хоч і низька, але є вищою за «піднесений на щит» істориками-демографами опис, причому його «полтавський» варіант, котрий на фоні опису всіх десяти полків можна вважати взірце-

вим. Істотно вищою точністю відзначилися сповідні розписи, індекс Уіпла для котрих у трьох різних полтавських парафіях становив 170, 141 і 107. Як бачимо (див. табл.1), останній індекс говорить, що сповідний розпис парафії полтавської церкви воскресіння Христового вдався отцю Матвію Колосовському як відносно точний [1, с. 8].

Оскільки документація окремих парафій одного міста має різну точність, то можемо припустити, що різною точністю характеризується й метричний облік в окремих протопопіях Київської єпархії. Тому за наведеною вище формулою обчислимо індекс Уіпла для кожної протопопії окремо, а дані занесемо в таблицю (див. табл. 2).

Ще раз нагадаю, що загальний індекс Уіпла для метрик Київської єпархії дорівнював 243, що свідчить про дуже погану якість даних. Відтак, не є несподіванкою, що більшість, а саме 16 з 20, протопопій подали відомості дуже поганої якості, ще 2 протопопії – Києвопечерська та Зіньківська з індексами 170,7 та 162 вийшли на рівень просто «поганих», зрештою, відомості Трипільської протопопії можна вважати добрими, і тільки Козелецька подала дуже точну інформацію, про що говорить індекс 94,2.

Таблиця 2

Якість метричних відомостей окремих парафій Київської єпархії та розмір дитячої смертності станом на 1778 р.

Протопопія	Індекс Уіпла	Якість даних	Рівень дитячої смертності (% від усіх померлих)		К-сть померлих на 100 охрещених
			1 рік	1-4 роки	
Козелецька	94,2	дуже точні	23	41,1	65,9
Трипільська	125	добрі	40,9	67,5	63,9
Зіньківська	162	погані	29,7	50	64,7
Києвопечерська	170,7	погані	21,1	40,2	72,3
Гадяцька	192,4	дуже погані	22,1	42,7	68,9
Києвоподільська	206,4	дуже погані	37,2	51,9	72,4
Ічанська	208,3	дуже погані	23	45,9	78,9
Лубенська	239,1	дуже погані	23,2	41,9	66,3
Прилуцька	243,8	дуже погані	29,5	50	73,4
Роменська	245,9	дуже погані	23,3	45,9	74,9
Верхньокілівська	250	дуже погані	39,6	49,7	57,3
Борзенська	268,5	дуже погані	18,9	40,2	76,8
Ніжинська	272,9	дуже погані	29,9	46	66,8
Глухівська	275,8	дуже погані	17,7	44,6	100,5
Лохвицька	278,2	дуже погані	25,3	47,4	73
Пирятинська	302,7	дуже погані	25,8	45,5	72,1

Конотопська	330	дуже погані	21,4	42,6	79,3
Воронізька	334,5	дуже погані	27,7	51,8	84,7
Івангородська	334,9	дуже погані	22,4	46	76,1
Кролевецька	364,1	дуже погані	24,7	49,5	84,9

У названих чотирьох протопопіях важко знайти щось спільне (тим більше історико-демографу, а не знавцю історії Церкви в ранньомодерну добу). В територіальному сенсі три протопопії розмішувалися навколо Києва і займали:

Козелецька протопопія – Козелецьку, Бобровицьку, Остерську, Новосівську сотні Київського полку;

Трипільська протопопія – Київську сотню Київського полку (на правому березі Дніпра);

Києво-Печерська протопопія – Печерськ, а також Київську, Остерську, Гоголівську, Бориспільську сотню Київського полку, Воронківську сотню Переяславського полку.

Можливо, в цьому сенсі, якусь роль відіграла близькість до центру єпархії, хоча четверта з «найкращих» – Зінківська протопопія – знаходилася чи не найдалше від Києва – на південному сході Київської митрополії. З іншого боку, три найбільш віддалені протопопії Північного Сходу митрополії відносяться до «неблагополучних».

Ще раз зауважимо, що важко виокремити причини різної якості метричного обліку в окремих протопопіях. Щоб бодай висувати якісь припущення, необхідно бути добрим знавцем історії Київської єпархії. Отож історико-демографу залишається тільки сумлінно ставитися до верифікації даних облікових джерел та намагатися обрати з поміж їхнього масиву більш точні відомості, у тому числі й скориставшись індексом Уіпла, як опосередкованим показником такої точності.

ПРИМІТКИ

1. Волошин Ю. Статеві-вікова та шлюбна структура населення міста Полтави в другій половині XVIII століття / Юрій Волошин // Історична пам'ять. – 2011. – №1. – С. 5–24.

2. Ділова документація Гетьманщини XVIII ст. – К., 1993. – 420 с.

3. Ділова і народно-розмовна мова XVIII ст. (Матеріали сотенних канцелярій і ратуш Лівобережної України). – К., 1976. – 462 с.

4. Дмитренко В. Матеріали церковного обліку населення Київської та Переяславсько-Бориспільської єпархій як джерело з соціальної історії Гетьманщини XVIII століття: дис... канд. іст. наук: 07.00.06 / Віталій Дмитренко. – Полтава, 2011. – 268 арк.

5. Перковський А. Довголітні люди на Правобережній Україні в XVIII ст. / Арнольд Перковський // Український історичний журнал. – 1966. – №2. – С. 107–108.

6. Сердюк І. Особливості відображення вікових категорій населення Лівобережної України в Румянцевському описі Малоросії / Ігор Сердюк // Вісник Черкаського університету. Сер. „Історичні науки”. – Черкаси: Черкаський національний університет імені Богдана Хмельницького, 2008. – Вип. 133–134. – С. 55–62.

7. Центральний державний історичний архів України у місті Київ. – Ф.127. – Оп.1014. – Спр.65. – 58 арк.

8. Shryock H. S. Methods and Materials of Demography / Henry S. Shryock, Jacob S. Siegel. – New York: Academic Press, 1976. – 324 p.

Олена Бороденко
(Полтава)

ДІВОЧА ШЛЮБНІСТЬ У ГЕТЬМАНЩИНІ XVIII СТОЛІТТЯ: ХРИСТИЯНСЬКІ НОРМИ ТА СУСПІЛЬНА ПРАКТИКА

У статті розкриваються: проблема вибору між заміжжям та жіночою цнотливістю згідно християнських норм та канонічні, народні вимоги шлюбності у Гетьманщині XVIII століття.

Ключові слова: *незаміжня жінка, християнське віровчення, шлюб.*

Із самого народження дівчини її готували до виконання основних гендерних ролей матері та господині, а заміжжя було єдиним призначенням жінки, до якого її спрямовували майже із пелюшок. У гендерній соціалізації найважливішою метою жіночого життя було й залишається виконати один із семи головних обрядів-таїнств¹ – це вступити у шлюб. Спробуємо розкрити окремі аспекти соціорелігійної та гендерної історії стосовно дівочтва Гетьманщини XVIII ст.: торкнутися проблеми вибору між заміжжям та жіночою цнотливістю згідно християнських норм, розкрити необхідні канонічні та народні вимоги укладання шлюбу.

Духовний зміст таїнства шлюбу полягає в тому, що на майбутнє подружжя сходить Божа благодать, що забезпечує нерозривний символічний союз, заснований на любові, вірності та взаємній допомозі аж до смерті [8, с. 286]. Майбутнє подружжя, обіцяючи перед вівтарем бути вірними один одному, отримують через священнослужителів благодать однодушності «до благословенного народження і християнського виховання дітей» [17, с. 383].

На українських землях процес утвердження моногамного шлюбу охопив багато століть і завершився в XIV-XV ст. Тільки тоді церковний шлюб став єдиною загальновизнаною формою сімейного союзу [11, с. 18]. Християнський шлюб за своєю суттю – це безперервне вдосконалення подружжя не тільки відносно один одного, але й перш за все відносно Христа [7]. Втім, шлюб, не дивлячись на його святенність, вважався несправедливим через гріховність статевого акту, який терпимий церквою, тому як Господь повелів людям плодитися та розмножуватися. Чоловік може з'єднатися із законною дружиною виключно для продовження роду, але не заради пристрасті [4, с. 128]. Подібне твердження висловлював й український поет XVIII ст. Климентій Зіновійв: «Дивна А то ве(л)ми речъ, же з жсоною жити. А кро(м) позна(н)А пло(т)ска такъ

¹ У православ'ї з догматичним віровченням тісно пов'язана система культових дій, основу яких складають сім головних обрядів – таїнств: хрещення, миропомазання, причастя (євхаристія), покаяння (сповідь), шлюбу, соборування, священства [8, с. 274].

сА обходити» [9, с. 207]. Отже, основне призначення жінки виконати «дітородну роботу». Не даремно, професор історії Берлінського університету Г. Бок зазначає, що слово «пологи» в англійській, французькій та італійській мовах поєднується зі словом праця (labour, travail) [1, с. 179].

Християнське вірвчення вказувало на дуалістичність вибору жінкою між дівочою цнотливістю на все життя та заміжжям. Ще у IV ст. у своїх віршах відомий патрист, святий Григорій Богослов наводив дві точки зору щодо божественного ставлення до дівочості. Перша – засуджувала самотню жінку, яка відмовлялася від заміжжя, оскільки життя без любові неповне, суворе, невидиме, бездомовне, воно не спасало від страждань, не робило оживлення батьків у своїх дітях. Ті, які не зобов'язалися шлюбом не знаходили собі заспокоєння ні в народних зборах, ні у святкуваннях, вони чужі для світу, народилися для життя, але не люблять самого кореня життя, та у серці у них немає єдності душі з людьми. Інша його думка зовсім протилежна: *«Якщо ж хто із осердя до чесноти зневажає подружню любов, то нехай знає, що чеснота не відкидає цю любов»* [3, с. 202-205]. Відтак, дівчина могла відмовитися від шлюбу заради богомілля, дарувати свою цнотливість Всевишньому та бути Христовою нареченою [5, с. 509]. Інший отець церкви Іоанн Златоуст (IV-V ст.) вважав, що шлюб є своєрідним ланцюжком, який своїми клопотами повергає подружжя у рабство, однак заміжжя краще ніж збереження дівочтва [21]. Відмінність у соціальному статусі позашлюбної та заміжньої жінок пояснюється у Першому посланні святого Павла до коринтян так: *«Незаміжня ж жінка та дівчина про речі Господні клопочуться, щоб бути святою і тілом, і духом. А заміжня про речі життєві клопочеться, як догодити чоловікові»* (1 Кор. 7: 34). Отже, виходячи з двох божественних пропозицій влаштування майбутнього жіночого життя, вибору шлюбності чи самотності, дівчина самостійно повинна була визначити свій життєвий шлях.

Звичайно, на дівоче рішення в українському ранньомодерному суспільстві мали значний вплив соціум та народні традиції. Одружена жінка, на відміну від незаміжньої, мала високий соціальний статус у суспільстві. Незаміжня сприймалася людською спільнотою як нещастя, відхилення від норми, тому родина завжди вболівала за одруження дочок. Самотню жінку очікувало упереджене ставлення суспільства та матеріальна скрута, тому на противагу дівочтву більша частина дівчат обирала найгіршу шлюбну партію: *«Сякий-такий мужичина, аби дрова та лучина»* [24, с. 656].

У повсякденному житті жінка, як і чоловік, керувалися не лише статтями конкретних законів, але й ніде не зафіксованими нормами, які, однак, відповідали народному поняттю справедливості та правопорядку. Зокрема, за народним повір'ям не бажаним було укладання шлюбу молодшої доньки раніше за старших сестер, подібно як молодшим братам краще б не одружуватися раніше за старших. У такому випадку існувала загроза безшлюбності та відповідно самотності довіку

старших дочок. Щоправда, аналіз Генерального (Румянцевського) опису Малоросії 1765-1769 років демонстрував дещо інші реалії. За реєстрами досить складно виявити порядок заміжжя дочок через те, що більшість з них, одружуючись, переходили в домогосподарство чоловіків. Натомість, першочерговість вступу в шлюб синів можна відстежити. Зокрема, зафіксовано непоодинокі випадки порушення цієї народної традиції. Прикладом може слугувати двір 56-літньої посполитої вдови Марії Касянінової. Очевидним був факт одруження її меншого 20-річного сина Герасима з 18-річною Вассою, які вже мали двохрічну доньку Меланію, раніше за свого старшого 29-річного брата Трохима, який залишався неодруженим [28, арк. 171 зв]. Напевне, реальне життя змушувало населення порушувати давні традиційні норми порядку вступу в шлюб між дітьми. Вважаємо, що подібно й молоді дівчата так само виходили заміж по мірі появи потенційного шлюбного партнера, але за умови повноліття обох молодят.

Згідно канонічних норм *«Требника»* (1646 р.) митрополита П. Могили шлюбний вік для хлопця встановлювався у 15 років, для дівчини – 12 років [22, с. 381]. Рівнозначний шлюбний вік було визначено у Кормчій книзі [26, с. 6]. Виходячи з матеріалів епістолярної спадщини XVIII ст., досліджених О. Дзюбою, дванадцятирічний вік дівчини вважався мало не критичним для того, щоби вийти заміж [6, с.70]. Проте на початку XVIII ст. Петро I спробував встановити новий вік для вступу в шлюб: для хлопців – 18 років, для дівчини – 17 років [13, с. 91]. Така вікова зміна шлюбності мала сприяти зростанню чисельності освічених молодих людей, які б не сиділи у маєтках, а були корисні державі. Щоправда, на практиці, ця норма не діяла навіть в часи його царювання [26, с. 7]. Наступним був Синодальний указ від 17 грудня 1774 року. В ньому наголошувалося, що хлопці повинні вступати у шлюб не раніше 15 років, а дівчата – 13 років [14, с. 1063]. Отже, у II половині XVIII ст. залишилися чинними вікові норми наближені до канонічних вимог, які створювали умови для укладання ранньовікових сімейних пар.

Вважалось, чим раніше дівчина вступить у шлюб тим краще, так як *«молодим женившись – дітей до розуму доведеш»* [24, с. 635]. У ранньому дівочтві також було ширше коло вибору потенційних претендентів для заміжжя. Така шлюбність пояснювалася достатньо низьким рівнем життя населення, намаганням жінки встигнути виконати головну дітородну функцію, оскільки не всяка жінка доживала до літнього віку через тяжку сільськогосподарську працю, яка швидко її старила та виснажувала. Вже після 23-24 років вона втрачала привабливість та частково здоров'я: *«До весілля дівка гарна, а там хоч покин»* [24, с. 617]. Окрім того, ранні шлюби були засобом легалізації гіперсексуальності молодого покоління. Зокрема, у народі говорилося: *«Коли хочеш з дівки молодиці, – держи її в їжачих рукавицях»* [24, с. 618]. У незаміжних жінок більш старшого віку частішали випадки позашлюбних сексуальних стосунків та народження *«самосійок-дітей»*, тобто покриток.

Отже, практика раннього заміжжя мала місце з метою угамування надмірної сексуальної нетерпимості молодого покоління та запобігання розпусни дівок. Утім, в реальному житті сільського соціуму Гетьманщини була дещо інша ситуація. Із проведених нами обчислень середнього віку вступу в перший шлюб в селах Полтавському полку виявлено, що для чоловіків він був 25 років, а для жінок – близько 23 років. Зрозуміло, що ранньовікові шлюби не були популярними. Основна маса населення уклала сімейні союзи загалом після 20-річного віку, лише близько 5% заміжніх жінок зафіксовані сповідними розписами окремих сіл Полтавського полку, так само як й Румянцевським описом, мали вік 14-19 років. Заміжні жінки 14-річного віку, у використаних нами джерелах, зустрічаються лише двічі. Так, згідно з Генеральним описом, в с. Диканьці такою була дружина 25-літнього посполитого Мар'яна Гришка Федора [27, арк. 314]. Так само лише одну 14-річну заміжню жінку зафіксовано у сповідних розписах с. Пушкарівки. Нею була посполита Параска, дружина 21-річного Івана Порохні [29, арк. 727].

Відповідно християнських традицій до шлюбу жінки повинні були вступати на добровільних засадах. На безпримусовості заміжжя наголошують вселенські святителі, вчителі Григорій Богослов та Іоанн Златоуст. Про цю вимогу шлюбності зазначалося ще в III Литовському статуті 1588 року: *«Тежъ обещуемъ и прещрекаемъ, ижъ княгинь, паней, вдовъ, княженъ, паненъ, девокъ, шляхтянокъ и всякого иного стану рожая женского...квалтомъ ни за кого не маемъ давати без воли ихъ. Але кождой з нихъ с порадою приятелей их за кого хотя, за того у малъженство вольно будетъ ходити и отдаватися»* [20, р. 3, арт. 39]. Подібне трактування зустрічаємо й в *«Требнику»* П. Могили, де законність шлюбу визнавалася при наявності мирної в любові згоди, цнотливого співжиття, допомоги один одному та уникнення плотських надмірностей [22, с.26]. Окремий артикаль *«Про вільне одруження»* у *«Правах, за якими судиться малоросійський народ»* також вимагав свободи вибору шлюбного партнера [16, с. 247]. Наполягав на виконанні батьками цієї умови шлюбності й відомий український поет-чернець XVIII ст. Климентій Зіновійв: *«Прето вы родители оное разсуждай(у)те: а насылствіемъ млады(х) брати(с) не зневоля(у)те»* [9, с. 127].

Цікаві спостереження, про те як дівчата залицяються до парубків та *«на відміну від звичаїв і традицій інших народів, дівчина першою сватається до парубка, якого собі сподобала»*, описує французький інженер та воєнний картограф XVII ст. Гійом Левассер де Боплан в своїх спогадах про українських дівчат [2, с. 73]. Все ж вимога щодо добровільності вступу дівчат у шлюб не завжди дотримувалася. Свідченням цього були віршовані рядки поета XVIII ст. Григорія, в яких бачимо відчай однієї з дівчат: *«За того мушу пойти, що серцю немило. Та я із нелюбом літа свої згублю, Як того обачу, що я його люблю, То ревне заплачу»*. [23, с. 67] Подібний розпач зустрічаємо й в народній думці: *«Краще в ставку топтати, як з нелюбом шлюб узяти!»* [24, с. 624].

Іншою вимогою шлюбності була згода батьків або близьких родичів нареченої на шлюб, що не завжди співпадало з вибором дівчини та затримувало її у стані нареченої або й взагалі призводило до жіночої самотності. Цю вимогу шлюбності зустрічаємо у II Литовського статуту 1566 року. За цим правовим актом декларувалося наступне: якщо дівчата вступають у шлюб без батьківської або опікунської згоди, то могли втратити посаг [25, с. 414]. Така мотивація примушувала дівчат прислухатися до вподобань своїх найближчих родичів, які таким чином впливали на вибір нареченого. В одному з епізодів «*Енеїди*» І. Котляревського 1798 року дівчина не могла обрати нареченого, так як ненечці «*не всякий їй любився зять*» [10, с. 119]. Основною причиною такої батьківської турботи вважаємо пошук для доньки вигідної шлюбної партії.

Однією із заборон на шлюб була родинність наречених до сьомого коліна не лише поміж кровними родичами, але й поміж духовними, та тими особами, що поріднилися через одруження родичів (так звана, «*двухродна*» і «*трьохродна*» спорідненість) [18, с. 374]. Проте, якщо вимога кровної родинності у XVIII ст. зберігалася, то велика розлогість духовних родичів² зазнала канонічних змін у вигляді скорочень, так як вона ускладнювала пошук шлюбних партнерів у невеликих поселеннях та звужувала шлюбний ринок. Зокрема, вже в I половині XVIII ст. дозволялися шлюби поміж хресними братами і сестрами, але необхідно було брати у архієрея спеціальний дозвіл на такий союз [18, с. 376]. Зменшення заборонених ступенів споріднення відбувалося й впродовж II половини XVIII ст. [12, с. 100].

Останньою умовою шлюбності була єдність віросповідання наречених. У «*Требнику*» П. Могили говорилося про допущення шлюбу тільки поміж людьми, які «*вірують в єдиного Бога*» та наголошувалося на бажаності навернення іновірців і відступників до православної віри [22, с. 16, 381]. Кормча книга так само накладала заборону на одруження осіб різних релігій. У XVIII ст. шлюби іновірців дозволялися за умови прийняття невірющим православ'я, або за отримання особливого дозволу Синоду на таке одруження [26, с. 13]. Приклади таких сімей виявлені у церковній документації О. Романовою, коли один із подружжя «*полської релігії держитися*», а інший – відвідував православну церкву [19, с. 54]. Щоправда, вже Сенатським указом від 22 серпня 1783 року накладалася заборона на вінчання наречених грекоросійського віросповідання з нареченими Римської або Уніатської релігій у ступенях недоволених православною церквою [15, с. 995-996].

Хлопець та дівчина, які хотіли поєднатися шлюбом, спочатку повинні були оголосити цю звістку людям та священику, щоб він упевнився чи не існувало ніяких перепон щодо одруження [22, с. 383]. За три тижні до вінчання необхідно було пройти ритуал оголошення майбутньо-

² До духовних родичів передусім відносять восприємника з хрещеними батьками або батьків новохрещеної дитини з хрещеними.

го шлюбу, тобто троекратна публікація під час недільної або святкової служб [26, с. 26]. Тільки після виконання всіх вимог проходило вінчання і сімейний союз визнавався дійсним.

Підсумовуючи вищесказане, хотілося б зауважити про те, що церковний шлюб на українських землях утвердився ще в XIV-XV ст. Християнське врівчання вказувало на дуалістичність вибору жінкою між дівочою цнотливістю, відмовою від шлюбу, та заміжжям. На процес укладання моногамного шлюбу могли впливати народні традиції, першочерговість одруження старших дочок, а також норми канонічного права: добровільність вибору нареченого, досягнення повноліття молодятами, згода батьків на шлюб, сповідання єдиної релігії, відсутність родинної та духовної спорідненості.

ПРИМІТКИ

1. Бок Г. История, история женщин, история полов // *Gisela Bock. Geschichte, Frauengeschichte, Geschlechtergeschichte // Geschichte und Gesellschaft.* – 1988, Bd.14, Nr.4, – S.364–391. – [Перевод В.И. Рубцова] – THESIS, 1994, Вып. 6. – С. 170-200.

2. Боплан, Гійом Левассер де. Опис України / Гіом Левассер де Боплан. Українські козаки та їхні останні гетьмани; Богдан Хмельницький / П. Меріме / [пер. з фр. Я. І. Кравця]. – Львів: Каменяр, 1990. – 301 с.

3. Григорий Богослов. Собрание творений: в 2 томах. Т. 2. / Григорий Богослов. – Мн: Харвест, М.: АСТ, 2000. – С.202-205.

4. Гуревич А. Я. Избранные труды. Культура средневековой Европы / А. Я. Гуревич. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. Ун-та, 2007. – 544 с.

5. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: Т.1-4. / В. Даль. – М.: Русский язык, 1978. – Т.2. И-О. – 1979. – 779 с.

6. Дзюба О. Приватне життя козацької старшини XVIII ст. (на матеріалах епістолярної спадщини) / О. Дзюба. [Відр. ред. В.А. Смолій.]. – К.: Інститут історії України, 2012. – 347 с.

7. Игумен Иларион (Алфеев). О браке. // Сайт «Азбука веры». [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://azбука.ru/project/index_tree.shtml

8. Кислюк К. В., Кучер О. М. Релігієзнавство: Навч. Посібник для студентів вузів / К. В. Кислюк, Кучер О. М. – К.: Кондор, 2004. – 646 с.

9. Климентій Зіновіїв. Вірші. Приповіді посполиті / Климентій Зіновіїв. – Київ: «Наукова думка», 1971. – 391 с.

10. Котляревський І. Енеїда. Наталка Полтавка. Москаль-чарівник. / І. Котляревський. – К.: Вид-во худ. літератури «Дніпро», 1987. – 365 с.

11. Кривошій О. Материзна. Жінка в правовій культурі українського народу IX – I пол. XVII ст. / О. Кривошій. – 3: «Поліграф», 2001. – 96 с.

12. Петренко І.М. Шлюбно-сімейні відносини в контексті православної повсякденної культури Росії (XVIII ст.) / І. Петренко. // Краєзнавство. – Київ: Вид-во «Теле-сик», 2010. – № 3. – С. 97-103.

13. Полное собрание законов Российской империи [в 45 т.]. – СПб.: Тип. II Отд. Собственной Е.И. В. Канцелярии, 1830. – Собрание первое. – Т. V. – 782 с.

14. ПСЗРИ... – Т.ХІХ. –1094 с.

15. ПСЗРИ... – Т. ХХІ. –1085 с.

16. Права, за якими судиться малоросійський народ / Изданные под ред. и с приложением исследования о семейном своде и о законах, действовавших в Малороссии, проф. А. Ф. Кистяковского. – К., 1879.

17. Релігієзнавчий словник / [За ред. А. Колодного і Б. Лобовика]. – К.: Четверта хвиля, 1996. – 392 с.

18. Романова О. «Боже не благословення» чи вигідне одруження? Штрихи до

ціннісних пріоритетів козацької старшини XVIII ст. / О. Романова. // Соціум. – Соціум. Альманах соціальної історії. – Київ: 2010, Випуск 9. – С. 373-391.

19. Романова О. Образ «трішника» за матеріалами сповідних розписів Київської митрополії 1730-1760-х рр. / О. Романова. // Український історичний журнал. – Київ: «Дієз продукт», 2012. – № 1. – С. 46-66.

20. Статут Великого княжества Литовського 1588 года / Подг. О. Лицкевич. [Електрон. версія]. – Мн., 2002-2003. – Режим доступу: <http://starbel.narod.ru/statut1588.htm>.

21. Творения Святого отца нашего Иоанна Златоуста архиепископа Константинопольского. – Т.3. – Кн.1. – Беседа 30. – Режим доступу: http://www.ispovednik.ru/zlatoust/Z03_1/t03_1.htm.

22. Требник митрополита Петра Могили. Київ 1646. – Київ: Інформаційно-видавничий центр Української православної церкви, 1996. – 860 с.

23. Українська література XVIII ст. / [Укл. О. В. Мишанич]. – К.: Наукова думка, 1983. – 694 с.

24. Українські народні прислів'я та приказки / [Упоряд. В. Бобкова, Й. Багмут, А. Багмут.]. – К.: Держ. вид-во худ. літератури, 1963. – 792 с.

25. Хрестоматія з історії України литовсько-польської доби / [Упоряд. Т. Гошкo]. – Львів: Вид-во Укр-го Католиц. Університету, 2011. – 685 с.

26. Цатурова М.К. Русское семейное право XVI-XVIII вв. / М. С. Цатурова. – Москва: «Юридическая литература», 1991. – 111 с.

27. Центральний державний історичний архів України у м. Києві (ЦДІАК України). – Ф. 57. – Оп.2. – Спр. 252. – 362 арк.

28. ЦДІАК України. – Ф. 57. – Оп.2. – Спр. 520. – 344 арк.

29. ЦДІАК України. – Ф. 990. – Оп.2. – Спр. 34. – 1327 арк.

УДК 2-423.79:165.612:[39](092)

Лариса Шаповал
(Полтава)

ВІРУВАННЯ ТА УЯВЛЕННЯ УКРАЇНЦІВ ЗА МАТЕРІАЛАМИ «СТУДІЙ З УКРАЇНСЬКОЇ ЕТНОГРАФІЇ ТА АНТРОПОЛОГІЇ» ФЕДОРА ВОВКА

У статті висвітлюються світоглядні уявлення, вірування українського народу що дійшли до нашого часу як структурна складова духовної традиційно-побутової культури етносу за матеріалами «Студій з української етнографії та антропології українського народу» Федора Вовка. Авторка наголошує на позитивному ставленні сучасних науковців-етнологів до спадщини видатного вченого стосовно релігійних поглядів українського народу.

Ключові слова: вірування, уявлення, світогляд, український народ, етнографічні дослідження, культ, душа, антропоморфізм, фетишизм, етнолог.

Видатний український етнолог, антрополог, історик, археолог, музеєзнавець та суспільно-політичний діяч Федір Кіндратович Вовк (1847-1918 роки) залишив по собі величезну наукову спадщи-

ну, серед якої значна частина була етнографічними дослідженнями [4,5,6]. Ф. Вовк був взірцем ученого, який поєднував практичну роботу під час археологічних розкопок в експедиціях з дослідженнями в науковій лабораторії, дослідивши Чернігівську, Волинську, Полтавську, Херсонську губернії, Кубань і півострів Тамань у 1908-1911 роках. Водночас побував у Румунії, Угорщині, Скандинавії, де вивчав етнографічні та археологічні колекції. Глибокі знання народного побуту, звичаїв, освіченість вченого дістали відображення у ґрунтовній книзі «Студії з української етнографії та антропології» [1, с.39]. До неї ввійшли дві праці: «Антропологічні особливості українського народу» та «Етнографічні особливості українського народу», які до нашого часу є чи не єдиними ґрунтовними дослідженнями про народний побут українців. Вагоме місце серед них займають розвідки присвячені віруванням українського народу.

На даному етапі дослідження вірувань українців є досить заплутаними так як майже не має джерел для їх вивчення [4,с.42]. Саме Федір Кіндратович, один з перших вчених, який ґрунтовно дослідив вірування в різних областях України. Більшість сучасних дослідників спираються саме на його напрацювання. Метою автора даного повідомлення є висвітлення вірувань українців за матеріалами Федора Вовка та ставлення сучасних науковців до спадщини видатного вченого стосовно релігійних поглядів народу.

У розуміннях українців, як і в сприйнятті інших народів, залишилось багато пережитків колишніх вірувань, тобто переконань, які склалися не емпіричним шляхом, а на підставі здогадів та припущень, що стосується головним чином тих ділянок, що їх пізнання досягають люди дуже поволі та з великими труднощами [2,с.238] На думку Федора Кіндратовича, заступаючи знання вірування трималися дуже стійко, змінюючись, однак, протягом часу вбираючи у себе нові елементи, занесені ззовні. В залежності від цього вірування, включають в собі накопичення різних культур та впливів, що серед них розібратись часом дуже важко і майже неможливо. Вовк вважає, що українські вірування знаходяться саме в такому стані, що саме вивчення їх проводили без жодної системи, їх постійно плутали або з фольклором, або з народним календарем [2,с. 75]. «Ми можемо стверджувати, що коли сліди глибокого фетишизму в українських віруваннях вже стерлися майже цілком, то слідів анімізму та антропоморфізму в них є ще вдосталь», – наголошує етнограф [1,с. 170].

Розпочнемо огляд українських вірувань з питання про космологічні уявлення нашого народу. У матеріалах, що ми їх маємо, ми не знаходимо ні прямої відповіді на це питання, ні будь-яких вказівок на старіші вірування, що існували в дохристиянські часи. Ми маємо лише кілька варіантів української легенди про те, як Бог, задумавши створити світ, послав чорта на дно моря, щоб той дістав звідти трохи землі. В повнішій редакції ми знаходимо цю саму легенду у болгар.

Так само, джерелом космологічних уявлень в українських віруваннях стала книга візантійського письменника Косьми Індікоплова: «земля являє собою площину, оточену з усіх боків водою та покриту небесним склепінням, серед цієї площини стоїть гора, що за неї заходить сонце і саме через це відбувається зміна дня і ночі» [3,с.283]. Отже, ми можемо стверджувати, що як космологічні, так і космографічні уявлення є книжкового походження.

Найбільш давнішими уявленнями українського народу є уявлення про небесні світила, адже ці уявлення не скрізь однакові та мають на собі сліди різних часів. Так, наприклад, сонце у Луцькому повіті на Волині уявляли собі «царем неба», що освітлює та обігріває землю вдень, «обходить» її вночі, а ранком знову з'являється на сході, у Новгород – Волинському повіті сонце вже втілене у вигляді жінки, а в Вінницькому повіті – це вже чоловік з ясным лицем і його проміння освітлює цілий світ. У легенді, що ми можемо знайти у працях Павла Чубинського сонце уявлене в людському образі: воно живе там, де земля сходиться з небом, має матір та сестру, умикає собі жінку із людей; виконуючи свій щоденний обхід неба, воно одягає ризу, що випускає світло і тепло. Другий тип уявлень про сонце вже має цілком інший характер, безперечно пізніший: у Літинському повіті на Поділлі – це «отвір в хмарі, що через нього видно частину неба»; у Проскурівському повіті – це «вогненна куля, що крутиться навколо землі»; у Грубешівському повіті – це вогонь розкладений на небі, і його підтримує дід, від якого залежить довжина дня та ночі; в Уманському повіті – це «лице Боже», а в Холмському повіті – це «Око Боже». У будь – якому разі, як свідчить П.Чубинський, «сонце наче обоготворене народом, його вважають за святе і праведне. Коли хтось хоче помолитись і не бачить перед собою ні образа, ні хреста, ні будь – якої іншої святої речі, то він мусить повернутися до сонця, а коли сонця не видно, то він молиться на « на схід сонця», тобто просто повертається на Схід» [1,с. 173].

Слід зазначити, що від давньої антропоморфізації уявлень українців про сонце залишилося дуже небагато; утрималося тільки загальне народне переконання в божественній природі та святості його.

Українські уявлення про місяць і зорі мало чим відрізняються від уявлень про сонце. Місяць – це теж «око Боже», світило, що поставлене ближче до землі, щоб лише освітлювати землю лише вночі; це – молодший брат сонця, він має великий вплив і на людей, і на тварин, а тому, як свідчать деякі науковці, народ і молиться кожному молодому місяцю. Фази місяця дали багато матеріалу для народних вірувань, але найстаріших поміж них ми нажаль не знаємо. Зорі – це діти сонця і місяця. Вони, однак пов'язані з людським життям: кожна людина має свою зірку на небі, і коли людина вмирає, зірка ця падає та зникає. В деяких місцевостях ці уявлення пов'язані з християнством, і сам Бог ніби запалює свічки на небі для кожної народженої

людини [5,с.13]. Атмосферні явища – дощ, сніг та іній – не викликали точно означуваних вірувань. Геть сильніше будоражила уяву людей веселка, яку уявляють собі у вигляді якоїсь великої рури або смока, що втягує воду до хмар, звідки вона падає на землю у вигляді дощу. Град в народних переказах зображувався у вигляді вершника, якого Бог посилає, щоб карати людей за їхні гріхи; часом, правда, град насилають різні лихі істоти: чорти, відьми, відьмаки, і в цьому випадку позбутися його можна лише магічним шляхом. Мороз найчастіше втілений у вигляді дуже старого чоловіка, що все морозить своїм подихом. Дуже оригінальним є уявлення про вихор. По всій Україні поширене загальне переконання, що це – сам сатана, що це він або крутиться на своєму весіллі, або просто літає на землю; коли в нього кинути ножа або сокиру, то чорта можна поранити, а то й вбити, і тоді на тому місці, де був вихор, залишиться калюжа смоли. Але такі спроби є небезпечними, бо коли невдало вдарити, то чорт тому хто кидав, поламає всі кості. А в деяких місцевостях України походження чорта, що творить вихор пояснюють інакше: це – диявол, що сім літ був звичайною гадюкою, другі сім літ – полозом, а за треті сім років у нього наростають крила, і тоді він починає літати, особливо перед грозою, у повітрі, здіймаючи страшний вітер, ламаючи дерева. У гуцулів подібну істоту звали «жорства» та уявляли собі у вигляді крилатого смока, – зазначає Ф. Вовк [1,с. 174]. Вогонь вважають святим; до нього відчують особливу повагу, кожна господиня мусить ставитись до вогню дуже бережно та з пошаною: при ньому не можна говорити щось непристойне, з ним не можна гратись, не можна плювати або кидати в нього щось нечисте, не можна навіть вимітати піч тим самим віником, що вимітають хату. Кожна господиня повинна перехрестити його та поставити коло вогню горщика з водою і поліно, щоб він мав, що їсти і пити [5, с.14].

Українські вірування, що стосуються землі та води теж досить християнізовані: їх залишилось дуже мало. Збереглося повір'я про те, що земля тримається на рибі або на двох рибах, і саме вони своїми руками спричиняють землетруси. Що стосується води, то її вважали за святу; в неї не можна було плювати, кидати сміття. Найчастіше вода набирає святих і цілющих якостей тільки тоді, коли вона «не почата», не занечищена ще жодним доторканням, або коли свячена, особливо в певні дні [3,с.285]. Вірування пов'язані з рослинним світом, мають на Україні характер безперечно дуже пізній, та часто є запозиченими з заходу. Вся та інформація яку ми знаходимо, сформована під впливом християнської ідеї. Так наприклад, сосна – дерево благословенне, вона завжди зелена, бо її дерево виявилось непридатним на цвяхи для розп'яття Христа, а верба навпаки, бо ці цвяхи були зроблені саме з неї; на осіці повісився Іуда, тому її листя безперестанку труситься, вона наводить жах на все лихе, з неї роблять кілки, що їх вбивають у груди відьмакам і упилям. Береза зблідла від наміру Іуди повіситись

на ній; на бузину повішено святу Варвару Великомученицю, і тому в куцах її живуть чорти. До числа вірувань, що прийшли із заходу, належать відомі оповідання про цвіт папороті, про очерет, про чоргополох, про мак – видюк та про багато інших рослин. Слідів давнього шанування дерев та їх культу, на Україні ми не знаходимо, хоча історичні відомості дають численні докази, що вони існували за найдавніших часів у нас так само, як і в усіх інших слов'янських народів. Єдиними їх пережитками вважають ритуальне деревце в купальних обрядах та гільце на весіллях, – наголошує Федір Кіндратович [1,с.176-177].

Головні мотиви вірувань щодо тварин – це антропоморфізм та переконання в можливості перетворення; цей мотив прикритий впливом пізніших християнських ідей. Так, ведмідь – це перетворений мельник, свиня – покарана за спробу одурити Христа жидівка, собаки – перетворені хлопчики, що дражили Ісуса Христа, крит – це хлопчик, якого його батько спокушав Бога, кицька утворилася у рукавиці Богородиці, коза та пава – перетворення чорта, бусол був за слугу у Богородиці, чайка – перетворена вдова, журавель – циган; зозуля, за однією версією – жінка, що вбила свого чоловіка і за те засуджена не мати свого власного гнізда, а за другою версією, – дівчина, що пішла заміж за перевертня – вужа. Сліди антропоморфізму можна було побачити і в українських оповіданнях про тварин, які говорять людською мовою, але цих оповідань збереглося лише два, й обидва вони, маючи характер навчання належать до міжнародного фольклору і є запозиченими [3,с.285]. На думку вченого, оповідання про створення людини належать скоріше до фольклору, ніж до числа вірувань. Варіантів цих оповідань теж небагато, всі вони біблійного, а до того ще й апокрифічного змісту, бо в них у творенні людини, крім Бога, бере ясна річ участь і диявол. За варіантом М. Драгоманова «Бог виліпив людину з глини та поставив сушитись, наказавши собаці стерегти її; диявол скористався з того, що собака заснула, розірвав у виставленої людини сушитися груди і наплював туди. Бог вдунув потім у людину душу, але людина й досі, кашляючи, харкає» [5,с.17].

Зовсім інше являють собою українські оповідання про душу, тут вже «ми маємо справу не з легендами, а зі справжніми віруваннями. Вірування ці, однак, безперечно християнського походження, але доповнені людською фантазією, – наголошує В.Скуратівський, – Місце перебування душі в тілі в них точно не вказане; одні стверджують, що вона знаходиться в голові, другі – що в ямці під шиєю, в грудях, животі. Звідки береться в людини душа та як вона входить в дитину, на ці питання в українських народних віруваннях ми не знаходимо відповіді, але з них ми дізнаємося, що вона покидає тіло тимчасово – під час сну, та назавжди під час смерті. В останньому випадку вона виходить найчастіше через отвір, що відчиняється в момент смерті на тімені, або через рот, часом її буває видно. Вона з'являється то у вигляді мухи або бджоли, а то метелика або пташки. Вона має, однак,

тілесні потреби – їсть, вдихаючи в себе пару од гарячого хліба або іншої страви, і для неї завжди ставлять на вікні воду якийсь час, після якого вона зовсім відлітає, але повертається додому в ті дні, коли поминають небіжчика. За гріхи людини душа приречена на смутну долю, у формі переселення у яку – не будь тварину, де й залишається аж до смерті цієї тварини. Ця віра в переселення душ, ясна річ, належить до пережитків дуже глибокої давнини [3,с.290]. Щодо людей, то їм вірування, не надають жодних надприродних сил чи здібностей. Єдиний виняток становлять тільки відьми та вовкулаки. Відьми – це звичайні жінки, але з деякими надприродними властивостями, що спрямовані тільки на те, щоб творити людям всіляке лихо в тій чи іншій формі. Звичайна, і так би мовити, спеціальна їх праця – це здоувати молоко у чужих корів; притому деякі відьми, а саме – родимі відьми, що мають на відзнаку невеликий хвіст, можуть доїти на відстані, повертвшись тільки для цього де – не будь дірку та після різних нашептів заткнувши її чопиком; після того скоро відьма вийме чопика, так через дірку і поллється молоко з тієї корови, яку вона призначила собі в думках; а щодо відьом навчених, які хвостів не мають, то вони ходять до корів з дійницею. І одні й інші відьми можуть перекидатися різними тваринами і навіть неживими річками. Вони мають вплив на погоду, можуть затримати дощ та насилати таким засобом посуху. «Відьми можуть літати в повітрі дуже на далекі відстані, вилітаючи неодмінно через комин на коті або на якійсь іншій тварині, а найчастіше просто на вінику. Для цього вони варять якусь магічну течу та мастяться нею, ясна річ, цілком голі. Звичайною метою такого лету буває вершок Лисої гори біля Києва, де збираються відьми на танці та розгульні бенкетування», – вказує Федір Вовк [1,с. 180].

Уявлення про вовкулаків, тобто про людей, що мають здатність навмисне, а інколи і проти своєї волі, перевертатися тимчасово вовками, – навпаки, мають характер дуже міжнародний і поширені по всій Європі. В основі цих уявлень лежить, загальна ідея про можливість перетворення, що її головним вогнищем була Індія. Під назвою лікантропії це вірування існувало вже в давніх народів. Згідно із сучасними народними розуміннями, вовкулаками стають люди, що їх покарано таким способом за різні гріхи, головним чином за порушення сексуального утримання напередодні свят. Вовкулаки живуть у лісі разом із справжніми вовками та, як і вони нападають на домашню худобу, але не їдять її, а тільки душать. Коли розірвати мотузок, що майже завжди висить на шії вовкулаки, то він відразу стає людиною. В інших слов'янських народів зустрічаємо такі самі вірування про вовкулаків, але вони не завжди однакові: у сербів вовкулаку плутають з упирем, у росіян уявлення про нього майже зовсім зникло та сплуталося із загальним розумінням перевертня [3,с.291].

Цікаву групу вірувань щодо людей становлять уявлення про ходячих мерців, головним чином утоплених, самогубців та взагалі людей,

що вмерли неприродною смертю, про мавок, упирів. В основі цих вірувань лежить явна річ, передусім страх, що його викликають мерці, та думка про можливість повернення їх до товариства живих людей. Наслідком цього у всіх оповіданнях про вихідців з могил пануючим мотивом стала коли не безпосередня шкода від них, то в усякому разі неприємність та небажаність їхньої появи. Єдиний виняток з цього загального правила можна вважати легенди про померлу матір, що приходила до своїх дітей, або як мрець відвідує свою дружину. Але звичайно мерці з'являються до живих людей, щоб нагадати їм про яку – не будь недбалість, як – від невідправлення панахид; коли їх бажання виконано, вони більше не з'являються [5, с.18]. Доля самовбивців, утоплених гірша: вони приречені навічне блукання навколо своїх могил чи місця своєї смерті. Утоплені під час купання дівчата, а за другими, безперечно пізнішими варіантами – вмерлі нехрещені діти, – перетворюються в мавок, або русалок. Загально відомі вірування, поетичні уявлення про мавок, повніші та колоритніші на Україні, ніж у Росії, являють і собі тільки спадщину від народів, греків та римлян, хоч і в дуже оригінальному засвоєнні та переробці, та давно вже належать до ділянки фольклору. До тої самої ділянки належать і відомі легенди про упирів, що дуже ще недавно на Україні являли собою одне з найтемніших вірувань, вийшовши з оповідань про вампірів – тварин з породи кажанів, що живуть у тропічних країнах Нового Світу та сосуть кров інших тварин, а іноді й людей; ці вірування, перетворивши вампірів у мерців, які встають з могил сосати кров у живих людей, поширились по Європі, а особливо як кажуть, в Греції, Хорватії, Моравії, Угорщині та Польщі, звідки вони перейшли на Україну, спричинивши велику кількість судових процесів та безліч легенд, – за свідченнями видатного антрополога та етнографа: «в західній Європі чинність вампірів припинилась, коли інкриміновано мерця виймали з могили, одтинали йому голову та палили; на Україні до цього випадку пристосували той самий осиковий кілок, що вийшов такий корисний і для заспокоєння волоцюг – мерців взагалі; а крім того, в могилу кидали жменю маку, бо тоді, не перерахувавши всіх макових зерен, упир не міг вийти з могили» [1, с.179].

Щодо українських вірувань у надприродні істоти, слід вказати, що з причини надзвичайної рухливості, незвичайної заразливості цих вірувань, порівняльна етнографія не може сказати нічого позитивного щодо різниці уявлень про надприродні істоти у різних народів. «Приписуючи нечистому духові – дияволу свої власні, негативні якості в якомога прибільшеній формі, кожний народ неминуче мусив надавати йому свій оригінальний характер, але потім, коли народи більше зблизились, легенди про чортів змішались та прибрали цілком міжнародний характер», – стверджує О.Франко [5, с.19]. Чорт в українців, як і в Європі, відповідно недавнього походження, і уявлення про нього тісно зв'язані з біблійськими та середньовічними тлумаченнями, в

основному західноєвропейськими, а в багатьох рисах із болгарськими, особливо апокрифічними. Це виявляється відразу в народних оповіданнях про походження чортів. З оповідок виходить, що чорт існував ще до створення світу: «тоді, коли ще нічого не було, крім бога, бог, ходячи по водах, побачив у піні чорта», звільнив його з відти та взяв із собою; а з других розповідей виходить, що бог знайшов чорта, як той пищав в морській піні, знайшов його «тлумаком», цебто чорт мав тільки самий тулуб, без рук та без ніг...; в третіх – що чорта просто створив бог, але в се ж таки з морської піни. В усіх випадках чорт бере участь у творчій чинності бога, виконуючи його доручення, але він завжди робить це не совісно та дбаючи тільки одержати на всьому користь для себе», – наголошує Ф. Вовк [1, с.181].

Етнолог В. Скуратівський доповнює вченого: «Множаться чорти так само як і люди; вони родяться, женяться, але не вмирають, коли їх не поб'є сила божа. Є, однак, ще й інший спосіб розмножування чортів, найпродуктивніший: коли чорт миє руки та струсить з них воду на зад себе, то з кожної краплі народжується чортеня. З деяких оповідань виходить, що це буває й тоді, коли це роблять жиди. Живуть чорти в порожніх млинах, в руїнах, по глибоких ярах, кущах бузини, в очеретах, у болотах, в лісах та на полях... Зверхній вигляд чортів дуже різний: одні описують чортів як щось чорне та волохате; інші кажуть, що чорт, «як чоловік, чорної краски з лелечими крилами (крила кажана) та з ріжками на голові. Іноді ці ріжки прикриті брилем з широкими крисами, – морда собача, хвіст гачком, пазури на руках та на ногах. На Волині чорта уявляють собі у вигляді людини невеликого зросту, чорного, з собачими цапиними або курячими ногами; морда в нього широка, ніс довгий та гачкуватий, очі, як розпаліні жарини, роги – баранячі або цапині, волосся чорне, руки довгі, з довгими пазурами; одяг на ньому німецького крою, найчастіше фрак, капелюх – високий. В цих описах з верхнього виду чортів не тяжко вгледіти ознаки уявлень дуже різних епох, починаючи з класичної старовини (роги, козині ноги, хвіст, вогняні очі та інші атрибути поганських богів) і кінчаючи комічними для слов'янина, – гачкуватим носом, довгими руками, капелюхом та фракком німця. Коли чорт прибирає людський вигляд, він цілком подібний до людини, тільки ззаду у нього висять тельбухи» [3, с.291]. Як свідчить Федір Кіндратович: «чорти можуть прибирати усі інші форми: вони прикидаються дитиною, паном, жінкою, вівцею, цапом, півнем, різними іншими тваринами, крім звичайної собаки, бо псів вони не люблять. В деяких легендах, однак, чорти з'являються іноді у вигляді білого хорта. Чорт може також прибирати й форми різних неживих речей: колеса, клубка, хмари, вихору, а також він уміє робитись невидимим, розсипатися з гомоном та реготом» [1, с.183]. Слушним є твердження видатного вченого про те, що народне розуміння чортів, характеризує також і всю їхню чинність. На Україні – це не могутній дух, здатний вчинити якась грандіозне

лихо; це просто істота, що змагає безнастанно тільки до того, щоб зробити якусь капость всім і кожному зокрема, починаючи з бога, що його творові він наплював у груди, та кінчаючи останньою людиною. Чорт використовує кожну найменшу недбалість чи людську слабкість, щоб зробити яку – будь капость, – саме капость, – а не поважну шкоду, що на неї йому бракує сили. Чорти можуть затягти людину в болото, всадити їй в рот замість люльки шматок кизяку, дати замість грошей купу черепків, порвати одягу, посварити з родичами та з приятелями [1, с.184].

Характеризуючи українські вірування (крім міфологічних, що стосуються фольклору), ми за етнографічними матеріалами Федора Вовка, можемо прийти до висновку, що в них майже не залишилось найстаріших вірувань, які стосуються фетишизму, та що найстарішими виявляються вірування, що зв'язані з культом небесних світил, а решта має пізніший та очевидно запозичений характер. Ця обставина, що за неї ми можемо говорити з більшою впевністю, дає нам право припустити, що нові релігійні уявлення, а саме християнські лягли в українців на ґрунт, вже позбавлений старовинних, найпримітивніших уявлень. Саме цим фактом, слід пояснювати те, що в українців ніколи не було сектанства, яке зароджується, на ґрунті примітивно – формального ставлення до речей культу. З усіх відхилень від православ'я на Україні помітні тільки рухи чисто раціоналістичні : соцініанство в минулому та баптизм у сучасності.

ПРИМІТКИ

1. Вовк Х. К. Студії з української етнографії та антропології / Хведір Кіндратович Вовк. – К. : Мистецтво, 1995. – 336 с.
2. Горленко В. Ф. Нариси з історії української етнографії та російсько – українських етнографічних зв'язків / В. Ф. Горленко. – К. : Наукова думка, 1964. – 248 с.
3. Скуратівський В. Т. Русалії / В. Т.Скуратівський. – К.: Довіра, 1996. – 734с.
4. Франко О. О. Народознавчі праці Федора Вовка / О. О. Франко // Народна творчість та етнографія. – 1989. – № 6. – С. 15-26; її ж: Наукова діяльність Федора Вовка / О. О. Франко // УІЖ. – 2006. – № 3. – С.42-56.
5. Франко О. Фольклористична діяльність Ф. Вовка / О. Франко // Народна творчість та етнографія. – 1999. – № 4. – С. 12-20.
6. Франко О. Спадщина Федора Вовка / О. Франко // Бібліотека – скарбниця духовності : мат-ли міжнар. наук. конф., присв. 50-річчю Львів. наук. бібл-ки ім. В.Стефаника НАНУ, (Львів, 5 верес. 1990 р.). – К., 1993. – С. 200-209.

Ірина Жердева
(Запоріжжя)

ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ВИВЧЕННЯ СУЧАСНОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ПЕРІОДИКИ УКРАЇНИ (1991-2012 рр.)

У статті аналізується джерельна база дослідження системи сучасної православної церковної періодики. Зроблено спробу охарактеризувати різні категорії джерел та здійснити їх класифікацію.

Ключові слова: джерельна база, церковна періодика, православ'я, конфесії, редакція, видавництво.

Сучасна православна періодика, яка сформувалась протягом часів незалежності України, не тільки віддзеркалює головні тенденції та характерні особливості розвитку релігійних інституцій, але й пропагує духовно-моральні цінності та орієнтири православного віровчення, що в кінцевому випадку може стати вагомим фактором стабілізації та національної єдності суспільства.

В сучасній історичній науці джерелознавчі питання вивчення сучасної православної періодики ще залишаються мало дослідженими, що обумовлює їх актуальність. Переважно православна преса розглядалась як різновид історичних джерел у наукових працях, присвячених історії православної церкви, актуальним проблемам українського православ'я, конфесійним взаємовідносинам. Окремі аспекти джерелознавчих характеристик православної періодики містяться в роботах А.М. Колодного, В.О. Пашенка, В.Д. Бондаренка А. Стародуба, А.В. Юраша, І.М. Скленера, С.А. Гурьєвої [12, 18, 2, 24, 31, 23, 7].

Метою даної статті є джерелознавча оцінка та характеристика різних категорій джерел вивчення системи сучасної православної періодики України (1991-2012 рр.).

Проведений аналіз джерельної бази заявленої теми статті засвідчує, що існує комплекс опублікованих документів і матеріалів різних типів, ключове місце серед яких належить сучасній православній релігійній періодиці.

Протягом часів незалежності України православні конфесії УПЦ МП, УПЦ КП і УАПЦ створили потужну систему релігійних видань, кількість яких на початок 2012 р. становить понад 160 найменувань. Особливості конфесійної преси, як історичного джерела, полягають, передусім, у тому, що вона не лише висвітлює усі сфери церковного життя, але й містить важливу інформацію безпосередньо про православні газети і журнали – історію про їх заснування, організацію видавничої справи, склад видавців та редакційних колегій.

Так, ґрунтовні матеріали про історію виникнення та етапи відродження найдавнішого друкованого органу УПЦ МП – журнал "Право-

славний вісник", які приурочено до 65-річчя його заснування, подано у першому числі видання за 2011 р. [14, с.17-21]. Ювілейному, 100-му номеру загальноцерковної "Православної газети" (нині – "Церковна православна газета") цієї ж конфесії присвячена невелика публікація в газеті за 2004 р., в якій редакційна колегія, звертаючись до читачів, повідомляє про найбільш цікаві теми, що висвітлюються у газеті, та закликає до співробітництва у справі духовної просвіти [20, с.1].

З нагоди десятиліття загальноцерковної газети УПЦ КП "Голос Православ'я" у першому її числі за 2009 р. розміщено короткі відомості про редакційний колектив, який підготував за період 1999-2008 рр. 240 номерів цього видання. Зокрема, розповідається про першого головного редактора газети професійного журналіста Юрія Цюпу, який очолював редакційну колегію протягом 1999-2004 рр. [6, с.2].

Слід відзначити, що інформаційні матеріали про всеукраїнську православну газету "Наша віра" (УАПЦ) зустрічаємо як в самому виданні, так і в газеті "Успенська вежа" Львівського братства Св. Андрія Первозваного. Про ідею створення газети та підготовку першого її числа докладно розповідає у своїй публікації до 15-річчя "Нашої віри" один із ініціаторів проекту, член першої редакційної групи О. Ткаченко [26, с.1-2]. У 2009 р. редакція газети "Наша віра", відзначаючи 20 років існування, на трьох шпальтах розмістила добірку вітальних листів постійних дописувачів видання з різних регіонів України. В них містяться оцінки тематичних матеріалів, відгук на найгостріші проблеми, які піднімає її головний редактор Є. Сверстюк в рубриці "Громадянська позиція" та ін. [15, с.1-2,16].

Впродовж двох десятиліть, всупереч економічним труднощам у видавничій діяльності, регулярно виходить православна газета "Успенська вежа", історія існування якої нерозривно пов'язана з діяльністю її засновника – Львівського братства Св. Андрія Первозваного УАПЦ. Із завданнями і цілями газети "Успенська вежа" знайомить читачів у першому її числі староста Львівського братства Св. Андрія Первозваного Богдан Рожак [22, с.1-2]. В матеріалі, присвяченому 10-літтю створення братства, зустрічаємо відомості про друкований орган цієї мирянської організації – газету "Успенська вежа", що розміщений в грудневому числі газети за 1999 р. [21, с.1-2]. 20-річний ювілей цього видання знайшов своє відображення в низці матеріалів, які опубліковані на сторінках "Успенської вежі" у березні-квітні 2011 р. Архієпископ Ігор (Ісіченко), вказуючи на непересічне значення газети для згуртування автокефальних громад, у своєму вітальному листі зазначає, що вона "протягом двох десятиліть лишається незмінним речником мирян Української Автокефальної Православної Церкви, плеваючи тяглість традицій, започаткованих у Петропавлівській церкві Львова 19 серпня 1989 р." [27, с.1].

Значний інформаційний потенціал стосовно історії виникнення та становлення регіональних православних видань міститься в епархіальній періодиці. Так, у посланні митрополита Харківської єпархії УПЦ

МП Никодима (Руснака) до 210-річчя єпархії, що надруковано в газеті “Православна Харківщина” в 2009 р., вміщено ґрунтовний матеріал про основні етапи розвитку єпархії, в якому приділена увага питанню відновлення випуску періодичних єпархіальних видань – “Харьковские епархиальные ведомости”, “Православна Харківщина”, “Покровский вестник”, богословсько-філософський журнал “Віра і розум” [16, с.4-5]. Подібні матеріали зустрічаємо також в газеті Запорізької єпархії – “Летопись Православия” за 2003 р. з нагоди 10-річчя газети [3, с.8-9].

Про ідею заснування парафіяльної газети “Світ духовності” Івано-Франківської єпархії УАПЦ та редакційну діяльність розповідає на її сторінках до 5-річчя заснування головний редактор протоієрей Миколай Гелетюк [4, с.12]. Вітаючи читачів цієї газети з нагоди виходу сотого її номеру, керуючий Івано-Франківською єпархією УАПЦ митрополит Галицький Андрій (Абрамчук), з благословення якого вона друкується, звертає увагу на безперервність випуску газети протягом десяти років та її важливу роль у формуванні духовного світогляду читачів [1, с.1]. Слід зазначити, що завдяки програмній тематичній лінії та постійній роботі над удосконаленням газети, редакція забезпечила стабільний її випуск, сформувалося постійне коло читачів, дописувачів і симпатиків видання.

Через низку причин об'єктивного і суб'єктивного характеру УАПЦ у порівнянні з іншими православними конфесіями не досягла успіху у справі видання періодики. Тому позитивний досвід видавничої роботи окремих редакційних колективів за умов обмежених економічних можливостей засвідчує існування значного потенціалу видавничого ресурсу церкви.

Різні аспекти розвитку православних видань відображені у звітах духовних лідерів про стан церкви, доповідях керівників інформаційних Синодальних відділів, інформаційних повідомленнях про випуск православної періодики. Важлива інформація стосовно церковної видавничої справи міститься в матеріалах православних фестивалів ЗМІ – Міжнародного фестивалю “Віра і слово” (Московською Патріархією протягом 2004-2012 рр. проведено п'ять фестивалів) і всеукраїнських фестивалів УПЦ МП (2009-2012 рр.).

Таким чином, церковні періодичні видання є важливим джерелом інформації, яка дає змогу вивчити досвід загальноцерковних і регіональних православних видань, простежити еволюцію їх виникнення і становлення. Матеріали, що містяться в них дозволяють з'ясувати стратегію редакцій стосовно тематики друкованих органів, порівняти потенціал різних інформаційних церковних структур, дослідити проблемні питання та перспективу розвитку видань.

Важливу групу джерел складають актові та діловодні документи, які за їх генезисом можна поділити на світські і церковні.

До світських джерел цієї групи належать документи нормативного законодавства, які декларують положення, пов'язані із забезпеченням

релігійних свобод в Україні, гарантуванням прав громадян на свободу віросповідання, незалежно від їх релігійної приналежності, визначають правове становище церков та державно-церковні взаємини. Вони включають Конституцію України, Закони України, документи Президії Верховної Ради України, укази та розпорядження Президента України, постанови Кабінету Міністрів України. Закони України “Про інформацію” та “Про друковані засоби масової інформації (пресу) в Україні” створюють правове підґрунття для інформаційної діяльності та функціонування усіх друкованих засобів масової інформації, зокрема релігійних періодичних видань [9, 10]. В цих законах забороняється використовувати інформацію та друковані ЗМІ для розпалювання релігійної ворожнечі.

Документи цієї групи зосереджені в збірниках “Закони України”, офіційних виданнях “Відомості Верховної Ради України” та “Офіційний вісник України”, електронній системі Інтернет. Вони дозволяють усвідомити важливі рішення, які визначають правові відносини між державою і церковними інституціями, структурною ланкою яких є видавнича сфера.

Діловодні документи представлені змістовно насиченими матеріалами Державного комітету України у справах національностей та релігій. Комітет щорічно за станом на 1 січня відповідного року готував інформаційні звіти, що друкувались в офіційному віснику комітету і оприлюднювались у різних номерах науково-популярного, релігієзнавчого щомісячного журналу “Людина і світ” (випуск припинено у 2005 р.). Ці звіти охоплювали значне коло релігійних питань: державно-церковних та міжконфесійних відносин, релігійної освіти, кадрового і матеріального забезпечення, видавничої діяльності та ін. Прикладом може слугувати звіт за 2003 р., який дає комплексну оцінку процесів та симптоматичних змін, що відбувались в релігійному середовищі країни, зокрема містить дані про кількість православних видань [13, с.39-43].

Довідник “Церкви і релігійні організації України у 2001 році”, який вийшов під егідою Державного комітету України у справах релігій у 2002 р., подає ґрунтовний аналіз динаміки розвитку релігійної мережі у регіональному та конфесійному зрізі, таблиці з цифровими даними про кількість релігійних організацій та періодичних видань на початок 2002 р. В окремому розділі сконцентрована інформація про засоби масової інформації релігійних організацій, яка представлена за адміністративним принципом, включає назву та адреси конфесійних видань. Слід зазначити, що подібні довідники вийшли у 2003 і 2004 роках. Авторами довідника використано значний обсяг фактичних даних, проте допущено ряд недоліків. Зокрема, кількісні показники православних видань, які приведені у таблицях і окремому розділі за станом на початок 2002 р., у більшості випадків не співпадають, допущені розбіжності у конфесійній приналежності окремих видань та ін. [30, с.10-13; 170-179].

До конфесійних актових і діловодних документів належать офіційні церковні документи, частина з яких вийшла у вигляді окремих збірок. Приміром, матеріали помісного Собору УПЦ МП 1991 р. містяться у збірці “Собор Української Православної Церкви” [25]. Керівні принципи діяльності УАПЦ відбилися у збірниках: “Головні засади Української Автокефальної Православної Церкви” (1999 р.) [5] та “Діяння Помісного Собору Української Автокефальної Православної Церкви” (Київ, 14-15 вересня 2000 р.) [8]. До цієї групи джерел слід віднести також видання УПЦ МП – “Основи соціальної концепції Української Православної Церкви” (затверджено ювілейним Архієрейським Собором РПЦ 15.08.2000 р., видано УПЦ МП у 2002 р.) [17] і УПЦ КП – “Київський Патріархат – Помісна Українська Православна Церква. Історико-канонічна декларація” (прийнято Архієрейським Собором УПЦ КП 19.04.2007 р.) [11]. В цих документах відображені базові положення вчення церковних інституцій та їх офіційна позиція у різних актуальних сферах діяльності. Помітне місце в них займають рішення з питань церковної інформаційної і видавничої діяльності, які окреслюють концептуальні завдання розвитку церковних періодичних видань, намічають заходи стосовно їх використання, визначають шляхи співпраці церкви із світськими ЗМІ тощо.

До цієї групи джерел слід віднести також доповіді, звернення і послання ієрархів православних церков та єпархіальних архієреїв, звіти керівників інформаційних відділів і служб Синодальних установ, інформаційні повідомлення регіональних інформаційних відділів та прес-служб. В них висвітлюється широке коло актуальних церковних проблем, зокрема у галузі інформаційної діяльності.

Наприклад, у своєму виступі на Архієрейському Соборі УПЦ МП у 2007 р. митрополит Володимир (Сабодан), підбиваючи підсумки року, що минув, і визначаючи завдання на наступний рік, значну увагу приділив питанню використання церковних засобів масової інформації, на які церквою покладається завдання донесення християнських істин до суспільства [28, с.8].

Конкретні практичні питання піднімають у своїх виступах керівники центральних і регіональних інформаційних та видавничих відділів. Так, голова інформаційно-просвітницького відділу УПЦ МП протоієрей Георгій Коваленко у своїй доповіді на засіданні Св. Синоду УПЦ МП у 2009 р. детально охарактеризував інформаційну діяльність церкви [29, с.10-11].

На Всеукраїнському церковно-інформаційному форумі УПЦ КП перед представниками єпархій з розгорнутою доповіддю виступив голова інформаційного управління УПЦ КП – єпископ Євстратій (Зоря), в якій він торкався злободенних питань покращання діяльності інформаційних відділів та розповсюдження інформації про церковне життя [21, с.46-48].

Більшість церковних документів та офіційних повідомлень опублікована в таких офіційних друкованих органах, як журнали “Православ-

ний вісник” (УПЦ МП, УПЦ КП), “Церковна православна газета” (УПЦ МП), газета “Голос православ’я” та “Інформаційний бюлетень” (УПЦ КП), єпархіальні видання. Слід також відзначити, що значна їх кількість продубльована на офіційних веб-сайтах православних церков: УПЦ МП – <http://orthodox.org.ua/>; УПЦ КП – <http://www.cerkva.info>; УАПЦ – <http://www.uaoc.kiev.ua>.

Вивчення цих матеріалів допомогло комплексно дослідити етапи становлення системи православних періодичних видань, проаналізувати тенденції їх функціонування та перспективи розвитку, з’ясувати роль сучасних православних ЗМІ у суспільному житті.

Окремий комплекс суттєвих джерел складають статистичні матеріали. Насамперед, це статистичні показники Держкомнацрелігій, що містяться у формі 1 “Звіт про мережу церков і релігійних організацій в Україні”. Звіт за стандартною формою публікувався в релігієзнавчому журналі “Людина і світ” у 1998-2004 рр. Його форма протягом цього періоду зазнала незначних змін. Проте дані стосовно чисельності православних періодичних видань подані у даному звіті починаючи з 2003 р. Слід зазначити, що подібність основних статистичних показників, наведених у офіційному звіті державного органу у справах релігій, забезпечує їх порівнянність.

У контексті окресленої проблеми може бути використаний науковий збірник “Релігійна свобода” відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України за 2001 р. Зокрема, у цьому збірнику вміщена стаття керівника відділення релігієзнавства професора А. Колодного, в якій розглядається питання співвідношення релігії, церкви і мас-медіа за умов демократизації суспільства. Автор відзначав, що свобода совісті в Україні виявляється й в існуванні церковних періодичних видань. Для підтвердження цієї тези він подає аналіз щорічного кількісного зростання конфесійної періодики протягом 1993-2000 рр. [12, с. 66-70].

Зазначені аналітичні дані дають уявлення про процес формування мережі православних періодичних видань протягом 1991-2012 рр. Їх використання дозволяє проаналізувати основні тенденції в церковній інформаційній діяльності, порівняти видавничу активність православних конфесій УПЦ МП, УПЦ КП і УАПЦ.

Таким чином, залучення різноманітних джерел, частина з яких ще не використовувалася науковцями, та їх комплексне застосування є підставою для ґрунтовного наукового дослідження історичних закономірностей розвитку сучасних православних періодичних видань, вивчення їх специфіки та динаміки змін протягом часів незалежності України.

ПРИМІТКИ

1. Андрій (Абрамчук), митроп. “Блаженні ті, що словом правди навчають і на правляють на путь спасенну” / митроп. Андрій (Абрамчук) // *Світ духовності*. – 2008. – № 13. – С. 1.

2. Бондаренко В.Д. Перебудова і церква / В.Д. Бондаренко. – К.: Знання, 1990. – 48 с.

3. Василій (Злотолинський), архиеп. *Нашей газете 10-лет!* / архиеп. Василій

- (Злоголинский) // *Летопись Православия*. – 2003. – № 2. – С. 8-9.
4. Гелетюк Миколай, свящ. “Благословен еси, Господи, навчи мене постанов Своїх (Пс. 118,12)” / свящ. Миколай Гелетюк // *Світ духовності*. – 2005. – № 10. – С.12.
5. Головні засади Української Автокефальної Православної Церкви. – Львів: Львівське крайове Ставропігійне братство Св. апостола Андрія Первозваного, 1999. – 31 с.
6. Голос Православ'я. – 2009. – № 1. – С. 2.
7. Гурьєва С. Типологічні особливості релігійної преси Східної України / С.А. Гурьєва // *Вісник Сумського державного університету. Серія Філологія*. – Суми : СумДУ, 2007. – № 1. – С. 21-25.
8. Діяння Помісного Собору Української Автокефальної Православної Церкви. – К.: ВІР, 2000. – 164 с.
9. Закон України “Про інформацію” // *Відомості Верховної Ради України*. – 1992. – № 48.
10. Закон України “Про друковані засоби масової інформації (пресу) в Україні” // *Відомості Верховної Ради України*. – 1993. – №1.
11. “Київський Патріархат – Помісна Українська Православна Церква”. Історико-канонічна декларація. – К.: Вид. відділ УПЦ КП, 2007. – 168 с.
12. Колодний А.М. Свобода совісті для і в мас-медіа // *Релігійна свобода: мас – медіа, школа і церква як суспільні фактори утвердження*. [наук. щорічник / за ред. д. філос.н. А.Колодного]. – К., 2001. – С. 66-70.
13. *Людина і світ*. – 2004. – № 3. – С. 39-43.
14. Мудрак М. 65 років служіння Церкві / Максим Мудрак // *Православний вісник*. – 2011. – № 1. – С.17-21.
15. *Наша віра*. – 2009. – № 8-9. – С.1-2, 16.
16. Никодим (Руснак), митроп. Послання до 210-річчя Харківської єпархії / митроп. Никодим (Руснак) // *Православна Харківщина*. – 2009. – № 10. – С. 4-5.
17. Основи соціальної концепції Української Православної Церкви. – К. : Інформ. вид. центр УПЦ, 2002. – 80 с.
18. Пащенко В.О.Православ'я в новітній історії України / Володимир Пащенко . – Полтава: “Полтава”, Ч.2. – 2001. – 736 с.
19. *Петрів І. Відродженому Львівському ставропігійському братству 10 років / Іван Петрів // Успенська вежа*. – 1999. – № 12. – С. 1-2.
20. *Православна газета*. – 2004. – № 16. – С. 1.
21. *Православний вісник*. – 2010. – № 7-8. – С. 46-48.
22. Рожак Б. Символ Львівського братства / Богдан Рожак // *Успенська вежа*. – 1991. – № 1. – С. 1-2.
23. Склєнар І.М. Сучасна релігійна преса України : типологія, характеристика, домінанти : дис. канд. наук із соц. комун. : 27.00.04 / Склєнар Ігор Михайлович. – К., 2008. – 210 с.
24. Стародуб А. Православна періодика в Україні : тенденції розвитку / А. Стародуб // *Людина і світ*. – 2001. – № 4. – С. 28-31.
25. *Собор Украинской Православной Церкви. 1-3 ноября 1991 г.* – К: изд-во УПЦ, 1992. – 64 с.
26. Ткаченко О. 15 років. “Наша віра”. Число 1/ Олександр Ткаченко // *Наша віра*. – 2004. – № 8-9. – С. 1-2.
27. *Успенська вежа*. – 2011. – № 3. – С. 1.
28. *Церковна православна газета*. – 2007. – № 26. – С. 8.
29. *Церковна православна газета*. – 2009. – № 22. – С. 10-11.
30. Церкви і релігійні організації України у 2001 році : довідник / [голов. ред. : В.Д. Бондаренко та ін.] – К.: ВІР, 2002. – 186 с.
31. 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.

IV. ФІЛОСОФСЬКІ, КУЛЬТУРОЛОГІЧНІ, ПЕДАГОГІЧНІ, ПРАВОВІ АСПЕКТИ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН В УКРАЇНІ

УДК 271.2 (477.53) : 2-75

Тетяна Оніпко
(Полтава)

ОЛЕКСАНДРО-МИКОЛАЇВСЬКА ЦЕРКОВНО-УЧИТЕЛЬСЬКА ШКОЛА НА ПОЛІ ПОЛТАВСЬКОЇ БИТВИ

Висвітлено внесок Олександрo-Миколаївської церковно-учительської школи м. Полтави щодо підготовки вчителів для церковнопарафіяльних шкіл. Наголошено на добродійному аспекті підтримки школи та високому рівні навчально-виховного процесу. Вказано на доцільність збереження історичної та архітектурної пам'ятки і відкриття в ній етнографічного музею.

Ключові слова: *поле Полтавської битви, церковно-учительська школа, добродійність, випускники школи, історична та архітектурна пам'ятка.*

Історія ХХ століття містить у собі низку парадоксальних моментів. Зокрема, це стосується свідомого використання радянською владою культових споруд, у тому числі архітектурних пам'яток, з господарською метою. На жаль, серед подібних споруд опинилася Олександрo-Миколаївська церковно-учительська школа у межах поля Полтавської битви, яку з 1930 р. місцева влада почала використовувати як науково-дослідний інститут свинарства. Однак найбільш прикрим вважаємо той факт, що за два десятки років незалежності України питання про відновлення історичної справедливості та повернення приміщення школи православної церкві не розв'язане. Гості міста і туристи, які традиційно охоче відвідують Полтавщину, ніяк не можуть збагнути, чому на території заповідника «Поле Полтавської битви» перед красивою архітектурною спорудою кінця ХІХ ст., в якій готували учителів для церковнопарафіяльних шкіл, донині маячить «пам'ятник» свиноматці з поросятами? Невже нинішня місцева влада не спроможна створити окреме приміщення або ж навіть комплекс для науково-дослідного інституту свинарства, тим паче, що ця важлива справа також потребує подальшого розвитку з огляду на бажання України завоювати міцні позиції на світовому ринку новітніх технологій?

Метою статті є спроба висвітлити внесок Олександро-Миколаївської церковно-учительської школи у фахову підготовку та виховання учителів для церковнопарафіяльних шкіл Полтавської та інших губерній Російської імперії наприкінці XIX – на початку XX ст.

Означена трихкласна школа була відкрита 17 жовтня 1899 р. для підготовки вчителів для однокласних церковнопарафіяльних шкіл, які тоді намагалися охопити різні верстви населення, передусім у сільській місцевості, початковою освітою. Прикметно, що відкриття школи стало можливим завдяки узгодженим діям кількох благодійників. Так, три десятини землі під забудову школи пожертвувала благодійниця М.К. Прохорова, донька одного з відомих засновників потужного текстильного підприємства в Російській імперії – «Трьохгорної мануфактури» – Костянтина Прохорова. Марія Прохорова не лише подарувала земельний наділ для майбутньої школи, викуплений нею ще наприкінці 1880-х років, але і надалі у постійно опікувалася цим навчальним закладом. Спорудження Олександро-Миколаївської церковно-учительської школи було здійснено частково на кошти училищної ради при Синоді (15 тис. крб.), частково – на кошти з капіталу відомого благодійника, фундатора Сампсоніївської церкви на полі Полтавської битви Й.С. Судієнка (19,2 тис. крб.). З означених джерел школа мала утримуватися [1, с.252-253].

У школі мало бути три відділення на 75 учнів, відповідно планували спорудити не лише просторі приміщення для класів, але й гуртожиток. До розробки проекту школи залучили відомого архітектора Синода, професора Померанцева. Підрядником робіт зголосився бути Таранущенко, який пообіцяв побудувати школу за 32 тис. крб. з поступкою 6% з підрядної суми [2, с.2086]. Флігель для учителів влаштували коштом Полтавської єпархії, гроші для побудови водопроводу дав єпископ Полтавський і Переяславський Іларіон. Спорудження школи відбувалася оперативно, загальне керівництво та нагляд за будівельним процесом здійснював єпархіальний архітектор-інженер С.Н. Носов. На підставі виявлених архівних документів можна констатувати, що зловживань при спорудженні Олександро-Миколаївської школи виявлено не було [3, с.2063].

Цікавим є і те, що до Олександро-Миколаївської церковно-учительської школи могли вступати ті, хто вже закінчив церковнопарафіяльні школи, діти священників, які до цього навчалися у народних училищах, селянські діти після закінчення народного училища, вчителі шкіл грамоти. Загалом учням, які вступали до цього навчального закладу, мало виповнитися 14 років. Уже у рік відкриття (1899 р.) до школи було подано 53 заяви, але випробування пройшли 30 чоловік віком від 15 до 20 років. Щоб дати можливість юнакам із незаможних сімей навчатися, полтавська єпархіальна училищна рада виділила 15 стипендій у розмірі 80 крб. кожна, а інші 15 учнів навчалися за власні кошти. Виявлені архівні документи засвідчують, що першим із при-

йнятих до Олександро-Миколаївської церковно-учительської школи був учень Велико-Сорочинського двокласного міністерського училища Д. Руденко-Назаренко [4, с.2064]. Прикметно, що протягом трьох років учні перебували на повному утриманні. По закінченні навчального закладу вони отримували свідоцтво на звання учителя церковнопарафіяльної школи і зобов'язувалися прослужити не менше п'яти років на посаді вчителя церковної школи, що, у свою чергу, звільняло їх від військової повинності.

Єпархіальна влада спромоглася забезпечити відповідний рівень викладачів школи. Наприклад, уже в перший рік діяльності школи її завідувачем був призначений випускник Московської духовної академії Володимир Овсієвський. Водночас старшим учителем тут працював випускник Санкт-Петербурзької духовної академії Григорій Самойлович. С. Пітерський не лише був учителем співів, але й керівником церковного хору. Обов'язки шкільного лікаря безкоштовно виконував завідувач одного з медичних закладів Полтави А.О. Писнячевський [5, с.2066].

Для розробки програми Олександро-Миколаївської церковно-учительської школи створили комісію, до якої ввійшли єпархіальний наглядач, священик Іустин Ольшевський, протоієрей Федір Лазурський, викладач семінарії Василь Конопатов. Загалом програма передбачала 24 уроки на тиждень, із них – Закон Божий – 4 години, церковний спів – 3, слов'янські мови – 2, російська мова та словесність – 5, арифметика та початкова алгебра – 4, історія – 3, географія – 3. Слід зазначити, що при школі була створена хороша бібліотека (1173 примірники). Усього ж упродовж 1899-1900 рр. на навчальні посібники було витрачено 1 тис. крб., а на поповнення бібліотеки вище згадані благодійники пожертвували 300 крб. [6, с.2121-2123]. У 1907 р. в Олександро-Миколаївській церковно-учительській школі вже навчалося 85 учнів, а в 1911 р. – 93, включаючи 35 учнів молодшого відділення, 30 – середнього і 28 – старшого. Стипендію отримували 40 чоловік – майже половина учнів школи.

Принагідно зазначимо, що Олександро-Миколаївська церковно-учительська школа, забезпечуючи високий рівень навчання та виховання, готувала вчителів для церковнопарафіяльних шкіл не лише для Полтавської губернії, але й для інших губерній Російської імперії. Збереглися архівні дані про IV випуск вихованців цього закладу за 1907 р. Так, 14 червня 1907 р. 24 учні 3-го класу закінчили курс зі званням учителя церковнопарафіяльної школи, п'ятеро з них були удостоєні атестата, а останні – свідоцтва. Зокрема, атестати отримали: Дерев'яно Гаврило – селянин з Прилуцького повіту, Фіалковський Захарій – селянин із Харківської губернії і Яковлев Василь – селянин з Рязанської губернії. За місцем народження і за походженням випускники були різні: з Полтави та Полтавської губернії – 5 чоловік, з Курської губернії – 4, Донської області – 3, Харківської, Чернігів-

ської, Рязанської і Бесарабської губерній – по 2 чоловіки, Катеринославської, Кутаїської, Саратовської і Таврійської губерній – по 1 учневі. Щодо походження тих, хто у 1907 р. закінчив школу, дані такі: селяни – 13 чоловік, міщани – 5, козаки – 3, дворяни, духовні особи – по 1 чоловіку [7, с.952-953].

Таким чином, Олександро-Миколаївська церковно-учительська школа на полі Полтавської битви була створена як навчально-виховний заклад і загалом у той період виправдала своє призначення. Навчальний заклад, без сумніву, зробив помітний внесок у підготовку вчителів для церковнопарафіальних шкіл Полтавської губернії та інших українських і російських губерній, тим самим сприяючи поширенню початкової освіти серед населення. Звісно, школа мала великий досвід співпраці з прихожанами Сампсоніївської церкви, яка розташовувалася поруч, учнями Сампсоніївської церковнопарафіальної школи, сестринським братством для самотніх жінок, яке очолювала М.К. Прохорова, музеєм історії Полтавської битви, директором якого був І.Ф. Павловський. Відтак Олександро-Миколаївська школа була не лише навчальним закладом, але й осередком духовності для населення навколишніх сіл та хуторів.

З огляду на вище вказане вважаємо за доцільне рекомендувати органам місцевої влади, відповідним структурам, які покликані опікуватися збереженням історичних та архітектурних пам'яток, сприяти поверненню будинку колишньої Олександро-Миколаївської церковно-учительської школи у власність Полтавського єпархіального управління. Ураховуючи зростання інтересу населення до української минуштини та беручи до уваги той факт, що на поле Полтавської битви щорічно приїздять тисячі туристів із різних куточків світу, вважаємо доцільним відкриття в приміщенні Олександро-Миколаївської школи етнографічного музею, де можна було б представити вироби народних промислів Полтавщини. На нашу думку, перевівши науково-дослідний інститут свинарства в інше місце та розбивши біля колишньої споруди Олександро-Миколаївської школи привабливі клумби з традиційних українських квітів, місцева влада отримала б схвальні відгуки як гостей міста, так і полтавців.

ПРИМІТКИ

1. Бучневич В.Е. Записки о Полтаве и ее памятниках. – Полтава, 1902. – С. 252-255.
2. Полтавские епархиальные ведомости Часть официальная.– 1899.– № 31.– С. 2086.
3. Там само. – С. 2063.
4. Там само. – С.2064-2065.
5. Там само. – С. 2066.
6. Полтавские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1899. – № 32.– С. 2121-2123.
7. Полтавские епархиальные ведомости. Часть официальная. – 1907. – № 20. – С. 952-953.

Тетяна Ісаєнко
(Полтава)

МОРАЛЬНА КУЛЬТУРА ОСОБИСТОСТІ: ДУХОВНО-РЕЛІГІЙНИЙ ВИМІР

У статті розкривається поняття “моральна культура” в духовно-релігійному вимірі, його зміст, структура та значення у формуванні особистості.

Ключові слова: мораль, духовність, релігія, моральне виховання, моральна культура, особистість.

Постановка проблеми. Для сучасного суспільства, яке переживає кризу в багатьох сферах життя і особливо є зацікавленим у виявленні умов, які забезпечували б стабільність моральності та світоглядних позицій, проблема духовності надзвичайно загострилась. Відчуженість від культури, перевага матеріальних цінностей над духовними, прагнення до реалізації потворних соціально-культурних потреб, зниження моральних норм поведінки молоді в суспільстві становлять нерозв’язані проблеми формування життєвої позиції особистості. Зростання вимог до професійних і моральних якостей особистості, визнання у суспільстві пріоритету її суб’єктності, толерантності й людської гідності, що передусім визначається моральною культурою майбутніх фахівців, зумовили актуальність і доцільність нашого дослідження.

Аналіз досліджень і публікацій. Наукові основи розв’язання загальних проблем моральної культури особистості як окремої галузі виховання висвітлюються в працях О.С. Богданової, А.М. Бойко, Г.Г. Ващенко, Л.Ю. Гордіна, А.С. Макаренка, І.С. Мар’єнка, В.О. Сухомлинського та ін. Їхні ґрунтовні дослідження виконані переважно в рамках педагогіки школи, проте вони слугують нашій науковій роботі, оскільки є фундаментальними в цій галузі знань. Педагогами й психологами моральна культура розглядається як основа професійної культури (Г.В. Троцько, І.М. Науменко, В.В. Ягупов та ін.). Окремо вивчаються важливі аспекти виховання моральної культури майбутніх офіцерів, зокрема військової етики та її категорій (Д.А. Волкогонов, Б.М. Сапунов, Н.Д. Табунов та ін.); військового обов’язку, морально-психологічної стійкості (М.Й. Варій, А.І. Капустін, А.С. Миловидов, Г.Д. Темко та ін.); дисциплінованості та відповідальності військовослужбовців (І.В. Біжан, Т.М. Міст, М.І. Нещадим, В.Я. Яблонко та ін.). У сучасній вітчизняній науково-педагогічній літературі питання виховання моральної культури студентської молоді присвячені праці І. Бега, Г. Васяновича, І. Зязюна, О. Олексюк та інших. Проте теоретичні основи моральної культури особистості в духовно-релігійному вимірі залишаються ще не достатньо розробленими.

Формування цілей статті. Зважаючи на це, ми ставили за мету проаналізувати поняття “моральна культура” в духовно-релігійному вимірі, розкрити його зміст, структуру та значення у вихованні особистості.

Виклад основного матеріалу. Щоб глибоко зрозуміти поняття “моральна культура”, вважаємо за необхідне простежити єдність двох суспільних явищ – культури і моралі, взаємозв'язок яких знаходиться в центрі уваги філософів, педагогів, психологів.

Насамперед зауважимо, що поняття “культура” настільки складне і багатогранне, що будь-яке визначення може охопити тільки окремі його аспекти. Було чимало спроб дати оптимальне визначення феномена “культура”. У найбільш широкому плані культуру розуміють як протилежність природі, сукупність результатів людської діяльності.

Дослідивши та проаналізувавши різноаспектні тлумачення поняття “культура”, що належать вітчизняним і зарубіжним ученим В.П. Андрущенку, А.Е. Баханькову, В.І. Бойченку, А.К. Бичку, М.А. Булатову, І.М. Гайдукевичу, Г.І. Гораку, Д.І. Гричишину, В.С. Зубову, І.Ф. Надольному, Ю.В. Осічнюку, А. Тойбні, В.І. Шинкаруку, П.П. Шубі, А.К. Уледову, Н. Ясперсу та багатьом іншим, ми дійшли висновку, що цей феномен можна розглядати як сукупність матеріальних і духовних ознак, котрі характеризують рівень розвитку суспільства; як показник якості, що властива суспільним явищам і, перш за все, людині – суб'єкту історичного процесу. Ми поділяємо позицію авторів, які пов'язують поняття культури з позитивними людськими цінностями, з тим, що створено людиною для людини, служить їй і сприяє її самоствердженню в суспільстві. Ми вважаємо, що такий підхід суттєво важливий, коли мова йде про духовну культуру, яка є об'єктом дослідження багатьох учених. Її розглядають як певний спосіб буття людини, визначають сутність цього поняття через розкриття структури духовного життя суспільства.

На думку П. Щербаня, духовна культура складається з таких основних компонентів: культура інтелектуальна (знання, мислення, НОП); культура моральна (чесність, гідність, культура почуттів, статеві культура); культура спілкування (комунікативні здібності, духовні запити, культура мови); національна культура; художньо-естетична культура; родинно-побутова культура; політична, правова, економічна культура особистості [10, с. 23].

Ми вважаємо, що моральна культура виділяється з цього ряду як основа, корінь, з якого проростає все інше. Так, загально визнаним є те, – стверджує О. Гусейнов, – що моральна оцінка має пріоритет над усіма іншими, зокрема й над політичними [4, с. 5 – 13]. Оскільки моральна культура визначається вченими як найголовніший компонент духовного життя людини, який характеризує її досягнення в оволодінні основами моралі і становить мету морального виховання, то ми сприймаємо таке трактування і вважаємо за доцільне, виходячи з цього, оперувати такими поняттями, як мораль, моральність, моральна свідомість, моральні переконання, моральні почуття, моральні звички.

Основним змістом моральної культури є мораль – форма суспільної свідомості, суспільний інститут, що виконує функцію регулювання поведінки людини в усіх сферах суспільного життя. У моралі відбиваються цінності, що склалися в суспільстві, у тих нормах поведінки людей, які закріплені в поняттях добра, честі, совісті, справедливості тощо. Усі ці поняття мають оцінний і регулюючий характер, тому мораль, за визначенням І.М. Даниленка, є не тільки універсальним всюдисущим регулятором життя людей, а й показником їхньої соціальної зрілості [5, с. 39]. Мораль, на думку Б.Т. Лихачова, спираючись на силу суспільної думки, використовує духовне заохочення, примушування, спонукання, засудження, впливає на свідомість людей, виховує їх за прийнятими в суспільстві моральними законами [7, с. 32].

Хочемо підкреслити, що особливою формою духовності людини є релігійна мораль. Моральні ідеї і заповіді були тісно переплетені з релігійно-ритуальними формами організації та поведіння людей. Еталонні норми моралі були прописані у священних книгах. Разом з тим, історично мораль розвивалася не просто паралельно і опосередковано з релігією. Вчені вважають, що мораль близька до релігії за своєю природою: вона опозиційна дійсності, претендує на те, щоб привнести в дійсність, соціальні відносини і дії людей деякий інший зміст. Поза релігією це стає можливо лише на тій стадії розвитку цивілізації, коли індивідуальне відокремлення досягає рівня, достатнього для самостійної продуктивної соціальної активності людини як індивідуального суб'єкта. Якщо норми моралі жорстко пов'язані з релігійним вченням, вони володіють такою унікальною властивістю, яка втрачається в атеїстичних соціумах. Якщо носієм моральних норм є положення релігійного вчення, то відповідні норми є обов'язковими до виконання для всього соціуму. Релігійна мораль єдина для дітей і дорослих, багатих і бідних. У релігії зберігався винятковий потенціал духовного впливу на індивіда.

Отже, мораль та релігія – це основні способи нормативної регуляції дій людини в суспільстві, особливі форми суспільної свідомості і вид суспільних відносин, в основі яких лежить ідеал єдності людства як абсолютного добра.

Мораль визначає, якою має бути людина в суспільстві і які головні якості слід у неї формувати. Але моральні норми і правила поведінки, сформовані в суспільстві, не мають обов'язкового характеру. Зобов'язання виконувати моральні норми покладаються на людей громадською думкою, схваленням чи осудом їх дій і вчинків. Цим і пояснюється величезна роль виховання в суспільстві.

Проаналізувавши праці О.С. Богданової, А.М. Бойко, І.С. Мар'єнка, В.О. Сухомлинського, ми дійшли висновку, що моральне виховання – це планомірний, цілеспрямований вплив на морально-емоційний розвиток людини через організацію умов, у яких формуються її духовна, емоційна, світоглядна сфера та поведінка відповідно до моралі суспільства

і загальнолюдських морально-етичних цінностей, тобто формується моральна культура особистості.

Далі поняття “моральна культура” ми будемо розглядати як результат морального виховання, його головну мету та якісну характеристику.

На всіх етапах розвитку моральне виховання цікавило людське суспільство. В етичних поглядах античних філософів найвищою цінністю і привілеєм людини вважається право на щасливе життя (Аристотель, Сократ). Сократ вищою моральною цінністю вважав справедливість, Платон – внутрішнє вдосконалення. Протагор убачав у людині мірило всіх речей. Важливий внесок у розуміння суті моральності людини внесли Конфуцій, А. Шопенгауер, Ф. Ніцше. На двох основних ідеях – безумовної самоцінності людської особистості й обов’язку – базується етична система І. Канта.

Праці великих педагогів Я.А. Коменського, Д. Локка, Й.Г. Песталоцці, Ж.Ж. Руссо пронизані ідеями моральності.

Духовні витoki моралі українського народу глибоко розкриті у вченні Г.С. Сковороди про духовний світ людини. Шлях до морального вдосконалення він убачав у самопізнанні, освіті, науці. Як бачимо, проблеми моралі цікавили вчених давно. Але термін “моральна культура” з’явився тільки в кінці ХІХ століття. У науковій літературі він став застосовуватись ще пізніше.

На сучасному етапі моральна культура є предметом дослідження багатьох вітчизняних і зарубіжних учених. Так, у роботах А.І. Арнольдова, Л.М. Архангельського, Є.М. Бабосова, С.П. Винокурової, Л.Б. Волченка, А.А. Гусейнова, С.Н. Іконникової, Г.Г. Квасова, І.С. Кона, І.Ф. Надольного, Дм. Станкова, А.І. Титаренка, Г.В. Троцько, В.П. Тугаринова, А.К. Уледова, П.Н. Федосєєва, Е.Г. Федоренка, В.І. Шинкарука та інших авторів підкреслюється складна структурна диференціація, багатоаспектність, поліфункціональність моральної культури, відзначається її гуманістична спрямованість, висока соціальна значимість. Досліджуючи праці учених, ми дійшли висновку, що суб’єктивний підхід кожного дослідника дозволяє йому давати власне трактування моральної культури. Наприклад, Л.Б. Волченко визначає її як “стимулюючий початок розвитку особистої моральності в конкретно-історичних умовах” [2, с. 45]. А. Гусейнов головним у моральній культурі вбачає моральні цінності, які закріпилися в суспільній думці та визнаються більшістю [4, с. 13].

Особливу цінність мають погляди В.О. Сухомлинського. Моральну культуру особистості він визначає як грань, момент суспільної суті людини, що відображає моральний потенціал особистості, який полягає в усвідомленні суспільно значимого зв’язку зі світом та іншими людьми, а також у специфічних способах освоєння і відтворення моральних відносин [9, с. 10]. Виходячи з цього, ми вважаємо, що основним змістом моральної культури є глибоке засвоєння гуманістичних цінностей, той

рівень оволодіння ними, коли вони набувають особистісного змісту, перетворюються в мотив поведінки.

Наведені визначення дозволяють нам зробити висновок, що моральна культура особистості являє собою складну структуровану систему. Як показав аналіз, до визначення компонентів цього поняття автори підходять по-різному. Наприклад, Т.Р. Гуменникова вказує на наявність чотирьох складових частин структури досліджуваного поняття: когнітивного (знання в галузі моральності), потребово-емоційного (потреби, мотиви поведінки, емоції та почуття), регулятивного (вияви почуттів) та діяльнісно-практичного (уміння, навички, дії, поведінка) компонентів [3, с. 15]. Такий погляд на структуру моральної культури, на нашу думку, дає можливість сприймати її як цілісну систему.

Базовим для етики й педагогіки є положення про те, що моральна культура особистості формується в процесі виховання. Ніякого іншого способу оволодіння моральними нормами культури немає і бути не може. Це положення ще у XVIII ст. досить послідовно обґрунтував французький філософ К. Гельвецій. Але в наш час воно потребує свого переосмислення відповідно до завдань оновлення всіх сфер людської життєдіяльності й побудови в нашій країні справді гуманістичного і демократичного суспільства. Моральна культура містить увесь спектр взаємин із навколишнім світом, передбачає вміння любити й поважати людину, жити серед людей і для людей, формувати моральне ставлення до людини й суспільства, створити атмосферу довіри, поваги до людської гідності, духовно-моральну, психологічно комфортну атмосферу у взаєминах.

Усі названі компоненти моральної культури (свідомість, почуття, вміння, навички, звички) взаємопов'язані. Але в дослідницьких цілях і для більш ефективного їх використання у педагогічній практиці доцільно про кожний із цих компонентів говорити окремо.

Відомо, що в основі формування моральних якостей особистості лежить моральна свідомість. Одним із головних компонентів моральної свідомості особистості є моральні знання. Виховувати високу моральну культуру необхідно, у першу чергу, на основі ґрунтовних суспільно-гуманітарних, природничих, технічних та спеціальних знань. Знання потрібні не тільки для того, щоб стати хорошим фахівцем, але й для того, щоб правильно орієнтуватися в складному, динамічному світі, оцінювати події, безпомилково визначати свою моральну позицію. Гнучке, сміливе мислення особистості, яке спирається на глибокі моральні знання, постійно спонукає до творчого пошуку. Отже, має право на існування й підхід, що бере до уваги інтелектуальну підготовку. Інтелектуальність визначає найбільш раціональну реалізацію етичних принципів, на її основі формується певна система наукових моральних понять і суджень.

Моральні поняття відображають суттєві сторони моральних відносин. Що стосується моральних норм, то вони закріплені в таких понят-

тях, як добро, обов'язок, совість, гідність, честь, справедливість, щастя та інших. На основі моральних понять, оцінок і суджень формуються моральні переконання, які в результаті визначають поведінку і вчинки людей. Переконання і знання тільки тоді можна вважати істинними, якщо вони проникли всередину людини, злилися з її почуттями. Почуття – це своєрідне, суб'єктивне ставлення людини до оточуючої дійсності й до неї самої. У моральних почуттях виражене переживання людини щодо вчинків і дій, які регулюються нормами моралі. Такі почуття багаті за змістом і складні за структурою, вони мають соціальний характер, залежать від суспільних умов, у яких живе людина.

Ключовим серед почуттів, на нашу думку, є почуття обов'язку. Саме через розуміння особистістю категорії обов'язку відбувається формування її світогляду, усвідомлення морального ідеалу, тобто розвиток раціональної сфери. Разом з тим відчуття задоволення, щастя від виконаного обов'язку сприяє розвиткові почуттєвої сфери. Саме через формування почуття обов'язку, на нашу думку, відбувається виховання патріотизму не тільки як почуття любові до рідної землі, її мови, культури, а і як прагнення принести користь Батьківщині.

Виконання обов'язку вимагає від особистості певних дій, тобто відповідальності за доручену справу. Відповідальність – відповідність моральної діяльності особистості обов'язку, що розглядається з позиції її можливостей.

Регулятором навчально-виховного процесу та повсякденної діяльності, на нашу думку, є справедливість. Вона є попередньою умовою формування інших цінностей і полягає в тому, щоб бути об'єктивним у ставленні до іншої особистості, поважати її. Справедливість завжди виступає в єдності з рівністю, правом, добром, свободою. Справедливість стимулює особисту активність, самостійність, тісно ув'язується із вимогливістю, доброзичливістю, чесністю. "Почуття, – як зазначав В.О. Сухомлинський, – це плоть і кров моральної переконаності, принципності, сили духу; без почуттів моральність перетворюється на сухі, безбарвні слова, що здатні виховати лицемірів" [9, с. 155].

Визначити провідні якості, притаманні особистості, на нашу думку, – значить окреслити той моральний ідеал, прагнення до якого дозволило б ефективніше вирішити головне завдання педагогічного процесу у вищих навчальних закладах.

Очевидним є те, що природа моральної свідомості, її якості і структура не можуть бути зрозумілими повністю, якщо їх розглядати відокремлено від практичної діяльності людей, від їх реальної поведінки.

Поведінка – сукупність учинків. Від їх позитивного змісту залежить культура поведінки. Морального смислу надає поведінці мотив – внутрішнє, суб'єктивно-особистісне спонукання до дії. Цю вимогу забезпечує дисципліна. Дисципліна – визначений порядок поведінки людей, який забезпечує засвоєння та виконання людьми встановлених норм, правил і т. д. Слід зауважити, що дисциплінованість – це риса характе-

ру, яка виявляється у свідомому додержанні людиною норм і правил поведінки. Дисципліна, яка тримається на жорстокості, сваволі, примушенні без роз'яснень, не стійка й показна.

Ці риси ми в повній мірі можемо вважати визначальними для цілісної, всебічно розвиненої особистості, носія високої моральної культури.

Як зазначає Г.П. Васянович, “змістовну основу моральної культури становить мораль, яка характеризується у філософській і етичній літературі як сфера (спосіб) нормативної регуляції діяльності людини в суспільстві, особлива форма суспільної свідомості та вид суспільних відносин” [1, с. 9]. У контексті морально-культурного, зокрема морально-духовного, виховання молоді важливим, – на його думку, – є таке твердження: “Регулятивна роль моралі, як, між іншим, і культури, виявляється у тому, що вона спрямовує людину здійснювати такі вчинки, в основі яких лежить не кон'юнктурна зацікавленість, не пошук користі, не прагнення лише матеріального блага, а пафос творення Добра, Істини, Краси” [1, с. 11].

Висновки. Аналіз філософської, психолого-педагогічної літератури і практики дає підстави зробити висновок, що моральна культура є основою особистісної і професійної культури майбутнього фахівця, найголовнішим компонентом їхнього духовного життя, що визначає досягнення в оволодінні основами моралі, становить мету і результат морального виховання. Сутністю моральної культури згідно з даними дослідження вважаємо глибоке засвоєння гуманістичних цінностей і моральних принципів Української держави, той рівень оволодіння ними, коли вони набувають особистісного змісту, перетворюються в мотиви діяльності та поведінку. А отже, сутність моральної культури полягає у єдності моральної свідомості й поведінки. Звідси зміст моральної культури визначаємо як сукупність моральних імперативів особистісної і професійної етики згідно з моральними принципами суспільства.

Установлено, що моральна культура особистості – це результат морального виховання, якісна характеристика морального розвитку й моральної зрілості, яка виявляється на трьох рівнях. По-перше, як культура моральної свідомості, що віддзеркалюється в знанні моральних вимог суспільства, у здатності людини свідомо обґрунтовувати мету й засоби діяльності. Це ціннісно-орієнтуючий і програмуєчий рівень культури, який залежить від світогляду особистості, її етичних знань і переконань. По-друге, як культура моральних почуттів, що забезпечує внутрішнє прийняття моральних цілей і засобів, внутрішню готовність до їх реалізації. По-третє, як культура поведінки, через яку реалізуються поставлені моральні цілі, перетворюючись в активну життєву позицію. Культура поведінки характеризує здатність до вибору практичної діяльності. З'ясовано, що моральна культура становить ступінь зовнішніх виявів взаємодії вихователя й вихованця у повсякденній діяльності та їхнього ставлення один до одного.

Таким чином, у досягненні високого рівня моральної культури особистості значну роль відіграє глибина моральних, етичних, психологічних, управлінських знань та поведінкових стандартів і мотивів.

ПРИМІТКИ

1. Васянович Г.П. Педагогічна етика: навч.-метод. посіб. / Г.П. Васянович. – Львів: Норма, 2005. – 343 с.
2. Волченко Л.Б. Гуманность, деликатность, вежливость, этикет / Л.Б. Волченко. – М.: Изд-во Московского университета, 1992. – 115 с.
3. Гуменникова Т.Р. Першооснови моральної культури / Т.Р. Гуменникова // Початкова школа. – 1995. – №4. – С. 14 – 16.
4. Гусейнов А.А. Перестройка: новый образ морали (этическая мысль) / А.А. Гусейнов. – К.: Политиздат, 1990. – 168 с.
5. Даниленко И.М. Моральные критерии социальной зрелости личности / И.М. Даниленко. – М., 1980. – 64 с.
6. Курзова Н.А. Сухомлинский о формировании нравственной культуры личности: автореф. дис... канд. филос. наук. / Н.А. Курзова – Л, 1987. – 17 с.
7. Лихачев Б.Т. Педагогика: учеб. пособие для студентов педагог. учеб. заведений и слушателей ИПК и ФПК. / Б.Т. Лихачев – 4-е изд., перераб. и доп. – М.: Юрайт, 2000. – 523 с.
8. Мозговий Л.І. Релігієзнавство: навч. посіб. / Л.І. Мозговий, О.В. Бучма [та ін.]. – 2-ге вид. – К.: Центр учбової літератури, 2008. – 264 с.
9. Сухомлинський В.О. Вибрані твори: У 5-и т. / В.О. Сухомлинський – К.: Рад. школа, 1976. – Т.4 – 640 с.
10. Щербань П. Формування духовної культури особистості / П. Щербань // Рідна школа. – 1999. – № 7/8. – С. 23 – 28.

УДК 17:172.3

Володимир Мартинюк
(Полтава)

ДУХОВНІСТЬ ОСОБИСТОСТІ В УМОВАХ ТРАНСФОРМАЦІЇ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА: РЕЛІГІЙНИЙ КОМПОНЕНТ

У статті обґрунтовано роль духовності в історії українського війська та особливості співпраці армії й церкви в умовах трансформаційних процесів в українському суспільстві.

Ключові слова: церква, армія, особистість військовослужбовця, духовність, християнська культура, релігійні цінності

Постановка проблеми. Духовність людини є найважливішим інструментом, що здійснює суттєвий вплив на формування її моральних принципів і цінностей, орієнтує особисту поведінку відповідно до діючих у суспільстві правил та зразків, традицій, знаходячи вияв у таких якостях, як відповідальність, дисциплінованість, толерантність, фізична й духовна гармонія, високий моральний дух, самовіддача й самовідданість. Духовність людини формується відповідно до сучасних реалій

завдяки цілеспрямованому впливу на свідомість кожної особистості, що сприяє закріпленню не тільки алгоритму необхідної поведінки, а й досягненню відповідного професіоналізму при виконанні громадських та службових завдань. У цілому духовність виступає однією з найголовніших складових високої морально-психологічної стійкості захисників Батьківщини.

Аналіз досліджень і публікацій. Проблема формування духовних якостей військовослужбовців стала предметом досліджень багатьох науковців, зокрема: Афоніна Е., Білієнка Ю., Герасименка В., Коханчука Р., Лиманця О., Мовчана П., Свистунова С., Темка Г., Требіна М. та інших.

Формулювання цілей статті. Наше завдання полягає в тому, щоб теоретично обґрунтувати роль духовності в умовах радикальної трансформації українського суспільства та запропонувати окремі напрямки діяльності щодо формування духовних якостей військовослужбовців Збройних сил України на засадах релігійних цінностей.

Виклад основного матеріалу. Досліджуючи проблеми національної безпеки України у сфері державно-церковних відносин, науковці зазначають зростаючу роль релігійних регуляторів у суспільстві [1, 2, 5, 6]. Релігійні світоглядні орієнтири вже вийшли з площини суто побутових взаємовідносин, і певним чином впливають на перебіг подій політичного, культурного й навіть економічного життя в нашій країні [7, 8]. Не залишається осторонь від цих процесів і армія.

Наша армія, яка завжди користувалась у суспільстві особливою любов'ю й повагою, як гарант миру та безпеки народу, опинилась у стані духовно-морального вакууму. Армія як складова частина суспільства сьогодні має потребу в особливій турботі гуманітарних служб держави, в тому числі й церкви.

Разом з утворенням незалежної держави виникла потреба пошуку нових основ духовно-морального й патріотичного виховання, які б враховували весь попередній досвід і християнські основи культури українського народу протягом століть, а також уможлилювали подальший розвиток українського суспільства та його Збройних сил на основі християнської моралі.

Особливого значення в цьому процесі набуває вивчення здобутків попереднього розвитку військової культури, її зв'язку з християнською культурою, впливу православної церкви на формування патріотизму та бойового духу Збройних сил [3, 4].

Чому протягом багатотисячолітньої історії церква брала активну участь у моральному й духовному житті армії і воїна? Тому що віруючий воїн – це, перш за все, християнин. Все, чому навчає церква й чого вона вимагає від віруючих, усе це зобов'язує віруючих воїнів, позитивно впливає на їхню діяльність і формує певний тип військової культури. При цьому слід мати на увазі, що військова ситуація особлива за своєю специфікою й природою. Військове життя ставить перед воїном суто військові завдання, і християнські чесноти в цьому житті стають ще

виразнішими й сильнішими. Кожен християнин є громадянином своєї держави і як такий керується патріотичними почуттями щодо своєї Батьківщини.

Патріотична вірність цивільної людини обмежується піклуванням про добрий стан своєї держави в політичному, економічному, культурному та духовному житті. Патріотизм воїна вимагає від нього більшого. Він повинен бути готовим, у разі потреби, покласти на жертвовник Батьківщини своє життя.

Ураховуючи це, церква постійно молиться за військо. Людина-патріот чинить це не з зовнішнього примусу, а з внутрішнього почуття – з любові до своєї Батьківщини. Отже, для того, щоб виховати таке високе внутрішнє почуття, розвинути в собі патріотичні переконання у правоті своєї боротьби, треба всебічно розвивати військову культуру, дбати про виховання еліти.

Формування військової культури повинно бути пов'язаним із християнськими нормами життя, оскільки для воїна-християнина неможливе роз'єднання його військових професійних обов'язків і християнських переконань. Проте існує внутрішній конфлікт – між професійними обов'язками воїна та його християнськими переконаннями.

Церква дає відповідь на це питання і тим самим сприяє подоланню проблеми. Пророк Іван Хреститель ясно говорить, що воїн не повинен виходити за межі своїх військових обов'язків і зловживати силою, яку йому довіряє держава. Церква знає багато воїнів, які за своє праведне життя були зараховані до святих, і вшановує їх пам'ять. Для прикладу, Православна Церква шанує пам'ять св.великомученика Юрія (Георгія) Побідоносця, який за свою мужність і відвагу одержав вищий військовий ранг у царському війську, але за християнську віру прийняв страшний терпіння і мученицьку смерть.

Усе наведене, а також багато інших прикладів із християнської агіографії дозволяють стверджувати, що на підставі істинного розуміння віри Христової можливе поєднання обов'язків воїна та християнина. В Україні воїн ніколи не був жорстоким агресором, навпаки, всіляко підтримувалась традиція готувати дисциплінованих, духовно вихованих оборонців своєї держави, спокою та добробуту рідного народу.

Численні свідчення про військову звитягу та подвиги воїнів княжої доби в Україні містять староукраїнські літописи та матеріальні пам'ятки. Після хрещення Київської Русі св. рівноапостольним князем Володимиром у 988 р. з'являються українські воїни-святі. Серед них особливою пошаною користується св. благовірний князь Мстислав Хоробрий, правнук князя Володимира Мономаха, який був прозваний Хоробрим за мужність і шляхетність під час військових походів. Разом із тим, він відзначався побожністю і добротою, дбав про духовенство, церкви й монастирі, був патріотом української землі і разом із братами боронив Київ від нападів.

Саме в цей період отримує розвиток інститут військових священиків. Започаткована у Візантійській імперії і продовжена в Київській Русі традиція опіки православними священиками воїнів-християн, отримала новий розвиток за період княжої доби. Православне духовенство несло пастирське служіння у війську і цим сприяло збереженню православної віри, піднесенню військової та загальної культури.

Козацька доба, починаючи з XV століття, знаменувала собою новий етап у розвитку військової організації українських Збройних сил і відповідно якісно новий етап у розвитку військової культури, яка міцно спиралася на православну віру і Церкву. Українське козацтво до Хмельниччини, доби відродження Української держави та до кінця існування Січі у 1775 році мало своєю заступницею Покрову Божої Матері, про що свідчать численні ікони і храми на Запоріжжі. При військових частинах були похідні каплички, в яких відбувалося богослужіння.

Серед особливих відзнак козацького війська обов'язково були присутні хоругви. У військовий похід козацьке військо також обов'язково брало з собою військових священиків і похідну церкву. Пораненими воїнами опікувалися церковні братства, притулок для інвалідів був у першій половині XVII століття в м. Трахтемирові.

Наявність церков і розвиток церковного життя на Запоріжжі не могли не сприяти і розвиткові культури – як військової, так і загальної. При Січовій церкві була школа, де козаки-«молодики» вчилися грамоті і церковного співу. Період козацької доби залишив по собі велику кількість творів церковного мистецтва, особливо за часів гетьмана Івана Мазепи (1687-1709), коли найбільшого розвитку набув стиль козацького бароко.

Упродовж XIX – на початку XX століття всередині духовенства серед інших сформувалися верстви військово-морського духовенства, які посідали окреме місце в Церкві з огляду на їхнє матеріальне забезпечення та суспільний статус. Військово-морське духовенство, створене за ініціативою російського імператора Петра I, мало забезпечити духовну опіку та регулярне церковне служіння в армії та на флоті. До речі, перша згадка про стягнення з парафії особливого грошового збору на утримання полкових священиків і флотських ієромонахів датована 1706 роком. Під час занепаду української державності багатьох українців служили в російській армії і були військовими священиками.

У 20-х роках XIX століття Військовий статут 1716 року та Статут морської служби 1720 року були доповнені докладним описом обов'язків священиків на випадок військових дій. За російської імператриці Катерини II починається будівництво спеціальних церков для гвардійських полків. У цей період військове духовенство було підлеглим архієрею тієї єпархії, де знаходилася військова частина.

У 1797 році російський імператор Павло I призначив фельд-обер-священика протоієрея П.Я. Озерецьковського (1758-1807) здійснювати нагляд над усім військовим та флотським духовенством і закріпив

це у військовому статуті. П.Я. Озерецьковський став членом Св. Синоду, був нагороджений митрою і був призначений головним обер-священиком Російської армії та флоту у 1800 р. У свою чергу Озерецьковський представив Павлу I проект утворення особливої військової семінарії, яка б готувала священиків для армії. Цей план було втілено в життя вже Олександром I у 1801 р. Крім того, Озерецьковський домігся для військового духовенства регулярного фінансового забезпечення з нарахуванням пенсії після 20 років служби, що значно підвищило рівень утримання військового духовенства.

Протягом XIX століття відбулися певні зміни у назві та статусі керівника церковними справами військового та флотського духовенства. З 1858 р. звання «обер-священик» було замінено на «головний священик», а у 1890 р. на «протопресвітер військово-морського духовенства». Йому були підпорядковані всі полкові церкви, церкви у фортецях, військових шпиталях та навчальних закладах.

Під час походів духовенство супроводжувало свої частини і здійснювало богослужіння в особливих наметах, які були пересувними церквами з усіма необхідними для богослужіння речами. На полі бою священик полегшував страждання поранених, а також здійснював підготовку для помираючих – причащав, а потім відспівував померлих.

У 1890 р. у Російській імперії почав виходити друком спеціальний журнал «Вісник військово-морського духовенства», де, окрім наказів і розпоряджень, друкувалися статті релігійного змісту, матеріали для пастирської роботи з солдатами тощо.

Із вибухом революції 1917 року і виникненням радянської держави було зруйновано саму систему релігійного військового виховання і винищено військову еліту, яка хоч і була носієм російської імперської ідеології, але все-таки була вихована в православній традиції та зберігала кращі традиції військової культури попередньої доби. На місце військових священиків й ієромонахів з'являються політруки, на яких поклали відповідальність за військово-патріотичне виховання, в тому числі й атеїстичну пропаганду. Таким чином, понад 70 років патріотичне виховання армії було повністю відокремлене від християнської віри і мало на меті виховання радянського воїна невіруючим.

Не заперечуючи певних досягнень у патріотичному вихованні радянської армії і здобутих нею перемог, слід зазначити, що саме через антицерковне, антирелігійне спрямування військової ідеології було втрачено великі здобутки у досягненнях військової культури попередніх століть, відрізано саму можливість її використання. Тому не в останню чергу духовна криза й ідеологічний вакуум утворилися саме в галузі існування військової культури після розпаду СРСР у 1991 році.

Як бачимо, християнська традиція України протягом століть досить суттєво впливала на військо та була серйозним чинником формування військової культури, християнського світогляду оборонців Батьківщини і має тривалі традиції взаємовпливу між церквою та ар-

мією в різні часи історії країни. Відродження сьогодні військової християнської традиції стикається з багатьма проблемами, пов'язаними як із специфікою існування армії в незалежній Українській державі, так і з становищем православної церкви в країні.

По-перше, з огляду на збереження в Україні системи комплектування війська за призовом важливо забезпечити права віруючих, які за релігійними переконаннями не можуть використовувати зброю. Для цього держава законодавчим шляхом встановлює й гарантує можливість альтернативної (невійськової) служби. В Україні це питання практично розв'язане. Відразу ж після Всенародного Референдуму Верховна Рада України 12 грудня 1991 року прийняла Закон "Про альтернативну (невійскову) службу". Цим Законом передбачена можливість не брати до рук зброю тим громадянам, які з релігійних міркувань не бажають служити у війську.

Другий аспект – це здійснення права віруючих військовослужбовців на задоволення своїх релігійних потреб (виконання культових дій, спілкування зі священнослужителем та одновірцями, читання релігійної літератури тощо). Цей аспект є досить актуальним, оскільки серед українських військовослужбовців виникає тенденція до зростання релігійності. Соціологічні дослідження свідчать про динамічне збільшення кількості віруючих. Такими себе вважають 64% офіцерів, ще 27% вагаються між вірою і невір'ям, 28% постійно ходять до церкви [4, с.3].

Третій аспект проблеми – це участь церкви у виховній та соціально-психологічній роботі в армії. Це питання є сьогодні найбільш складним і дискусійним. Саме потребами виховання військовослужбовців мотивуються пропозиції щодо впровадження в армії інституту капеланства [9].

Аргументи на користь запровадження капеланства ґрунтуються, як правило, на історичному та закордонному досвіді (прагнення національно-патріотичних сил відродити традиції діяльності військових священиків, що були у Війську Запорозькому, армії УНР). При цьому не береться до уваги та обставина, що в закордонних арміях релігійна концепція патріотизму та збройного служіння Вітчизні є не єдиною, а доповнювальною до її детально розробленої світської версії, яка і є основною, поза- та надконфесійною. Саме закордонний досвід показує, що обов'язковою умовою функціонування капеланства є або законодавче закріплення права на військове священство за представниками домінуючих у країні конфесій (Польща, Німеччина, Велика Британія), або міжконфесійне порозуміння і толерантність у суспільстві (США).

Аргументи проти впровадження інституту капеланства ґрунтуються на сучасних реаліях України. Законодавство передбачає світський характер освіти та виховання в державних закладах, до яких належить і армія. Дехто вважає, що конфліктність сучасного релігійного середовища може поширитися й на армію. Крім того, недостатньо вивченими є механізми запровадження інституту капеланства і його наслідки: до сьогодні в Україні відсутня відповідна системна науково-дослідна програма.

Водночас позиція церкви в питанні взаємовідносин з армією є досить активною. Практично в усіх конфесіях створені соціальні структури, відповідальні за організацію діяльності у військах. У деяких церквах (наприклад, УПЦ-КП) ці структури мають назву відділів «Духовно-патріотичного виховання в Збройних силах України». У духовних навчальних закладах проводиться богословське навчання офіцерів Збройних сил, відповідальних за виховну роботу у військових підрозділах.

Розмежування церков відбувається і на їх діяльності в армії: церкви, що конфліктують, підписують угоди про співпрацю з різними силовими структурами. Це може негативно позначитися на цілісності виховного процесу у військових формуваннях, поширити напруженість міжцерковних відносин на військове середовище. Зважаючи на те, що міжконфесійного примирення поки що, на жаль, не досягнуто та не встановлені толерантні стосунки між церквами й віруючими, між віруючими та невіруючими, питання необхідності впровадження священства в армії України залишається відкритим.

У суспільстві домінують дві візії місця та ролі військового капеланства. Одна характерна для представників силових структур, інша – для релігійних організацій. Відповідно до першої призначення військового душпастиря – виховати дисциплінованого, морального воїна-патріота. Таке розуміння відводить священнослужителям доволі обмежений спектр діяльності та відповідальності: бути помічником командувача у виховному процесі, надаючи цьому процесу певного духовного виміру. Тобто інститут капеланства, згідно з цією візією, повинен по суті дублювати функції політорганів часів радянської армії.

Інший погляд на інститут капеланства, що коріниться у церковному розумінні цього виду служіння, хоч і набуває певних конфесійних відмінностей, однак має спільне ядро: забезпечення найбільш послідовної духовної опіки над віруючими військовослужбовцями та розширення сфери церковного впливу. При цьому церква може поруч зі здійсненням духовної опіки легітимізувати військову виховну політику або ж зміст і форми душпастирської роботи та співпраці з командуванням визначати цілковитим самостійно. Втілення в життя такого погляду на капеланське служіння містить небезпеку перетворення його у стаціонарно-парафіяльне, як «ідеальний» зразок пастирського служіння. При цьому нехтуватиметься його власна специфіка.

27 квітня 2011 року Міністерство оборони України затвердило Концепцію душпастирської опіки у Збройних силах України, метою якої є забезпечення права військовослужбовців на свободу совісті та віросповідання. Згідно з Наказом, у майбутньому Міноборони прагне запровадити у Збройних силах України інститут військового духовенства (капеланства). Нагадаємо, що така пропозиція містилась і у зверненні Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій до Президента України.

Висновки та перспективи подальших досліджень. Ось тільки деякі питання, що стоять за осмисленням основних складових формування духовності військовослужбовців на засадах християнських цінностей. Армія і церква повинні докласти всіх зусиль, щоб духовний, моральний і культурний добробут українських воїнів був гарантований і забезпечений.

І насамкінець, рекомендації щодо оптимізації процесу взаємодії церкви та армії у справі піднесення духовно-патріотичного виховання та розвитку військової культури воїнів:

1. Задоволення релігійних потреб солдат і офіцерів, участь духовенства у моральному і патріотичному вихованні повинні набути постійного характеру.

2. Мають бути створені правові основи для участі церкви в духовно-патріотичному вихованні у Збройних силах.

3. Духовно-патріотичне виховання має здійснюватися за програмою, яка виключала б релігійну ворожнечу, пропагувала б найкращі здобутки християнської і військової культури.

4. При дотриманні законного права військовослужбовців на свободу совісті і віросповідання, слід все-таки пам'ятати, що Збройні сили України не є простором для місіонерської діяльності, військові священники повинні проводити виховання з урахуванням вікових традицій українського народу.

Ці завдання потребують свого рішення з урахуванням досвіду, традицій, основних тенденцій і перспектив розвитку системи духовно-виховної роботи в арміях світу і перш за все у Збройних силах України.

ПРИМІТКИ

1. Головач Н.М. Релігійна свідомість в контексті сучасного українського культурного розвитку / Н Головач – http://www.culturalstudies.in.ua/knigi_10_16.php (2011).

2. Горлинський В.В. Проблеми легітимації релігійних етичних цінностей у вихованні військовослужбовців / В. Горлинський // Віра і честь. – 2001. – № 1. – С. 21–26.

3. Корніяк В. Армія і церква / В. Корніяк // Народна армія – 2012 – № 65. – 10 квітня.

4. Коханчук Р. З нами Бог! І – Україна! / Р. Коханчук // Військо України – 2011 – № 04. – С. 52 – 54.

5. Резолюція круглого столу на тему «Діалог між владою та конфесіями в контексті європейської системи цінностей» – <http://www.irs.in.ua> (2010).

6. Решетніков Ю. Актуальні питання розвитку державно-церковних відносин в Україні / Ю. Решетніков – <http://risu.org.ua> (2010).

7. Серга Т.О. Захід і Схід України у релігійному вимірі: порівняльний аналіз (за матеріалами соціологічних досліджень) / Т. Серга // Наукові студії Львівського соціологічного форуму “Багатовимірні простори сучасних соціальних змін” : збірник наукових праць. – Львів : Видавничий центр ЛНУ ім. І. Франка, 2008. – С. 679 – 683.

8. Ставлення суспільства до релігії в Україні та Японії – <http://www.Ukrainemade.com.ua/about> (2011).

9. Требін М.П. Збройні Сили України та церква: проблеми взаємодії / М. Требін // Наукові записки Харківського військового університету. Вип. IV. – Харків, 1999. – С. 83 – 87.

Людмила Усанова, Ігор Усанов
(Полтава)

РЕЛІГІЯ У КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ

Досліджуються тенденції соціально – культурних зрушень в умовах сучасних глобальних перетворень, аналізуються суперечності глобального культурного простору. Розглядається зміна цілісної картини світу та її фундаментальних підстав різноманітною мозаїкою випадково складених фрагментів, руйнування визначеної заданої системи абсолютних цінностей і формування аксіологічного „політеїзму” та байдужості.

Ключові слова: глобалізація, релігія, індивідуалізація, самоідентичність.

Процеси глобалізації виражаються парадигмальним поняттям, у рамках якого відбувається осмислення проблем сучасності. Феномен глобалізації розглядається як всеохоплюючий процес соціальної трансформації не тільки економічної сфери, але й формування світу, де всі його окремі куточки стають усе більше пов'язаними й взаємообумовленими, чому сприяє формування глобального інформаційного простору.

Особливої уваги заслуговує вплив глобалізації на культуру, оскільки саме культурні трансформації спричиняють суттєві зміни і способів існування людини, і, особливо, форм її свідомості. Культурна глобалізація це процес розширення комунікації до глобальних меж, що робить рухливими колишні кордони (державні, національні, культурні, релігійні), це поширення стандартних символів, естетичних і поведінкових зразків глобальними інформаційними мережами й транснаціональними компаніями. У цьому контексті духовні основи, абсолютні смисли, моральні універсали не просто відходять на другий план, але й втрачають свій онтологічний статус. Тому аналіз світоглядних зрушень, спричинених технологічними новаціями, що визначають сучасний світ, є актуальним предметом осмислення і потребує ґрунтовного вивчення.

Розгляду широкого проблемного поля глобалізаційних процесів присвячені дослідження З.Баумана, У. Бека, І. Валлерстайна, Е. Гідденса, Д. Іванова, В. Іноземцева, М.Кастельса, Дж. Розенау, Л. Склера, Ф.Уебстера та ін. Зокрема, М. Маклюен писав про «планетарне село», Т. Фрідман пророчив формування плоского світу в результаті глобального процесу вирівнювання. Подібні висловлювання спонукали багатьох учених звернути увагу на наслідки глобалізації: формування «розкотої цивілізації» (В. Іноземцев), посилення локалізаційних тенденцій (З. Бауман), виникнення нової світової стратифікації (Дж. Розенау, Е. Гідденс) та ін.

Дослідники підкреслюють, що поняттям «глобалізація» у наш час позначається широкий спектр подій і тенденцій. «Деякі прагнуть представити глобалізацію, – зазначає Ф. Уебстер, – головним чином як економічний фактор... Усе це так, але разом з тим глобалізація є соціальним, культурним і політичним фактором, про що свідчить утворення гібридних культурних форм, транснаціональних об'єднань, вироблення глобальних політичних стратегій, покликаних відповісти на загрози й виклики виживанню людства» [6, С. 93].

Метою даної статті є аналіз релігії як духовного виміру людського існування у світі глобальних культурних зрушень та зміни основ світобачення. Для її реалізації необхідно виконати ряд завдань: дослідити тенденції культурної глобалізації, виявити онтологічні зрушення у способах світосприйняття та з'ясувати місце релігії у світі кризи самоідентичності.

Гібридний культурний простір, що формується сьогодні, припускає мозаїку взаємопроникаючих одна в одну культур, які утворюють нові культурні регіони, що не залежать від території, мають мережеву структуру та створюють загальні стереотипи світобачення й моделі дій. Такі стереотипи спричиняють пригнічення національних особливостей, являють собою найбільш спрощені значення, доступні розумінню представниками різних культур. Таким чином, культурна глобалізація являє собою формування загальних для індивідів форм і структур (загальних стереотипів, оцінок і параметрів поведінки), що забезпечують комунікацію між ними. Як наслідок, вони породжують ідеї національної байдужості, релігійної толерантності, культурної всеядності, які перетворюються на сучасні «загальнолюдські» цінності, поділяти які повинен кожен креативний фахівець (оскільки саме функціональна характеристика людини є сьогодні актуальною).

Існуючі раніше смислові горизонти людського життя, у рамках яких індивід має можливість конструювати власне Я і осмислювати своє життя не просто розширюються, а прямують у безкінечність і просто зникають. Розмивання смислових меж спричиняє руйнування і їх онтологічних підстав: релігійних настанов, етичних кодексів, традицій і норм, які накладають певні рамки самовизначення індивіда, задаючи певні змістовні орієнтири, через які пропускається все життя людини, оцінюючись як правильне чи неправильне.

У сучасному суспільстві, пронизаному індивідуалізмом, ці горизонти стають аморфними, людина усвідомлює, що кожен з таких обривів являє собою лише одну з точок зору, виходячи з якої можлива інтерпретація дій тільки з певною долею істинності. Таким чином, горизонти перестають бути втіленням живої істини, даністю й стають тимчасово обраним кутом світосприймання. Внаслідок цього індивід втрачає цілісну систему відліку, у контексті якої він осмислював пріоритети й правила своєї діяльності, а також норми, відповідно до яких він існував. Відсутність цілісної системи відліку

веде до формування плюралістичного сприйняття світу, де людина виявляється надана сама собі, а цінністю сучасного суспільства проголошується індивідуалізація, як звільнення від жорстких вимог традицій, що ґрунтуються на абсолютних цінностях і ієрархічній визначеності та спонукають до духовних пошуків. Незалежний індивід в умовах «ціннісного політеїзму», за словами М. Вебера, зустрічається з безліччю авторитетів, жоден з яких не має права претендувати на першість і абсолют.

Відсутність в основі сучасної цивілізації вищого Принципу сприяє зведенню всіх цінностей і норм до суто людських аргументів і переходу усіх традицій у латентний стан. Людина стає вузловим пунктом у складній сітці інформаційних обмінів, на думку Ж. Ліотара, де межі сакрального – профанного, реального – ілюзорного, справжнього – надуманого стають рухливими й несуттєвими, а установки на осмисленість, істинність, впорядкованість і цілісність сьогодні неактуальні. На перший план висуваються невизначеність, невиразність, множинність і мозаїчність.

Усталені зв'язки й принципи відносин усе більше підмінюються абстрактними формами функціонування й віртуальної комунікації. Це змушує людину самостійно шукати своє місце в абстрактно представлених життєвих моделях. З одного боку, основою цих пошуків стають глибоко укорінені абсолютні смисли, ієрархічність і спрямованість буття, а релігія стає не просто одним зі способів світогляду, а способом осмисленого життя, де повсякденні «горизонтальні» події й відносини узгоджені й визначені «вертикальними»...

Але з іншого боку, трансформації зазнає і сама релігія, сучасне конфліктогенне суспільство, потребуючи її, прагне вписати її в нові умови, пристосувати релігію до власних можливостей. Людина, яка давно вже перетворилася з творіння у творця, по своєму баченню перетворює не тільки світ земний і себе, але й світ Божественний, спрощуючи, формалізуючи свої відносини з ним.

У цьому процесі прослідковується кілька тенденцій. Зокрема множення нео-культів, нео-проповідників, які переформатовують ідеї монотеїстичних релігій, створюють еkleктичний мікс язичницьких і християнських символів чи східно – християнських ідей, важливо відзначити, що породженні ідеєю індивідуалізації і звільнення людини від умовностей, самі вони за своїм характером досить структуровані і навіть тоталітарні. З іншого боку, посилюються спроби зберегти свою віру, свою культурну ідентичність аж до агресивних форм і засобів. Наприклад, реакцією проти «макдональдизації» культури, перетворення її на суцільний «діснейленд», на думку Ж. Бодрійара, частково можна пояснити проявлення ісламського фундаменталізму. Важливо підкреслити, що дослідники доводять, що тероризм є зворотною стороною політики глобалізму та мультикультуралізму, негативні наслідки якої визнали ведучі європейські країни.

Усвідомлюючи незворотність посилення взаємозалежності між окремими державами, Хантінгтон висунув ідею про зіткнення цивілізацій, де основним джерелом конфлікту стане культура. «Незворотність такого зіткнення цивілізацій пояснюється кількома причинами. Зокрема, оскільки взаємодія між цивілізаціями посилюється, світ стає тісним, що спричиняє ріст цивілізаційної самосвідомості і посилення ворожості, а також пошук нових основ для ідентифікації» [5, С.103]

Сучасна філософія постмодернізму підкреслює, що сьогодні не тожність і єдність є визначальними, а відмінність і диференціація, тому цілісні ієрархізовані системи трансформуються в децентралізовані рухливі мозаїки, що складаються довільно і ситуативно. Життя стає складним, хаотичним, непередбачуваним і ризикованим, оскільки ціннісні критерії і смислові орієнтації невизначені і конструюються за вподобаннями самої людини. „Занадто людське” і стає сучасним смисловим виміром, а розширення горизонтів обертається їх локалізацією і зведенням до «тут і зараз», в протилежність «повноти буття у вічності».

Сьогодні неактуальним стає саме поняття цінності через неможливість оцінити будь-що як справжнє чи несправжнє, позитивне чи негативне. «Добро не розміщується більше по ту сторону зла», – зазначає Ж. Бодрійяр. Оскільки все звільняється від своїх ідей і змісту й існує байдуже до свого змісту, то кожен наділяється правом самостійно вибудовувати свою ціннісну систему й своє бачення світу. Ж. Бодрійяр характеризує нашу епоху як стадію дроблення, «дифузії цінностей», коли останні поширюються в усіх напрямках, без будь-якої логіки [2, С. 18].

Відмова від тотальності смислу й укоріненості буття веде до утвердження множинності й суб'єктивності істини, її залежності від різних умов. Відсутність єдиної основи буття, ціннісний плюралізм підсилюють розрив у взаємозв'язку між індивідами й ускладнюють формування загальних позицій, що веде до фрагментації культурного простору й дроблення суспільства на дрібні групи. Усім формам єдності – від релігійної до державної й суспільної сьогодні протиставляється ідея мікрогруп, пов'язаних між собою мережею різних відносин, усередині ж об'єднаних локальною формою зв'язку, часто поверхневою, випадковою, а тому тимчасовою і необов'язковою.

Заміна централізованих вертикальних ієрархічних структур гнучкими мережевими типами організації свідчать про глибокі трансформації форм соціальних відносин, зміну їх характеру та виявляє деякі парадоксальні тенденції. Дискредитація цілого, розкладання його на частини і виявлення їх неузгодженості, ситуативне виривання частин формують «конфігуративне» суспільство, де «тисячі меншин, багато з яких тимчасові, утворюють абсолютно нові, короткотривалі моделі, що надзвичайно знижує саму легітимність багатьох соціальних об'єднань і навіть сучасних урядів, які все частіше стають урядами меншості, які спирається на змінні та сумнівні коаліції» [3, с.32]. Головним у соціальних відносинах стає право на альтернативний спосіб життя, яке може

мати і інфантильно-пасивний характер, і радикально деструктивний. Така безпідставність забезпечує нову форму свободи.

Людина постіндустріального суспільства отримує свободу самовизначення, межі якого задаються не зовнішніми стосовно неї нормами, а вибором, який продиктований індивідуальними пріоритетами мінливих потреб. Людське Я стає багатомірним і фрагментованим, оскільки відкривається перспектива для самовизначення в необмеженому ніякими рамками просторі можливостей, при відсутності чітко вираженого ядра, до якого можна було б «прив'язати» усі інші характеристики.

Криза ідентичності, таким чином, це криза цілісного сприйняття суб'єктом свого життя як тотожного самого собі, і в першу чергу вона пов'язана з руйнуванням цілісної картини світу, у рамках якої здійснювалася традиційно ідентифікація. Результатом процесу індивідуалізації стає автономне самовизначення, наслідком якого стає криза ідентичності.

Людина не тільки не має осмисленої сутності, але й ті моделі, з якими вона могла б себе ідентифікувати, непостійні, швидко трансформуються й не можуть служити надійною метою чийогось життя. «Сьогодні в рух прийшли не тільки люди, але також і фінішні лінії доріжок, по яких вони біжать, та й самі бігові доріжки» [1, С. 105].

Традиційні суспільства пропонували індивідові строгу картину світу, що легітимізує його поведінку. Інтерсуб'єктивний світ, у якому перебувала людина, давав можливість ідентифікувати себе з іншими, загальний смисл, що пронизує суспільство, дозволяв людині з легкістю знайти своє місце у світі. Сучасна цивілізація узаконює тимчасовість і невизначеність як потужні сили індивідуалізації, у зв'язку з чим детермінація людини суспільством у колишньому значенні просто стає неможливою.

Зворотною стороною процесу індивідуалізації є зростаюче почуття незахищеності й невпевненості. У такій ситуації культурна катастрофа стає причиною виникнення так званої «анонімної людини», не вкоріненої в минулому, з відсутністю адекватного сценарію майбутнього, яка не має чітких орієнтирів і прихильностей. «У цьому справжня причина «смерті людини» – у ропорошені її сутності на осколки, з яких «жага життя», плазуючи на колінах, намагається зібрати муляжі існування» [4, С. 32].

Підводячи підсумок, слід зазначити, що глобалізація послужила поштовхом до змін усіх сфер людського буття, розсунувши рамки світосприйняття особистості, показавши ефімерність існування багатьох соціальних інститутів, узаконених традицією, і знявши обмеження з повсякденного досвіду індивіда. Характерними рисами глобалізації є уніфікація, поширення універсальних стандартів і зразків, фрагментація світу, дроблення соціокультурного простору, створення дрібних спільнот і культурних ніш. Вона відкриває перед індивідом широкий простір можливостей, але разом з тим утруднює процес його самоіден-

тифікації. «Незалежність» загрожує перетворити людину на те «безкі-
нечно мале», яким можна нехтувати і маніпулювати в контексті техно-
логічно усунутого цілого.

Звільнення від минулих соціальних зв'язків і механізмів самоіден-
тичності загрожує маргіналізацією, яка приховується різними прак-
тиками імітації свободи. Свобода в суспільстві масового споживання
і масової демократії перестала бути проблемою. Зі сфери суспільного
устрою вона перекочувала у сферу повсякденності, вона сьогодні ви-
значає вибір одягу, їжі чи косметики, які гарантують людині впевне-
ність і успішність.

Практики звільнення, як розтавання з усіма абсолютними визна-
ченнями. соціальними і національними зобов'язаннями, часто означа-
ють відлучення від усіх попередніх культурних здобутків і цінностей.
Культурна «всезадність» як толерантність, аксіологічна байдужість як
загальноприйнятність, креативність як імітація суттєвості, доступність
як прихована відсутність – такі перспективи культури «звільнення».
Звільнення «від» відбулося, а питання «для чого?» так і залишилось
без відповіді.

ПРИМІТКИ

1. Бек У. Что такое глобализация?: Ошибки глобализма – ответы на глобализа-
цию / У. Бек. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 301 с.
2. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Ж. Бодрийяр. – М.: Добросвет,
2000. – 257 с.
3. Панарин А.С. Постмодернизм и глобализация: проект освобождения соб-
ственников от социальных и национальных обязательств // Вопросы философии. –
2003. – №6. – С.16 – 36.
4. Порус В. И. Обжить катастрофу. Современные заметки о духовной культуре
России / В. Н. Порус // Вопросы философии. – 2005. – №. 11. – С. 24 -36.
5. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М., 2003. – 603 с.
6. Уэбстер Ф. Теории информационного общества / Ф. Уэбстер. – М. : Аспект-
Пресс, 2004. – 398 с.

УДК 2-1(076)

Вікторія Вакуліна, Юрій Пономарьов
(Полтава)

СИНЕРГІЯ ДЕРЖАВИ І ЦЕРКВИ

*У статті аналізуються сучасні відносини держави і церкви в
Україні. З цією метою акцент ставиться на виявленні основних
інтересів співробітництва вищезазначених суспільних інститу-
тів.*

Ключові слова: держава, церква, інтерес, синергія.

Усі інтерпретації поняття «синергія» містять спільний момент – це
спільні дії різних учасників (систем, елементів), які при взаємодії по-
силюють ефект одне одного. В сучасній Україні ми маємо нагоду спо-

стерігати приклад синергії держави і церкви, яка не могла існувати ще двадцять років тому. І це при тому, що за законом церква у нас відокремлена від держави. У чому ж причини такого феномену?

Чи тільки в цьому випадку ми бачимо невідповідність між законом і реальністю? Звісно, питання риторичне, і ця невідповідність уже нікого не вражає. Швидше, навпаки: вражає дотримання закону. Така ситуація нагадує навчання дітей першим арифметичним діям, коли школярам пояснюють як треба додавати або множити, коментуючи це словами «один пишемо, а два «в умі». «В умі» української ментальності ми можемо знайти набагато більше, ніж в написаній реальності. І в гарному, і в поганому смислах. «Церква відокремлена від держави», – це написано, а що «в умі»? Там зовсім інша ситуація: усі державні структури просякнуті церковним впливом, і ніхто не проти. Дійсно, для чого відокремлювати те, що можна використати на своє благо? Цікаво, чому антагонізм радянської держави і церкви змінився в сучасній Україні навіть не на терпимість в ставленні до останньої, а на пієтет перед нею? Є заперечення? Вони зникають, коли засоби масової інформації дають нам крупним планом кадри зустрічі президента із священниками (причому конкретного патріархату), в яких він схиляється перед ними, цілуючи їм руку. Чим же так зацікавили одна одну церква і держава, що є основою їх синергії? Очевидно, спільність інтересів.

Інтерес перший – влада. Обидві структури прагнуть її найбільше. Обидва суспільні інститути прагнуть не тільки самозбереження, але й процвітання. Задля цієї мети вони використовують одне одного: церква привносить свої ритуали в світське існування держави, тим самим сакралізуючи її, а держава фінансує церкву або надає їй преференції і демонструє не просто лояльність, а шанобливість, яка іноді межує із запопадливістю. Держава не може уособлювати конфесійний інтерес нації, бо свобода совісті, зокрема, віросповідання, – річ індивідуальна, а не колективна: не може бути колективної совісті, як і колективної відповідальності.

Інтерес другий – бізнесовий. Доступ до ресурсу держави і церкви – це непоганий бізнес, як це не цинічно звучить по відношенню до останньої. У першому випадку використовується адмінресурс, у другому – «божественний ресурс». І обидва ці ресурси трансцендентні, тобто непідконтрольні тим, хто делегує повноваження державі і церкві. Мати наближеного до себе батюшку є модою серед сучасних можновладців і бізнесменів. Присутність священників різних конфесій на державних урочистостях стала майже обов'язковою. Освячення фундаменту чергового супермаркету чи розважального центру є запорукою його економічного процвітання, так би мовити, полісом «духовної» безпеки. Влада і бізнес намагаються «освятитись», наблизивши до себе церковників, надавши їм явних чи неявних привілеїв.

Інтерес третій – сугестивний вплив. Політика як боротьба за владу користується усіма засобами, але завжди спирається на матеріально-

фізичний зміст. Релігія у політичній боротьбі за владу використовує крім цього ідеально-метафізичні засоби. У релігії більш широке поле впливу на поведінку людей. І державі, і церкві вигідно тримати людей у стані маси, юрби, а не народу. Народ – утворення структуроване внаслідок самосвідомості, рефлексії, громадської позиції і критичності у ставленні до всього, а тому небезпечне. Народом важко маніпулювати, на відміну від маси. Масам потрібне видовище, а не ідеї, харизма, а не інтелект, сугестивні впливи, а не аргументи, емоції, а не пожива для розуму. Маса не думає, а підкоряється. Це і є її головною чеснотою. Самокритика є ознакою рефлексивності, її відсутність – свідчення інфантильності свідомості, в якій домінує афективно-емоційна складова над раціонально-логічною. Це є характерними ознаками релігійно-політичної свідомості, яка має здатність постійно самовідновлюватись у різних історичних формах.

Е.Дюркгейм зазначав, що найскладнішим у соціології є те, що кожен вважає себе соціологом. У релігійних питаннях ця ситуація загострюється ще більше. На основі власних релігійних чи атеїстичних почуттів людина робить світоглядні узагальнення, критика яких сприймається майже завжди як особиста образа або дурість опонента. Це є специфікою релігійної свідомості, а точніше, несвідомого, яке залишається недоступним для раціональної критики і проявляє себе не у формі логічних міркувань, а у вигляді емоційних переживань. Тут людина дійсно обирає серцем (добре, що не шлунком), а не головою. При цьому такий вибір вважається вірним, а його «сердечність» ознакою вищої істини, яка не доступна для раціонально обмеженого розуму. Таку «сердечність» не можна ототожнювати з інтуїцією бергсонівського типу, котра, як відомо, є надінтелектуальною і спрямовує роботу інтелекту. У ситуації релігійних почуттів йдеться, мабуть, скоріше про волю у варіанті Шопенгауера-Ніцше, котра є сліпою за визначенням, але завжди сильніша за інтелект і постійно антагонізує з ним, керуючись принципом «я хочу», тоді як розум намагається створити картину світу на основі принципу об'єктивності – «так воно є». Як ілюстрацію цієї особливості релігійної свідомості можна навести слова студентки на семінарі з релігієзнавства: «Розумом я не погоджуюся з релігією, але пам'ять і почуття до моєї померлої бабусі, яка водила мене до церкви, змушують і мене туди йти. Якщо я цього не роблю, то відчуваю себе зрадницею». Сила і стійкість релігійних почуттів у недоступності до них раціональної аргументації. У тому разі, коли політичні уподобання людини побудовані на фундаменті релігійної віри, вони також стають непохитними і недосяжними ні для якої раціональної критики.

На руку в такому контексті і владі, і церкві ритуальність, оскільки вона організовує не пояснюючи, наводить порядок не застосовуючи силу, уніфікує, нічого начебто не нав'язуючи. Держава і церква – це строго ієрархічні вертикалі, дискурси яких вибудовуються в інструментально-монологічному порядку, без зворотних реакцій і впливів.

Прикладом такого інструменталізму може слугувати радянська ідеологія, яка мала усі ознаки релігійності.

Радянська політична ідеологія будувалась на релігійному фундаменті і фактично переродилась у квазірелігію. У ній склався свій культ: хресна хода із хоругвами та іконами – жовтневі і травневі демонстрації; святі мощі – Мавзолей Леніна; храмові комплекси – райкоми і обкоми партії; іконостас – лики членів політбюро у кожній ленінській кімнаті, розташовані у чіткій ієрархічній послідовності; пророки – Маркс, Енгельс; свої великомученики за віру – двадцять шість бакинських комісарів, герої-революціонери; свої еретики – троцькісти, уклоністи; Святе письмо – твори Леніна, Маркса, Енгельса; своя теократія – партократія.

Критика радянської влади як системи в рамках самої системи була неможлива саме з релігійно-ідеологічних причин, так само як неможливо є критика догм віровчення в рамках цього віровчення. Право тлумачення догматів належить винятково вищій теократії. Так само і в радянській ідеології правильне розуміння ідей марксизму-ленінізму була монополією ЦК КПРС і всяке ухиляння від генеральної лінії партії каралось як ересь. Теза Леніна про те, що марксизм – не догма, а керівництво до дії, була лише фіговим листком, який прикривав оголений догматизм радянської ідеології і беззаконне свавілля дій радянської влади.

Інтерес четвертий – елітарний. І державі, і церкві притаманна патерналістська модель поведінки, що використовує усі види влади – традиційну, батьківську, дисциплінарну. Поко́ра – ось справжня ціль їх впливів. Обидві зацікавлені в слабкій людині, яка погоджується з їх існуванням, в першу чергу, через апатію, а не узгодженість інтересів. Спокусою для влади у релігії є її авторитарна інтенція, яка відкидає раціонально-критичний дискурс і надає легітимності будь-якій владі (всяка влада від Бога), яка є лояльною до церкви. У традиційному суспільстві можна не визнавати владу будь-якої особи, але бунт проти влади духовної є культурною забороною, бо це бунт проти Бога. Тому всяка влада прагне бути «богоносною» і таким чином стати недосяжною для критики. Ієрархія взагалі утруднює раціонально-критичний дискурс, а духовна ієрархія накладає повне табу на таку критику. Чим вище місце на ієрархічній драбині, тим ближче воно до Бога, отже, у традиційному суспільстві владу не критикують, а вшановують як Богом дану.

Інтерес п'ятий – спекулятивний. Церква спекулює на страхах смерті, невпевненості, самотності. Держава спекулює на необхідності соціуму, колективності, залежності, несамостійності. Їм вигідно підтримувати невибагливість людей до умов життя, бо це збільшує цінність їх «допомоги», та й дозволяє не витрачатись особливо на розмір цієї «допомоги»: бідна людина має нерозвинені потреби і вдячна навіть за крихту підтримки.

Інтерес шостий – естетична психотерапія. Бідність (і матеріальна, і духовна) соромиться самої себе, і оскільки вона не може самоліквідуватися, то вона прикрашає, вуалює те, чого не повинно бути видно. Такий собі ідеал «розцяцькованого» буття, в якому онтична обгортка набагато привабливіша, ніж онтологічна сутність. Чомусь народне слово «цяця» звучить дуже аутентично. Знову зринає оця подвійність: один пишемо, два «в умі». Прикрашене – не таке відразливе і принизливе, це «майя», пелена якої маскує справжню реальність не тільки в очах стороннього, але й самої людини. Поступово вона звикає сприймати пелену за справжню реальність, не заглядати під неї, наче там нічого немає. Проте ця пелена має властивість «дряхліти», а тому витрати на її «розцяцьковування» зростають. Ніхто із сучасників вже не заперечує, що світ стає все більш театралізованим, карнавалізованим, «шоу»-світом.

Інтерес сьомий – самоствердження, де ключовим словом є «само», наповнене величезною турботою про самого себе. Отут і криється причина дистанції між радянською владою і церквою та відсутністю дистанції між сучасною державою та церквою. Радянська влада, при всіх її недоліках, все-таки демонструвала турботу про народ, дбала про підвищення рівня його освіти, культури, самосвідомості (правда, обмеженого рамками ідеологічного стримування). Вона забезпечувала перспективу. Життєвий світ людини не працював лише на відтворення, але й на розвиток, вдосконалення. Чи бачимо ми хоча би в одній із сфер суспільного життя державну стратегію розвитку, яка працювала б на вдосконалення, безкорисливе бажання зробити суспільство більш моральним, духовно (не у вузько-релігійному розумінні) наповненим, висококультурним та високоосвіченим? Скоріше, ми бачимо видимість цієї турботи, яка забезпечує себе формальними доказами своєї активності, посилюючи бюрократизацію і формалізм. Насправді за цим криється лише бажання убезпечити «само».

Інтерес восьмий – самовозвеличення. Ми живемо на руїнах радянської імперської ідеології і знов стаємо перед вибором – будувати чи відбудовувати, творити чи реставрувати. Здається, що реставратори перемагають, і не лише у сучасній Росії, де, за словами М.С.Горбачова, в образі партії «Єдина Росія» відновився найгірший варіант пізньої КПРС. В Україні реставратори теж беруть гору, хоча і в іншій формі. На перший погляд це виглядає патріотично, як відновлення національної культури. Правда, під культурою здебільшого розуміються вишиванки-писанки-ярмарки, де головним є фольклорний колорит, розрахований на туристів, а не на організацію повсякденного життя. Відбувається відтворення архаїчного типу свідомості, фантомне викривлення минушини, яке деактуалізує сучасність. Відбувається шизоїдне розщеплення свідомості на історичну, орієнтовану на славне минуле і актуальну. Проявом цього є чисельні історичні реконструкції, де дорослі люди грають у козаків-запорожців, стрільців, вояків УПА і т.д. То є втеча від дійсності, життя минушиною, дитяче переживання позірної

гри, завдяки чому сьогодення витісняється за поріг сприйняття. Реконструкція-реставрація, до якої багато сил докладають і історики, є засобом формування не лише історичної пам'яті, а механізмом психічної компенсації комплексу меншовартості. Це не є позитивом, бо актуальність сьогодення підмінюється історичною міфологією. Схожий механізм функціонує і в релігії, де актуальне земне буття заміщується сакральньо-небесною міфологією. Така підміна дає можливість, не докладаючи ніяких власних зусиль, пишатись собою на основі уявної причетності до історичної слави прашурів, і вже не соромитись за явну власну неспроможність конкурувати у сучасному світі.

За цими, на перший погляд, дуже різними фактами і прикладами важливо побачити загальну закономірність – увага до славного минулого чи трансцендентно-небесного реконструює ідеологію величі нації в умовах її реального зубожіння. Ідеологія богообраної нації, яка йде своїм унікальним шляхом і тому може нехтувати історичним досвідом інших, підкріплюється релігією. Висновки про виняткову духовність, месіанське призначення, переплітаючись з історичними теоріями унікальності і самотності, покладається в основу націоналістичної ідеології. До сакралізації влади справа ще не дійшла, і про відродження ідеологічної тріади православ'я – само державність – народність поки що не йдеться, але тенденція до зближення державної влади і церкви очевидна. Більшу активність у цьому зближенні проявляє влада, яка активно заграє із церквою. Симбіоз державної і церковної влади мав різні історичні форми, в залежності від співвідношення їх сил. В умовах домінування сильної централізованої державної влади церква перетворюється на інституцію державного апарату. Це так би мовити візантійський варіант симбіозу, при якому імператор одночасно був і патріархом. Такий варіант, до речі, реалізувався в СРСР часів пізнього Брежнєва, який одноосібно обіймав вищу ідеологічну (релігійну) владу – Генсек ЦК КПРС, а також державну – Голова ради міністрів СРСР. Гомологічна ситуація існувала у Російській імперії після того, як Петро І у 1721 році скасував Патріаршество і утворив Священний Синод, який він фактично і очолює. Принцип розподілу влади суперечить самій природі монархії, котра прагне до абсолютизму.

Інший тип симбіозу держави і церкви виникає в умовах слабкості державних інституцій. Такий тип можна умовно назвати римо-католицьким. Прикладом може бути європейське середньовіччя, коли легітимність влади монарха визначалась його лояльністю до Ватикану. У разі суперечок між церковниками і можновладцем, останній міг підпасти під анафему, що майже автоматично позбавляла його влади, бо піддані християни не визнавали влади сюзерена, якого позбавили благодаті римської церкви. Можна стверджувати, що в цей період влада папи римського домінувала над владою будь-якого світського правителя Європи. Ситуація змінилися лише з укріпленням монархій, які, спираючись на військову міць централізованої держави, позбавили

церкву землі і зробили з неї залежну державну інституцію. Цей процес, як відомо, поклав початок Реформації, яка стала ідеологічним віддзеркаленням економічних і політичних змін у Європі Нового часу.

Чи можливий інший тип взаємодії держави і церкви, крім вищевведених? Однозначно відповісти важко. На нашу думку, третій тип симбіозу церкви і держави мав місце у римській імперії часів Костянтина Великого. Він хоча і надав християнству статус державної релігії, сам дистанціювався від церковної влади і навіть хрещення прийняв лише за декілька років до смерті. Здається, тут відродився у новій формі принцип розподілу влади, притаманний республіканському Риму. Однак така рівновага церковної і державної влади виявилась нестійкою і можливо це лише перехідний момент між пануванням першої чи другої. Крайніми точками діапазону можливих варіантів симбіозу держави і церкви є абсолютна монархія (сучасним аналогом якої можна вважати партійну монополію), і цезарепапизм або теократична влада. Підвищення ролі релігії у житті сучасної України є наслідком нерозвиненості інститутів громадянського суспільства, неефективності державного апарату і кризи суспільної ідеології. Влада намагається використати інтегративний державотворчий потенціал релігії, що в сучасних умовах є архаїзмом, який перекриває шляхи раціональної модернізації суспільства.

УДК 821.161.1-94:124.5

Антоніна Шебітченко, Ярослав Блоха
(Полтава)

РЕЛІГІЙНІ АСПЕКТИ ТВОРЧОЇ СПАДЩИНИ В.Г. КОРОЛЕНКА

У статті розкриваються цінності релігії в радянському суспільстві. На основі аналізу мемуарів відомого письменника, громадського діяча і правозахисника кінця XIX – початку XX ст. Володимира Галактіоновича Короленка, зокрема його «Листів» за 1879-1921 рр. та «Щоденника» за 1917-1921 рр., автори доходять висновку, що саме релігія є однією з основних суспільних ціннісних орієнтацій, адже лише справжня релігія – головний консолідуючий фактор у суспільстві, а наступ на неї може привести його до морального здичавіння.

Ключові слова: релігія, віра, цінність, ціннісна орієнтація, догматизм.

Одним із найбільш важливих чинників у розвитку будь-якої цивілізації була й залишається релігія. Її місце в житті того чи іншого соціуму визначається різними обставинами: рівнем розвитку суспільства, суспільної свідомості, культури, традиціями, впливом сусідніх держав.

У сучасному світі роль релігії та її цінність у кожному окремому суспільстві досить значна, хоча потрібно мати на увазі, що багато що залежить від змоги тієї чи іншої релігії адаптуватись до сучасних реалій в швидкоплинному сучасному світі.

Дослідженням питання про вплив релігійного фактору на суспільство та цінність релігії займався практично кожен з відомих істориків, філософів та політичних діячів, не оминув своєю увагою дане питання й відомий письменник, громадський діяч і правозахисник кінця XIX – початку XX ст. Володимир Галактіонович Короленко, який виклав свої погляди з даного питання у «Листах» за 1879-1921 рр. та «Щоденнику» за 1917-1921 рр.

Метою даної розвідки є характеристика релігії як основної ціннісної орієнтації російського (радянського) суспільства на основі аналізу мемуарів Володимира Галактіоновича Короленка, зокрема його «Листів» та «Щоденника» за 1879-1921 рр.

Як стверджує завідувач сектором відділу рукописів Російської державної бібліотеки Віктор Іванович Лосєв, Володимир Галактіонович Короленко вів щоденники майже все своє активне соціальне і творче життя, тому очевидно, саме їх можна вважати віддзеркаленням його політичних, філософських і релігійних поглядів. Підтвердженням цьому є його власні слова, адресовані російському педагогу, розробнику засад вільного виховання, засновнику «космічної педагогіки», автору однієї з перших у світі «Декларації прав дитини» (1917) Костянтину Миколайовичу Вентцелю «я б викреслив усе це, якби писав для друку» [4].

На думку його сучасника Максима Горького: «В.Г. Короленко стоїть для мене десь осторонь від усіх, в своїй особливій позиції, значення якої до цього дня недостатньо оцінене» [2, с. 514]. Так, 5 грудня 1917 р. у своєму «Щоденнику» Володимир Галактіонович характеризує релігію як один з головних консолідуючих факторів російського суспільства, той скелет, який зможе стати стрижнем, що об'єднає його в єдино цілісний організм: «Наша психологія – психологія всіх російських людей – це організм без кістяка, м'якотілий і нестійкий. Російський народ нібито релігійний. Але тепер релігії ніде не відчувається. Ніщо «не гріх». Це в народі. Те ж і в інтелігенції. <...> Успіх – все. У сторону успіху ми сахається, як стадо. <...> Це і є страшне: у нас немає віри, стійкої, міцної, святішої над тимчасовими невдачами та успіхами. Для нас «немає гріха» в участі в будь-якій неправді, яка процвітає в даний час. <...> І тому наша інтелігенція, замість того, щоб мужньо і до кінця сказати правду «владиці народу», коли він явно помиляється і дає себе завести на шлях брехні і безчестя, – прикриває відступ порівняннями та софізмами і змінює істини ... [2, с.48].

І скільки таких, які глибоко непереконані, але практично примикають до більшовизму в лавах тієї революційної інтелігенції, яка в масі сприяє тепер загибелі Росії, без глибокої віри та захоплення, а тільки з малодушності і без захоплення. Можливо, найтиповішою в цьому сенсі

є «модерністська» фігура більшовицького міністра Луначарського. Він сам закричав від жаху після московського більшовицького погромного подвигу ... Він навіть вийшов зі складу уряду. Але це теж було безскелетно. Повернувся знову і потискує руку перебіжчика Ясинського і ... вкушає з ним «ідоложертовне м'ясо» без подальших оглядок у бік совісті, що на мить прокинулася...

Так, російська душа – якась безскелетна. У душі теж повинен бути свій скелет, який не дає їй гнутися при будь-якому тискові, що додає їй стійкості й сили в дії і протидії. Цим скелетом душі має бути віра ... Або релігійна у прямому сенсі, або «переконана», але така, за яку стоять «навіть до смерті», яка не піддається софізмам найближчих практичних міркувань, що говорить людині своє «non possumus» – «не могу». І не тому не могу, що те чи інше корисне або шкідливе практично, з точки зору найближчій користі, а тому, що є в мені дещо, що не гнеться в цей бік ... Щось вище і сильніше цих найближчих міркувань» [2, с.49].

27 травня 1921 року В.Г. Короленко у своєму щоденнику аналізує статтю «Комунізм і релігійні обряди», опубліковану 15 травня 1921 року в № 104 газети «Правда», зазначаючи, що будь-якому суспільству необхідна релігія і що «...оголошення рішучої війни релігій з боку комунізму, це велика помилка. Поверхневий матеріалізм (а з таким тільки матеріалізмом ми маємо тепер справу) вже тепер виявляє всю свою поверховість. Світ, як складений з атомів-цеглинок, які своїми фізичними властивостями визначають світобудову, вже тепер, коли самий атом прямує до нескінченності, – відкриває в свою чергу таку ж нескінченність для допитливого людського розуму, і всесвіт знову перетворюється на таємницю. Це, звичайно, далеко не та містична релігія, що допускає чудеса і ворожбу, але все-таки це знову ... нескінченність. Я колись, років 15 тому, був дуже зайнятий цією таємницею, і мене вабили в неї наступні міркування: наука зруйнувала уявлення про атом-цеглинку і розкриває все більш вчення про атом-нескінченність. На цьому ґрунті життя знову постає в якості нескінченних можливостей... Я колись (давно!) розвивав у цьому напрямку цілу струнку теорію. Михайловський, вислухавши її, сказав, що все це можливо, але його не цікавить. Мик. Фед. Анненський поставився до моєї теорії з незвичайною і притому ворожою пристрасністю. Він вже зупинився на своєму матеріалізмі і не хотів з нього зрушитися» [2, с.390].

6 листопада 1889 р. у листі до Олександра Капітоновича Малікова (член гуртка «ішутинців», засновник теорії «боголюдства» – А.Ш., Я.Б.) В.Г. Короленко зазначає про необхідність дійсної віри і релігії як таких, що зможуть позбавити суспільство будь-яких сумнівів і згуртувати його: «Для мене, як і для Вас, – життя видається чимось величезним, таємничим і високим, і, щоб відшукати його закони і сенс, моя уява поривається за межі, окреслені з одного боку народженням, з іншого – смертю. Одним словом – я визнаю начало віри, але я не визнаю і ні-

коли не визнаю догматизму. Якщо є істина у вірі, то для мене істина ця видається вогником, який засвітився в першій грубій релігійній думці і потім повинен розгорятися нескінченно, все змінюючи форми. У релігійній думці, як і у всякій іншій, є постійне вдосконалення і для свого відродження віра вимагає сумніву, дослідження і засвоєння нового матеріалу, що подається думкою, пізнанням [4].

Людина віддає перевагу окремим рисам, вічним началам божества – певному образу, говорить цьому образу: тебе немає! – і йде знову в темряву і холод, і йде одна, безпорадна – крізь цю темряву і холод за новим світлом. Ось що постійно відбувається в людстві, і ось чому порожніють храми, в яких людство, звичайно, поміщало частину свого пізнання, частину своєї віри, живої, істинної. Але божественне начало все світиться в умах та душах, і тоді форма меркне й темніє, і людина, що істинно служить божеству, якому вона і ніколи в цьому житті не зуміє знайти підходящої форми – залишає її, забирає з храму більш визначені й досконалі начала в темряву і холод нових сумнівів і пошуків. І ось, коли в дорозі її охопить цей холод, – вона іноді озирається назад і часом готова знову визнати ідола, бо вона слабка і їй хочеться на щонебудь опертися. І багато хто йде назад; для цього доводиться, звичайно, погасити той вогонь сумніву і пізнання, який горів раніше. На мою думку, це означає відректися від істинного бога, якого я не знаю, але який для мене більш живе у істині, в пізнанні, в совісті, в правді, ніж у кадильному диму та іконах» [4].

Проаналізувавши мемуаристику Володимира Галактіоновича Короленка, зокрема його «Листи» та «Щоденники», можна дійти до висновку, що, на його думку, релігія дійсно є однією з основних суспільних ціннісних орієнтацій, адже лише справжня релігія виступає головним консолідуючим фактором у суспільстві, у той же час, як сам Володимир Галактіонович зазначає у статті «Декларація» В.С. Соловйова: До історії єврейського питання в російській пресі», яка у 1909 році не була пропущена до друку цензурою, посилене розпалювання національної і релігійної ворожнечі, настільки супротивної духу справжнього християнства, придушуючи почуття справедливості і людяності, в корені розбещує суспільство і може привести його до морального здичавіння, особливо при нині вже помітному занепаді гуманних почуттів і при слабкості юридичного начала в нашому житті [1].

ПРИМІТКИ

1. Короленко В.Г. «Декларація» В.С. Соловьева: К истории еврейского вопроса в русской печати / Владимир Галактионович Короленко // Короленко В.Г. Собрание сочинений: В 5 т. – Л.: Художественная литература. Ленингр. отд-ние, 1989-1990

Т.3: Рассказы, 1903-1915. Публицистика. Статьи. Воспоминания о писателях; сост. и подгот. текста Б. Аверин. – 1990. – 719 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу до дж.: <http://www.vehi.net/soloviev/korolenko.html>

2. Короленко В.Г. Дневник. Письма. 1917-1921 / Владимир Галактионович Короленко; [сост., подгот. текста и коммент. В.И. Лосева]. – М.: Советский писатель, 2001. – 544 с.

3. Короленко В.Г. Письма из Полтавы / Владимир Галактионович Короленко // Короленко В.Г. Дневник. Письма. 1917-1921. – М.: Советский писатель, 2001. – С.399-425.

4. Короленко В.Г. Собрание сочинений: в 10-и т. / Владимир Галактионович Короленко – М.: Гослитиздат, 1953-1956.

Т.10: Письма. 1879-1921. – 1956. – 717 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу до дж.: http://az.lib.ru/k/korolenko_w_g/text_0890.shtml

УДК 271.2:930.85:[141]

Вощенко Вікторія
(Полтава)

ВПЛИВ ЦЕРКВИ НА ВІТАЛЬНІСТЬ СХІДНОХРИСТИЯНСЬКОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ (ФІЛОСОФСЬКА КОНЦЕПЦІЯ А. ТОЙНБІ)

У статті розглядається проблема становлення та розвитку східнохристиянської цивілізації та впливу на цей процес православної Церкви. Осмислення цивілізаційного буття здійснюється крізь призму філософсько-історичних ідей А. Тойнбі.

Ключові слова: східнохристиянська цивілізація, універсальна держава, універсальна церква, аффіліація, дочірня цивілізація.

Цивілізаційна концепція періодизації історичного розвитку людства надає першорядне значення духовно-культурним чинникам, визначаючи їх як фундаментальну основу будь-якого суспільства. Одним із представників теорії цивілізації є англійський філософ А. Тойнбі, котрий із позицій християнського мислителя намагався показати роль церкви в історії універсальних держав. У статті робиться спроба осмислення становлення цивілізаційного буття і “механізму” його розгортання з глибин історії, тобто багатовікового об’єктивно-суб’єктивного процесу культурного та релігійного розвитку східнохристиянської православної цивілізації.

У першу чергу з’ясуємо, що А. Тойнбі розумів під термінами “універсальна держава” і “універсальна церква”. На думку британського мислителя, мова йде про історичні феномени, котрі виникають у період розпаду конкретної цивілізації. „...Вселенська церква, – зазначив філософ, – народжується у складні часи, що настають унаслідок надлому цивілізації, і розкривається у політичній діяльності універсальної держави, яка являє собою спробу зупинити занепад і запобігти руйнуванню надломленої цивілізації. Попереднє дослідження універсальних держав показало, що головну користь від них отримує вселенська церква. Тому не дивно, що, коли універсальна держава переходить до стадії занепаду, ті, хто намагаються врятувати її, починають із недовірою ставитися до універсальної церкви, яка, існу-

ючи всередині соціального тіла і за його рахунок, не дає йому ніякої користі” [3, с. 421]. А. Тойнбі вважав церкву особливим організмом, який впливає на життєві сили соціокультурного утворення, прискорюючи або уповільнюючи його загибель. Він розглядав декілька варіантів такої взаємодії, спираючись на конкретні історичні приклади. Проаналізуємо три головні аспекти даної проблеми.

По-перше, сприйняття церкви як “ракової пухлини” суспільства. Коли універсальна держава переживає період занепаду, серед населення зростає недовіра до універсальної церкви, котра існує всередині держави, не приносить користі, проте живе, як “паразит”, і послаблює сили соціального організму. Прикладом слугує Римська імперія у період занепаду, коли виступи проти християнської церкви досягли апогею. Елліністична цивілізація загинула, а християнське суспільство продовжує існувати. А. Тойнбі вважав, що загибель імперії не можна пов’язувати із діяльністю християнських місіонерів, оскільки вони з’явилися після її надлому. Занепад цивілізації викликали внутрішні об’єктивні причини, які призвели до згубних наслідків.

По-друге, визначення церкви як “лялечки”. Ця роль зазвичай відводилася католицькій християнській церкві, котра володіла достатньою внутрішньою силою, щоб стати життєдайним центром, ядром нового суспільства. А. Тойнбі дотримувався даної точки зору, проте не вважав цей аспект головним, називаючи його окремим випадком в історії. На думку філософа, кожна сучасна цивілізація пов’язана з універсальною церквою: західна і православно-християнська цивілізації з гілкою православного християнства у Росії через християнську церкву споріднена з елліністичним світом; далекосхідна цивілізація та її гілка у Кореї та Японії через внутріш пов’язана із давньокитайським суспільством; індуїстська цивілізація має зв’язок через індуїзм з індською, а іранська і арабська – через іслам із давньосирійською.

А. Тойнбі наголошує на тому, що церква може бути сполучною ланкою між двома спорідненими цивілізаціями, вона, наче “лялечка”, зберігає риси первинної і стає ядром народження дочірньої соціокультурної спільноти. Універсальна церква зароджується у межах універсальної держави у той період, коли цивілізація переживає процес розпаду, і використовує її досягнення і досвід для свого утвердження у світському суспільстві. Обґрунтовуючи дану точку зору, А. Тойнбі писав: „ми прийшли до висновку, що церква фактично виконувала роль лялечки, котра вбирала у себе енергію, яку випромінювала цивілізація у процесі розпаду. Потім, коли прийшов час, церква-лялечка збагатилася цією енергією зародок нової цивілізації, перш ніж пустити її на світ” [3, с. 425]. Далі філософ зазначав про недосконалість даної концепції, оскільки не завжди в історії церква сприяла процесам відтворення цивілізації. „Варто наголосити на тому, – писав він, – що церква у ролі лялечки – явище цілком нормальне при переході цивілізації другого покоління до цивілізації третього покоління – ніко-

ли немає місця при переході цивілізації першого покоління у друге. Подібні феномени не зустрічаються у шумерській, мінойській, єгипетській, нутрішн, майянській цивілізаціях” [3, с. 426]. Таким чином, церква-лялечка не є життєвою необхідністю цивілізації.

По-третє, церква як вищий вид суспільства. У даному випадку цивілізації породжують релігії. Перші цивілізації здійснили свою місію, породивши цивілізації другого покоління, з надлому і розпаду котрих з’явилися цілком розвинуті вищі релігії. Якщо історична функція тих суспільств, котрі є цивілізаціями, полягає у тому, щоб, досягнувши зрілості, створити вищі релігії, то західна нутрішньо цивілі світська цивілізація у кращому випадку являє собою непотрібне повторення дохристиянського еллінського суспільства, а у гіршому – це відхід від духовного прогресу. Історичним виправданням її існування є можливість служити у майбутньому християнству і трьом іншим вищим релігіям (ісламу, буддизму, індуїзму) в якості об’єднуючого начала для сприяння зближенню їх цінностей та віри.

Згідно із філософським вченням А. Тойнбі, наше суспільство належить до східнохристиянської православної цивілізації, яка походить від еллінського та візантійського начал, і є соціокультурним організмом третього покоління. Підґрунтям культурної, етносоціальної та політичної єдності цивілізації є релігія. Дане твердження закликає до сприйняття генезису та розвитку цивілізаційного утворення: релігія створює культуру, культура визначає етнологічний тип, а він у свою чергу обирає або знаходить свою територію, перетворюючи її відповідно до свого психологічного складу. Очолює цю конструкцію поняття Церкви, покликане, з одного боку, вказати на головну якість соціокультурного суб’єкта, а з іншого, провести зв’язок між концентрованою у Церкві духовно-моральною ідеєю і культурно-політичним змістом цивілізаційного буття [1, с.67]. Становлення світу церквою означає оформлення сирого матеріалу культури і держави, оживлення їх сутності відповідно до ідеалу Православ’я.

Оскільки мова йде про цивілізацію як соціокультурну спільноту, то вона зобов’язана реалізовувати в емпіричному контексті історії низку іманентних ознак: мати і відтворювати загальний соціокультурний зв’язок, без якого неможлива її єдність у просторі та часі; забезпечувати високий ступінь диференціації суспільного буття та діяльності; вирішувати проблему наступності (культурного досвіду і традиції).

Розглядаючи українську історію у контексті цивілізаційного підходу, необхідно наголосити на тому, що неповторність, унікальність і самобутність нашої культури зумовлена поєднанням та переплетінням рис, притаманних двом макрочивілізаціям – Сходу і Заходу. У минулому українське суспільство було “відкритим” для зовнішніх впливів, що зумовило його прагнення до інтеграції із західноєвропейським світом. Елементи східної моделі розвитку, котрі проникли в

Україну через православну Росію, прижилися на національному ґрунті і перетворилися на складову української ментальності, яка, будучи духовно-історичним проявом цілісного світосприйняття, втілювала-ся у культурних цінностях народу.

Наша країна як носій цінностей православної християнської цивілізації водночас є посередником у міжкультурних контактах Сходу і Заходу. Проте, на нашу думку, вона більше тяжіє до західного типу суспільства, що проявляється у відкритості, демократизмі, прагненнях до засвоєння нового. Україна – європейська країна, українська культура є складовою європейської культури, тому головним зовнішньополітичним орієнтиром для нашої держави є країни Заходу.

Зв'язок із західним світом для східнохристиянської цивілізації означав не лише переосмислення політичного, національного та релігійного компонентів, а й їх перебудову, яка відповідала військово-політичним, техніко-економічним і культурним викликам Заходу. Відбувся своєрідний перегляд цивілізаційного коду, з яким православна цивілізація могла вступати у конвергентні (дивергентні) відносини із західною цивілізацією [2, с.68].

Східнохристиянська цивілізація розвивалася в умовах наростаючого тиску з боку більш ефективної через динамічний ринок західноєвропейської. Сутички християнських Заходу та Сходу точаться переважно на землях українців, білорусів, балтів, чим значною мірою пояснюється драматизм історичної долі та довга бездержавність цих народів.

Вивчаючи історію України у контексті цивілізаційного підходу, треба мати на увазі, що цивілізація як процес – це історичний рух людства від стану дикості і варварства, тобто вся історія в аспекті зміни культури у найширшому розумінні терміна. При цьому мається на увазі не лише релігія та мистецтво, але і побут, виробництво (технічне та економічне), організація управління, політика. Рух людства до цивілізованості відбувався не єдиним потоком, а у вигляді окремих напрямів – конкретних, або локальних, цивілізацій [4, с. 134]. Кожна з них виникала у визначених історичних умовах, що включали у себе взаємодію суспільства з активною діючим середовищем. Цілісність і безперервність такого соціокультурного утворення не відкидає протиріч, конфліктів, внутрішньо цивілізаційних війн, революцій, переходів суспільства від однієї форми даної цивілізації до іншої, котра іноді кардинально відрізняється від попередньої. Саме таким чином здійснюється цивілізаційна динаміка, котра дозволяє соціокультурній спільноті зберігати відносну ідентичність. Цивілізація даного суспільства безперервно трансформується у мінливих умовах, втрачає одні якості і набуває інших, проте зберігає при цьому свої “інваріанти” – найбільш активні компоненти, що складають її ядро: національний характер (“національні архетипи”), відносини народу і влади, модель управління та інші.

Цивілізація повинна вивчатися лише у сукупності із дослідженням історичного середовища, у якому сформувалось, існувало і розвивалось дане суспільство. Зазвичай навколишні умови розглядаються як вплив природи на історію і культуру спільноти, що інколи переростає у географічний детермінізм при поясненні розвитку історії та культури окремих країн (східних цивілізацій, стародавньої Греції, Росії).

Конкретна цивілізація не визначається лише своїми “витоками”, проте поглинає у себе елементи різних впливів, як з боку раніше існуючих, так і співіснуючих із нею інших соціокультурних утворень. Для опису взаємодії між окремими культурами вживається поняття аффіляції – вплив однієї цивілізації на іншу, яка збагачується елементами першої, пристосовує, приєднує їх до себе, переробляє на свої власні, – запропоноване А. Тойнбі [3, с. 65]. На нашу думку, дана концепція, визначаючи взаємозв'язок і спадкоємність між окремими цивілізаціями, здатна пояснити багато подій сучасної історії. Згідно із філософським вченням А. Тойнбі, можна виокремити основні форми аффіляції, які не відокремлені одна від одної і у конкретних випадках переходять одна в одну або діють одночасно: імпераффіляція, інаффіляція, виклик і негативний досвід. Кожна з основних форм має свої конкретні виявлення. Імпераффіляція – аффіляції з боку зовнішнього суб'єкта, насильницьке впровадження. Чисельні приклади імпераффіляції в історії дають насильницька християнізація, ісламізація і китаїзація населення завойованих територій. У такій формі стверджувався і радянський спосіб життя у країнах “народної демократії”.

Іншою формою є інаффіляція – більш або менш добровільне включення у конкретну цивілізацію зразків і компонентів, які належали іншим культурам. Негативним варіантом такого впливу є “вірус” – включення у дану культуру таких запозичень ззовні, котрі здійснюють на неї руйнівну дію [4, с. 136–137].

Викликом А. Тойнбі називає такий чинник зовнішнього впливу на дане суспільство, який здатен перетворити внутрішній творчий імпульс на постійний стимул. Ним може бути будь-який фактор, у тому числі і природний.

А. Тойнбі, класифікуючи цивілізації за критерієм релігії, виокремлював “по-перше, суспільства, які не пов'язані ні з наступними, ні з попередніми суспільствами; по-друге, суспільства, не пов'язані з попередніми, але пов'язані з наступними суспільствами; по-третє, суспільства пов'язані з попередніми, але менш безпосереднім, менш інтимним зв'язком, ніж дочірня спорідненість через вселенську церкву, зв'язком, зумовленим рухом племен; по-четверте, суспільства, пов'язані через вселенську церкву із попереднім суспільством дочірніми узами; по-п'яте, суспільства, пов'язані з попередніми зв'язком більш глибоким, ніж дочірній, а саме через ...релігію правлячої меншості” [3, с. 64]. Будуючи класифікацію за територіальною ознакою, А. Тойнбі називав наступні групи: “по-перше, суспільства, прабатьків-

щина яких не співпадає повністю з територією попередньої цивілізації-праматері; по-друге, суспільства, межі яких загалом співпадають з кордонами універсальної держави цивілізації-праматері; по-третє, суспільства, територія яких цілком включена у територію цивілізації-праматері". Відповідно до наведеної класифікації, наша країна належить до тих суспільств, які "пов'язані з попередніми, але менш безпосереднім, менш інтимним зв'язком, ніж дочірня спорідненість через вселенську церкву, зв'язком, зумовленим рухом племен", її територія не співпадає із кордонами цивілізації-праматері.

Історія України демонструє нам процес аффіляції, коли одна цивілізація породжує іншу. Так з Мала Русь має історичний зв'язок Великоросією, а тому доцільно вважати, що Росія є дочірньою цивілізацією по відношенню до України, проте у більш широкому контексті обидві держави як православні християнські соціокультурні спільноти пов'язані із візантійською (еллінською) культурою. Українські землі мають унікальну історичну долю в силу того, що, будучи носієм рис західної цивілізації (через дочірню спорідненість з еллінською православною цивілізацією) вони породили суспільство, якому притаманний євразійський шлях розвитку (у даному контексті простежується зв'язок, зумовлений рухом племен). Це необхідно враховувати при дослідженні соціально-економічних і політичних трансформацій минулого і сучасного, а також при виборі зовнішньополітичних орієнтирів нашої країни.

Отже, А. Тойнбі як релігійний мислитель зробив спробу визначити роль церкви в історії цивілізації. Однією із необхідних умов життєздатності цивілізованих суспільств англійський філософ вважав духовне начало. Релігія та форма її реалізації виступали критеріями спорідненого зв'язку між окремими цивілізаціями у просторі і часі. На становлення та розвиток східнохристиянської цивілізації вагомий вплив здійснила релігія.

ПРИМІТКИ

1. Муза Д. Евразийская цивилизация: идеолого-теоретический фантом или историческая реальность? / Д. Муза // Ноосфера і цивілізація. – 2005. – Вип. 2 (5). – С. 62–73.
2. Муза Д. Восточнохристианская цивилизация: инварианты политического порядка существования / Д. Муза // Ноосфера і цивілізація. – 2007. – Вип. 5 (8). – С. 61–74.
3. Тойнби А. Постигание истории: Пер. с англ. / Сост. Огурцов А.П.; Вступ. ст. Уколовой В.И.; Закл. ст. Рашковского Е.Б. – М.: Прогресс, 1996. – 608 с. (Историческая библиотека).
4. Слонов Н. Сосуществование цивилизаций как взаимная аффиляция / Н. Слонов // Вестник Поволжской академии государственной службы. – 2007. – № 13. – С. 134–139.

Ігор Загребельний
(Полтава)

ПОЛІТИЧНІ ІДЕОЛОГІЇ ЯК ФОРМИ СЕКУЛЯРИЗМУ В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ГАВРІІЛА КОСТЕЛЬНИКА

Аналізуючи творчість Гавріїла Костельника, автор статті виокремлює його рецепцію політичних ідеологій лібералізму та комунізму як форм секуляризованої суспільної свідомості. При цьому акцентується увага на тому, що релігія є іманентною структурі людської свідомості, а, відтак, її неможливо уникнути – релігійний інстинкт не може бути знищеним, його лиш можна реалізувати у збочених формах, що ми можемо спостерігати на прикладі згаданих ідеологій.

Ключові слова: атеїзм, комунізм, лібералізм, релігія, секуляризація.

У своїй творчості визначний український філософ та богослов Гавріїл Костельник присвятив значну увагу вивченню філософсько-світоглядних та психологічних передумов процесу секуляризації. Водночас, цікавлячись різними сферами суспільного життя, він намагався проаналізувати ці сфери з позицій християнського світогляду. Зокрема, чимало уваги він приділив тогочасним суспільно-політичним ідеологіям та рухам, зокрема лібералізму та комунізму. При цьому він залишався філософом, намагався дати тому чи іншому ідеологічному явищу не лише політологічну оцінку, але й дослідити його філософське підґрунтя, визначити його етичні та аксіологічні виміри. У даній статті ми спробуємо розглянути рецепцію щойно згаданих ідеологій як проявів секуляризованої суспільної свідомості. Однак реалізація поставленої мети буде неповною, якщо ми не звернемо своєї уваги на бачення Г. Костельником атеїзму як специфічного типу релігії.

Костельник належав до когорти тих мислителів, котрі не визнавали атеїзм позбавленим віри «науковим», виключно раціональним світоглядом. «Я довгі роки думав собі, – пише філософ, – що атеїзм слід би назвати “негативною релігією”, тому що атеїстична віра ґрунтується на неґації Бога та людських обов’язків супроти Бога» [7, с.388]. При цьому він вважав визначення «негативна релігія» неповним.

Важливо уточнити, що ж саме Костельник розумів під поняттям «релігія». Він зауважує, що «поняття релігії, як усяке інше абстрактне поняття, уживаємо у різних конкретних комбінаціях і модифікаціях». «Слово релігія, – продовжує він, – латинського походження; етимологічно воно значить стільки, що “повинність”, “зобов’язання” (від ligare) – очевидно, повинність чи зобов’язання супроти божества. В релігії розрізняємо два головні моменти: віру в Бога (логічний змісл релігії) і почитання Бога (моральний бік релігії). Наше слово “віра” кладе на-

тиск на логічний бік релігії, а латинське слово “релігія” кладе натиск на моральний, практичний бік віри в Бога» [7, с.384]. Виходячи з цього, Костельник наголошує, що «негативна релігія» атеїзму є не лише заснованим на вірі запереченням теїстичної релігії («логічний змісл релігії»), але й релігією у її практичному сенсі («практичний бік віри»).

Розмірковуючи про атеїзм як про специфічну форму релігії, Костельник висуває тезу про неминучість релігії. Релігія мислиться ним як те, що є невіддільним від родової сутності людини: «новочасна наука зовсім не захитала старої правди про те, що “*homo est animal religiosum*” (людина – це релігійна тварина. – І. З.). Безрелігійної людини... *нема й не може бути*. Безрелігійні тільки звірята – ба така їх природа» [7, с.389].

Костельник вважає, що релігійна віра є іманентною структурі людської свідомості. «*Від релігійної віри ніяк людям не можна втекти*. Хоч би не знати, куди розумом кидатися. Це така природа розуму, і тут нічого не вдієш» [7, с.386] – зазначає філософ і продовжує дану думку: «Від Бога душа може “втекти”, але *від вічності*, від свого обчислення з вічністю... душа ніяк не може “втекти”. І саме те обчислення з вічністю є джерелом для всіх суб’єктивно-абсолютних вартостей людини, значить: джерелом її релігії» [7, с.389].

Деталізуючи своє вчення про атеїзм як релігію, отець Гавриїл зауважує, що існують різні форми атеїзму, кожна з яких характеризується більшим чи меншим рівнем складності: «Як є різні теїстичні релігії, так само є й різні атеїстичні релігії – вищі і нижчі. Але навіть атеїст найнижчої категорії, що ціль свого життя бачить у насичуванні своєї змисловості (наче звірина), має свою релігію: він боготворить свої змислові приємності і цілий світ приносить у жертву тому свому марному молохові. Це його *найвищий закон життя* – а власне це релігія» [7, с.389].

Під «вищими» атеїстичними релігіями Костельник розуміє політичні ідеології, зокрема ті, котрі будуються на основі віри в «Прогрес» (найбільшу увагу з-поміж усіх інших ідеологій він приділяє більшовизму). При цьому, на думку отця Гавриїла, центром релігійного поклоніння, предметом обожнення стає футуристична візія – здобуття «земського раю» революційним (більшовики) чи еволюційним (ліберали) шляхом. Філософ так порівнює атеїстичні і теїстичні релігії:

«Теїсти почитають Бога.

Атеїсти щойно творять божество.

Теїстична релігія це *релігія богочитання*.

Атеїстична релігія це *релігія боготворення*» [7, с.390].

Віра в «Прогрес», на думку Костельника, походить від того, що людській психіці є іманентними «безмежні бажання, бажання якогось ідеального, казкового щастя». Атеїсти «відчувають ті бажання так само, як і християни», одначе, не визнаючи відплати у трансцендентному вимірі, «беруться витворити ідеальний лад на землі, що запевнив би людям вимріяне щастя» [6, с.202].

Отож, як бачимо, Г. Костельник стояв на тих же позиціях, що ряд інших релігійних мислителів, – розглядав атеїзм як форму релігії і вказував на її (релігії) неминучість. Для порівняння процитуємо рядки із праці «Основные проблемы теории прогресса», котра належить іншому християнському автору – російському філософу отцю Сергію Булгакову. Вказуючи на те, що неможливо подолати метафізику, позаяк і позитивізм, і марксизм, і інші форми матеріалізму вибудовують власні метафізичні концепції, він також вказує на неминучість релігії: «В наш атеистический век наибольшие недоразумения может возбудить утверждение о том, что религия отвечает столь же основной потребности человеческого духа, как наука и метафизика. Разрушая или временно упраздняя ту или иную определенную форму религиозных верований, люди часто думают, что они разрушили или упразднили и самую религию. К чести человечества, это мнение совершенно несправедливо. Религиозное чувство остается в человеке, несмотря на перемену религии. (...) Нерелигиозных людей нет, а есть лишь люди благочестивые и нечестивые, праведники и грешники. Религию имеют и атеисты, хотя, конечно, вероисповедание их другое, чем у теистов» [2] (цю ж думку Булгаков розвивав, приміром, у праці «Карл Маркс как религиозный тип» [1]).

Румунсько-американський історик і філософ релігії Мірча Еліаде також вказує на те, що, незважаючи на процес секуляризації, людина залишається релігійною істотою. В умовах світської цивілізації, вважає Еліаде, «homo religiosus» зберігає потяг до священного, таємничого, міфологічного, однак реалізовує цей потяг у аберованих формах. Попри те, що сучасна мислителю людина відкидає трансцендентність, Еліаде бачить релігійні прояви у політиці (насамперед, у комунізмі; Маркс, на його думку, «запозичує і розвиває один із великих есхатологічних міфів азіатсько-середземноморського світу», водночас збагачуючи його «месіанською юдейсько-християнською ідеологією»), психоаналізі (алюзія на обряд ініціації), белетристиці та кінематографі (різновиди міфології), нудизмі та рухах за повну сексуальну свободу («ностальгія за Раєм») тощо [3, с.107-113]. Як і в Костельника, в Еліаде релігія є родовою характеристикою людини; вона не піддається остаточному знищенню, її можна лише аберувати, втілити у збочених, профанних, деструктивних формах.

Тепер, окресливши бачення Г. Костельником атеїзму як специфічного типу релігійної віри, спробуємо поглянути на такі явища, як лібералізм та комунізм.

Лібералізм можна розглядати як первісну форму суспільно-політичної об'єктивації атеїзму. Атеїзм, вважає Костельник, «є саме принципом духової суб'єктивізації, анархізації, атомізації» [7, с.381], тобто передумовою виникнення тих характеристик, котрі є притаманними лібералізму. Інакшими словами, атеїзм готує ґрунт для виникнення ліберального суспільства.

Костельник критикує такі ліберальні принципи, як «незалежна етика» та «релігія – приватна справа». «Незалежну етику» він вважає чимось неможливим: «Нема й не може бути ніякої незалежної етики, але всяка етика залежна від своєї релігійної віри. Етика це ніщо інше, як практичний – моральний бік релігійної віри» [7, с.386]. Що ж стосується принципу «релігія – приватна справа», то він вважає його досить хитким: цей принцип, котрий декларується атеїстами-лібералами, є швидше не догмою, а всього лиш тактичним прийомом, тимчасовим елементом секуляризаційної стратегії.

Філософ зазначає: «Фраза “релігія – це приватна справа” тим фальшива, що вона лукаво замовчує й заперечує громадську сторону релігії, її велике значіння для громадського життя. Вона є грубим софізмом, але в соціальній борні всякі софізми, бодай до часу, доки вони модні, служать як зброя» [7, с.384].

Релігія не може бути «приватною справою», вважає Костельник, хоч би й тому, що людина є істотою соціальною, «ens sociale» [7, с.383]. Отож, як зазначалося у попередньому абзаці, принцип «релігія – приватна справа» є софізмом, який лиш служить для боротьби з традиційною релігією – християнством. Цей принцип є характерним для «початкової фази атеїзму», котру доцільно співвіднести з лібералізмом. «Але в другій своїй фазі нова релігія мусить висувати об'єднуючий принцип, мусить усталити свої догми та свою ієрархію, бо інакше розсипалась би. Тим самим шляхом іде й атеїзм там, де він почув себе пануючим» [7, с.381].

Утвердження лібералізму на Заході довело, що принцип «релігія – приватна справа», гасла свободи сумління і справді є лиш тактичними прийомами. Замість свободи сумління лібералізм приніс нав'язування власних цінностей, зворотнім боком якого нерідко стають різні форми християнофобії (починаючи з заборони публічної проповіді християнських моральних норм та накладання обов'язків, що суперечать засадам християнської етики, – закінчуючи репресивними заходами у відповідь на всього лиш декларацію власного віросповідання).

Однак у часи Костельника лібералізм не набирав таких агресивних форм, котрі ми можемо спостерігати сьогодні, тож «другу фазу» атеїзму він пов'язував передусім із більшовизмом. Звісно, він не міг не помітити змін, котрі відбулися в міжвоєнному часі: «після Першої світової війни захопили державну владу нові люди, нові спасителі, що вже цілком порвали зв'язки з християнськими поняттями. І повели світ шляхом “науки”. І аж тепер виявилася жажлива руїна!» [6, с.201]. Однаке головну увагу він все ж таки звертав на більшовизм.

Апелюючи до програмних документів більшовицької партії, цитуючи Леніна та інших авторів-комуністів, Костельник зображує радянський режим як режим виразно релігійний, такий, що хоче побороти традиційну релігію і утвердити свою – матеріалістичну. Він навіть говорить про ренесанс релігійних війн, котрі прийшли попри

утопічні мрії прихильників теорії «Прогресу», згадуючи при цьому більшовицьку Росію, червоний терор в Мексиці та Іспанії, а також готові до повстання комуністичні сили у більшості європейських країн [7, с.375-381].

Отож, більшовизм у рецепції Г. Костельника постає як радикальна, крайнє агресивна форма секуляризації, котра, будучи сповненою релігійної віри у власну непомильність, веде боротьбу з християнством, утверджує матеріалістичний світогляд, живе візією побудови «земного раю». Такий підхід не дивує, адже більшовизм значною мірою виник на основі динаміки ідей Просвітництва, серед яких особливо привертає до себе увагу ідея «політичної релігії» Ж. Кондорсе (майже синонімічні поняття – «громадянська релігія» (Ж.-Ж. Руссо) або ж «світська релігія», котру Еміліо Джентіле визначає як «більш чи менш розвинуту систему вірувань, міфів, ритуалів і символів, які створюють ауру святості довкола об'єкту, що належить до цього світу, і творять із нього культ та предмет поклоніння й обожнення» [5]).

Яку ж долю пророкував більшовизму Костельник? На думку філософа, руйнівні сили більшовизму врешті-решт мають призвести до його самознищення. Ведучи мову про «нормальну свідомість» як психологічну передумову атеїзму, він, не без емоцій, звертається до «войовничих безбожників»: «Слухайте, більшовики! Вона й вас погребе – знівелює! Вона здемаскує вашу порожню віру, з ваших великих обітниць зробить звичайну балаканину, з ваших замірів – сухе листя, з вашого захоплення – намул, з ваших ідей – мертву історію... І погребе, що треба погребсти, й підготує місце, для чого треба буде в життю місця» [8, с.358].

Оформившись у більшовизмі, процес секуляризації ніби відображає логіку розгортання ніцшеанської «волі до Ніщо»: «більшовики працюють над остаточною метою секуляризації... І остане тільки матерія, замість дивного Божого світа, і номер, замість живого людського серця... Ні Бога, ні душі... ні людини...» [8, с.358].

Фактично, й у випадку лібералізму, й у випадку більшовизму процес секуляризації є процесом утвердження нігілізму. Більшовизм, релігійний компонент якого, щоправда, є сильнішим, протягом певного проміжку часу може компенсувати відсутність теїстичної релігії, вгамовувати людську тугу за сакральним, консолідувати суспільство. Та згодом ерзац теїстичної релігії руйнується. Спостерігається те, що ми означили як «ефект Штірнера» (за прізвиськом німецького теоретика «метафізичного анархізму»): «логіка відсутності Бога невблаганна. "Якщо Бога немає – значить все дозволено" Достоевського у випадку Штірнера означає, що якщо Бог – це примара, від котрої варто визволитися, то і суспільство, ідеологія, мораль теж не можуть бути реальними цінностями», «якщо Бога немає, єдиною реальністю є поневолені фетишами дочасних благ атоми, котрі хаотично літають у вакуумі пустопорожніх фікцій», «"атом", "момент" та "рух моле-

кулярний”, про які писав Іван Франко, суть не лише картина світу, у котрому помер Бог і зникла Тайна, але й модуси присутності у цьому світі “вільної” людини» [4].

Таким чином, підсумовуючи, можемо ствердити наступне. Атеїзм, на думку Костельника, є релігією, причому саму релігійність філософ розглядає як щось іманентне людській свідомості.

Опираючись на міркування Костельника, такі ідеології як лібералізм та комунізм можна розглядати як форми об’єктивації процесу секуляризації у суспільно-політичній площині. Лібералізм відповідає «першій фазі» атеїзму, за якої боротьба проти християнства поєднується з демагогічними прийомами, що стосуються проблеми свободи сумління. Більшовизм відповідає «другій фазі» і проявляється як радикальна, крайне агресивна форма секуляризації. При цьому в саму сутність більшовизму закладене його майбутнє самознищення.

ПРИМІТКИ

1. Булгаков С. Карл Маркс как религиозный тип (Его отношение к религии человекобожия Л. Фейербаха) [електронний текст] / С. Булгаков. – Режим доступу: <http://www.vehi.net/bulgakov/marks.html>

2. Булгаков С. Основные проблемы теории прогресса [електронний текст] / С. Булгаков. – Режим доступу: <http://www.vehi.net/bulgakov/progress.html>

3. Еліаде М. Священне і мирське [текст] / Мірча Еліаде ; пер. з нім. Галина Кьорян // Еліаде М. Священне і мирське. Міфи, сновидіння і містерії. Мефістофель і андрогін. Окултизм, ворожбитство та культурні уподобання. – К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. – С. 6-116.

4. Загребельний І. Ефект Штірнера [електронний текст] / Ігор Загребельний. – Режим доступу: <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovyu/15932-efekt-shtirnera.html>

5. Зайцев О. Націоналізм як релігія: приклад Дмитра Донцова [електронний текст] / О. Зайцев. – Режим доступу: <http://ucu.edu.ua/press-releases/507/>

6. Костельник Г. Зависть богів [текст] / Г. Костельник // Костельник Г. Ultra posse. Вибрані твори / Упорядкування та передмова о. Олега Гірника ; Дизайн серії Надії Пономаренко. – Серія Ucrainica: ad fontes. Книга III. – Ужгород: Гражда, 2008. – С. 168-204.

7. Костельник Г. Релігійні фалші нових часів [текст] / Г. Костельник // Гавриїл Костельник на тлі доби: пошук істини : [Збірник наукових праць]. – Львів-Ужгород: Гражда, 2007. – С. 373-401

8. Костельник Г. Світ як вічна школа [текст] / Г. Костельник // Гавриїл Костельник на тлі доби: пошук істини : [Збірник наукових праць]. – Львів-Ужгород: Гражда, 2007. – С. 326-372.

Борис Бездітько, Світлана Харченко
(Полтава)

ДО ХАРАКТЕРИСТИКИ ПРАВОВОЇ МОДЕЛІ ВІДНОСИН ПО ВІДОКРЕМЛЕННЮ ЦЕРКВИ ВІД ДЕРЖАВИ

Правове регулювання відносин по відокремленню церкви від держави стало важливим елементом правової системи УСРР, у його специфіці відбилася сутність радянської держави. Правову модель відповідних відносин формували різні органи державної влади, сформовані акти мали різну юридичну силу, їх приписи стосувалися різних суб'єктів, а використовувані методи вказують на встановлений жорсткий механізм правового регулювання.

Ключові слова: відокремлення церкви від держави, правова модель відносин по відокремленню церкви від держави, правотворчість, законодавство, нормативне регулювання відносин, юридична сила нормативних актів.

Широкий спектр відносин держави і церкви став предметом дослідження багатьох фахівців у сфері суспільних наук. У працях М.Голодного, В. Пашенка, О. Нестулі та інших досліджувалися окремі питання відносин держави і церкви, зокрема, законодавство по відокремленню церкви від держави, доля служителів культу та пам'яток культури.

На даний час постає потреба дати характеристику моделі відносин, сформованих в УСРР, по відокремленню церкви від держави. Дослідження цього питання дозволить з'ясувати особливості правової політики УСРР та особливості сформованої правової системи.

Українська Соціалістична Радянська Республіка, визначена за Конституцією 1919 року як організація диктатури пролетаріату і бідного селянства, із самого початку свого становлення активно формує своє законодавство у сфері культів. На формування цього законодавства вплинули як історичні умови, так і соціалістична ідеологія.

Вищими органами державної влади, що формували правову модель відносин по відокремленню церкви від держави стали Всеукраїнський з'їзд Рад робітничих, селянських та червоноармійських депутатів, Всеукраїнський центральний виконавчий комітет рад, Рада народних комісарів [1, с.177].

На нашу думку оптимальним варіантом характеристики правової моделі відносин по відокремленню церкви від держави буде характеристика через регулятивні та охоронні норми.

У січні 1919 року Тимчасовий робітничо-селянський уряд України видав Декрет про відокремлення церкви від держави і школи від церкви.

Відповідно до пунктів 13-15 цього Декрету все майно церкви і церковних товариств оголошувалося народним надбанням, церква і релігійні товариства не мали права володіти власністю, релігійні товариства отримували будівлі та споруди, призначені для богослужбової мети згідно з рішеннями органів державної влади у безоплатне користування.

Впроваджувати у суспільне життя норми зазначеного Декрету мав Народний комісаріат юстиції та його місцеві органи.

Як орган державного управління Народний комісаріат юстиції мав розробити детальну інструкцію по регулюванню відповідних відносин та узгодити її положення з іншими компетентними державними органами – Народним комісаріатом внутрішніх справ, Народним комісаріатом освіти.

В листопаді 1920 року з'явилася "Інструкція про застосування законоположень по відокремленню церкви від держави і школи від церкви", видана Народним комісаріатом освіти.

Важливим предметом правового регулювання стали відносини по користуванню культовим майном. Глава третя вищезазначеної інструкції, що мала назву "Про майно призначене для виконання релігійних обрядів" визначала, що майно віросповідних установ, товариств переходило у безпосереднє відання місцевих Рад робітничих і селянських депутатів, а виконавчий комітет місцевої Ради мав зобов'язувати осіб, у фактичному володінні яких знаходилося культове майно, подати інвентарний опис такого майна. Користування культовим майном здійснювалося на основі договору, що укладався за типовою формою (початково форма типового договору була визначена Народним комісаріатом юстиції, а з 1923 року – за формою, що була визначена Народним комісаріатом внутрішніх справ).

У подальшому компетенція підзаконного нормативного регулювання відповідних відносин переходить до Народного комісаріату внутрішніх справ і досить активно ним реалізується.

У грудні 1924 року з'явився циркуляр Народного комісаріату внутрішніх справ, яким визначалися ситуації, при виникненні яких допускалося розірвання укладених договорів користування культовим майном. Одна з таких ситуацій: вчинення контрреволюційних дій особами, які підписали договір про користування молитовними будівлями [2, арк. 50].

Законодавство УСРР не визнавало за релігійними товариствами прав юридичної особи, не визнавало їх суб'єктами права власності, але визначало їх правомочність щодо укладення угод по користуванню культовим майном. Ці угоди носили приватно-правовий характер [3, арк.53].

Релігійні общини виходячи із інтересів віруючих та на виконання приписів органів державної влади укладали договори по користуванню культовим майном із відповідними райвиконконкомами.

Обов'язковими умовами договору по користуванню культовим майном стали:

- використання майна лише з метою задоволення релігійних потреб віруючих;

- збереження використовуваного майна і відшкодування збитків, пов'язаних з його втратою і пошкодженням (відшкодування збитків мало проводитися користувачами солідарно);

- у богослужбових приміщеннях не допускалося вчинення дій, спрямованих проти радянської влади;

- користувачі мали нести витрати по ремонту, опаленню, страхуванню, охороні, а також сплачувати податки, місцеві збори та інше.

Але не всі релігійні общини належним чином виконували взяті на себе договірні зобов'язання. Зі змісту циркуляру Народного комісаріату внутрішніх справ за №248 від 22 червня 1923 року довідуємося, що головним чином не виконувалися зобов'язання по страхуванню культових будівель та іншого майна. Від користувачів державний орган вимагав виконання обов'язку по сплаті страхових зборів та надання оцінщикам державних страхових установ відомостей для проведення необхідних розрахунків [4, арк.51].

Архівні джерела свідчать про те, що досить поширеними були факти відмови органів державної влади у реєстрації общин під різними приводами, передачі культових будівель під громадські заклади. Відомі також факти бездіяльності посадових осіб при вирішенні звернень віруючих. Влітку 1924 року мешканці с. Нетреби на Київщині не могли зареєструвати статут своєї общини і за захистом своїх прав змушені були звернутися до вищестоящего адміністративного органу – Київського губ ліквідкому [5, арк.22].

Активною була поведінка членів однієї з релігійних общин Ніжинщини, які оскаржували відмову Ніжинського повітового виконавчого комітету щодо розміщення вивіски молитовного будинку. Цікавим є те, що віруючі у скарзі дають оцінку цілому ряду юридичних фактів і самі констатують відсутність перешкод для надання дозволу органом влади [6, арк.14].

Предметом правового регулювання стали відносини по створенню релігійних товариств. Відповідну функцію виконували правила, закріплені у постанові Всеукраїнського Центрального Виконавчого комітету “Про порядок реєстрації товариств і союзів, не переслідуючих мети отримання прибутків і порядку нагляду за ними” (листопад 1922 року), “Інструкції про порядок реєстрації релігійних товариств і видачу дозволів на скликання з'їздів релігійних товариств” (видана у липні 1923 року Центральною міжвідомчою комісією у справах товариств і союзів при Народному комісаріаті внутрішніх справ).

Аналіз сформованих радянською владою адміністративних заходів дає можливість зробити висновок про їх жорсткість. Такий стан, як справедливо зазначав В. Пащенко, був пов'язаний з тим, що через сис-

тему адміністративних заходів лідери більшовицької партії намагалися прискорити процес нищення релігії [7, с.4]. А політика “державного атеїзму”, як відзначив П. Яшин, призвела до того, що церква виявилася витісненою із принципів для неї сфер служіння: катехізисної та благодійної, місіонерської та просвітницької, морального арбітражу, опіки над знедоленими та інше” [8, с.15-16].

Вплив на нормотворчість державних органів УСРР мала законодавча політика північного сусіда – РСФРР. У серпні 1920 року уряд Радянської України видав постанову “Про погодження законодавчої політики УСРР і РСФРР щодо питання про відокремлення церкви від держави”.

Важливим засобом реалізації державної політики по відокремленню церкви від держави стала преса. Відповідні заходи органів радянської влади висвітлювалися на сторінках таких видань як “Комуніст”, “Вісті ВЦВК”. Чиновники Народного комісаріату внутрішніх справ при веденні діловодства послуговувалися інформацією, яку отримували із московських газет “Правда”, “Известия ВЦИК” та спеціальних журналів “Религия и наука”, “Атеист”, “Живая церковь”, “Революция и церковь” [9, с.239].

Кримінально-правова охорона сформованих правовідносин по відокремленню церкви від держави здійснювалася нормами глави 3 Кримінального кодексу УСРР, прийнятого у 1922 році.

Об’єктивна сторона злочинів, зокрема, полягала у :

- використанні релігійних забобонів з метою скинення робітничо-селянської влади або для збудження опору її законам і постановам [9, с.119];

- викладанні релігійних віровчень малолітнім і неповнолітнім у державних і приватних навчальних закладах і школах [9, с.121];

- присвоєння релігійними організаціями адміністративних, судових або інших публічно-правових функцій і прав юридичних осіб [9, с.123].

Санкції статей цього розділу визначали покарання:

- майнові (штраф, конфіскація майна);

- особисті (позбавлення волі, примусові роботи);

- організаційні (позбавлення права (протягом двох років) укладати договори по використанню богослужбового майна і будівель; ліквідація релігійної організації).

Про дотримання законності мали дбати органи прокуратури, а юридичні справи були підсудні народним судам.

Отже, держава – УСРР, з перших днів свого існування проголосила один із важливих принципів своїх взаємовідносин із релігійними організаціями, і полягав він у відокремленні церкви від держави.

Нормативне регулювання цих відносин здійснювалося різними державними органами, а сформована система актів вирізнялася різною юридичною силою.

Держава вдалася до формування жорсткого механізму правового регулювання, що знайшло відображення у методах реалізації, обов'язки прав та обов'язків суб'єктів цих відносин (релігійні організації були "слабкою" стороною у договірних відносинах по користуванню культовим майном), впливі на рівень правосвідомості населення та іншому.

ПРИМІТКИ

1. Юридична енциклопедія: В 6 т. / Ред. кол.: Ю.С. Шемшученко (відп. ред.) та ін. К.: "Укр. енцикл.", 1998 – Т. 1: А – Г – С.429.
2. Державний архів Чернігівської області – Ф. Р. 17 – Оп.1 – Спр.74.
3. Державний архів Харківської області – Ф.Р 203 – Оп.1 – Спр.1964.
4. Державний архів Чернігівської області – Ф.Р 67 – Оп.1 – Спр.38.
5. Центральний державний архів вищих органів влади України – Ф 3984 Оп.1 – Спр. 409.
6. Державний архів Чернігівської області – Ф. Р 2867 – Оп.1 – Спр.38.
7. Пащенко В.О. Держава і православ'я в Україні: 20-30-ті роки ХХ ст. / В.О. Пащенко // Пам'ять століть. – 1993. №2. С. 4 – 11с.
8. Яшин П.П. Релігія, держава і право. Навч. посіб. / П.П. Яшин – Х.: Національна юридична академія України імені Ярослава Мудрого, 1998. – 354с.
9. Центральний державний архів вищих органів влади України. – Ф. Р. – 5 оп. 1, арк. 1085, а.с.239.
10. Уголовный кодекс УССР. – Харьков: Издание Наркомюста УССР, 1922. – 491с.
11. Уголовно-процесуальный кодекс УССР // Собрание узаконений УССР. – 1922. - №41. – 598 с.

УДК 2 – 7: 322(477)

Олексій Штепа
(Полтава)

РЕЛІГІЙНА ПОЛІТИКА В УКРАЇНІ: ПРАВОВИЙ АСПЕКТ

Досліджено особливості здійснення державної політики в сфері свободи совісті та віросповідання, а також відносин держави та церкви на сучасному етапі розвитку громадянського суспільства, окреслено проблеми, які виникають у сфері державно-релігійних відносин. Окремо показано систему конституційно-правових гарантій права на свободу совісті та віросповідання і проаналізовано перспективу створення інституту військових священників в нашій державі.

Ключові слова: релігійна політика, церква, свобода совісті, релігійна організація, військовий священник.

Відносини двох інститутів українського суспільства – держави та церкви – формувались протягом тривалого часу, а динаміка розвитку цих відносин пов'язана з усією історією нашої держави. Окремі аспекти взаємовідносин держави та церкви на різних історичних етапах стали предметом дослідження багатьох учених теоретиків,

серед яких М.М.Азаркін, І.С.Бердніков, В.Ю.Бондаренко, А.Б.Венгерів, Н.М.Золотухіна, А.М.Колодний, Л.А.Морозова, П.М.Рабінович, Л.В.Ярмол та інші. Попри значні наукові досягнення зазначених авторів, особливості взаємин держави та церкви в незалежній Україні потребують більш детального та глибокого дослідження [3, с.30].

Визначаючи Україну як конституційну державу, Основний Закон нашої країни в частині другій статті 3 встановлює, що «права і свободи та їх гарантії визначають зміст і спрямованість діяльності держави». Одним із особистісних, негативних, а отже, таких, що є притаманними людині від самого факту її народження, є право людини на свободу світогляду і віросповідання, яке закріплюється статтею 35 Конституції України. Це суб'єктивне право є певною сферою автономного існування індивіда, що є природною і невід'ємною його властивістю, яка необхідна для формування та розвитку повноцінної особистості в суспільстві [1, с.78].

Для врегулювання відносин органів державної влади з релігійними організаціями в умовах демократизації суспільства 23 квітня 1991 року було прийнято Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації», яким встановлено оптимальні демократичні параметри державно-церковних відносин, створено правову базу для забезпечення повноцінного функціонування релігій та їх організацій на теренах України. Базовим Законом визначено також основні принципи державно-церковних відносин, які в цілому відповідали основним засадам функціонування релігій та церкви у розвинутих державах: відокремленість церкви від держави і школи від церкви (статті 5, 6); світський характер держави (стаття 6); проголошення рівності релігій перед законом та рівності громадян незалежно від їх ставлення до релігій (стаття 4); запровадження реєстрації статутів (положень) релігійних організацій з метою набуття ними статусу юридичної особи (стаття 14); курс на повернення релігійним організаціям націоналізованих у минулому культових будівель і майна (стаття 18).

Спираючись на світовий досвід, Україна почала будувати свою державну політику щодо релігій та церкви на засадах законності та соціальної справедливості яка спрямована на:

- подолання негативних наслідків радянської релігійної політики;
- розмежування сфер впливу держави і церкви;
- визнання статусу релігійних організацій, закріпленого у міжнародних нормативно-правових документах;
- створення сприятливих умов для діяльності релігійних організацій, здійснення ними своєї соціальної місії;
- забезпечення рівності релігій перед законом, рівних прав та можливостей для всіх релігійних організацій;
- утвердження релігійної і світоглядної терпимості та поваги між віруючими різних сповідань й між віруючими та невіруючими;

– виховання поваги у ставленні держави до традицій і внутрішніх настанов релігійних організацій;

– вирішення питань пов'язаних із поверненням релігійним організаціям культових приміщень і культового майна, незаконно вилученого у них у радянський період [3, с.31-32].

На підставі аналізу положень Конституції України, законодавства у сфері свободи совісті українська модель відносин держави і релігійних організацій є ліберальною. Ліберальним необхідно визнати і адміністративно-правове регулювання відносин між державою та релігійними організаціями. Водночас деколи в адміністративно-правовому регулюванні відносин держави і релігійних організацій виявляються певні риси консервативного підходу до свободи віросповідання.

Взаємодія органів державної влади та релігійних організацій є багатосторонньою і, на нашу думку, повинна ґрунтуватися на таких принципах, як принцип відокремлення релігійних організацій від держави. Відповідно до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації», держава не втручається в діяльність релігійних організацій. Крім того, держава повинна фінансувати діяльність релігійних організацій, а також діяльність з пропанди інших переконань. З іншого боку, релігійні організації не повинні втручатися у державні справи, не повинні брати участь у виборних компаніях, діяльності політичних партій, вести агітацію за тих чи інших кандидатів на виборах. Однак служителі цих організацій мають право брати участь у виборах як громадяни України.

Виконання принципу відокремлення держави від церкви не означає, що релігійні організації не можуть брати участь у суспільному житті. Діяльність релігійних організацій не обмежується межами задоволення релігійних потреб, навпаки – релігійні організації мають право брати активну участь у житті суспільства шляхом здійснення місіонерської та благодійної діяльності, вихованні та навчанні.

Варто звернути увагу на той факт, що релігійні організації спроможні виконувати такі важливі для суспільного життя функції як навчання та виховання, формування у віруючих законослухняної поведінки, поваги до правил співжиття, високих моральних устоїв. Крім того, релігійні організації можуть виконувати інформаційну функцію - роз'яснювати віруючим важливі події в житті суспільства, держави та церкви; регулятивну функцію – направляти енергію та сили віруючих на реалізацію важливих завдань, що стоїть перед суспільством. [4, с.128].

Серед органів державної влади - суб'єктів адміністративно-правових відносин з реалізації віруючими свободи віросповідання – можна виокремити органи, утворені для представництва інтересів держави саме в сфері релігії, віруючих та їх об'єднань. Таким «спеціальним» органом є Державний комітет у справах національностей та релігії.

Основним завданням Державного комітету у справах національнос-

тей та релігії є сприяння зміцненню взаєморозуміння релігійних організацій різних віросповідань, вирішенню відповідно до законодавства спірних питань, що виникають у відносинах між такими організаціями; сприяння у вирішенні питань, пов'язаних із зверненням релігійних організацій щодо культових будівель, споруд та іншого майна.

З наведеного можемо зробити висновок, що державна політика у взаємовідносинах між органами державної влади та релігійними організаціями обмежується вирішенням конфліктів та розподілом майна між релігійними організаціями. Такий формат відносин держави і релігійних організацій, виходячи з необхідності співпраці, розвитку їх партнерських відносин, вирішення міжконфесійних конфліктів функціонування в Україні і виконання ними вказаних повноважень деякий час, може виявитись доцільним [4, с.129].

Виходячи зі змісту конституційних положень, право на свободу віросповідання гарантується державою всім особам, які перебувають на території України, і вбирає в себе як право сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, так і право безперешкодно відправляти одноособово чи колективно різні релігійні культу й ритуальні обряди, здійснювати релігійну діяльність. Тому можна стверджувати, що в зміст 35-ої статті Конституції України закладено гарантію мати, приймати й зміцнювати релігію або переконання на власний вибір, право віруючих відкрито розповсюджувати свої релігійні переконання та провадити тих хто не сповідує ніякої релігії, на розповсюдження атеїстичних переконань. Така інтерпретація статті Конституції спрямована на утвердження демократизації суспільства відносин, на усунення міжконфесійних суперечок і поділу суспільства на віруючих і атеїстів, на надання кожному рівних прав і можливостей, на прищеплення суспільству віротерпимості, а загалом – на забезпечення взаєморозуміння, спокою і злагоди всього населення.

З того часу, як Конституцією України було закріплено право кожного на свободу віросповідання, час від часу вченими піднімається питання про зміст даного поняття. Причому зауваження викликає сам термін «свобода віросповідання», оскільки в попередніх українських конституціях про це право не йшлося. Так у § 17 Конституції УНР від 29 квітня 1918 р. йшлося про неможливість обмеження «права сумління (ст.41). У свою чергу Конституцією УРСР від 14 березня 1919р. у ст. 23 закріплювалось право на «волю совісті» (ст. 59), а в ст. 8 Конституції УРСР від 15 травня 1929р. – «право на волю релігійних визнань і анти-релігійної пропаганди». Уже в ст. 123 Конституції УРСР від 11 червня 1937р. проголошувалось право на «свободу совісті», «свободу відправлення релігійних культів» та «свободу антирелігійної пропаганди».

О.М.Биков [2] вважає, що як учені, так і, працівники органів державної влади різниці між термінами «свобода віросповідання» і «свобода совісті» не бачають і вважають їх рівнозначними. У Конституції України термін «право на свободу совісті» хоча й був змінений на термін

«право людини на свободу світогляду та віросповідання», але його сутнісна характеристика залишилась такою ж [2, с.7-8].

На думку О.О.Натарова [5], головними процесуальними гарантіями конституційного права на свободу світогляду й віросповідання людини та громадянина є: право на судовий захист; право на правову допомогу; право на відшкодування за рахунок держави чи органів місцевого самоврядування матеріальної та моральної шкоди, завданої незаконними рішеннями, діями чи бездіяльністю органів державної влади, органів місцевого самоврядування, їх посадових і службових осіб під час здійснення ними своїх повноважень; право на імунітет свідка.

Важливою складовою нормативно-правових гарантій конституційного права на свободу світогляду й віросповідання людини і громадянина в Україні виступає юридична відповідальність.

Конституція України містить низку принципових положень щодо юридичної відповідальності людини і громадянина: заборона двічі притягати до юридичної відповідальності одного виду за одне й те саме правопорушення, індивідуальний характер юридичної відповідальності особи (ст. 61); принцип презумпції невинуватості (ст. 62); право не давати пояснення що до себе, членів сім'ї чи близьких родичів (ст. 63); право не підлягати відповідальності за діяння, які на час їх вчинення не визначалися законом як правопорушення (ст. 58).

Чинним Кримінальним кодексом України передбачено відповідальність, зокрема, за такі злочини: порушення рівноправності громадян залежно від ставлення до релігії (ст.161); пошкодження релігійних споруд чи культових будинків (ст. 178); незаконне утримання, осквернення або знищення релігійних святинь (ст. 179); перешкодження здійсненню релігійного обряду (ст.180); посягнення на здоров'я людей під приводом проповідання релігійних вірувань чи виконання релігійних обрядів (ст.181) [5; с.61-64].

Цікавою, з нашої точки зору, є співпраця церкви та Збройних Сил України. У часи незалежності нашої країни першим документом, який визначив проведення заходів щодо задоволення релігійних потреб військовослужбовців, була Директива Міністерства оборони України «Про впорядкування питань задоволення релігійних потреб військовослужбовців Збройних Сил України».

У 2009 р. при Міністерстві оборони України була створена Рада у справах душпастирської опіки. Відповідно до Положення про Раду у справах душпастирської опіки при Міністерстві оборони України (далі – Положення) у своїй діяльності вона може керуватися всіма нормативно-правовими актами та Меморандумом про співпрацю у справах душпастирської опіки військовослужбовців Збройних Сил України, підписаним між Міністерством оборони України та уповноваженими представниками церков і релігійних організацій України, відповідальних за співпрацю зі Збройними Силами України.

Рада є єдиним у країні представницьким міжконфесійним консультативно-дорадчим органом, що діє на громадських засадах при

Міністерстві оборони України та, відповідно, має вагомий авторитет при обговоренні питань, пов'язаних із забезпеченням виконання у Збройних Силах України вимог законодавства України щодо свободи совісті та віросповідання. Вона покликана брати участь у практичних заходах, спрямованих на поетапне впровадження у Збройних Силах України ефективної системи душпастирської опіки і створення інституту військового духовенства (капеланства), та здійснювати координацію міжконфесійної співпраці у Збройних Силах України [6, с.37].

Серед практичних результатів Ради - впровадження в Збройних Силах України системи душпастирської опіки та створення інституту військового духовенства (капеланства). У червні 2010 року створено проект Концепції душпастирської опіки у Збройних Силах України. В ній визначено, що душпастирська опіка військовослужбовців – вид пастирського служіння конфесії, спрямований на духовну опіку та задоволення релігійних потреб військовослужбовців та працівників Збройних Сил України.

Своїм наказом № 220 від 22.04.2011 р. Міністр оборони України затвердив дану Концепцію. У Наказі визначено терміни «військовий священнослужитель» та «душпастирська опіка військовослужбовців».

Так, військовий священнослужитель (священник, капеллан, душпастир, імам) – особа уповноважена своєю конфесією здійснювати душпастирську опіку віруючих військовослужбовців, які належать до цієї конфесії, та тих, хто добровільно прийшов до нього. Душпастирська опіка військовослужбовців – вид пастирського служіння конфесії, спрямований на духовну опіку та задоволення духовних потреб військовослужбовців та працівників Збройних Сил України, які, з огляду на характер виконуваної ними військової служби, у той чи інший спосіб зазнають обмежень у вільному сповідуванні своєї релігії та потребують духовної опіки.

Згідно Наказу військовий священник має право: відправляти богослужіння й інші релігійні служби та обряди у визначений час та у відповідному місці; у встановленому порядку перебувати на території військової частини (підрозділу) чи в іншому місці здійснення душпастирської опіки; використовувати приміщення та майно, призначені для потреб душпастирської опіки; організовувати святкування у військовій частині релігійних свят; брати участь в облаштуванні місць проведення богослужінь та інших релігійних обрядів; звертатися зі скаргами до вищого командування з приводу порушень прав військовослужбовців на свободу совісті та віросповідання; давати поради та рекомендації командирам щодо релігійних питань, брати участь у прийнятті рішень у цій сфері; організовувати добровільну допомогу малозабезпеченим сім'ям військовослужбовців та працівників Збройних Сил України, хворим та госпіталізованим військовослужбовцям тощо [6, с.38].

Військові священнослужителі, призначені для здійснення душпастирської опіки військовослужбовців – віруючих своєї конфесії є підзвітними за свою діяльність перед Уповноваженим за душпастирську опіку військовослужбовців цієї конфесії, одночасно перебуваючи в ієрархічній підлеглості регіональному керівництву своєї конфесії. Разом із тим вони координують свою діяльність з командуванням військових частин (підрозділів), з яким узгоджують, зокрема, душпастирські заходи – з планом бойової підготовки та розпорядком дня; організацію проведення богослужінь, релігійних свят та інших релігійних заходів; організацію облаштування місць для служіння та культових богослужінь; розповсюдження серед військовослужбовців релігійної літератури та іншої друкованої продукції.

Слід звернути увагу, що на сьогодні взагалі не визначено статус військового священника: офіцер чи цивільний? Позиція Міністерства оборони України щодо цього питання зводиться до наступного: військовими священнослужителями можуть бути представники тих церков та релігійних організацій, які є членами Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій та Ради у справах душпастирської опіки при міністерстві оборони України.

Адміністративно-правовий статус військового священника безпосередньо визначається характером виконуваних ним функцій. Оновлення змісту його адміністративно-правового статусу має відбуватися не лише шляхом закріплення в законі природних, загальноновизнаних прав і свобод, які є невід'ємною частиною правового статусу військового священника, а й шляхом створення реального механізму забезпечення реалізації цих прав і свобод, який передбачатиме його відповідальність за порушення своїх службових обов'язків [6, с. 39-41].

Підбиваючи підсумки, можемо зауважити, що Україна – держава духовного плюралізму та релігійної терпимості. Основний Закон країни гарантує кожному право на свободу совісті та віросповідання і проголошує відокремлення держави від церкви. Адміністративно-правові відносини між владними органами та релігійними організаціями чітко регламентуються законом і ґрунтуються на принципах взаємного невторчання та взаємовигідної співпраці. У Збройних Силах України розпочато процес юридичного закріплення інституту військового священника, основними завданнями якого є забезпечення права на свободу совісті та віросповідання серед військовослужбовців та координація релігійної діяльності різних конфесій у підрозділах української армії.

ПРИМІТКИ

1. Альонкін, Олексій. Правове забезпечення ідеологічних гарантій права людини на свободу світогляду і віросповідання / О.Альонкін // Вибори та демократія. – 2010. - № 1. – С. 78-82.

2. Биков О.М. Загальна характеристика сучасного періоду конституційно-правового регулювання права на свободу віросповідання / О.М. Биков // Південноукраїнський правничий часопис. – 2011. - № 1. – С. 6-9.

3. Биков, Олександр. Особливості взаємовідносин держави та церкви на сучас-

ному етапі суспільного розвитку / О.Биков // Вибори та демократія. – 2011. - № 4. – С. 30-35.

4. Мінка П.П. Проблеми правового регулювання відносин між державними органами та релігійними організаціями / П.П.Мінка // Часопис Київського університету права. – 2009. - № 2. – С. 126-130.

5. Натаров О.О. Право особи на свободу світогляду та віросповідання / О.О.Натаров // Науковий вісник Київського національного університету внутрішніх справ. – 2009. - № 5. – С. 59-66.

6. Сергеев, Роман. Перспективи нормативно-правового визначення статусу військового священника / Р.Сергеев // Юридична Україна. – 2012. -№ 2. – С.37-42.

УДК 27-1

Яроцька Ольга
(Київ)

РАДИКАЛЬНА, АБО «НОВА», ТЕОЛОГІЯ: МОДЕЛЬ СТВОРЕННЯ СЕКУЛЯРНОГО ХРИСТІЯНСТВА

У статті аналізуються сучасні релігійні процеси в умовах глобалізації. Досліджується концепт «нової» теології, філософські проблеми віри.

Ключові слова: *секулярне християнство, «нова» теологія, церква.*

Нову теологію 60-70-х років ХХ ст. потрібно розглядати як підсумок усієї попередньої протестантської теології. Вона виражає настрої протестантських теологів, незадоволених традиційним християнством, яке не враховує важливих змін, які відбуваються у світі й впливають на свідомість людини.

Відтак, *актуальність дослідження* полягає в тому, що релігійні процеси в сучасному світі, на межі другого і третього тисячоліття, по суті, підтверджують положення і висновки радикальної, або «нової», теології. Сучасна секуляризація в умовах всеохоплюючої глобалізації створила для церкви і традиційної релігійної віри нові серйозні виклики. Колишній папа Бенедикт XVI, характеризуючи світоглядну ситуацію в сучасній Європі, констатував: «Великою проблемою Заходу є забуття про Бога, і це забуття поширюється щоразу більше. У деяких регіонах Європи, передусім у Німеччині, більшість жителів неоохрещені. Вони вважають, що християнство і Бог – це речі, які належать до минулої епохи» [1, С. 40-41].

Церква почала втрачати свою есхатологічну і харизматичну цінність. Під сумнів поставлено релігійну свідомість про існування раю, чистилища, пекла. Відійшли в минуле часи, коли на реколекціях, у місіонерських проповідях *кінцеві питання* турбували віруючих, а самі священники і проповідники вміли говорити про них переконливо і

вважаючи. «Вони хвилювали віруючих, спонукали їх ставати на коліна, проводили до решіток сповідальниць, володіли міцним спасаючим впливом», - це визнав папа Іван Павло II. Він заявив: «треба чесно сказати, що сучасна людина із власним життям, відповідальністю, своїм призначенням і ставленням до есхатологічного майбутнього, із своїм раєм, пеклом або чистилищем загубилася, її загубили проповідники, катехізатори, вихователі, - вони більше не сміють лякати пеклом. А можливо, ті, які їх слухали, перестали боятися» [2, с. 227].

Відтак, кризовий характер релігійної свідомості у сучасному секулярному світі й відповідно у *секулярному християнстві* передбачали ідеологи радикальної, або «нової», теології. І цей висновок актуалізує дослідження цієї теології, в якій знаходимо і діагноз сучасної релігійної кризи, і спробу подолати її за допомогою радикального перегляду самої сутності традиційного супранатуралістичного Бога, щоб створити іманентне сучасному світу християнство.

Мета дослідження:

- виявити причини виникнення радикальної, або «нової», теології;
- розкрити сутнісне значення теології «смерті Бога» і концепції «секулярного християнства»;
- довести протиріччя протестантської радикальної теології у спробі створити іманентне сучасному світу християнство.

Об'єкт дослідження: радикальна, або «нова», протестантська теологія.

Предмет дослідження: сутнісне значення концепції цієї теології та їх модерної інтерпретації Бонхоффером, Робінсоном, Альтицером.

Основна частина дослідження

Радикальна, або «нова», теологія виступає з вимогою перегляду історичної місії християнства, пропонує різні проекти створення такої релігії, яка органічно вписувалася б у контекст сучасної соціально-історичної дійсності. Примирення людини з світом вона розглядає як важливе завдання сучасної теології.

«Нова» теологія намагається визначити «земне» значення християнської віри для кожного індивіда і для суспільства в цілому, створити *модель так званого секулярного християнства*, яка була б досконалою гармонією з реальним світом.

Поява на початку 60-х років як в Західній Європі, так і в США великої кількості різних теологічних концепцій *секулярного християнства* свідчить про новий поворот у розвитку протестантської теології.

Сутність цих концепцій виявляється у наступному:

- відмова від уявлень про трансцендентного Бога християнської традиції;
- визнання факту, що християнство і сучасний світ знаходяться у непримиренному протиріччі;
- бажання створити «нову» - секулярну форму християнства на ґрунті пантеїстичної інтерпретації ідеї Бога та інших традиційних бо-

гословських уявлень.

Біля витоків «нової» теології стояв німецький лютеранський теолог Дітріх Бонхоффер (Bonhoeffer Dietrich 1906-1945pp.). Він два роки (1943-1945) провів у нацистському ув'язненні і був страчений. Особистість Бонхоффера привернула до себе увагу всього християнського світу після посмертного видання і перекладу «Листів і приміток із в'язниці», які були вперше опубліковані у 1951р. У цій книзі зібрані листи, які Бонхоффер таємно передавав на волю з в'язничної камери. У своїх листах він торкався найбільш гострих проблем, які, на його думку, потрібно вирішити християнській церкві. Говорячи про роль християнства у «досягнутому повноліття» світі, Бонхоффер визначає християн як людей «для інших», а церкву – як спільноту «для інших». У центр своїх рефлексій він ставить питання «Хто для нас сьогодні Христос?»

Говорячи про «безрелігійне християнство», Бонхоффер спирався на ту критику релігії, яку знайшов у Мартіна Лютера і у Карла Барта. Кожен з них розрізняв релігію і віру. У Лютера релігія – від плоті, а віра – від духа. Для Бонхоффера релігійне діяння – це завжди щось приватне, неповне; віра ж для нього включає в себе всю повноту людського життя, оскільки Христос закликав не до нової релігії, а до нового життя. Християнин, живучи у світі, стає співпричетним до страждань Христа.

Усвідомлюючи, що Європа історично рухається до «абсолютно безрелігійної епохи», Бонхоффер надавав особливого значення «секулярному тумаченню» християнства. Окремі елементи такої теології пізніше використали теологи, які навіть не враховували вихідних посилок і самої суті Бонхофферового світогляду (наприклад теологи «смерті Бога»). Разом з цим, ідеї, викладені у ранніх працях Бонхоффера, знаходять відгук в євангельсько-протестантських і римсько-католицьких теологів [3, с. 192].

Ідеї Бонхоффера про «безрелігійне християнство», про «нерелігійну інтерпретацію» теологічних понять, про «повноліття світу» викликали жваву дискусію серед теологів і мали великий вплив на дальший розвиток усієї християнської теології.

Бонхоффер відкинув основну тезу традиційного християнства про протилежність і несумісність гріховного земного і святого надприродного, світу людської слабкості й світу божественної могутності. У такому протистоянні він убачав спотворення справжнього смислу християнства, оскільки Христос як боголюдина втілює єдність двох світів.

Християнство, вважає Бонхоффер, повинно визнати, що *світ став «повнолітнім»* і більше не потребує такої релігії, яка споконвічно була компенсацією його незрілості й слабкості. Не потрібно такого Бога, який завжди відігравав роль тимчасового заступника прогалин у людських знаннях.

Рух за «людську автономію», розпочатий в епосі Відродження, суть якого виявилась у пізнанні людиною законів природи, що керують сві-

том, у теперішньому часі досяг свого повного розвитку. Закономірним наслідком цього руху стало те, що людина *сама навчилася впорядковуватися* із всіма важливими проблемами, не звертаючись за допомогою до «робочої гіпотези», яка іменується «Богом».

Світ рухається до безрелігійних часів, писав Бонхоффер, сучасні люди просто не можуть бути релігійними. «Стаючи більше досконалим, світ стає більше безбожним, - писав Бонхоффер, - і, можливо, з цієї причини він зараз ближче до Бога, ніж раніше». Християнин, живучи у світі, доводив Бонхоффер, є співучасником у стражданнях Бога (Христа). Розуміючи, що Європа рухається до «абсолютно безрелігійної епохи», Бонхоффер надає особливого значення «секулярному тлумаченню» християнства [3, с. 193]. Світу, в якому люди навчилися долати свою слабкість, доводить він., потрібна «секулярна теологія», яка шукає Бога не поза світом і не над світом, а усередині людського світу. На передній план Бонхоффер висуває образ Ісуса. Для нього важливим є Христос як «людина для інших»: оскільки його існування для інших і є трансцендентний досвід. А віра - причетність до нього, і тому трансцендентність кожний раз відкривається у ближньому, у реальній людині, в реальній ситуації. Саме задля цього християнство з необхідністю стає «безрелігійним». Це означає, що віра стає основою морального ставлення до людей, опорою активності й відповідальності у світі.

Чи не суперечить тут Бонхоффер сам собі? Як розуміти його вислів: «Перед Богом і з Богом ми живемо без Бога»? За переконанням Бонхоффера, Бог як «робоча гіпотеза» не є істинним Богом Біблії. Відкинувши Бога, зображеного у Біблії, Бога традиційної християнської теології, Бонхоффер закликає визнати дійсного Бога, який постає реально у Христі.

Христологія в теології Бонхоффера є тією основою, на якій він здійснює свою «світську інтерпретацію християнства». На відміну від всемогутнього і всемогутнього Бога традиційного християнства, Бог, в уявленні Бонхоффера, - втілення *страждаючого начала в самому світі*, що відкривається у ставленні людини до свого ближнього.

Бог «виданий *секулярному світу на заколення*», і тому «він слабкий і безпомічний у світі». І це саме той єдиний спосіб, вважав Бонхоффер, з яким він є з нами і допомагає нам. Христос допомагає нам не завдяки своїй всемогутності, а завдяки своїй слабкості й стражданню. Таким чином, для Бонхоффера єдиною справжньою формою вираження християнської віри є «життя для інших» Образ Бога мислиться ним в образі «людини для інших».

Християнином, згідно з Бонхоффером, я не та людина, яка віддаляється від світу, а, навпаки, той, хто активно підключається до «турбот світу», турбот людини, так як це робив Христос, посвятивши своє життя для інших людей. Відтак, для Бонхоффера сутність християнства не у вірі в Бога-творця, який ззовні управляє світом, а в реалізації принципів християнської етики у поведінці людини, яка «живе для інших».

Висновки: 1). Бажання Бонхоффера скасувати протилежність між Богом і світом завершується спробою *створити іманентне світу християнства*, в якому людина стала б істотою, відповідальною за себе і за весь світ. 2). Бонхоффер, критикуючи інші християнські ідеї і уявлення, показуючи їх чужість сучасному світові, разом з тим був переконаний, що людина не може бути без віри в Бога - страждаючого Бога-Христа. Тому він запропонував свій варіант, хоча і «безрелігійного», але все ж християнства. 3). У поглядах Бонхоффера виявилися протиріччя протестантської теології, яка намагається бути суголосною часові.

Однією із форм вияву радикальної, «нової», протестантської теології стала *теологія «мертвого Бога»*. Своєрідним маніфестом цієї теології можна назвати книгу англійського єпископа Дж.Робінсона «Чесність перед Богом», в якій викладаються програмні ідеї сучасного радикального протестантизму.

Робінсон вважає, що сучасний світ знаходиться на порозі «нової Реформації». Робінсон вимагає «нової коперніканської революції в теології», яка повинна вивести останню з глухого кута традиціоналізму і привести до *опрацювання нової концепції Бога*. Ця концепція повинна відмовитися від скомпрометованої й уразливої християнської *ідеї супранатурального Бога* як найвищої істоти, що перебуває поза нас, і *ввести Бога у світ*, у людське життя.

У Робінсона Бог виступає як *непіддатне визначенню «щось»*, яке не є ні *трансцендентним*, ні *іманентним світові*. Бога («щось») потрібно сприймати як таємницю, як містерію.

У такому випадку теологію повинні цікавити лише «висловлювання відносно людського існування», «висловлювання про глибини людського досвіду у світлі любові» [4, с. 56].

Висновки: Робінсон, як і Бонхоффер, *ставить в центр християнства соціально-етичне вчення*, яке не рекомендує нічого іншого, крім любові. Він вважає, що справжнє, а не номінальне та ієрархічне, християнство орієнтує людину на активну участь у світському житті.

Відмова від ідеї супранатурального, трансцендентного, позасвітового Бога, який живе в позахмарній небесній далечині від земного, людського буття, заміна найвищої істоти, що перебуває поза нас, потребувала «іншого Бога», який би сприймався таким, що живе у реальному людському світі, взаємодіє з людиною у її сучасному, земному, а не в якомусь потойбічному, незбагненному для людини світі й житті.

Ідеї радикальної теології отримали найбільше поширення серед протестантських теологів у США, де виникла теологія «мертвого Бога». Представники цього напрямку в сучасній протестантській теології - Т. Альтицер, Г. Кокс, В. Гамільтон, П. ван Бурен, Г. Ваханян - одноставно констатують смерть традиційної ідеї Бога і виступають з вимогою пошуку нових релігійних ідей.

На початку 1960-х років Альтицер виступив з найбільш послідовним варіантом теології «смерті Бога» - концепцією християнського

атеїзму. Критичне визначення релігії, на думку цього теолога, у всіх її різноманітностях, погоджується у тому, що священне, або релігійне, життя вважається протилежністю мирського (світського) життя непо-свячених людей. Як кінцева мета релігії розглядається досягнення збі-гу протилежностей *Sacrum* і *profanum*, священного і мирського.

З точки зору Альтицера, характерна спрямованість релігії уявляє собою «рух назад» - до первісної священної тотальності, до повторен-ня одвічного священного стану, що приводить до повного переведу у «гріховно упавшу», або мирську, реальність і передбачає або поступо-во, або миттєво повний поворот назад всіх конкретних процесів у часі й історії.

Альтицер не заперечує присутності універсальних рис релігії в рам-ках історичного християнства, але при цьому наполягає на необхіднос-ті звільнення християнства від вже не існуючої і застарілої форми релі-гії. Заперечуючи догмат про вознесіння Ісуса Христа, Альтицер трактує його втілення як первісну трансцендентну сутність Бога, і водночас як мирську сутність створіння. Відтак, за Альтицером, «втілення справді реальне, якщо воно приводить до смерті вихідного священного – смер-ті самого Бога. Смерть Бога наступила тоді, коли історія повністю стала «смертю Бога» [5, с. 35-36].

Необхідно визнати, вважає Т.Альтицер, що «смерть Бога є історич-ним фактом: Бог помер у наш час, у нашій історії, у нашому існуванні». Але, фіксуючи «смерть Бога», радикальні протестантські теологи од-ностайні у своєму устремлінні «віднайти релігійний смисл у світі, який потопає у безодні безбожництва» [6, р. 73-74]. Зі «смертю Бога» вони пов'язують *нежиттєвість старих традиційних символів вираження божественної реальності*, а це означає, що у термін «смерть Бога» вони вкладають *метафоричний смисл*.

Вони потішають себе і віруючих, що мертвий Бог колись воскресне і постане перед людьми в новій формі. А поки що потрібно жити, люби-ти і слугувати ближньому.

Альтицер, наприклад, висунув ідею про Бога як «діалектику про-цесу» на противагу традиційному християнському розумінню Бога потусторонньої, автономної, вищої істоти, ізольованої від світу і про-тилежної йому. За його уявленням, Бога можна мислити інакше, ніж у вигляді безособової, духовної реальності на основі постійного відчу-ження («від самої себе»). *Саме завдяки безперервному «діалектичному процесу відчуження і самозаперечення» відбувається розвиток і вті-лення Бога.*

У теперішній час, вважає Альтицер, відбулося «тотальне втілення Бога», коли він повністю й остаточно злився із сотвореним світом і більше уже не має і не може мати іншого буття, незалежного і відмін-ного від світу. Його буття виключно «серед світу», «всередині світу», «в тілі» історичного процесу розвитку.

Відтак, Бог змінив свою форму буття. Однак в процесі саморозвитку

і змін Бог все ж таки залишається Богом. *Втілення Бога в тканину історії і світу* означає лише те, що Бог, у розумінні цих теологів, *залишив трансцендентну передвтілювану форму буття*, коли він існував як чиста реальність, незалежна від історії і світу.

Включення Бога в історичний процес розвитку спричиняє радикальну зміну його реальності. Це означає, що трансцендентний, тобто потойбічний, *Бог стає абсолютно іманентним. тобто поцейбічним*. Проголосивши «смерть Бога», Альтицер заперечує не Бога як такого, а лише трансцендентну форму його буття.

В наступний за епохою 1960-х років період теологія Альтицера стає одним із напрямів радикальної теології в рамках так званої *теології «смерті теології»*. Теза про смерть Бога знаходить підтримку з боку тих філософів і теологів, які разом з прибічниками постмодернізму утверджують «смерть Бога» як смерть автора, а втілення як текстуралізацію Об'явлення. У працях 1970 – 1990-х років розмірковування Альтицера про «смерть Бога» пересікаються з рефлексіями про природу теологічної мови, про долю сучасної західної культурної традиції. Зникнення Бога з історії і поява його протилежності у вигляді *ніщо* доводить, як вважає теолог, повне здійснення первісного задуму Бога. Таким чином, на думку Альтицера, теологічна традиція виповнила своє призначення і підготовила ґрунт для нового етапу розвитку західної культури [3, с. 35].

Висновки: 1). Заперечення трансцендентного Бога, за Альтицером, виступає як «діалектичний процес» саморозвитку Бога. Бог не може повернутися до первісного стану, який уже став пройденим етапом його поступового і незворотного процесу розвитку. 2). Трансцендентний Бог помер, відтак, у християнства немає підстав надіятись, що він колись воскресне у такому ж образі й подобі. Традиційні уявлення про Бога, традиційна християнська теологія повинна відійти назавжди і бути заміненою суголосною духові часу модерністською, «секулярною теологією». 3). Ідеологія «смерті Бога» - це вияв сучасної кризи християнства, яке у нових формах та інтерпретаціях явищ і тенденцій сучасного глобалізованого світу намагається «воскресити Бога», але *«іншого»*, ніж він був у минулому.

ПРИМІТКИ

1. L'Osservatore Romano (pol. wyd.). – 2007. - № 2(290).
2. Папа Йоанн Павел II. Переступить порог надежды. – М., 1995.
3. Теологический энциклопедический словарь под редакцией Уолтера Элвелла. – М., 2003.
4. J.Robinson. Gott ist anders. – München, 1964.
5. Религиоведение. Энциклопедический словарь под редакцией А.П.Забяко, А.Н.Красникова, Е.С.Элбакян. – М., 2006.
6. Altizer A., Hamilton W. Radical Theology and the Death of God. – New York, 1966.

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

1. **БАБЕНКО ЛЮДМИЛА ЛЕОНІДІВНА**, кандидат історичних наук, професор кафедри історії України Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (м. Полтава).
2. **БАБІЙ МИХАЙЛО ЮХИМОВИЧ**, кандидат філософських наук, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України (м. Київ).
3. **БАКОВЕЦЬКА ОЛЬГА МИКОЛАЇВНА**, кандидат історичних наук, доцент Навчально-наукового інституту історії та права Миколаївського національного університету імені В.О. Сухомлинського (м. Миколаїв).
4. **БЕЗДІТЬКО БОРИС МИКОЛАЙОВИЧ**, старший викладач кафедри правознавства Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (м. Полтава).
5. **БЛОХА ЯРОСЛАВ ЄВГЕНІЙОВИЧ**, асистент кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (м. Полтава).
6. **БОГОРОД АНАТОЛІЙ ВОЛОДИМИРОВИЧ**, аспірант кафедри філософії Київського університету імені Б.Д. Грінченка (м. Київ).
7. **БОРОДЕНКО ОЛЕНА АНАТОЛІЇВНА**, аспірантка кафедри історії України Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (м. Полтава).
8. **БУЛАВА ВЛАДИСЛАВ ЛЕОНІДОВИЧ**, аспірант кафедри історії України Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (м. Полтава).
9. **БУЧМА ОЛЕГ ВАСИЛЬОВИЧ**, кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України (м. Київ).
10. **ВАКУЛІНА ВІКТОРІЯ МИКОЛАЇВНА**, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (м. Полтава).
11. **ВІЛЬХОВИЙ ЮРІЙ ВІТАЛІЙОВИЧ**, кандидат історичних наук, доцент кафедри всесвітньої історії та методики викладання історії Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (м. Полтава).
12. **ВІЛЬХОВИК ОЛЬГА ВАСИЛІВНА**, аспірантка кафедри історії України Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (м. Полтава).
13. **ВОРОНЯНСЬКА НАТАЛІЯ ОЛЕКСАНДРІВНА**, лаборант кафедри філософії і економіки освіти Полтавського обласного інституту післядипломної освіти імені М.В. Остроградського (м. Полтава).
14. **ВОЩЕНКО ВІКТОРІЯ ЮРІЇВНА**, кандидат філософських наук, старший викладач кафедри українознавства, культури та документознавства Полтавського національного технічного університету імені Юрія Кондратюка (м. Полтава).

15. **ГУРА ОЛЕКСІЙ АНАТОЛІЙОВИЧ**, кандидат історичних наук, асистент кафедри історії України Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (м. Полтава).
16. **ДЕМИДЕНКО ТЕТЯНА ПРОКОПІВНА**, кандидат історичних наук, доцент кафедри історії України Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (м. Полтава).
17. **ДІПТАН ІРИНА ІВАНІВНА**, кандидат історичних наук, доцент кафедри історії України Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (м. Полтава).
18. **ДУДКА ЛАРИСА ОЛЕКСІЇВНА**, кандидат історичних наук, доцент кафедри правознавства Ніжинського державного університету імені Миколи Гоголя (м. Ніжин).
19. **ЄРМАК ОЛЕКСАНДР ПЕТРОВИЧ**, кандидат історичних наук, доцент кафедри історії України Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (м. Полтава).
20. **ЖЕРДЄВА ІРИНА ВАЛЕРІЇВНА**, здобувач кафедри історії України Запорізького національного університету (м. Запоріжжя).
21. **ЗАГРЕБЕЛЬНИЙ ІГОР ВАСИЛЬОВИЧ**, аспірант кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (м. Полтава).
22. **ЗЕНЬКО ЮЛІЯ ОЛЕКСАНДРІВНА**, аспірантка кафедри історії України Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (м. Полтава).
23. **ІСАЄНКО ТЕТЯНА КОСТЯНТИНІВНА**, кандидат педагогічних наук, доцент кафедри українознавства, культури та документознавства Полтавського національного технічного університету імені Юрія Кондратюка (м. Полтава).
24. **КЛИМОВ ВАЛЕРІЙ ВОЛОДИМИРОВИЧ**, доктор філософських наук, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України (м. Київ).
25. **КОВАЛЕНКО ОКСАНА ВАЛЕНТИНІВНА**, кандидат історичних наук, доцент кафедри історії України Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (м. Полтава).
26. **КОЗИРЄВА МАРИНА ЕДУАРДІВНА**, кандидат історичних наук, доцент Навчально-наукового інституту історії та права Миколаївського національного університету імені В.О. Сухомлинського (м. Миколаїв).
27. **КОЧЕРГА НАДІЯ КОСТЯНТИНІВНА**, кандидат історичних наук, доцент, завідувач кафедри українознавства, культури та документознавства Полтавського національного технічного університету імені Юрія Кондратюка (м. Полтава).
28. **КРАВЧЕНКО ПЕТРО АНАТОЛІЙОВИЧ**, доктор філософських наук, професор, декан історичного факультету Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка.

29. **ЛАХАЧ ТАМІЛЯ ОЛЕКСАНДРІВНА**, кандидат історичних наук, старший викладач кафедри історії України Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (м. Полтава).
30. **ЛАХНО ОЛЕКСАНДР ПЕТРОВИЧ**, кандидат історичних наук, доцент кафедри всесвітньої історії та методики викладання історії Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (м. Полтава).
31. **ЛЕВЧЕНКО ВАЛЕРІЙ ВАЛЕРІЙОВИЧ**, кандидат історичних наук, старший викладач кафедри «Українознавство та іноземні мови» Одеського національного морського університету (м. Одеса).
32. **ЛОБАЧ КАТЕРИНА ВАСИЛІВНА**, кандидат історичних наук, доцент кафедри правознавства Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (м. Полтава).
33. **ЛУК'ЯНЕНКО ОЛЕКСАНДР ВІКТОРОВИЧ**, асистент кафедри всесвітньої історії та методики викладання історії Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (м. Полтава).
34. **ЛЯХ УЛЯНА ВОЛОДИМИРІВНА**, викладач Львівського технологічного ліцею (м. Львів).
35. **МАРТИНЮК ВОЛОДИМИР МИКИТОВИЧ**, кандидат філософських наук, доцент кафедри українознавства, культури та документознавства Полтавського національного технічного університету імені Юрія Кондратюка (м. Полтава).
36. **ОНІПКО ТЕТЯНА ВОЛОДИМИРІВНА**, доктор історичних наук, професор кафедри педагогіки, культурології та історії Полтавського університету економіки і торгівлі (м. Полтава).
37. **ПАВЛЕНКО ПАВЛО ЮРІЙОВИЧ**, доктор філософських наук, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України (м. Київ).
38. **ПЕТРЕНКО ІРИНА МИКОЛАЇВНА**, доктор історичних наук, професор кафедри педагогіки, культурології та історії Полтавського університету економіки і торгівлі (м. Полтава).
39. **ПОНОМАРЬОВ ЮРІЙ ЮРІЙОВИЧ**, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (м. Полтава).
40. **СЕРДЮК ІГОР ОЛЕКСАНДРОВИЧ**, кандидат історичних наук, старший викладач кафедри історії України Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (м. Полтава).
41. **СІТАРЧУК РОМАН АНАТОЛІЙОВИЧ**, доктор історичних наук, професор, перший проректор Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (м. Полтава).
42. **СТАЦЕНКО ДМИТРО АНАТОЛІЙОВИЧ**, аспірант кафедри історії України Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (м. Полтава).

43. **ТАТАРЧЕНКО ОЛЕКСАНДР БОРИСОВИЧ**, кандидат історичних наук, доцент Херсонського національного технічного університету (м. Херсон).
44. **УСАНОВ ІГОР ВІКТОРОВИЧ**, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та політології Полтавського університету економіки і торгівлі України (м. Полтава).
45. **УСАНОВА ЛЮДМИЛА АНАТОЛІЇВНА**, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (м. Полтава).
46. **ХАРЧЕНКО СВІТЛАНА АНАТОЛІЇВНА**, асистентка кафедри правознавства Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (м. Полтава).
47. **ШАПОВАЛ ЛАРИСА ІВАНІВНА**, кандидат історичних наук, доцент кафедри історії України Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (м. Полтава).
48. **ШВЕЦЬ ЛЕОНІД МИКОЛАЙОВИЧ**, кандидат історичних наук, старший викладач кафедри всесвітньої історії та методики викладання історії Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (м. Полтава).
49. **ШЕБІТЧЕНКО АНТОНІНА ПЕТРІВНА**, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (м. Полтава).
50. **ШЕВЧЕНКО ВІТАЛІЙ ВОЛОДИМИРОВИЧ**, доктор філософських наук, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України (м. Київ).
51. **ШЕРСТЮК ІННА ВОЛОДИМИРІВНА**, старший викладач кафедри гуманітарних дисциплін Полтавського інституту бізнесу (м. Полтава).
52. **ШКРІБЛЯК МИКОЛА ВАСИЛЬОВИЧ**, кандидат історичних наук, доцент кафедри релігієзнавства та теології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича (м. Чернівці).
53. **ШТЕПА ОЛЕКСІЙ ОЛЕКСАНДРОВИЧ**, старший викладач кафедри правознавства Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (м. Полтава).
54. **ШУМИЛО ВІТАЛІЙ ВІКТОРОВИЧ**, здобувач кафедри історії України Інституту історії, етнології України та правознавства Чернігівського національного педагогічного університету імені Т.Г. Шевченка, головний редактор релігійно-філософського та культурологічного журналу «Віра і життя» (м. Чернігів).
55. **ЯРОЦЬКА ОЛЬГА ВОЛОДИМИРІВНА**, студентка V курсу філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (м. Київ).
56. **ЯРОЦЬКИЙ ПЕТРО ЛАВРЕНТІЙОВИЧ**, доктор філософських наук, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України (м. Київ).

Наукове видання

**ДЕРЖАВА І ЦЕРКВА
В НОВІТНІЙ ІСТОРІЇ УКРАЇНИ**

*Збірник статей
за матеріалами IV Всеукраїнської наукової конференції
«Держава і церква в новітній історії України»
(21 – 22 листопада 2012 року)*

Редактори: *Л. Л. Бабенко, О. А. Гура*
Дизайн та верстка: *Г. І. Ковіка*

Мова українська, російська

Здано до друку 10.09.13 р. Формат 60x84/16.
Папір офсетний. Гарнітура OfficinaSansC, Palatino Linotype.
Ум.-друк. арк. 21,1. Обл. вид. арк. 24,1.
Наклад 100 прим. Зам. № 29.

Видруковано ПНПУ імені В. Г. Короленка.
36003, м. Полтава, вул. Остроградського, 2.
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
серія ДК № 3817 від 01.07.2010 р.