

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
Полтавський національний педагогічний університет
імені В.Г. Короленка
Кафедра історії України
Інститут історії України НАН України
Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди
НАН України
Українська асоціація релігієзнавців

ДЕРЖАВА І ЦЕРКВА В НОВІТНІЙ ІСТОРІЇ УКРАЇНИ

**Збірник наукових статей
Випуск VII**

Полтава – 2019

УДК 27-72(063)(09)(477)

Д 36

Наукове видання присвячується 105-й річниці створення Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка

Редакційна колегія:

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

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

Вільховий Ю. В., кандидат історичних наук;

Гура О. А., кандидат історичних наук;

Колодний А. М., доктор філософських наук;

Сітарчук Р. А., доктор історичних наук;

Филипович Л. О., доктор філософських наук.

Рецензенти:

Нестуля О. О., доктор історичних наук, професор, ректор ВНЗ Укоопспілки «Полтавський університет економіки і торгівлі»;

Капустян Г. Т., доктор історичних наук, професор, Кременчуцький національний університет імені М. В. Остроградського.

Держава і Церква в новітній історії України : зб. наук. ст.
Д 36 Вип. 7. – Полтава : ПНПУ імені В. Г. Короленка, 2019. – 330 с.

ISBN 978-966-2538-71-7

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. Автори розглядають історію Церкви у контексті системних суспільно-політичних трансформацій ХХ-ХХІ століть. Матеріали окремих статей оприлюднювалися на VII Всеукраїнській науковій конференції «Держава і Церква в новітній історії України», яка відбулася 17-18 жовтня 2019 року у Полтавському національному педагогічному університеті імені В.Г. Короленка.

УДК 27-72(063)(09)(477)

*Друкується за рішенням ученої ради
Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка
(протокол № 4 від 31 жовтня 2019 року)*

Від редакційної колегії

Автори несуть відповідальність за повноту висвітлення зазначеної теми, системність викладу, достовірність наведених фактів, правильне цитування, написання власних імен тощо. Статті подаються в авторській редакції.

ISBN 978-966-2538-71-7

© Колектив авторів, 2019

© ПНПУ імені В.Г. Короленка, 2019

ЗМІСТ

«ПАТРІАРШИЙ І СИНОДАЛЬНИЙ ТОМОС НАДАННЯ АВТОКЕФАЛЬНОГО ЦЕРКОВНОГО УСТРОЮ ПРАВОСЛАВНІЙ ЦЕРКВИ В УКРАЇНІ»: СТРУКТУРУВАННЯ ПРОСТОРУ ВІДНОСИН ДЕРЖАВИ Й ЦЕРКВИ <i>Киридон Алла</i>	8
УКРАЇНСЬКА РЕЛІГІЙНА ІДЕНТИЧНІСТЬ В УМОВАХ ПУБЛІЧНОСТІ РЕЛІГІЇ <i>Титаренко Віта</i>	21
ЛІКВІДАЦІЯ ПРАВОСЛАВНИХ ЖІНОЧИХ МОНАСТИРІВ НА ТЕРИТОРІЇ УКРАЇНИ У 1920-Х РОКАХ: МОТИВАЦІЯ ТА РЕАЛІЗАЦІЯ <i>Бабенко Людмила</i>	29
ПРІОРИТЕТИ ОПЕРАТИВНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ ОРГАНІВ ДЕРЖБЕЗПЕКИ У КОНФЕСІЙНІЙ СФЕРІ ПІД ЧАС ВИГНАННЯ НАЦІСТСЬКИХ ОКУПАНТІВ <i>Ведєнєєв Дмитро</i>	36
МЕХАНІЗМ ЗАСТОСУВАННЯ АНТИРЕЛІГІЙНОЇ ПОЛІТИКИ В РАДЯНСЬКОМУ СОЮЗІ ТА ЙОГО ВПЛИВ НА УРСР <i>Вільховий Юрій</i>	44
ПОЛТАВСЬКИЙ КРАЄЗНАВЧИЙ МУЗЕЙ ЯК ОСЕРЕДОК ПРОПАГАНДИ АТЕЇЗМУ У 1920-1930-Х РР. <i>Вільховик Ольга</i>	53
ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНІ ВІДНОСИНИ В СРСР У 1941-1945. РОСІЙСЬКА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА ТА СТАЛІНСЬКА ДЕРЖАВА У РОКИ ВІЙНИ <i>Гула Руслан</i>	58
ПАРТІЙНО-ДЕРЖАВНА ПОЛІТИКА ЩОДО ЮДЕЙСЬКИХ ОБ'ЄДНАНЬ В УРСР У 1953-1958 РР. <i>Гура Олексій</i>	70
ОСОБЛИВОСТІ КОНФЕСІЙНОГО ЖИТТЯ ГРЕКО- КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ НА ТЕРИТОРІЇ ЛЬВІВСЬКОЇ ОБЛАСТІ У 1958-1964 РР. <i>Дідух Тарас</i>	79

РЕГІОНАЛЬНИЙ АСПЕКТ РЕПРЕСИВНОЇ ПОЛІТИКИ РАДЯНСЬКОЇ ДЕРЖАВИ ЩОДО УКРАЇНСЬКОЇ ГРЕКО- КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ (1939-1989 РР.) У СУЧАСНОМУ ВІТЧИЗНЯНОМУ ІСТОРІОГРАФІЧНОМУ ДИСКУРСІ <i>Довбня Ольга</i>	89
СТАНОВИЩЕ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ В УКРАЇНІ В 1932-1933 РР. <i>Ігнатуша Олександр, Грузова Тетяна</i>	98
ВІРА: БУДЕННИЙ, РЕЛІГІЙНИЙ ТА НАУКОВИЙ АСПЕКТИ <i>Кравченко Петро</i>	103
ІНДИВІДУАЛЬНА РЕЛІГІЙНІСТЬ ПРАВОСЛАВНОГО ВІРУЮЧОГО ЯК ОБ'ЄКТ РЕЛІГІЄЗНАВЧИХ ДОСЛІДЖЕНЬ <i>Кулагіна-Стадніченко Ганна</i>	108
ЗДОРОВИЙ СПОСІБ ЖИТТЯ В ЦЕРКВІ АДВЕНТИСТІВ СЬОМОГО ДНЯ: ІСТОРІЯ ДОКТРИНИ <i>Куриляк Валентина</i>	115
ІНСТИТУТ ШЛЮБУ ТА СІМ'Ї ПІД ВПЛИВОМ ЦЕРКВИ ТА НОВІТНІХ СОЦІАЛЬНИХ ВІДНОСИН В УКРАЇНІ НА ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ <i>Лахач Тамара</i>	125
ПУБЛІЧНА ДІЯЛЬНІСТЬ ЛГБТ-СПІЛЬНОТИ: РЕАКЦІЯ ПРОТЕСТАНТСЬКОГО КРИЛА УКРАЇНИ <i>Мєренков Гнат</i>	131
РЕЛІГІЙНА ТА КОНФЕСІЙНА ІДЕНТИЧНІСТЬ УКРАЇНСЬКОЇ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ У КОНТЕКСТІ НАЦІЄДЕРЖАВНИХ ІНТЕРЕСІВ УКРАЇНЦІВ <i>Недавня Ольга</i>	140
ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ КОНЦЕПТУ «ОБРАНАСТІ» В ЮДАЇЗМІ: УРОКИ ДЛЯ УКРАЇНСЬКОГО СЬОГОДЕННЯ <i>Ношин Ярослав</i>	148
СТАНОВЛЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ КИЇВСЬКОГО ПАТРІАРХАТУ НА СУМІЩИНІ (ПЕРША ПОЛОВИНА 1990-Х РОКІВ) <i>Оліцький В'ячеслав</i>	157

ЦЕРКОВНО-РЕЛІГІЙНЕ ЖИТТЯ В УКРАЇНІ У РОКИ НЕПУ (1921-1928 РР.) <i>Олянич Валентина</i>	166
ВПЛИВ ХРИСТІЯНСТВА НА ФОРМУВАННЯ І РОЗВИТОК ПРАВОВОЇ СИСТЕМИ УКРАЇНИ <i>Олянич Лариса</i>	174
РЕЛІГІЯ ТА РЕЛІГІЙНІСТЬ В УМОВАХ СУЧАСНОГО СВІТУ: СТАН, ТЕНДЕНЦІЇ, ПЕРСПЕКТИВИ <i>Павленко Павло</i>	182
В. ЛИПИНСЬКИЙ ТА ЙОГО ІДЕАЛЬНА МОДЕЛЬ ВЗАЄМОДІЇ ДЕРЖАВИ І ЦЕРКВИ <i>Передерій Ірина</i>	191
ПОЛТАВСЬКА ЄПАРХІАЛЬНА УЧИЛИЩНА РАДА ЯК ЦЕНТРАЛЬНИЙ ОРГАН УПРАВЛІННЯ ЦЕРКОВНО- ПАРАФІЯЛЬНИМИ ШКОЛАМИ НАПРИКІНЦІ XIX – НА ПОЧАТКУ XX СТ. <i>Петренко Ірина</i>	198
РЕЛІГІЙНІ НАСТРОЇ ТА ПОВЕДІНКА СЕЛЯНСТВА ПОДІЛЛЯ В УМОВАХ СУЦІЛЬНОЇ КОЛЕКТИВІЗАЦІЇ НАПРИКІНЦІ 1920-Х – ПОЧАТКУ 1930-Х РР. <i>Рубан Володимир</i>	206
ФОРМУВАННЯ АКТИВУ СПРИЯННЯ ДІЯЛЬНОСТІ УПОВНОВАЖЕНОГО У СПРАВАХ РУСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ У КІНЦІ 1950 – 1960-Х РОКІВ <i>Сергієнко Вікторія</i>	214
ПОРУШЕННЯ СВОБОДИ ВІРОСПОВІДАННЯ В УРСР У ГРОМАДСЬКО-ПОЛІТИЧНІЙ ДУМЦІ КАНАДИ (НАПЕРЕДОДНІ ТА ПІД ЧАС ВІДЗНАЧЕННЯ 1000-ЛІТТЯ ХРЕЩЕННЯ УКРАЇНИ-РУСИ) <i>Сіромський Руслан</i>	219
ПЕРШІ КРОКИ АДВЕНТИСТІВ У ПОЛТАВІ <i>Сітарчук Роман</i>	228
ДІЯЛЬНІСТЬ БОРИСА СТАРКА НА ПОСАДІ СЕКРЕТАРЯ ХЕРСОНСЬКОГО ЄПАРХІАЛЬНОГО УПРАВЛІННЯ, БЛАГОЧИННОГО ХЕРСОНА ТА НАСТОЯТЕЛЯ СВЯТО-ДУХІВСЬКОГО СОБОРУ <i>Татарченко Олександр</i>	233

РЕЛІГІЙНА МАПА ЗАКАРПАТТЯ В ПОВОЄННІ РОКИ (1944-1950 РР.) <i>Тершак Анатолій</i>	242
РОЗВІЙ УАПЦ НА ТЕРЕНАХ ПІВНІЧНОГО ПРИЧОРНОМОР'Я (1920-ТІ РОКИ): МІКРОРЕГІОНАЛЬНИЙ АСПЕКТ (НА ПРИКЛАДІ МИКОЛАЇВЩИНИ) <i>Тригуб Олександр</i>	249
АНАЛІЗ ХРИСТІЯНСЬКОГО КОНФЕСІЙНОГО ПРОСТОРУ СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ <i>Федоренко Михайло</i>	256
АТЕЇСТИЧНІ МОТИВИ В РАДЯНСЬКОМУ КІНЕМАТОГРАФІ В 20-30-Х РОКАХ ХХ СТОЛІТТЯ <i>Федорченко Артем</i>	264
ОБРЯДИ ТА РИТУАЛИ БРАТСТВ НЕЗРЯЧИХ СПІВЦІВ- МУЗИКАНТІВ НА ПОЛТАВЩИНІ НАПРИКІНЦІ XVIII-XIX СТ. <i>Шаповал Лариса</i>	267
АНТИЦЕРКОВНІ ЗАХОДИ МІСЦЕВИХ ОРГАНІВ <i>Швець Леонід</i>	276
РЕЛІГІЙНА ТАЛЕРАНТНАСЦЬ У САЦЫЯЛЬНАЙ ПРАКТЫЦЫ ВЯЛКАГА КНЯСТВА ЛІТОЎСКАГА І РЭЧЫ ПАСПАЛІТАЙ <i>Барсук Олена</i>	283
БЕРЕСТЕЙСЬКА ЦЕРКОВНА УНІЯ 1596 РОКУ НА СТОРІНКАХ П'ЯТОГО ТОМУ «ІСТОРІЇ УКРАЇНИ-РУСИ» МИХАЙЛА ГРУШЕВСЬКОГО <i>Діптан Ірина</i>	290
ІСТОРІЯ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ КИЇВСЬКОЇ РУСИ В ТВОРЧІЙ СПАДЩИНІ МИХАЙЛА ГРУШЕВСЬКОГО <i>Крот Володимир</i>	300
КУЛЬТОВА АРХІТЕКТУРА В ЕКЛЕКТИЦІ <i>Гавриленко Лілія</i>	309

РОЗВИТОК КУЛЬТОВОЇ АРХІТЕКТУРИ ПЕРІОДУ ФЕОДАЛЬНОГО РОЗДРОБЛЕННЯ КИЇВСЬКОЇ РУСИ <i>Пешков Дмитро</i>	316
ДОКУМЕНТИ ЦЕРКОВНОГО ПОХОДЖЕННЯ ІЗ ФОНДІВ ДАПО ЯК ДЖЕРЕЛА ДЛЯ ВИВЧЕННЯ ДИТЯЧОЇ СМЕРТНОСТІ У ХVІІІ-ХІХ СТ. <i>Подгорна Анастасія</i>	323

«ПАТРІАРШИЙ І СИНОДАЛЬНИЙ ТОМОС НАДАННЯ АВТОКЕФАЛЬНОГО ЦЕРКОВНОГО УСТРОЮ ПРАВОСЛАВНІЙ ЦЕРКВИ В УКРАЇНІ»: СТРУКТУРУВАННЯ ПРОСТОРУ ВІДНОСИН ДЕРЖАВИ Й ЦЕРКВИ

У статті аналізується процес надання Томосу Православній Церкві України та визнання її помісного статусу. Розкривається вагомість цієї події для українського суспільства. Показана динаміка руху до проголошення автокефалії церкви в Україні від кінця 1980-х років до 2018 року. Наголошується, що конституювання Православної Церкви України та акт «Патріаршого і Синодального Томосу надання автокефального церковного устрою Православній Церкві в Україні» резонує в площині кількох контекстів: державно-політичний, церковно-релігійний, соціально-культурний, морально-ціннісний, ментально-духовний, громадянський, геополітичний, стратегічний.

Ключові слова: Томос, Православна церква України, помісність, Синод, Диптих, громадянська ідентичність, православ'я, політика, держава, Церква.

Актуалізація. Ще в серпні 2019 р. Синод Елладської православної церкви на підставі заслуховування звітів двох комісій з українського питання, підтвердив право Вселенського патріарха надавати автокефалію та право предстоятеля власне Елладської церкви Ієрониму приймати рішення з цього питання. Тобто було визнано канонічність надання автокефалії Православній церкві України (ПЦУ). 12 жовтня 2019 р. (рівно через рік та один день після того, як Синодом Вселенської патріархії було скасовано дію листа, який тимчасово передавав Українську церкву під юрисдикцію Московської патріархії) на засіданні священного синоду Грецької церкви єпископами було підтримано позицію Вселенського Патріархату і де-факто визнано самостійність Православної церкви України (лише сім з восьми десятків єпископів виступили проти). Зауважимо, що 35 грецьких митрополитів заявили, що на них чинився тиск з боку Москви, яка вимагала не визнавати Українську церкву [1]. Відтак розпочався процес рецепції – офіційного прийняття новими помісними церквами Православної Церкви України, яка станом на жовтень 2019 р. Православна Церква України нараховувала 7 тисяч громад.

Визнання помісного статусу України Елладською Православною церквою – це друга визначна подія після вручення Томосу Патріархом Варфоломієм. Фактично Православна церква в Україні визнана рівноправною сестрою в ряду помісних православних церков, які

визначені Томосом. «Ми на сьогоднішній день вступили в рівноправну співдружність Православних помісних церков. Це дає змогу євхаристійного спілкування рівноправного на міжнародному рівні і фактично знімає ту десятилітню, можна сказати, ізоляції в якій знаходилася православна церква України», – зазначив митрополит Переяслав-Хмельницький і Вишневський ПЦУ Олександр (Драбинко). Він зауважив, що відтепер Україна зняла з себе ізоляцію, в якій перебувала десятки років. Еладська церква стала першою церквою, яка визнала ПЦУ після надання їй Томосу Вселенським Патріархом [2]. Офіційне визнання автокефальної ПЦУ та встановлення церковного спілкування у світському житті можна порівняти з визнанням однієї держави іншою та встановленням дипломатичних стосунків [3].

Натомість Російська православна церква 17 жовтня 2019 року оголосила санкції проти Грецької (Елладської) церкви через рішення її Священного синоду про визнання Православної церкви України. «Припиняємо молитовне і євхаристійне спілкування з тими архієреями Елладської Церкви, які вступили або вступлять в спілкування з представниками українських неканонічних розкольницьких угруповань. Ми також не благословляємо вчинення паломницьких поїздок у єпархії, керовані зазначеними архієреями. Відповідна інформація буде поширена серед паломницьких і туристичних організацій країн, що становлять канонічну територію нашої Церкви» [4], – йдеться в повідомленні на сайті РПЦ за підсумками позачергового Синоду цієї релігійної організації. Синод також уповноважив патріарха РПЦ Кирила «припинити поминання імені Блаженнішого Архієпископа Афіньського і всієї Еллади в диптихах», якщо предстоятель Елладської Церкви почне в богослужіннях згадувати голову одного з «українських розкольницьких угруповань» (так у заяві РПЦ називають Православну церкву України) [5].

Про аналогічні санкції РПЦ заявила й щодо Патріарха Александрійської церкви (заява про неможливість поминання імені Александрійського патріарха при здійсненні патріарших богослужінь в Російській православній церкві) з огляду на те, що 8 листопада 2019 року патріарх Александрійський і всієї Африки Феодор II вперше згадав Епіфанія (Думенка) як предстоятеля Православної церкви України в диптиху православних церков під час богослужіння в храмі Архангелів у столиці Єгипту Каїрі [6]. Нагадаємо, що Александрійський патріархат є одним із чотирьох найдавніших історичних православних патріархатів і одним із найавторитетніших у православному світі, він посідає друге місце після Вселенського патріархату в Диптиху – традиційному переліку помісних православних церков.

Таким чином, Московський патріархат відмовився від молитовного поминання вже четвертого предстоятеля світових православних церков: слідом за патріархом Константинопольським і архієпископом Афіньським дійшла черга до патріарха Александрійського, очільника однієї з найстаріших церков на планеті, а митрополита Київського Московський патріарх і не починав згадувати [7].

Ці події є свідченням важливості релігійних процесів в Україні, що резонують на вимір Вселенського православ'я.

Отримання Томосу й утворення Православної церкви України – епохальна подія. Експерти та аналітики прирівнюють значущість її до ефекту набуття незалежності Україною 1991 року. З отриманням Томосу для України уможливлено вільний духовний розвиток під егідою Константинопольського Патріархату, нерозривно пов'язаного із Західним світом. Водночас конституювання ПЦУ спричиняє посутню втрату впливу Росії на Україну через Московський патріархат.

Вагомість цієї події увиразнюється в корелятах між:

- утвердженням незалежності Українського православ'я від московської патріархії;
- консолідацією українського суспільства;
- зміцненням національної безпеки України.

Експлікація понятійної складової. Томос (грец. τόμος) – Указ, документ, декрет у деяких питаннях церковного устрою. Це спеціальний церковний документ, яким синод і /або глава Помісної церкви може звертатись до своєї пастви або до інших Церков із важливими питаннями віровчення або щодо інституційного розвитку Церкви. Зрідка Томос видають з питань, які стосуються положень християнського віровчення, найчастіше він стосується церковного устрою. Томос не є публічний, він є унікальним документом, який вручається один раз одній людині – предстоятелю незалежної церкви. Момент вручення Томосу вважається початком нової помісної церкви.

Підстави надання. В першому тисячолітті, рішенням Вселенських соборів були встановлені межі п'яти стародавніх патріархатів (Старий Рим, Новий Рим – Константинополь, Олександрія, Антіохія, Єрусалим) і Кіпрська церква. Упродовж наступних років Вселенський патріархат, керуючись Священними канонами (включаючи 9-й, 17-й і 28-й канони IV Вселенського собору, 36-й Канон Трулльського собору і 1 Канон собору від 879/880 р., який був проведений в церкві Святої Софії в Константинополі), взяв на себе відповідальність за надання Томосу про автокефалію всім новоствореним церквам (в тому числі й Українській церкві), перетворивши їх на автокефальні архієпископства чи патріархати, без обговорення чи співпраці в цьому питанні з іншими церквами.

Відповідно до постанов Вселенських соборів, Константинопольський патріархат має першість честі у православному світі, а відтак він визначає порядок і спосіб становлення нових автокефалій і закріплює це відповідним Томосом. У змісті такого Томосу викладаються передумови та підстави надання документу. З часу отримання Томосу за такою Церквою закріплюється певне місце в Диптиху (списку) православних церков (порядок згадування іншими Церквами на своїх літургіях), її визнають як рівноправну Церкву-сестру, а її предстоятеля глави інших Церков поминають під час літургій. Православна церква України отримала 15 місце у Диптиху Константинопольського патріархату [8, с. 70]. Томос є, в принципі, типовим документом, яким дарується автокефалія (ст. грец. αὐτοκεφαλία) – самостійність помісної церкви, адміністративно незалежної від інших православних церков, але єдиної з ними канонічно. При цьому враховуються особливості історичного розвитку і специфіка конкретної церкви і країни.

Томос в історії православ'я. В історії православ'я відомо кілька Томосів що, стосувались церковного устрою [9]. 1686 рік – Константинопольський Вселенський патріарх Діонісій IV затвердив синодальний лист Вселенського патріархату, який із міркувань «ікономії» (церковної доцільності) доручав патріархам Московським висвячувати в сан новообраних помісним собором митрополитів Київських – при тому, що вони залишалися церковно підпорядкованими Константинополю і мусили поминати саме Вселенського патріарха, а не Московського, як свого першоієрарха. Москва не виконала цих умов і стала тлумачити рішення як нібито передачу Київської митрополії в підпорядкування Московському патріархатові. Через те, що оригінал листа нині не відомий, таке трактування донедавна повторював і сам Вселенський патріархат – доки влітку не оприлюднив історичні документи, які висвітлили зміст того листа. 11 жовтня 2018 року синод Вселенського патріархату скасував те рішення 1686 року, щоб усунути підставу для неправдивого трактування Москви.

Естонська Православна Церква 7 червня 1923 року отримала автономію (але не автокефалію) рішенням Патріарха Константинопольського Мелетія IV. Патріарх надав Томос Православній церкві Естонії та прийняв її до юрисдикції Константинопольського Патріархату.

13 листопада 1924 р. Патріарх Константинопольський Григорій VII надав «Патріарший і Синодально-Канонічний Томос Вселенської Царгородської Патріархії про визнання Православної церкви в Польщі Автокефальною» (передусім для вірян із Західної Білорусі і Західної України). Російська православна церква, яка контролювала цих вірян

до Першої світової війни, не погодилася з цим. Після Другої світової, коли СРСР привів до влади в Польщі комуністів, ППЦ «добровільно» відмовилася від Томосу з Константинополя і попросилася до РПЦ – яка відразу ж надала їй Томос уже від свого імені, хоча право надавати автокефалію має тільки Вселенський патріархат як Церква-мати всіх інших помісних церков. Московського Томосу, у свою чергу, не визнає Константинополь, але завдяки Томосові 1924 року ППЦ залишається канонічною.

Відомим є прецедент пошуку обновленською церквою прихильності Константинопольського патріархату в 1920-і роки [10]. При цьому взаємини обновленської церкви з Константинопольським патріархатом будувалися на ґрунті двосторонніх політичних інтересів. Розкриваючи характер взаємовідносин обновленської церкви з Вселенським патріархатом, Лев Регельсон писав: «Загрозливе становище Вселенського Престолу, що зазнавав жорстоких репресій з боку уряду Кемалю Ататюрка, змушувало константинопольських патріархів і тісно пов'язаних з ним голів інших східних церков намагатись йти торованим шляхом, добиваючись підтримки від російського уряду. Обновленці обіцяли таку підтримку випросити і всіляко піднімали авторитет Вселенських патріархів, які визнавали обновленський Синод єдиною законною владою РПЦ» [11, с. 92].

Однак у короткій історії взаємовідносин українських обновленців з Вселенською церквою заслуговує уваги лише той факт, що після отримання автокефалії в 1925 р. вони намагались встановити прямі контакти з Константинопольським патріархатом без посередництва Всеросійського Синоду і просили Константинопольського патріарха Василя III визнати автокефальний статус УАПЦ [10, с. 75-76]. 22 жовтня 1925 р. архімандрит Василій Димопуло звернувся до Синоду УПЦ з проханням надіслати йому завірені копії з актів і документів про утвердження автокефалії Української церкви для подання їх Вселенському патріархові. Всеукраїнський Священний Синод в листі до патріарха в делікатній формі нагадав йому події 240-літньої давності, коли внаслідок юридичного перепідпорядкування Київської митрополії до Московського патріархату Українська церква позбулася автокефальності, але тепер, після проголошення автокефалії Другим Всеукраїнським Помісним Собором 21 травня 1925 р. та схвалення її Третім Всеросійським Помісним Собором 6 жовтня 1925 р., вона знову стала незалежною. Синод УПЦ запевнив Вселенського патріарха, що Українська церква й надалі зберігатиме чистоту православ'я і непорушність канонів, не буде запроваджувати ніяких церковних змін стосовно вчення православної віри, єпископату, кліру, стилю тощо, до вирішення цих питань на Вселенському соборі. Далі в листі

висловлювалося сподівання, що Вселенський патріарх уважно вивчить всі документи щодо історії організації в Україні церковного управління на чолі з Священним Синодом і діяльність його в досягненні автокефалії для Української православної церкви, переконається в додержанні канонічності цього процесу і затвердить автокефалію Української церкви своїм високим авторитетним актом [12]. Проте Константинопольський патріарх не поспішав визнавати офіційним Томосом ні українських, ні російських обновленців-синодалів, обмежуючись подальшою підтримкою відносин через дипломатичне листування [10, с. 75-76].

У 1937 році була визнана автокефалія Албанської православної церкви.

13 березня 1945 року Патріарх Веніамін I та всі члени священного синоду Константинопольської Церкви надали Томос Болгарській православній церкві. Цим рішенням скасовувався розкол та визнавалася автокефалія тисячолітньої Болгарської православної церкви (за різними оцінками історичних подій, уже втретє чи вчетверте визнана автокефалія цієї церкви [13]).

Молдовська православна церква отримала Томос 2 грудня 1994 року – їй дарував автономію московський патріарх Алексій II.

«Патріарший і Синодальний Томос про дарування автокефалії святій Православній Церкві у Чеських землях і Словаччині» був виданий Константинопольським патріархом Варфоломієм 27 серпня 1998 року [13].

Принагідно зауважимо: В усіх випадках надання Томосу про автокефалію або автономію православних церков передували відповідні політичні процеси, насамперед – здобуття незалежності державою, православна спільнота якої просила про своє визнання. Цей процес зазвичай включав звернення представників політичного керівництва конкретної країни, подальший розгляд питання й рішення Священного Синоду Вселенського Патріархату за головуванням Вселенського Патріарха, після чого відповідний документ передавався тому, хто звертався про автокефальний статус своєї Церкви. Варто зазначити, що розміри та організація церковних структур, яким у різний час надавався Томос, були дуже різними. Росія, Сербія, Болгарія, Румунія та Греція були досить великими православними країнами, де вже існувала церковна структура. У випадку Польщі та Чехії і Словаччини йшлося про країни, в яких православні склали релігійну меншину. В Албанії Томос надали майже неіснуючій Церкві, знищеній комуністичним режимом [14, с. 30].

6 січня 2019 року Вселенський патріарх Варфоломій вручив «Патріарший і Синодальний Томос надання автокефального церковного устрою Православній Церкві в Україні». Україна стала

повноправним суб'єктом міжнародних релігійно-церковних відносин. Але шлях до цього був доволі тривалим.

Покрокова характеристика процесу. Рух до проголошення автокефалії церкви в Україні започатковано наприкінці 1980-х років. Але увиразнення процесів окреслилося за президентства П. Порошенка, який неодноразово звертався до проблеми формування Єдиної помісної православної церкви України упродовж 2016 р. (під час зустрічей зі Вселенським патріархом Варфоломієм, предстоятелями помісних православних церков, представниками Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій, патріархом Філаретом). При цьому Глава держави наголошував, що прагнення українських православних громадян мати свою Помісну Автокефальну Церкву – «історичний тренд, і цей тренд не може оминати Україну» [15].

У березні 2016 р. Президент України Петро Порошенко у Туреччині зустрівся з Архієпископом Константинополя – Вселенським Патріархом Варфоломієм I, де на офіційному рівні було обговорено перспективи створення в Україні Помісної православної церкви.

Наступним кроком стало «Звернення Верховної Ради України до Всесвятості Варфоломія, Архієпископа Константинополя і Нового Риму, Вселенського Патріарха щодо надання автокефалії Православній Церкві в Україні» (постанову [16] підтримали 245 членів парламенту). У зверненні депутати просили Вселенського Патріарха взяти «активну участь у подоланні наслідків церковного поділу шляхом скликання під егідою Вселенського Патріархату Всеукраїнського об'єднавчого Собору, який би вирішив усі суперечливі питання та об'єднав Українське православ'я». Окрім того, Рада просила Константинополь «видати Томос про автокефалію православної церкви в Україні». Депутати також апелювали до Вселенського Патріарха з проханням скасувати Томос від 1686 року про приєднання Київської митрополії Константинопольського патріархату до Московського патріархату (про передачу київської митрополії з підпорядкування Константинополя до Москви). Своє звернення серед іншого депутати аргументували підтримкою Московським патріархом Кирилом російської влади у конфлікті на Донбасі та анексії Криму [17]. Це рішення Ради було першим офіційним зверненням до патріарха про автокефалію, мало значний суспільний і міжнародний резонанс, зустріло гостру реакцію РПЦ [18, с. 312]. 16 червня 2016 р. в Богословській академії на грецькому о Крит мав розпочати роботу Всеправославний Собор, ініційований Константинополем. На Святий і Великий Собор Православної церкви, задум якого сягає ще XIX ст., у Вселенського Патріарха Варфоломія були свої надії і сподівання: не лише утвердити себе у статусі

«першого серед рівних», ставши ініціатором його проведення після тривалої перерви. За його задумом, Собор мав стати маніфестацією цілісності і соборності Вселенського православ'я, місцем дискусії з найбільш складних питань. Останній етап підготовки Собору потопав у інтригах та розрахунках, а політика тріумфально домінувала над богослов'ям. Москва всіляко намагалася формалізувати свій особливий статус у Повноті Православ'я, на якому Патріарх Кіріл, усупереч канонічному праву, наполягав, вже декілька років («ми законні спадкоємці Візантії...»), постійно погрозувала Константинопольському Престолові зривом Собору. Між Константинополем та Москвою постійно відбувалися суперечки за домінування у православ'ї, а тому питання, кому підпорядковуватиметься церква в Україні, було для них дуже важливим» [19].

Всеpravoslavний собор відбувся 16-27 червня 2016 р, але без участі РПЦ, Антіохійської, Болгарської та Грузинської православних церков, які його просто проігнорували. Це лише поглибило за давні розбіжності Константинополя й Москви. Відтак цей собор (попри історичність) не став «революційним», не став проривом зі сформульованими відповідями на ті виклики, які накидалися православ'ю століттями [20, с. 180].

У ході агресії РФ проти України і неконвенційної війни змінилася внутрішньополітична ситуація й позиціонування конфесійного середовища щодо цих подій. Реалії гібридної війни переконливо доводили, що Росія використовує проти України широкий комбінований арсенал засобів. Агресором було розгорнуто справжній фронт на гуманітарному напрямі. Одне з чільних місць серед дієвих інструментів російської гуманітарної інтервенції посідав релігійно-церковний фактор. Саме через Українську православну церкву, юридично й організаційно підпорядковану Московській патріархії (УПЦ МП), Кремль активно маніпулює свідомістю мільйонів українських громадян, намагається насаджувати ідеологеми «русского мира», дискредитувати автокефальний рух в Україні, нагнітати напруженість у міжправославних відносинах, здійснює спроби приватизації національної української історії. Фактично сучасна російська політика та геополітика наочно демонструють, наскільки важливу роль в обстоюванні та просуванні національних інтересів відіграє незалежна від закордонних релігійних центрів православна церква.

У квітні 2018 року президент України П. Порошенко звернувся до Вселенського патріарха Варфоломія [21] з проханням надати Томос про автокефалію Православної церкви в Україні і оголосив про намір створити єдину помісну церкву. Підтримала звернення президента й Верховна Рада України [22] (268 депутатів).

22 квітня 2018 року Святий і Священний Синод Вселенського Патріархату прийняв до розгляду Звернення від Президента та Верховної Ради України до Вселенського Патріарха Варфоломія про надання Томосу про автокефалію Православній Церкві в Україні, а також звернення ієрархів українських православних церков – УПЦ КП і УАПЦ.

10 вересня 2018 року патріарх Варфоломій скерував до Києва двох екзархів, які мали підготувати ґрунт для створення автокефальної церкви.

11 жовтня 2018 року синод Вселенського Константинопольського патріархату у Стамбулі:

- підтвердив своє попереднє рішення продовжити процес надання автокефалії українській церкві;

- позбавив юридичної сили свій синодальний лист 1686 року про доручення Московському патріархові обов'язку висвячувати церковно підпорядкованих Константинополю митрополитів Київських, що його Російська церква трактувала як нібито передачу Київської митрополії Москві;

- відновив у єпископському чи священницькому сані і в церковному спілкуванні зі світовим православ'ям керівників незваних Української православної церкви Київського патріархату Філарета (Денисенка) та Української автокефальної православної церкви Макарія (Малетича) і підпорядкованих їм священства і вірян;

- оголосив про відновлення своєї ставропігії (представництва) в Києві [13].

Ці рішення не могли не викликати реакції РПЦ: скликане термінове засідання Синоду РПЦ у Мінську 15 жовтня 2019 року схвалює заяву митрополита Волоколамського Іларіона про повний розрив євхаристичного спілкування РПЦ з Константинопольським патріархатом.

На Священному Синоді Вселенського патріархату у Стамбулі (27-29 листопада 2018 року) були затверджені текст Томосу і рекомендації щодо Статуту майбутньої єдиної помісної православної церкви України.

Водночас обізнаність громадськості щодо Томосу була доволі незначною. Так, за результатами опитування, проведеного у вересні 2018 року КМІС на замовлення громадської організації «Детектор медіа», тільки 28,5% жителів України говорили, що вони знають, що таке Томос. Згідно з опитуванням 71,5% опитаних не знали, що це таке, чи не змогли відповісти. Серед тих, хто «знає», 42,3% дізналися про це зі ЗМІ, 19% – з виступів релігійних діячів, 17,4% – з виступів Президента Петра Порошенка, 15,9% – з виступів політиків, 11,5% – від оточуючих. На заході України 43% знали, що таке Томос, в центрі

– 30%, на півдні і сході – тільки 16-18% [23]. (Опитування проводилося за фінансування Міністерства закордонних справ Данії («Даніда»). Польовий етап тривав з 8 по 23 вересня 2018. Всього було опитано 2026 респондентів, що мешкають в усіх областях України та в Києві (крім АР Крим). У Луганській і Донецькій області опитування проводилося тільки на території, контрольованій українською владою. Статистична похибка вибірки не перевищує: 3,3% для показників, близьких до 50%; 2,8% для показників, близьких до 25 або 75%; 2,0% для показників, близьких до 12 або 88%; 1,4% для показників, близьких до 5 або 95%; 0,7% для показників, близьких до 1 або 99%).

15 грудня 2018 року відбувся об'єднавчий собор у Києві в складі ієрархів і вірян УПЦ КП і УАПЦ, а також двох єпископів від УПЦ (МП) (митрополити УПЦ Московського патріархату Симеон і Олександр), де оголошено про створення єдиної помісної православної церкви – Православна церква України. Предстоятелем новоствореної церкви став митрополит Київський і всієї України Епіфаній (Сергій Думенко), до того місцезблуститель патріаршого престолу УПЦ КП.

5 січня 2019 року у Стамбулі Вселенський патріарх Варфоломій підписав Томос, яким надав незалежний статус Православній церкві України. Сувій Томосу про автокефалію для Православної церкви України підготував (написав від руки) найвідоміший Афонський художник і каліграф Лукас з монастиря Ксенофонт, що на Афоні [24]. 6 січня 2019 року відбулася історична подія – у Стамбулі (у соборі святого Георгія Переможця у Стамбулі, що є резиденцією Константинопольського патріарха) Вселенський патріарх Варфоломій урочисто вручив предстоятелю Православної церкви України митрополиту Епіфанію Томос про визнання канонічної автокефалії ПЦУ. Фактично набуття автокефалії означає піднесення статусу Православної церкви України, рівність її з іншими автокефальними православними церквами. Автокефалія – це статус помісної церкви, як самокерованої, незалежної частини Вселенської Православної церкви, що очолюється патріархом або архієпископом чи митрополитом. Об'єктивно автокефалія посилює державу, а відсутність її послаблює, роблячи відкритою для всіляких провокацій, маніпуляцій настроями громадян, перетворюючи церкву на засіб досягнення політичних цілей в інтересах іноземних структур.

Томос в Україну привезено в січні 2019 року, і цього ж місяця Помісна церква України увійшла в Диптих – перелік помісних церков де-юре, а 12 жовтня 2019 року вона увійшла в це коло де-факто, офіційно розширивши коло свого літургійного спілкування з визнанням помісного статусу України Елладською Православною церквою (предстоятель Елладської Церкви блаженніший архієпископ Ієронім).

Наслідки. Вищезазначене свідчить про формування навколо церкви нової ситуації і атмосфери, яка очевидно ще недостатньо усвідомлена релігійною спільнотою і її лідерами. Ці зміни доводять потребу віднайдення нової тональності діалогу церкви зі суспільством [20, с. 148].

Конституювання Православної церкви України та акт «Патріаршого і Синодального Томосу надання автокефального церковного устрою Православній Церкві в Україні» резонує в площині кількох контекстів: державно-політичний, церковно-релігійний, соціально-культурний, морально-ціннісний, ментально-духовний, громадянський, геополітичний, стратегічний.

У православної традиції реальна Помісна церква фундує нерозривний зв'язок між релігійною організацією та процесом національного державотворення. Статус помісності в Православній церкві тісно пов'язаний зі здобуттям Церквою автокефального (з давньогрец. – самоочолюваного) тобто самостійного управління всіма без винятку церковними справами [25, с. 446]. Отримання Томосу й утворення Православної церкви України стало справді епохальною подією не лише в історії церковного життя, але й у державному та світовому вимірі. Зміни, що відбулися в Україні на помежів'ї 2018-2019 рр. в церковному житті є водночас масштабною політичною подією, елементом творення нації.

Зусилля, спрямовані на утворення єдиної Помісної церкви були пов'язані не тільки з тим, що новопосталі держави відчують брак джерел легітимації і намагаються віднайти їх у власній історії та духовній традиції. Не менш важливою є й проблема національної безпеки, яка не може бути гарантованою при збереженні духовного підпорядкування українців Москві [26].

Політичний чинник, якщо розглядати його як локальну детермінанту релігійної ситуації в точці біфуркації, став каталізатором активізації процесу конституювання Помісної церкви в Україні. Надання Томосу про автокефалію Православної церкви в Україні постало фактором впливу на всіх суб'єктів релігійної ситуації, вирішуючи низку питань з одного боку та загострюючи низку соціально-політичних ризиків – з іншого [27, с. 210-211]. Активізувалося переформатування православного ландшафту України та інтенсифікація міжконфесійного діалогу.

Конституювання помісної церкви та надання Томосу про автокефалію ПЦУ каталізувало певні процеси у Вселенському православ'ї. Насамперед, воно вивело на поверхню ті глибокі суперечності, які накопичилися у взаєминах між Константинопольським та Московським патріархатами. Процеси набуття автокефалії церквою в Україні увиразнили самостійність Константинополя в прийнятті рішень та послабили впливи Кремля. Відхід РПЦ від Константинополя, по суті, позбавляє її і міжнародної легітимності у православному, а загалом, і в

усьому християнському світі. Відтак, всупереч своїм намаганням стати центром світового Православ'я, Москва фактично може опинитися в релігійній ізоляції.

Вихід України з-під російського релігійного впливу став реальним геополітичним викликом для Росії, оскільки це одразу послабило ідею «русского мира»; Росія втратила один із основних інструментів реалізації своїх інтересів на українському напрямі. Наявність в Україні своєї Православної церкви означатиме і значні фінансові збитки для Російської православної церкви (РПЦ). Раніше вона отримувала чималі надходження через Українську православну церкву Московського патріархату (УПЦ МП). Російська окупація частини українських територій виразно розмежувала релігійне середовище України за критерієм ставлення до процесів національного державотворення та спонукала український народ і державне керівництво до глибшого розуміння значення розбудови національної Церкви. Окрім того, збройна агресія Росії проти України започаткувала процес виходу прочан із УПЦ МП. Отже, визнання Константинополем Православної церкви України слугує противагою потужному московському тиску. Окрім того, було створено прецедент для інших церков надихнутися прикладом України й теж вийти зі сфери впливу РПЦ, а для балканських народів – звільнитися від подібної залежності від Сербської православної церкви.

Томос для України – це шанс для додаткового розвитку православ'я. Отримання автокефалії дає поштовх церкві, може привести в лоно об'єднаної церкви нових вірян. Дарування Томосу про автокефалію значно динамізувало перехід релігійних громад з юрисдикції УПЦ (МП) в юрисдикцію ПЦУ.

Легітимізація Православної церкви України має вагоме геополітичне значення. Так, визнання ПЦУ Константинополем підтверджує принциповість та послідовність позиції Заходу, який бере на себе відповідальність за долю України. Позиція Синоду Вселенського патріархату з надання Томосу про автокефалію Православної церкви України, по суті, стоїть в одному ряді з укладенням Угоди про асоціацію між Україною та ЄС, а також прийняттям НАТО Комплексного плану допомоги Україні в зв'язку із нападом на неї Росії. Конституювання Православної церкви України створює якісно нові можливості для інтеграції України в європейську та світову цивілізацію як їх невід'ємної частини.

Створення ПЦУ фондує потужну опору для формування української громадянської ідентичності через дієве, свідоме відчуття кожним громадянином об'єднуючої «спільності» як цінності. Православна церква України увиразнює духовно-культурні маркери незалежної держави та розвитку нації. Масштаб і природа постанови Православної церкви України корелюють з процесами переживання «гідності», як об'єднуючої цінності, що відбулося під час Майдану.

Джерела і література:

1. Самохвалова Л. Визнання з боку Елладської церкви: новий етап української автокефалії // URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/2798379-viznanna-z-boku-elladskoi-cerkvi-novij-etap-ukrainskoi-avtokefalii.html>
2. «Друга визначна подія після вручення Томосу»: Драбинко пояснив важливість визнання ПЦУ. (12.10.2019). URL: <https://www.5.ua/suspilstvo/druha-vyznachna-podii-pislia-vruchennia-tomosu-drabynko-poiasnyv-vazhlyvist-vyznannia-ptsu-200892.html>
3. Червоненко В. Грецька церква першою визнала ПЦУ: чому це важливо для України // URL: <https://www.bbc.com/ukrainian/features-49482653>
4. Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5515008.html>
5. РПЦ оголосила про санкції проти Грецької церкви через визнання нею ПЦУ (17 жовтня 2019 р.) // URL: https://ua.krymr.com/a/news-rpts-sanktsiji-proty-gretskoj-tserkvy-cherez-ukrajinu/30222005.html?utm_source=redtram&utm_medium=referral&utm_campaign=news&utm_content=544470839&utm_term=297890
6. Александрійський патріархат визнав автокефалію ПЦУ (доповнено) (Радіо Свобода. 08 листопада 2019 р.) // URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/news-aleksandrijskij-patriarhat-pcu/30259911.html>
7. Портников В. Бронепоезд із хрестом замість червоної зірки. РПЦ погрожує усім, хто визнає ПЦУ // Радіо Свобода. 09 листопада 2019. // URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/30261182.html>
8. Саган О. Православна Церква України: конституювання та перспективи розвитку. – К.: [Б.в.], 2019. – 103 с.
9. Добрознай М. Томос для української православної церкви: надбання та втрати України після проголошення української автокефалії // URL: <https://eu.in.ua/>
10. Жилюк С.І. Досвід Вселенського визнання: політична кон'юнктура міжцерковного діалогу // Нукові записки Острозької академії. – 2011. – Сер.: Історичне релігієзнавство. – Вип. 4. – С. 71–77.
11. Регельсон Лев. Трагедия Русской Церкви (1917-1945): Материалы по истории Церкви. – Кн. 15. – М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1996. – 631 с.
12. От Вселенского Патриарха Украинской Православной Церкви // Український Православний Благовісник. – Харків, 1925. – № 21. – С. 1–3.
13. Що таке Томос і автокефалія – пояснюємо популярно // URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/29697267.html>
14. Куйбіда В. С., Кальниш Ю. Г. Перспективи розвитку відносин Української держави з Помісною Автокефальною Православною Церквою України : інформ.-аналіт. зап. / За заг. ред. В. С. Куйбіди, О. М. Петрое. – К. : НАДУ, 2018. – 52 с.
15. Президент Патріарху Філарету: Український народ чекає на реалізацію головної справи Вашого життя – Української Єдиної Помісної Незалежної Православної Церкви. Офіційне інтернет-представництво Президента України П. Порошенка. URL: <http://www.president.gov.ua/news/prezident-patriarhu-filaretu-ukrayinskij-narod-chekaye-na-re-37090>
16. Про Звернення Верховної Ради України до Всесвятості Варфоломія, Архієпископа Константинополя і Нового Риму, Вселенського Патріарха щодо надання автокефалії Православній Церкві в Україні: Постанова Верховної Ради України від 16 червня 2016 р. № 1422-VIII. Відомості ВР України. – 2016. – №27. – Ст. 528. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1422-19>
17. Рада попросила Вселенського Патріарха визнати українську церкву (16 червня 2016 р.) // URL: https://www.bbc.com/ukrainian/news_in_brief/2016/06/160616_vc_rada_church

18. Аналітична доповідь до Щорічного Послання Президента України до Верховної Ради України «Про внутрішнє та зовнішнє становище України в 2017 році». – К. : НІСД, 2017. – 928 с.

19. Червоненко В. Чи допоможе Порошенко створити помісну церкву? // URL: https://www.bbc.com/ukrainian/politics/2016/03/160311_poroshenko_church_vc

20. Войналович В.А. Сучасне українське православ'я: старі і нові виклики // Наукові записки ІПіЕНД. – 2018. – №3-4 (95-96). – С.141–192.

21. Звернення Президента України до Вселенського Патріарха Варфоломія // URL: <https://www.president.gov.ua/administration/zvernennya-prezidenta-ukrayini-do-vselenського-patriarha-varf-438>

22. Про підтримку звернення Президента України до Вселенського Патріарха Варфоломія про надання Томосу про автокефалію Православної Церкви в Україні: Постанова Верховної Ради України № 2410-VIII від 19 квітня 2018 р. // URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/main/2410-19>

23. Лише третина українців обізнана щодо питання Томосу, – опитування // URL: https://zik.ua/news/2018/10/26/lyshe_tretyna_ukrainsiv_obiznana_shchodo_pytannya_tomosu__opytuvannya_1435217

24. Томос для Православної церкви України написав каліграф з Афону // URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/news-tomos-ukraine-konstantynopol/29692702.html>

25. Аналітична доповідь до Щорічного Послання Президента України до Верховної Ради України «Про внутрішнє та зовнішнє становище України в 2018 році». – К. : НІСД, 2018. – 688 с.

26. Здіорук С.І. Конституювання Помісних Церков як інструменту захисту національних інтересів українського народу // Українське релігієзнавство. – 2005. – № 35. – С. 207–219.

27. Титаренко В., Титаренко О. Суспільно-політична ситуація України: ризики і загрози в контексті наявної релігійної безпеки // Релігійна безпека/небезпека України: Зб. наук. праць і матеріалів / За ред. проф. А. Колодного. – К. : УАР, 2019. – С. 209–214. – С.210–211.

УДК 2-67:322

Віта Титаренко

*доктор філософських наук, старший науковий співробітник
відділу філософії та історії релігії Відділення релігієзнавства
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України
(м. Київ)*

УКРАЇНСЬКА РЕЛІГІЙНА ІДЕНТИЧНІСТЬ В УМОВАХ ПУБЛІЧНОСТІ РЕЛІГІЇ

Досліджено релігійну ідентичність сучасного українця, що постає не статичною властивістю, а результатом принципово відкритого процесу ідентифікації. На основі результатів низки соціологічних досліджень міжнародного (Pew Research Center) та вітчизняного (Соціологічна служба Центру Разумкова) рівнів, зроблено аналіз впливу релігійної ідентичності на суспільний розвиток сучасної України. Аргументовано неоднозначність впливу, виокремлено зовнішні і внутрішні чинники формування релігійної ідентичності (з акцентом на чинниках другої групи). Виснувано, що релігійна ідентифікація в сучасній Україні виходить за межі переконань та поглядів, виступаючи потужним стимулом до активних дій віруючих у сферах, що долають релігійні кордони.

Ключові слова: релігійна ідентичність, релігійність, державна політика, самовизначення, церква як інститут, суспільство, публічність, державно-конфесійні відносини, поліконфесійність.

Релігія і сьогодні залишається важливим елементом індивідуальних і групових ідентичностей, залишаючись ресурсом, який, за визначенням відомого дослідника релігії Х. Казанови, «допомагає дати відповідь на виклики модернізації і глобалізації» [1, с. 6]. Після десятиліть атеїстичної ідеології, в Україні, за роки незалежності, сформувалася поліконфесійна й полірелігійна палітра – «найпрозоріша конкурентна релігійна система в Європі» [1, с. 8]. Сьогодні кількість зареєстрованих конфесій переважає позначку 100 – від таких численних як православ'я і до окремих громад, наприклад, даоського чи буддистського спрямувань тощо. Такі показники, в свою чергу, більше, ніж в 10 разів перевищують показники часів радянського минулого, а кількість релігійних організацій в Україні, з моменту відновлення її незалежності, зроста майже втричі. Відтак Україна постає єдиною європейською країною, з найвищою відповідністю американській моделі релігійного деномінаціоналізму [Там само]. Звернемося до кількісних показників «релігійного деномінаціоналізму» в Україні: Державним департаментом у справах релігій і національностей Міністерства культури України на початок 2019 року офіційно зафіксовано 36739 діючих в Україні релігійних організацій (в 1991 році їх було 12962). В свою чергу, сюди входять 35162 релігійних громад (з них 1116 не діючі і 1327 офіційно не зареєстровані); 531 – монастир із 6794 насельниками; 83 братства, 368 місій; 204 – духовні навчальні заклади; 13195 – недільні/суботні школи. Територіальне розміщення релігійних організацій має наступну специфіку: Волинь – 3287 (8,9%) організацій, Північ (в т.ч. Київ) – 5808 (15,8%), Слобожанщина – 1636 (4,45%), Поділ – 4191 (11,4%), Закарпаття – 1977 (5,4%), Буковина – 1350 (3,67%), Галичина – 6542 (17,8%), Центр – 3416 (9,3%), Південь – 3138 (8,54%), Подніпров'я – 2677 (7,3%), Донбас – 2717 (7,4%). Окремо рахуючи, 9 західних областей України, мають 13156 організацій (35,8% релігійної мережі країни), що ілюструє активну розбудову релігійної мережі. Найбільша ж релігійна мережа, знаходиться у Львівській області – 3272, найменша – в Сумській – 602. Така насичена поліконфесійна структура українського суспільства, яка відображає і рівень релігійності, навіть з урахуванням похибки самовизначення, досить чітко корелюється з національною ідентичністю: за даними Pew Research Center 95% опитуваних українців («абсолютно» і «швидше») погоджуються з твердженням «Я вважаю себе громадянином України», 38% опитуваних вважають себе

«Громадянином світу» і лише 27% опитуваних тяжіють до радянського минулого, означуючи себе «Громадянином СРСР» (в основному, це жителі Півдня й Сходу України) [2]. На фоні декларованої релігійності – а вона складає на 2018 р. 71,7% [3, с. 12], можна стверджувати, за визначенням Л. Филипович про «відродження етнорелігійності», коли, окрім звичних індикаторів, таких як мова, культура, політичні преференції тощо, релігія зберігає свою ідентифікуючу роль. В Україні, на відміну від Європи чи Америки, цей фактор є помітним, особливо в контексті публічності релігії, коли релігія перестає бути приватною сферою і виходить у публічний простір.

Стосовно конфесійної самовизначеності українців, то тут традиційно домінує православ'я (67,3%). Шкала самовизначення до інших конфесій виглядає наступним чином: римо-католики – 0,8%, греко-католики – 9,4%, протестанти – 2,2%, іудеї – 0,4%, мусульмани – в межах соціологічної похибки. Досить цікавим є такий показник самовизначення як «просто християнин», що складає 7,7%. Найвищим цей показник був у 2013 році, демонструючи специфічну для української релігійності рису позаконфесійного самовизначення [3, с. 13]. Саме під час складних соціально-політичних подій в Україні, маркованою стає позацерковна релігійність, формування громадянської релігії і громадянської «еклесії» (в її початковому розумінні як «народне зібрання»), в контексті формування громадянського суспільства і входження релігії в публічний простір.

Відтак в Україні формується специфічна модель релігійної ідентичності, якій притаманна як поліконфесійність, так і позаконфесійність, неоднорідність, незавершеність та певна дисгармонійність між кількісними показниками і якісними характеристиками. [4, с. 60]. Однак, в своєму світоглядному й інституційному проявах в реаліях України, релігія довела, що здатна виконувати функції інструменту соціальної консолідації і політичної активізації суспільства, долаючи приватну сферу і заявляючи про себе в публічному просторі. Слідом за Х.Казановою, означимо що типовим прикладом публічної релігії на рівні держави можуть слугувати державні церкви. Однак в Україні відсутнє поняття «державна релігія» чи «державна церква». В соціологічних опитування Центру Олександра Разумкова йдеться про те, що практику впровадження державної церкви готові були підтримати тільки 12,4% українців, негативно поставилися до такого – 56%, вагалися – 31,6% [3, с. 29]. Така соціологічна картина виглядає природно для держави, де реалізована реальна демократія в релігійній сфері, утверджена модель поліконфесійного суспільства і діє ліберальне законодавство. Тому не дивно, що відповіді про неможливість впровадження в Україні

державної церкви стратифікувалися наступним чином: 42,6% респондентів вважають, що практика державної релігії суперечить праву на свободу совісті і призведе до дискримінації віруючих інших церков; 38,3% респондентів стверджували, що Україна є поліконфесійною і пріоритет будь-якої церкви призведе до додаткової напруги, 8,7% назвали іншу причину, а вагалися з відповіддю – 10,4% [3, с. 30].

Проте релігійна ідентичність – відображає суперечливу картину, відповідно, церковноконфесійного та соціального структурування українського суспільства. Незавершеність формування релігійної ідентичності сучасного українського суспільства є об'єктивною даністю, оскільки релігійна ідентичність постає не властивістю, а скоріше, результатом принципово відкритого процесу ідентифікації.

Суперечливість між кількісними показниками і якісним наповненням прослідковується, коли порівняти показник релігійності 71,7% і відсоток респондентів, які ставлять важливість релігії вище за інші цінності, а це – 58, 2%. Серед якостей, які можна виховати в сім'ї, релігійність посіла передостаннє місце (15,5%), випередивши тільки таку якість, як уява. Найбільш важливою якістю українці вважають працелюбність (72,7%) [3; с. 14]. Крім того, дисонують з показником декларованої релігійності і наступні показники: довіру до Церкви як інституту висловлюють, згідно з матеріалами дослідження Центру Олександра Разумкова – 63%. Зазначимо, що в переліку інституцій церква поступається показниками Президенту (йому довіряють 79% опитаних), Збройним силам України (74%), волонтерським організаціям (69%), Державній службі з надзвичайних ситуацій (64%), Національній гвардії (64%) [5]. Попри достатньо високий рівень довіри до церкви, в той же час, моральним авторитетом її вважають лише 45% (лише у 2010 р. показник релігійності і довіри до Церкви – практично співпадали (показник релігійності складав – 71,4%, а рівень довіри до Церкви в 2010 р. складав – 72,5%) [3, с. 23]. Означені результати соціологічних опитувань, виступають, в першу чергу, маркерами існуючих на даний момент настроїв у суспільстві, які можуть стати основою для аналізу і визначення чи, принаймні, окреслення певних тенденцій. Однією із помітних тенденцій у суспільстві постає зрощеність політики і релігії. Як і будь-яке складне явище, взаємовплив політики і релігії має багатоплощинні виміри. Новітня історія релігії знає численні приклади експлуатації релігійності і релігійної приналежності громадян в формуванні необхідного електорату, відповідно до запитів і можливостей певних політиків, а лобювання інтересів окремих релігійних інституцій, відбувалося через лояльних до них депутатів чи депутатських груп. В той же час, релігійні інституції як складова громадянського

суспільства, з одного боку і публічна політика – з іншого, будучи атрибутами демократичної держави, здатні забезпечити досягнення сталого розвитку, подолати протиріччя та конфлікти між різними соціально-політичними, соціокультурними та релігійними групами. «Відповідно до соціального вчення Церкви, вона є невід’ємною складовою громадянського суспільства... Ми відчуваємо себе зобов’язаними сьогодні бути активними саме на рівні громадянського суспільства для того, щоби втілювати певні принципи й цінності. Церква повинна виховувати мирян, які потім візьмуть участь у політиці», – зазначав очільник УГКЦ Святослав Шевчук [6]. Така позиція може екстраполюватися на Церкву загалом, як релігійний інститут, довіра до якого, як зазначалося вище, зберігає високі показники.

Зокрема керівники і представники найчисельніших християнських церков і релігійних організацій України є постійними учасниками круглого столу «Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин», організованого Центром Разумкова з Представництвом Фонду Конрада Аденауера з 1996 року. На цей захід запрошуються представники органів державної влади, громадськості, експертного товариства, ЗМІ тощо. Головними проблемами, що обговорюються на засіданнях Круглого столу, є проблеми вдосконалення державно-конфесійних відносин та впровадження моделі партнерських взаємин між державою і Церквою в Україні. Публічні дискусії між релігійними організаціями (ВРЦіРО, ВРРО, УМР, Біблійне товариство та ін.) і державою, в контексті реалізації державної політики щодо релігії, мають результатом низку нормативно-законодавчих актів, які слугують відповіддю на актуальні запити суспільства. Вони стосуються таких сфер, як:

- впровадження військового капеланства;
- організація альтернативної служби в період мобілізації;
- організація душпастирської опіки у пенітенціарних установах;
- ініціативи щодо спрощення реєстрації релігійних організацій;
- реформи в сфері релігійної освіти (визнання документів про вищу духовну освіту, наукових ступенів і звань, дозвіл засновувати дошкільні, профтехнічні та вищі навчальні заклади);
- введення єдиного правового механізму, який регулює проведення публічних мирних заходів:
 - регулювання порядку зміни релігійною громадою своєї підпорядкованості тому чи іншому релігійного центру;
 - внесення змін до податкового кодексу;
 - регулювання питання щодо використання ID-карток;
 - внесення змін до кримінального кодексу тощо.

Позаяк публічна політика постає сьогодні як «політика в суспільстві і для суспільства», то в цьому вбачається її принципова схожість з релігією, функціональність якої також спрямована на суспільство – у сфері соціальної, освітньої, культурної, духовної, харитативної тощо, до того ж, ширше, аніж тільки в інтересах сегменту віруючих людей. Більшість людей визнають вплив релігії на різні аспекти суспільного життя. Так, 71% громадян вбачають роль релігії в тому, що вона «підвищує моральність і духовність людей», 64% вважають її «одним із найважливіших засобів відродження національної самосвідомості і культури», 52% «одним із чинників демократичного суспільства». Число згодних із судженням «релігія є елементом політичного життя» знизилося і становить, станом на 2018 р. 44% (у 2016 – 50%) [3, с. 33].

Найпоказовішою, на нашу думку, постає соціальна сфера, як маркер існуючих потреб сучасного суспільства. Недаремно переважна більшість респондентів (74%) вважають, що «релігійні діячі повинні ставати на захист найбільш вразливих громадян у разі прийняття владою рішень, які знижують життєвий рівень населення». Разом з тим, відносна більшість опитаних погоджується з тим, що релігійні організації беруть слабку участь у соціальній роботі – 42% респондентів [Там само]. Але саме на основі соціального служіння, куратором якого виступає держава, можна об'єднувати представників різних конфесій, демонструючи прозору співпрацю поза політикою, заради українського суспільства. Подібні проекти за умови підтримки з боку держави створять передумови для соціальної реабілітації соціально вразливих верств населення та сприятимуть формуванню партнерських відносин церкви та влади, ефективної взаємодії церкви-влади-суспільства.

Разом з тим, здатність релігії до мобілізації громадянського суспільства робить її потенційно конфліктогенним фактором соціально-політичної ситуації. У 2018 році причиною міжцерковних конфліктів 31% респондентів назвали політичний чинник [3, с. 27]. Звичайно, кількарічні військові дії на території нашої країни і гібридна війна, розв'язана проти України, мають увиразнену релігійну мотивацію. Україна стала, окрім іншого, об'єктом ідеологічної агресії, коли ззовні нав'язуються агресивні стереотипи на кшталт: греко-католики – уніати, прибічники Ватикану, православні ПЦУ (раніше УПЦ КП та УАПЦ) – розкольники, віровідступники; протестанти – сектанти тощо. Натомість для колективної української ідентичності характерна, за словами В. Єленського, «відсутність потужних конфесійних коннотацій. Бути «справжнім українцем» – не означає обов'язково бути православним, католиком чи православним» [7]. В свою чергу, і конфігурація православ'я в Україні зазнала змін, у

зв'язку з набуттям Православною Церквою України своєї автокефалії. Варто зазначити, що ускладненою є чітка ідентифікація церков і конфесій в Україні, безпосередньо в цьому контексті, позаяк з одного боку – процес зміни юрисдикційної приналежності православних громад і їх переходу із РПЦвУ – триває, а з іншого боку, остання намагається ідентифікувати себе як Українська православна церква, хоча належність її до Московського патріархату об'єктивно підпорядковує її діяльність інтересам Кремля. Департаментом у справах релігій і національностей при Міністерстві культури України була здійснена релігієзнавча експертиза щодо встановлення переліку релігійних організацій (об'єднань), які підпадають під дію норм частин 7 та 8 статті 12 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації». Релігієзнавча експертиза, здійснена на основі вивчення документів (статутів) УПЦ, доводить факт підпорядкування цього релігійного об'єднання Російській православній церкві, центр якої знаходиться в місті Москва – Російська федерація. В більшості статутів релігійних організацій, що входять до складу релігійного об'єднання УПЦ, які було проаналізовано фахівцями Міністерства культури України вказується на те, що ці релігійні організації діють у відповідності до Статуту. В свою чергу, аналіз Статуту показав, що в розділі 1 пункті 5 Статуту про управління УПЦ чітко вказується, що Українська Православна Церква є самокерованою частиною Руської (Російської) Православної Церкви. А в розділі 2 пункт 1 Статуту зазначається, що в Українській православній церкві вища влада належить Собору Української православної церкви (далі – Собор) до обов'язків якого зокрема належить:

- збереження канонічної єдності Української Православної Церкви, а також її канонічної єдності з Руською Православною Церквою та з усіма Помісними Православними Церквами;
- нагляд за втіленням у життя рішень Помісних Соборів Руської Православної Церкви, Соборів Української Православної Церкви та ухвалених ними статутів.

В розділі 3 пункт 1 вказується, що керівний орган УПЦ, що має всю повноту влади, діє на підставі священних канонів Церкви, постанов Помісних і Архієрейських Соборів Руської Православної Церкви, а також Соборів Української Православної Церкви. В розділі 5 пункт 1 Статуту вказується що керівник УПЦ Митрополит обирається пожиттєво єпископатом Української Православної Церкви і благословляється Святішим Патріархом Московським і всієї Русі. Митрополит Київський і всієї України є постійним членом Священного Синоду Руської Православної Церкви – керівного органу цього релігійного об'єднання. Відтак аналіз статуту Російської православної церкви показав, що у відповідності до розділу X цього

документу УПЦ є самокерованою церквою в складі РПЦ, а архіереї УПЦ є членами керівних органів цього релігійного об'єднання, а саме Помісного та Архієрейського соборів РПЦ.

Отже, за таких умов ідентифікаційні маркери свідомо й цілеспрямовано затираються, нівелюються, змішуються, що створює ризики для українського суспільства, його політичної, духовної і релігійної незалежності. Щодо інших церков, то їх вплив на суспільне життя країни є помітно меншим. Крім того, різний рівень релігійної ідентичності громадян України у регіональному вимірі обумовлює й відповідні особливості релігійного життя.

В якості висновку зазначимо, що релігійна ідентичність сучасного українського суспільства формується під впливом низки явищ. В першу чергу, це явища глобального характеру – релігійний фундаменталізм, з одного боку та релігійного індиферентизму – з іншого; позацерковна/позаінституційна релігійність, яка означається як «religion unchurched»; ре-індивідуалізм як активізація позаконфесійних та спонтанність особистих пошуків, етизація релігії як наслідок її функціональних обмежень; еклектичність релігійних уявлень та синкретичність сприйняття релігії, плюралізацією релігійного простору тощо. На формування релігійної ідентичності сучасного українця справляють вплив і внутрішні чинники – подолання радянської спадщини у сфері обмеження релігійних прав, неоднорідність православ'я і постання ПЦУ, військова агресія на Сході, анексія Криму, зрощеність політики і релігії, релігійної та безпекової сфер тощо. Тому релігійна ідентифікація в сучасній Україні виходить за рамки лише переконань та поглядів, виступаючи потужним стимулом до активних дій віруючих, до того ж не тільки у сфері релігійній. В той же час, ідентифікація громадян обумовлює інституційний вимір релігійного життя України, яке й надалі характеризуватиметься плюралізацією релігійного життя і його поліконфесійністю; превалюванням історично характерного для України православ'я, динамічністю протестантських громад, активною розбудовою Православної церкви України – все це становить собою складний процес, який виходить далеко за межі релігійно-конфесійного структурування суспільства, а має значне історичне значення для перспектив державної розбудови, демократизації суспільства та збереження й утвердження власної незалежності.

Джерела і література:

1. Казанова Х. Релігія в сучасному світі: плюралізм, секуляризація, глобалізація / переклад з англ. Романа Скакуна. Львів: Видавництво Українського католицького університету. – 2019. – 348 с.

2. Данные из доклада Исследовательского центра Пью (Pew Research Center): «Религия и национальная принадлежность в Центральной и Восточной Европе» (для публикации 10 мая 2017 г.).

3. Особливості релігійного і церковно-релігійного самовизначення українських громадян: тенденції 2010-2018 рр. (інформаційні матеріали). – Київ, 2018. – 78 с.

4. Титаренко В.В. Досвід і перспективи релігійних організацій в Україні: призма незалежності / Українське релігієзнавство, 2016. – №80. – С.58–62.

5. Оцінка громадянами ситуації в країні та діяльності влади, рівень довіри до соціальних інститутів та політиків [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/otsinka-gromadianamy-sytuatsii-v-kraini-ta-diialnosti-vlady-riven-doviry-do-sotsialnykh-instytutiv-ta-politykiv>

6. Глава УГКЦ оголосив нову стратегію і тему Патріаршого Собору 2020 року [Електронний ресурс] – Режим доступу: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/catholics/ugcc/77577/

7. Єленський В. Втручатися не можна ігнорувати, Або що робити державі з релігійною політикою? [Електронний ресурс] – Режим доступу: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/authors_columns/vyelenskyi_column/77102/

УДК 27-523.6-055.2 (477) «192»

Людмила Бабенко

*доктор історичних наук, професор кафедри історії України
Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка
(м. Полтава)*

ЛІКВІДАЦІЯ ПРАВОСЛАВНИХ ЖІНОЧИХ МОНАСТИРІВ НА ТЕРИТОРІЇ УКРАЇНИ У 1920-Х РОКАХ: МОТИВАЦІЯ ТА РЕАЛІЗАЦІЯ

У статті аналізуються правові, адміністративні та практичні заходи органів радянської влади, органів державної безпеки щодо ліквідації жіночих православних монастирів. Останні кваліфікувалися як осередки класового протистояння, ідейного спротиву радянській владі. Ліквідація вмотивовувалася несумісністю побудови нового комуністичного суспільства з релігійною свідомістю і її пропагандою. На основі архівно-кримінальної справи та агентурно-оперативних матеріалів щодо Ладинського Покровського жіночого монастиря проілюстровано процес закриття й ліквідації осередку православ'я, заснованого ще в 1763 році.

Ключові слова: *православний монастир, Ладинський Покровський жіночий монастир, Державне політичне управління, народний комісаріат внутрішніх справ, Ольга Черемісінова.*

Утвердження більшовицької ідеології з її богоборчим та атеїстичним складниками стало часом суворих випробувань для всіх релігійних конфесій та їхніх громад. Це було вмотивовано запереченням сумісності комунізму і релігії, позаяк остання асоціювалася у свідомості більшовиків з альтернативними політичними і духовними цінностями, класово ворожою орієнтованістю релігії і церковних структур і діяльності духовенства.

Законодавство і практична діяльність більшовицької влади були спрямовані не тільки на відокремлення церкви від держави, але й на її цілковите вилучення з суспільного життя. Питання теорії і практики богоборчої політики радянської держави у 1920-1930-хрр. знайшли своє висвітлення у працях багатьох українських істориків і релігієзнавців останніх років та в матеріалах наукових конференцій, що стали традиційними (Київ, Львів, Полтава, Івано-Франківськ).

Предметом дослідження у цій статті є з'ясування механізмів ліквідації православних монастирів засобами більшовицьких адміністративних органів НКВС і органів державної безпеки. Авторка має на меті проаналізувати неопубліковані архівні документи, які дозволяють розкрити деякі аспекти інструментарію боротьби з православними монастирями засобами адміністрування, внутрішнього розкладу, відпрацювання спецоперацій органів Державного політичного управління (ДПУ).

Законодавча база, що забезпечувала секулярний наступ на релігійні православні інституції, гарантувала вседозволеність і безапеляційність вчинених дій та не передбачала суворих заходів до ініціаторів лівацьких і брутальних методів нищення монастирів. При цьому український радянський уряд дублював російські декрети, циркуляри, інструкції (тільки за період з 1918 по 1924 рр. їх було видано більше 120), що регламентували діяльність церковних інституцій. Основою державної політики в галузі релігії у республіці став Декрет Тимчасового робітничо-селянського уряду УСРР від 18 січня 1919 р. Порядок втілення в життя положень цього декрету регулювався різноманітними нормативними актами, яких в УСРР за перші шість років радянської влади було видано 75.

Циркуляри Наркомату внутрішніх справ безпосередньо роз'яснювали місцевим органам влади практичні завдання, що стосувалися монастирів. Так, у циркулярі Харківському губернському відділу юстиції та земельному відділу на підставі Декрету УСРР «Про передання майна монастирських та інших церковних установ у відання народного комісаріату соціального забезпечення» від 17 травня 1919 р. наголошувалося, що всі колишні церковні і монастирські землі переходять без викупу в користування «всього трудового народу». Визначалося й безкомпромісне ставлення до священнослужителів: «Ченці, священики, диякони, псаломщики, ксьондзи та ін. живуть на нетрудові доходи, харчуються на засоби, добуті експлуатацією забобонів, є суспільними паразитами. Як нетрудящі позбавлені виборчих прав (активного і пасивного) при виборах до Рад (п. «Г» ст. 21 Конституції УСРР від 10-14 березня 1919 р.)». Вони також позбавлялися права обиратися членами комнезамів, а користуватися землею на території України могли тільки за умови зречення церковного сану або чернецтва [1, арк. 1].

Категоричність циркулярних документів на практиці доповнювалася їх брутальною реалізацією радянськими працівниками губернських (з 1923 р. – окружних) ліквідаційних комісій. До їх складу в обов'язковому порядку входили співробітники відділів ДПУ, прокурор, начальник адміністративного відділу НКВС. Наприклад, у протоколі засідання Чернігівського окрліквідкому за вересень 1923 р. зазначалося (подаємо мовою оригіналу – *Л.Б.*): «Весь состав окрликвидкома – вполне законченные атеисты, умеющие достаточно глубоко понимать всю ложность и ненужность религиозного невежества. Отсюда истекает и их отношение к работе по отделению церкви от государства, проводимой окрликвидкомом спокойно и сознательно, с неуклонной тенденцией к её полному искоренению» [2, арк. 19 зв.]. Рішуча антирелігійна мотивація державних документів усвідомлювалася виконавцями як сигнал до дії. Документи рясніють повідомленнями про беззаконня і пограбування монастирів та церков червоноармійцями, міліцією, чекістами, активістами сілрад і комнезамів. Зокрема, жителі сіл Аксютівки і Яковлівки Харківського повіту у квітні 1919 р. зверталися в Безлюдівський волосний комітет з клопотанням про захист черниць Хорошівського Вознесенського жіночого монастиря: «...чтобы отряды Красной армии не делали насилия и поругательства над православной верой». Волосний комітет відреагував на письмову скаргу та намагався з'ясувати, скільки ж забрано борошна, зерна, іншого майна міліціонерами, їхні імена і прізвища. Також постановою органу виконавчої влади заборонялося втручатися військовим частинам і будь-яким організаціям «без відома і дозволу волосного виконкому» у справі монастиря та не відчужувати монастирські приміщення для розквартирування червоноармійців [3, арк. 1-4]. Не кращим було становище Святогірської Успенської пустині. У звіті про її становище вказувалося: «На 1921 рік Святогірська пустинь залишається без засобів до існування і перебуває на грані найтяжчого голоду, так як усі матеріальні засоби розграбовані, розкрадені і владою забрані. Братія обителі голодує» [4, арк. 21-21 зв.].

Приводом до масового закриття монастирів в Україні став голод 1921-1923 рр. Священнослужителі і чернецтво звинувачувалися у приховуванні церковних цінностей, що давало підстави владі публічно звинувачувати їх в антирадянській діяльності та притягувати до кримінальної відповідальності. Наприклад, Ізюмська повітова комісія з вилучення церковних цінностей передала до суду ревтрибуналу п'ятьох черниць Стрельчанського монастиря за приховування цінностей, вилучивши при цьому 83 пуди 39 фунтів 94 золотники срібла та пів фунта коштовного каміння [5, арк. 28].

Кампанія набула нового імпульсу після проведення у Москві в серпні 1922 р. Першого всеросійського з'їзду Живої церкви, який

ухвалив постанову про негайне закриття усіх міських монастирів «как очагов мракобесия, праздной жизни, общественного паразитизма, политической и церковной контрреволюции, тунеядства и эксплуатации религиозных суеверий» [6, арк. 9]. Адмінвідділ НКВС спеціальним листом пропонував Харківському губернському адмінвідділу негайно підготувати подання губвиконкому про закриття чоловічих і жіночих монастирів столиці радянської України. Більш ніж достатньою підставою для цього вважалася «вимога прогресивного духовенства і вірян, що об'єдналися навколо Живої церкви», – наголошував Іван Сухоплюєв. Відповідно до розпорядження НКВС від 14 листопада 1923 р. за № 81/5603 і постанови адмінвідділу від 31 жовтня за № 79 усі монастирі переставали діяти. Усіх ченців і черниць мали якомога оперативніше відправляти за місцем проживання.

Заборонюючи діяльність монастирів, держава відразу брала під контроль їхнє майно та господарство. На базі останнього намагалися створювати комуни, радгоспи, трудові артілі тощо. Згідно циркуляру ліквідаційної комісії «Про монастирські та інші трудові артілі» від 27 вересня 1921 р. передбачалося передати монастирські господарства у відання наркомзему, а контроль на місцях покласти на земельні відділи. Документ суворо регламентував внутрішній розпорядок і структуру артілі, вводив велику кількість обмежень, насамперед для колишнього чернецтва, що залишалося працювати в новостворених трудових артілях. Зокрема наголошувалося, що вони мали діяти на основі статуту; артілі, які склалися «з старих служителів культу», вважалися незаконними, фіктивними і не повинні були реєструватися; до членів трудової артілі могли належати тільки послухники і монастирські робітники як «трудоий елемент» і, навпаки, такого права позбавлялися «ченці, священники, псаломщики та інші офіційні служителі культу» як експлуататори. Членам артілі категорично заборонялося справляти церковно-релігійні обряди. Але особливо привертають увагу права, котрими наділялися органи місцевої влади: «Місцеві повітки мають право закрити всі монастирі повіту, а монастирські будівлі використовувати для потреб установ наркомату соціального забезпечення, наркомосвіти, наркомздраву та ін. При закритті ченців передати для обліку у відділ праці для розподілу робочої сили, а під час війни – у тилове забезпечення. Працевдатні ченці на основі статті 28 Конституції підлягають загальній трудовій повинності» [1, арк. 4-6].

Втілення ідеї повної ліквідації базового поняття «монастир», навіть у вигляді трудової артілі, адаптованої до нового радянського законодавства, може проілюструвати історія закриття Ладинського Покровського жіночого монастиря на Чернігівщині, заснованого

1763 р. (в досліджуваний період Прилуцький повіт належав до Полтавської губернії, з 1923 р. Прилуцький округ існував як самостійна адміністративна одиниця – *Л.Б.*). Монастир було ліквідовано в 1920 р., а 28 квітня 1921 р. на базі його господарства з площею орних земель 190 десятин з'явилася комуна. Тоді ж монастир зазнав масштабного розграбування, що знайшло відображення у порушеній кримінальній справі Полтавським губвідділом ЧК [7, арк. 101-110]. Почалося тотальне виселення черниць згідно з рішенням Прилуцького суду на основі клопотання райвиконкому. Однак на їхній захист виступили мешканці села Ладин, а також самі черниці невпинно подавали клопотання до ВУЦВК. Зрештою, після семимісячної бюрократичної тяганини і телеграми одного з заступників голови ВУЦВК Г. Буценка черницям дозволили орендувати монастирські будівлі, а згодом – заснувати артільне товариство «Труд».

Велику роль в організації артілі, яка фактично врятувала черниць від бездоглядності та мандрівного життя й поневірянь, відіграла Ольга Володимирівна Черемісінова, жінка з непохитними принципами, гострим розумом і природною мудрістю. Вона народилася в Санкт-Петербурзі в 1892 р. в родині службовця російських залізниць. Навчалася в Імператорському інституті шляхетних панянок, а після його закінчення працювала гувернанткою в родині письменника М. Гаріна-Михайловського в Севастополі. Звідти переїхала до Полтави і викладала німецьку мову й музику в Інституті шляхетних панянок. Саме тут вона й познайомилася з черницями Ладинського монастиря, з яким у наступному пов'язала життя, спочатку як послушниця, згодом – черниця. Значний вплив на формування її релігійних поглядів справив архієрей Феофан. Суворі реалії змусили О. Черемісінову добре вивчити радянське законодавство (за деякими свідченнями вона мала ще й юридичну освіту), що дозволило захищати права черниць, об'єднаних в артіль. Один із секретних освідомлювачів Прилуцького райвідділу ДПУ після відвідування артілі так описав своє враження: «...завдяки Ользі я побував у стінах юридично неіснуючого, а фактично такого, що міцно тримається, монастиря» [8, арк. 8]. Це ж джерело оперативної інформації повідомляло, що й місцеві жителі говорили: «...якби не Ольга в Ладині, то не було б і церкви до цього часу».

Вона виявилася талановитим організатором виробництва, налагодила зв'язки з окружною кустарною промисловою спілкою і робітничим кооперативом, що гарантувало регулярні замовлення. Завдяки цьому колишні черниці мали достатні заробітки, що були навіть предметом заздрощів селян. Місцеву владу дратувало те, що насельниці орендованих монастирських приміщень продовжують

носити традиційний чорний одяг, здійснювати звичний розпорядок чернечого життя, зокрема, моління, а на релігійні свята з навколишніх сіл люди звично «тягнуться до монастиря» [8, арк. 15]. Освідомлювач «Х» переймається тим, що приїжджі живуть у монастирських келіях разом з черницями, хворими на сухоти, і перебувають під загрозою зараження. У своїй ненависті до релігії він вдається до алегоричних порівнянь (орфографія документу збережена – Л.Б.): «Ладинська хвороба – сама настояща хвороба – релігійний дурман іде в усі кінці від Ладина», а черниць називає «чорною братією» [8, арк. 15].

Прилуцький міський відділ ДПУ, на який було покладено справу доведення релігійної, а не артільно-виробничої сутності артілі «Труд» та її ліквідації, завів агентурну розробку під шифром «Чорне гніздо». Накопичення компрометуючих матеріалів здійснювалося за допомогою шести освідомлювачів. Їхня інформація відстежувала та інтерпретувала як кожний крок керівника артілі, так і найдрібніші деталі внутрішнього життя колишніх черниць. Чекісти вміло використовували внутрішні незгоди в колективі. Так, на ґрунті неприязних особистих стосунків використали Сергію Примакову для підбурювання настроїв проти О. Черемісінової.

Іншим джерелом матеріалів для чекістів були відкриті доноси у письмовій формі, що надходили в окружний відділ ДПУ. У цих заявах повідомлялося про «контрреволюційні зібрання під виглядом спільних молитов», окремі висловлювання на кшталт «більшовикам довго не панувати, бо вони відкинули Бога», нібито привласнення керівництвом прибутків артілі тощо. Як писала громадянка «П», «...взагалі, я б рекомендувала заглянути до цього кубла хоч раз». А громадянин «В» писав, що «причини всіх труднощів у провадженні радянської роботи у наявності контрреволюційного кубла церковників» [8, арк. 4, 34]. Є в архівній справі цікавий факт і про такий спосіб здобуття інформації як підслуховування під вікном помешкання, викрадення кореспонденції, що належала керівнику артілі О. Черемісінової.

Свого апогею розвиток подій навколо артілі досяг у травні-червні 1928 р. Критика артільного життя була розгорнута на зборах її членів за участю сільської влади і активістів 4 червня. На той час у монастирські приміщення вже були переведені дитяча колонія та механічна майстерня. У виступах неодмінно підкреслювалося, що «існує монастир, а не артіль, який треба негайно ліквідувати». У виступі секретаря партійного осередку Токаря прозвучав докір щодо «розтлінного» впливу на дітей, які відвідують монастир: «Ви їх калічите, а наша задача забрати їх від вас і виховати в комуністичному дусі» [8, арк. 24]. На зборах оприлюднили й підготовлені заздалегідь заяви до адміністративного відділу Прилуцького окрвиконкому трьох черниць про зловживання О. Черемісінової та позов до суду черниці

Мотрони про привласнення останньою належного їй підрясника. Лейтмотив добре зрежисованих зборів не порушився у жодному з виступів, і в підсумку секретар партосередку, звертаючись до присутньої інструкторки ВУЦВК Г. Зеленської, мовив: «Надія на вас, що ви поставите питання де слід і допоможете нам розігнати чорну свору, яка збирає коло себе тисячі трудящих мас» [8, арк. 26].

Процедура з ліквідації кустарно-промислового товариства «Труд» була проведена без видимої участі органів ДПУ. 19 квітня 1928 р. Прилуцький окружний кооперативний комітет ухвалив постанову про його ліквідацію «як невідповідного своєму призначенню» та створення нового «з переважною участю жінок-селянок» з новим керівництвом. 3 червня були проведені партійні збори Ладинського партосередку з ухвалою «клопотати про негайну ліквідацію товариства «Труд» як організації, що має характер релігійного об'єднання і яка має на меті збереження монастирського кубла» [8, арк. 31, 32]. Дата закриття і виселення черниць була призначена на свято Покрови з 13 на 14 жовтня 1928 р.

Прилуцький окрвдділ ДПУ розробив орієнтовний план виселення черниць, їх розміщення, забезпечення документами тощо. Відповідальність за проведення плану покладалася на завідувача окружного адмінвідділу та завідувача відділом культур. Однак більшість виселених з монастирських приміщень черниць залишилися в Ладині й розквартирувалися у місцевих жителів, на що влада пригрозила останнім додатковим оподаткуванням на прибуток. Розуміючи вплив авторитету О. Черемісінової, чекісти змусили її залишити Ладин, про що свідчить власноручна розписка від 28 вересня 1928 р. про зобов'язання виїхати в Ленінград та зареєструватися в місцевих органах ДПУ [8, арк. 101].

Отже політика радянської влади з часу встановлення була спрямована на ліквідацію православних монастирів як осередків підтримки патріарха Тихона та його послідовників, застосовуючи до них та їх насельників критерії безкомпромісної класової боротьби. Конкретні приклади свідчать про нехтування партійними і радянськими функціонерами ними ж створених законів і конституційних норм та використання арсеналу різноманітних засобів, передусім, силових у справі нищення монастирів.

Джерела і література:

1. Державний архів Харківської області (далі – ДАХО), ф. Р-203, оп. 1, спр. 514-а.
2. Державний архів Чернігівської області, ф. Р-15, оп. 1, спр. 249.
3. Центральний державний архів вищих органів влади і управління України, ф. 5, оп. 1, спр. 1095.
4. ДАХО, ф. Р-203, оп. 1, спр. 514-б.

5. ДАХО, ф. Р-15, оп. 1, спр. 887.
6. ДАХО, ф. Р-15, оп. 1, спр. 1964.
7. Державний архів Полтавської області, ф. Р-15, оп. 4, спр. 9.
8. Галузевий державний архів Служби безпеки України. м. Чернігів, спр. 164.

УДК 94 «1943-1945»: 930.25

Дмитро Веденєєв

*доктор історичних наук, професор,
професор кафедри управління та гуманітарних наук
Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв
(м. Київ)*

ПРІОРИТЕТИ ОПЕРАТИВНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ ОРГАНІВ ДЕРЖБЕЗПЕКИ У КОНФЕСІЙНІЙ СФЕРІ ПІД ЧАС ВИГНАННЯ НАЦИСТСЬКИХ ОКУПАНТІВ

У науковому повідомленні на підставі архівних оперативних матеріалів радянських органів держбезпеки досліджуються зміни у настановах й тактиці оперативної діяльності спецслужби по відношенню до Православ'я та інших релігійних конфесій в Українській РСР під час її визволення від гітлерівців та на завершальному етапі Другої світової війни у Європі. Розглядаються завдання, форми і методи оперативної розробки релігійних течій, зміст настановних документів спецслужби, оперативні й репресивні заходи у конфесійній сфері.

Ключові слова: *конфесійне становище в Україні, державно-релігійні відносини, Друга світова війна, визволення України від нацизму, радянські спецслужби, контррозвідка.*

Піднесення релігійних почуттів громадян СРСР, величезна роль Церкви у мобілізації духовних сил народу на відсіч агресорам, повернення в ідейно-пропагандистській сфері до історичного традиціоналізму змусили політичний провід Союзу РСР переглянути політику по відношенню до Православної Церкви та прав віруючих в цілому. Політика сприяння релігійному відродженню з боку гітлерівської окупаційної влади на захоплених територіях, про що керівництво СРСР постійно отримувало агентурні дані, очевидна політична вагомість релігійного питання та його урахування у контексті відносин з провідними державами Антигітлерівської коаліції вимагала від радянського уряду адекватної реакції. Боротьба за свідомість віруючих стала ділянкою ідеологічного протистояння СРСР та фашистської Німеччини.

Крім того, Й.Сталіна цікавили не тільки пастирсько-патріотичні можливості Церкви, а й її дипломатичні важелі у налагодженні стосунків із Заходом, зміцнення позицій СРСР у Східній Європі, на Балканах та Близькому Сході (творення «Православного Ватикану» з

центром у Москві зі скликанням VIII Вселенського Собору тощо), а також для формування перед західними союзниками «позитивного іміджу» СРСР як начебто держави із свободою сумління [1, с. 344-345]. З вересня 1943 р. почався істотно новий етап у взаємостосунках влади та Православної Церкви.

Слід звернути увагу на широкий розвиток релігійного життя на окупованій території. Зокрема, станом на жовтень 1943 р. із 9829 діючих православних храмів в СРСР 6500 були відкриті на окупованій території, і утиски віруючих могли визвати гостру реакцію населення. На 1 липня 1945 р. 59,28% усіх діючих в СРСР церков та молитовних будинків (і релігійних громад) було зосереджено в Україні [2, с. 523-524].

4 вересня 1943 р. на нараді у Й. Сталіна за участю глави НКВС СРСР Л. Берія та Г. Карпова ухвалили рішення про лібералізацію політики по відношенню до Церкви, і вже 8 вересня 1943 р. Помісний Собор відновив інститут патріаршества і обрав Патріархом Московським і Всієї Русі митрополита Сергія. Починається відкриття храмів, монастирів, духовних навчальних закладів, видання богословської літератури. У постанові ЦК ВКП(б) від 27 вересня 1944 р. «Про організацію науково-просвітницької пропаганди» уперше не формулювалися окремі завдання із войовничої атеїстичної пропаганди.

31 січня 1945 р. Помісний собор затвердив «Положення про управління РПЦ». В СРСР створюються уповноважені органи, на які покладалися проведення державної політики по відношенню до релігійних об'єднань громадян, контроль за конфесійним середовищем. Постановою Ради Народних комісарів (РНК) СРСР від 19 травня 1944 р. № 572 створили Раду у справах релігійних культур при РНК СРСР, на яку покладался «зв'язок між Урядом СРСР і керівництвом релігійних об'єднань» неправославного характеру (мусульманських, протестантських, буддійських тощо) [3, спр. 887, арк. 2].

До березня 1944 р. на звільненій території УРСР діяло 2113 приходів РПЦ, 7 чоловічих (до 100 насельників) і 12 жіночих (1020) монастирів [4, спр. 74, арк. 105-106]. До 1 липня 1945 р. в УРСР, за офіційними даними нараховувалося 6133 православних храмів (близько 40% їх дореволюційної чисельності), 15 чоловічих та 27 жіночих монастирів (14 єпископів, 4363 священиків, 422 диякони), до 1,2 млн. православних мирян [3, спр. 1640, арк. 63].

Необхідно підкреслити, що, за даними Наркомату держбезпеки (НКДБ) УРСР, за період війни Православною Церквою в УРСР було зібрано на користь оборони країни майже 45 млн. крб. грошима й натурпродуктами (із 300 млн. всієї матеріальної допомоги Церкви

воюючій Батьківщині) [5]. Церква зробила значний внесок у мобілізацію патріотичних почуттів народу на відсіч агресорам. Як йшлося у зверненні Патріаршого Екзарха України, митрополита Київського і Галицького Іоанна з нагоди визволення України (14 жовтня 1944 р.) до голови уряду УРСР М. Хрущова, «хай надасть Господь Бог нашому доблесному воїнству і союзникам силу і міць для остаточного розгрому ненависних ворогів людства» (за рішенням Політбюро ЦК КП (б)У звернення опублікували у республіканській пресі) [3, спр. 728, арк. 1-2].

Крім того, в Україні існувало 2326 громад Української греко-католицької церкви (УГКЦ) з 2402 священнослужителями, 652 громади і 542 священнослужителі Римо-католицької церкви, релігійні течії протестантської спрямованості (понад 10 тис. лише тільки баптистів та «євангельських християн»), десятки громад старообрядців різних течій, різноманітні псевдорелігійні містичні групи тощо [дані наведено за: 3, спр. 1640].

Відповідні корективи були внесені і в роботу органів держбезпеки по «церковній лінії», причому ставлення до РПЦ стало помітно поміркованими. У мірі відновлення радянської влади на раніш окупованих землях України, зазначається у чекістських документах, «основна увага НКДБ УРСР була звернута на ліквідацію антирадянських формувань серед церковників і сектантів». За неповними даними, до 1 травня 1945 р. 2-гі (контррозвідувальні) підрозділи органів держбезпеки в УРСР ліквідували 87 релігійних організацій і груп (переважно – розкольницького, автокефального та протестантського спрямування), і при цьому арештували 875 громадян. Значну частину арештів провели за матеріалами оперативних джерел, які працювали на окупованій території. Так, у грудні 1943 р. у Києві за повідомленнями агента «Попова» органи НКДБ ліквідували «церковно-монархічну організацію» архімандрита Михайла (Костюка, який іменував себе «Патріархом Всієї Русі» та «самодержцем Всеросійським», був розстріляний), арештувавши понад 20 її учасників [6, спр. 375, арк. 35, 121-122].

Після відтворення Народного комісаріату державної безпеки 14 квітня 1943 р., до цього відомства передали функції оперативного обслуговування «церковної лінії». Характерно, що релігійною сферою мало займатися 2-ге (контррозвідувальне) Управління НКДБ СРСР та його підрозділи у наркоматах союзних республік, регіональних органах. Відповідно до вказівки 2 Управління НКДБ СРСР наркоматом держбезпеки суб'єктів радянської федерації від 27 травня 1943 р. № 7 запроваджувалася організаційно-функціональна структура 2-х підрозділів НКДБ. В їх структурі на 4-ті відділення (начальники яких безпосередньо підпорядковувалися начальнику відповідного

2-го відділу) покладалася «боротьба з антирадянським елементом» у релігійному середовищі. До основних об'єктів агентурно-оперативної роботи цих підрозділів контррозвідки відносилися:

- православне духовенство (куди включалися «тихоновсько-сергіївська, обновленська і автокефальна, грузинська і українська» церкви), а також «вірмено-григоріанська, католицька і лютеранська церкви»;

- мусульманське, буддистське, юдейське духовенство та язичники;

- сектанти (євангелісти, баптисти, адвентисти, старообрядці, хлисти, молокани, толстовці, іоаніти, п'ятидесятники, «істино-православні християне», «странніки» тощо);

- містичні течії («теософи, антропософи, масони, спірити») [7].

На визволених від гітлерівців територіях оперативні заходи радянської спецслужби по «церковній лінії» спрямовувалися на:

- розшук «організованого антирадянського підпілля» серед православного духовенства «патріаршій орієнтації» (тобто канонічної РПЦ);

- виявлення «націоналістичного підпілля» серед духовенства Української автокефальної православної церкви;

- розшук у релігійному середовищі осіб, які активно співпрацювали зі спецслужбами окупантів;

- придбання оперативних джерел серед «церковного й сектантського активу» для попередження виникнення нелояльних до влади нелегальних організацій.

Виходить низка директив наркома держбезпеки УРСР С.Савченка, які регламентували пріоритети агентурно-оперативної роботи по конкретних напрямках конфесійного спектру України. Зокрема, директива НКГБ УРСР від 28 січня 1944 р. № 145/с «Про роботу по сектантах» підкреслювала, що, за оперативними даними, А.Гітлер особисто віддавав вказівки із внесення розбрату у релігійне життя СРСР. У середовищі легалізованих або створених штучно сект енергійно вербувалася агентура абвера, гестапо, румунської розвідки Сервічул Сервіс й Сігуранци. Ставилися завдання зі створення оперативних позицій НКДБ серед активу сект, виявлення організаторів-емісарів, що прибули з Німеччини та Західної України [4, спр. 74, арк. 13-14].

Директива від 22 липня 1944 р. № 1328/с скеровувала на припинення діяльності «диких» приходів, які не бажають підпорядковуватися єпископату РПЦ («підгорнівці» Слобожанщини і Донбасу, «прокопівці» півдня України тощо). Ставилась задача органам НКДБ «через перевірену агентуру» активно вести їх оперативну розробку, церковну опозицію ліквідувати шляхом

невідкладних арештів активу, виявляти серед них агентуру німецьких спецслужб, дезертирів, пособників окупантів», самі «дикі» приходи «компрометувати перед вірними», натомість призначати туди «наших агентів-священиків» [4, спр. 75, арк. 11].

Вістря оперативно-розшукових та репресивних заходів НКДБ УРСР спрямовувалося проти таких релігійних організацій:

– у Києві НКДБ ліквідував «Адміністрацію УАПЦ» (яка маскувалася під назвою «Соборно-Апостольська Церква». Оскільки частина кліру УАПЦ активно співробітничала з ОУН та УПА, у Західній Україні контррозвідувальні заходи тісно координувалися з антиповстанськими. Так, у Волинській обл. УНКГБ виявило створені спільно з ОУН «адміністрацію й благочиння УАПЦ». Окрема директива НКДБ УРСР приписувала посилити агентурну розробку УАПЦ у поєднанні з проникненням до націоналістичного підпілля, виявленням активу УАПЦ, агентури німецьких спецслужб серед нього [4, спр. 75, арк. 72-74].

– т.зв. «церковно-монархічне підпілля», представлене, зокрема, сектантською «Істино-православною церквою» (ІПЦ), для якої була властива крайня опозиційність як до радянської влади, так і до канонічної РПЦ, а також конспіративні методи роботи. ІПЦ під проводом лєнінградського митрополита Йосифа (Петрових) вже існувала в СРСР у 1923-1931 рр., з'явившись як реакція на заклики Патріарха Тихона до визнання радянської влади й лояльної громадянської поведінки вірних РПЦ. Загалом, за даними спецслужб, в УРСР діяло не менш 21 нелегальних організацій ІПЦ із понад 500 учасниками. До червня 1945 р. органи НКДБ УРСР ліквідували 13 осередків ІПЦ (арештовано 178 їх учасників, серед яких виявлено пособників окупантів та учасників захоплень православних храмів) у Києві, Сталінській, Ворошиловградській, Запорізькій та інших областях УРСР [6, спр. 375, арк. 122];

– нелегальна церковна організація «іоанніти». У ході централізованої оперативної розробки «Острів» контррозвідники виявили розгалужене підпілля «іоаннітів» у Києві, Сталінській, Дніпропетровській, Ворошиловградській (лише в цій області нараховувалося понад 200 adeptів секти) та інших областях, яке нараховувало до 30 осередків, в оперативну розробку взяли понад 250 учасників цієї секти, розпочалися арешти «іоаннітів». Учасники секти активно саботували роботу у промисловості та сільському господарстві, службу в армії, не визнавали чинного законодавства. Зокрема, арештований за розробкою УНКДБ «Компанія царя» лідер «іоаннітів» Ворошиловградській обл. М.Сидоров видавав себе за царя Миколу II, під час окупації працював керівником контррозвідувального осередку СД [6, спр. 375, арк. 121; 3, спр. 1641, арк. 11-13];

– «церковно-монархічне підпілля» «стефанівців» (або ж «підгорнівців», «суздальців»), яке діяло у ряді областей Сходу України і активно підтримувало окупаційну владу. Лише в ході оперативної розробки «Халдеї» УНКДБ по Сумській обл. арештували 15 активістів секти, ряд з яких були викриті як агенти гестапо, котрі використовувалися німцями в анти партизанських заходах. Зокрема, з'ясувалися факти співробітництва активістів секти з гітлерівськими спецслужбами («церковний староста», С.Курочкін, наприклад, видавав німця партизан, ряд виданих ним патріотів був страчений окупантами [6, спр. 375, арк. 122-123];

– різноманітні містичні секти псевдоправославного характеру. Так, УНКДБ по Житомирській обл. за оперативною розробкою «Михайлівці» (лютий 1945 р.) виявило секту «Михайла Архангела» на чолі з М. Кокитьком, який вважав себе «Михайлом Архангелом», «білим царем», а його дружина – «царицею Олександрою». Секта оголосила «хрестовий похід» проти комуністичної влади. УНКДБ по Вінницькій обл. за розробкою «Мракобіси» виявили секту «єнохівців», котрі співпрацювали з окупантами та оголосили гітлерівців «янголами-рятівниками». У Рівненській обл. контррозвідники ліквідували осередок (87 осіб) бузувірської секти «мурашківців» (або «сіоністів», які практикували жертвоприношення та інші бузувірські обряди). Їх лідер Г. Ласкевич («апостол», «пророк Ілля») та активісти («12 апостолів») піддавали своїх adeptів тортурам, виснажували їх психічно. Адепти сект «Свідки Єгови», «хлисти», «шалапути» та інших утворили нелегальні осередки, дотримувалися виразно антирадянських поглядів, вели антиурядову пропаганду на окупованій території [6, спр. 375, арк. 128-133];

– протестантські конфесії: баптисти, харизматичні течії на кшталт «трясунів-п'ятидесятників» та інші. НКДБ УРСР, зокрема, у грудні 1944 р. завів оперативну розробку «Ожилі» на актив баптистів на чолі із П. Метелицьким. Органи держбезпеки специфічними професійними методами сприяли переходу активу баптистів СРСР на позиції лояльності до радянської влади, утворенню у Москві офіційно зареєстрованого Всесоюзного союзу євангельських християн і баптистів (частина громад баптистів перейшла на нелегальний стан й розглядалася спецслужбами як об'єкт оперативної розробки). Централізована справа «Пророки» велася на «Всеукраїнську колегію єпископів» секти трясунів-п'ятидесятників, що з 1930 р. перебувала на нелегальному становищі й легалізувалася з дозволу окупантів (виявлено понад 120 общин з 4000 учасниками, арештовано 30 активістів) [6, спр. 375, арк. 128, 168-169].

Під оперативним контролем НКДБ проходив Мукачівський з'їзд православного духовенства Закарпаття (листопад 1944 р.), який

ухвалив маніфест про возз'єднання Православної церкви Закарпаття з РПЦ. Показово, що візит делегації закарпатського кліру (на той час – Мукачевсько-Пряшівської єпархії Сербської Православної Церкви) на чолі із вікарієм єпископа ігуменом Феофаном (Сабовим) та архімандритом Олексієм (Кабалюком) до Києва та Москви особисто супроводжувався полковником НКДБ Г. Карповим, який інформував про перебіг візиту та настрої духовенства секретаря ЦК КП (б) У М. Хрущова [3, спр. 887, арк. 23-24].

Прикметною, з погляду розуміння тогочасної моделі церковно-державних стосунків, стала директива НКДБ УРСР від 22 липня 1944 р. № 1341/с. Як повідомлялося, до НКДБ УРСР надходять відомості про те, що у Сумській, Київській, Ворошиловградській та інших областях місцеві органи влади, навіть сільради закривають православні церкви, відають їх під склади, клуби, контори, що завдає образи релігійним почуттям громадян, створює ґрунт для провокаційних чуток й перекручень. Органам держбезпеки приписувалося виявляти й розслідувати такі факти, не допускаючи закриття храмів без «відповідного рішення вищих директивних органів», а арешти духовенства проводити лише з санкції НКДБ УРСР, за наявності перевірених «компрометуючих матеріалів», з попередньою роз'яснювальною роботою серед пастви [3, спр. 75, арк. 25-26].

В цілому певна лібералізація у ставленні ВКП(б) й радянської влади до віруючих виявилася нетривалою та кон'юнктурною. Поданий Г. Карповим проект Закону «Про становище Церкви в СРСР» так і не був прийнятий. За роки війни влада задовольнила менш 10% звернень РПЦ про відкриття храмів. Вже з другої половини 1948 р. посилювалися гоніння на Православну Церкву, відбувається масштабне закриття храмів й монастирів, активізувалася антирелігійна пропаганда. Суворі ж репресії проти кліру РПЦ не припинялися і у 1943-1948 рр. і тривали до смерті Й. Сталіна 5 березня 1953 р.

Таким чином, не зважаючи на суттєве поліпшення ставлення комуністичної влади до Православної Церкви та інших релігійних конфесій на звільненій території України, вони продовжували перебувати під пильним оперативним доглядом органів державної безпеки. Окрім традиційної «уваги» влади державного атеїзму до Церкви як до небезпечної перешкоди на шляху встановлення тотального контролю над свідомістю громадян, професійний інтерес НКВС-НКДБ до релігійного середовища закономірно стимулювався намаганнями агресорів та їх спецслужб використати активізацію релігійного життя у своє корисних воєнно-політичних цілях та у рамках інформаційно-психологічній війні проти СРСР як жертви агресії.

Фактично, органи держбезпеки здійснювали найбільш наближений до реального становища речей моніторинг процесів у релігійному середовищі, включаючи заходи окупантів з маніпулювання останнім. Відтак у розпорядження НКВС-НКДБ накопичилася найбільш значуща для партійно-радянського керівництва СРСР та УРСР інформація про стан справ у релігійній сфері в Україні, включаючи окупаційний період.

Провідним інструментом оперативної діяльності по «церковній лінії» виступав агентурно-інформаційний апарат. Поступово органи держбезпеки переходили від розвідувально-інформаційних заходів й посилення контролю за поточною ситуацією серед віруючих до активних оперативних заходів (по суті – масштабних операцій) із «корегування» релігійної палітри України у суворій відповідності до політико-ідеологічних настанов сталінської влади (інспірування «саморозпуску» Греко-католицької церкви, «централізація» протестантських течій). Зрозуміло, що це супроводжувалося системним порушенням свободи сумління та інших прав громадян, визначених чинним тоді законодавством.

Слід визнати, що об'єктивно-позитивне значення мали оперативні заходи із відвернення зусиль ворожих спецслужб із використання релігійних громад та діячів у підривних цілях в контексті таємної війни проти радянських народів (до того ж, особи, які стали на шлях співробітництва із нацизмом грубо попирали і християнські заповіді, і канонічні норми Православ'я), покарання активних колабораціоністів, а також припинення діяльності відверто деструктивних сект, котрі становили небезпеку як для духовного стану людей, так і для суспільного порядку.

Не заперечуючи виправданих історичною ситуацією й поширених у практиці спецслужб різних країн світу оперативних заходів радянських спецслужб, слід констатувати, що органи державної безпеки як специфічний інструмент апарату влади, і надалі залишилися виконавцем заходів політики державного атеїзму в СРСР аж до кінця 1980-х років.

Не можна не враховувати, що крім екстремальних воєнних умов, і того, що радянські спецслужби щойно вийшли із смуги «Великого терору», і практика інспірування неправдивих політичних звинувачень, застосування незаконних методів слідства повною мірою зберігалася в їх професійному арсеналі.

Водночас, не можна ігнорувати і наслідки цілеспрямованої діяльності спецслужб нацистського блоку із розкладення традиційних конфесій, дестабілізації духовного життя, використання релігійного середовища для здійснення спеціальних заходів, спрямованих, у кінцевому рахунку, на забезпечення воєнної поразки СРСР, реалізації

відомих людожерських планів III рейху. Зрозуміло, що об'єктивно контррозвідувальні зусилля органів НКВС-НКГБ ставали складовою відсічі ворожим спецслужбам оперативними методами, і в кінцевому випадку спрямовувалися на подолання агресора, забезпечення безпеки звільненої території.

Джерела і література:

1. Васильєва О.Ю. Внешняя политика Советского государства и Русская Православная Церковь: 1943–1948 гг. // Труды Института российской истории РАН. – М., 2000. – Вып. 2. – С. 339–347.
2. Великая Отечественная война: чудо и сказки // Андрей Кураев, диакон. Церковь в мире людей. – М.: Сретенский монастырь, 2007. – 544 с.
3. Центральний державний архів громадських об'єднань України. – Ф.1, оп. 23.
4. Галузевий державний архів Служби безпеки України (далі – ГДА СБУ). – Ф.9.
5. Центральний державний архів вищих органів влади та управління України. – Ф. 4648, оп. 3, спр. 3, арк. 71.
6. ГДА СБУ. – Ф.13.
7. Советские органы государственной безопасности в Великой Отечественной войне. Сборник документов. – М.: КГБ СССР, 1986. – Т.V. – С. 1184.

УДК 322.2(477) «1921/1991»

Юрій Вільховий

кандидат історичних наук, доцент кафедри всесвітньої історії та методики викладання історії

*Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка
(м. Полтава)*

МЕХАНІЗМ ЗАСТОСУВАННЯ АНТИРЕЛІГІЙНОЇ ПОЛІТИКИ В РАДЯНСЬКОМУ СОЮЗІ ТА ЙОГО ВПЛИВ НА УРСР

Автор розкриває механізм вироблення і упровадження, через органи партійної і державної влади, політики, щодо релігії і церкви в СРСР та УРСР. У статті аналізується проблема інтеракції суб'єктів антирелігійної політики. Автор намагається проаналізувати систему, яка визначає місце і роль суб'єктів антирелігійної політики. У статті розкриваються питання взаємодії між різними гілками законодавчої, виконавчої, партійної влади в Радянській державі у контексті вироблення і реалізації політики щодо релігійних об'єднань. У статті розглядаються шляхи взаємодії органів радянської і партійної влади із судовими і правоохоронними структурами, які забезпечували дотримання «соціалістичної законності» щодо церков і віруючих. Автор розглядає діяльність Ради у справах РПЦ і Ради у справах релігійних культів. У статті описується процес прихованої боротьби між двома Радами, аналізуються їх кадрові потенціали, а також стосунки з вищим керівництвом держави. Дослідник розкриває і аналізує деякі маловідомі науці аспекти, що стосуються процесів реєстрації релігійних громад, характеру атеїстичної роботи, а також розкольницької діяльності серед церков органів державної безпеки.

Ключові слова: релігійна політика, церкви, органи держбезпеки, Рада у справах РПЦ, Рада у справах релігійних культів, ідеологічний відділ ЦК КПРС, релігійні організації, законодавство про релігійні культу, духівництво, віруючі.

Суб'єктам релігійної політики СРСР та УРСР, які діяли упродовж 1940-х-1960-х років, науковці приділили на сьогодні достатньо уваги. У наш час, більшою мірою, актуальне завдання комплексного осмислення їх інтеракції у часовій площині. Різні структури та особистості влади займали різні місця та, відповідно до цього, мали неоднакову вагу у системі координат антирелігійної політики. На що вони впливали, які функції виконували, яким чином взаємодіяли між собою? Політбюро, ЦК КПРС, Уряд, Президія Верховної Ради СРСР, КДБ, Рада у справах релігійних культів, Рада у справах РПЦ, МВС, Прокуратура, партійні та радянські органи влади в республіках тощо брали участь у розробці державної політики, щодо релігії. Проте їх внесок у цю політику був різним.

Метою статті є визначення місця і ролі суб'єктів релігійної політики, їх взаємини та взаємовплив у контексті вироблення антирелігійної політики СРСР та УРСР у середині 40-х – 60-і роки ХХ століття.

Проблемою політики радянської держави займалося дуже багато науковців (як вітчизняних так і зарубіжних). Серед них слід назвати В. Пащенко, В. Войналовича, О. Уткіна, О. Бажана, Р. Сітарчука, А. Киридон, Л. Бабенко, О. Ігнатушу, В. Яценка, Л. Алексєєву, В. Єленського, М. Бабія, О. Панич, І. Андрухів, І. Луковенка, Т. Грушеву, Л. Швеця, О. Лахна, І. Саламаху, О. Гуру, Ю. Помаз, О. Швець. Проте, у нашій невеликій розвідці ми вирішили звернути увагу здебільшого на джерельний матеріал, тобто різноманітні документи, зміст яких досить часто розпорошений і мало аналізується дослідниками.

Радянська держава була тоталітарною за своєю сутністю, являючи собою жорстке системне утворення. У структурі системи існували суб'єкти, що мали різні цілі, завдання та функції. У рамках системи відбувались вертикальні та горизонтальні взаємовідносини суб'єктів. У рамках релігійної політики, також існували свої суб'єкти. Для ефективної розробки та впровадження рішень, щодо релігійних питань, була побудована система, яку ми умовно розподілили на 3 вертикально інтегровані групи суб'єктів. Ці суб'єкти виконували різні завдання у системі координат антирелігійної політики СРСР. Ці групи склалися з : «ідеологів», «адміністраторів» та «виконавців». У нашій статті ми охарактеризуємо функціонування двох перших груп, оскільки «виконавці» практично не впливали на вироблення антирелігійної політики, почасти були «гвинтиками» системи, хоча і забезпечували безпосереднє виконання її рішень.

Ідеологи радянського і партійного керівництва мали найбільший рівень повноважень та найнижчий відповідальності. До 1953 року головним ідеологом релігійної політики в СРСР був Й. Сталін. За часів М. Хрущова ідеологи утворювали найвищу партійну номенклатуру. Група «ідеологів» як суб'єкт була необмежена у владних повноваженнях, формуючи вектор антирелігійної політики, визначаючи її цілі та завдання.

Формування «нової релігійної політики» відбувалося особисто Й. Сталіним, із залученням керівництва структур державної безпеки. В. Мєркулов (очільник органів держбезпеки) брав безпосередню участь не лише у процесі опрацювання нового формату державно-церковних взаємин, а і в затвердженні керівників новоутворених органів, що мали дуже широкі повноваження у питаннях політики щодо релігії. Так, керівником Ради у справах РПЦ став полковник держбезпеки Г. Карпов, а його колега – полковник І. Полянський був призначений головою Ради у справах релігійних культів. У той же час в особистій картці І. Полянського було вказано, що «в 1944 році, він був призначений начальником відділу 2-го управління НКДБ» [10, с. 204-240]. Таку ж картину ми бачимо і в Раді у справах РПЦ. У бесіді з Г. Карповим 13 жовтня 1943 року В. Молотов заявив: «Якщо ваша посада в НКДБ не публікується в газетах і не є фактом офіційної гласності, то я вважаю можливим сумісництво...» [2, с. 164].

Таким чином, можна стверджувати, що в середині 1940-х років структури держбезпеки повністю контролювали політику СРСР у релігійній сфері. Усі головні напрямки цієї роботи очолювали їхні висуванці. На Заході існувала думка, що обидві Ради упродовж усього часу свого існування були лише таємними підрозділами держбезпеки, що займалися справами «церковників і сектантів». Зокрема цієї точки зору дотримувався відомий дослідник Богдан Боцюрків [8, с. 31]. Насправді це було набагато складніше.

З другої половини 1940-х, керівники обох Рад, починають дистанціюватися від свого колишнього керівництва, діючи більш незалежно. Цьому сприяло виведення до резерву держбезпеки керівників Рад. Проте це викликало зворотну реакцію.

25 липня 1948 року міністр МДБ В. Абакумов подав Й. Сталіну велику доповідну записку, в якій йшлося про «активізацію останнім часом діяльності церковників і сектантів по охопленню населення релігійним і ворожим впливом» [9]. В. Абакумов звертав увагу Й. Сталіна на неефективність роботи Рад у справах РПЦ (РСРПЦ) і у справах релігійних культів (РСРК) щодо протидії «церковникам». Підстав для цього було більш ніж достатньо. За словами Голови Всесоюзної Ради Євангельських християн-баптистів (ВРЄХБ) Я. Жидкова, «до 1947 р. тільки в зареєстрованих громадах (3500 громад) налічувалося 350000 чоловік, а з сім'ями та особами, на

яких поширюється євангельський вплив, кількість досягає до 4-х мільйонів осіб» [7, с.12]. При цьому, поза реєстрацією залишалися більше 50 відсотків громад ЄХБ у СРСР.

В. Абакумов мав нагоду відзначити своє відомство: «Органами МДБ з 1.01.1947 по 1.06.1948 роки, по Радянському Союзу, за активну підривну діяльність було заарештовано 1968 церковників і сектантів, з них православних – 679» [9]. Зрозуміло, що керівництво МДБ розраховувало скористатися зростанням релігійності в СРСР для того, щоб повернути очільників Рад під свій контроль.

Разом з тим, походження керівництва Рад впливало на їх кадровий розподіл. Показово було і те, що голова РСРПЦ Г. Карпов у 1952 р. у листі на ім'я Г. Маленкова, який в той час був одним із кураторів «ідеологічного фронту», обстоював точку зору, згідно якої «...із зрозумілих причин апарат обох Рад у своїй оперативній частині потрібно укомплектовувати з кадрів органів МДБ»[16].

До числа інших можновладців, що намагалися долучитися до ідеологічної групи та вирішувати питання антирелігійної політики можна віднести К. Ворошилова та А. Жданова. У перші повоєнні роки К. Ворошилов намагався активно долучитися до політики у сфері релігії. Він писав листи головам Рад, допомагав їм у вирішенні проблем, що виникали, брав участь у дискусіях щодо вироблення стратегії і тактики щодо релігійних інституцій. Проте, у 1948 році його було «жорстко поставлено на місце».

10 серпня 1948 року К. Ворошилов (як заступник Голови Ради Міністрів), відповідно до подання Рад, яке було узгоджене з місцевими органами, підписав розпорядження Радміну СРСР №11365 рс. У ньому дозволялося відкрити 28 церков та молитовних будинків в СРСР. Проте це розпорядження було відмінено Постановою Радміну СРСР від 28 жовтня 1948 року за №4055-1626с. Формальною причиною відміни рішення було те, що розпорядження підписав не Голова Ради Міністрів. Рішення ЦК з цього питання було розіслано усім місцевим владним органам. Той факт, що 28 церков і молитовних будинків (відкритих за розпорядженням Радміну і за підписом К. Ворошилова) були закриті, спричинив різку зміну, щодо клопотань віруючих про відкриття церков як в центрі, так і на місцях. І хоча Ради двічі (4 грудня 1948 року за №1132с та 11 грудня 1948 року за № 1161с) зверталися з проханнями відкриття 23 церков и 5 молитовних будинків, але ці питання навіть не розглядалися на Президії Ради Міністрів СРСР, зі «зрозумілих причин» [14, арк. 8-9]. Після вище зазначеного випадку і у подальшому К. Ворошилов більше в антирелігійну політику не втручався.

Можливо найбільш впливовою особою, щодо питань релігії міг бути член Політбюро ЦК ВКП(б), А. Жданов. Ми не бачимо його «публічної» активності: листування з головами Рад, участь у

обговореннях, але цікавою є доповідь на його ім'я під грифом цілком таємно «Про підсумки роботи Ради у справах Руської православної церкви при РМ СРСР за 1946 рік», надана йому Г. Карповим 14 лютого 1947 р. Невідомо як би склалася «релігійна робота» А. Жданова, але 31 серпня 1948 року він помер.

Після смерті Й. Сталіна, органи держбезпеки остаточно втратили «ексклюзивний» вплив на антирелігійну політику, поступившись місцем ідеологічним структурам вищого партійного керівництва. Причиною цього була боротьба за владу, яка розгорнулася у її вищих ешелонах. У структурах держбезпеки розпочинаються активні чистки. Усього за 10 років, керівництво КДБ було оновлено декілька разів. М. Хрущов, а пізніше Л. Брежнєв не забували періодично «пускати кров» комітету.

У такій ситуації працівникам держбезпеки було просто не до релігії. Саме у цей час релігія стала сферою інтересів ідеологічного відділу ЦК КПРС. Цікаво, що перетікання влади проходило як у політичній, так і у кадровій площинах.

Незважаючи на те, що керівники Рад на той час вже не були діючими офіцерами держбезпеки, зміни у вищому партійному керівництві їх не могли не зачепити. 1956 рік став для керівників Рад важким. Наприкінці листопада 1956 року помирає І. Полянський (голова РСРК). Зараз не можливо сказати, чи була його смерть випадковістю, але через півроку після цього (28 травня 1957 року) Постановою Радміну СРСР № 591, за підписом Голови Ради Міністрів М. Булганіна, Головою РСРК було призначено О. Пузіна. Він до цього очолював Головне управління з радіоінформації і був явним висуванцем ідеологічного відділу ЦК. Це була перша знакова подія.

Після XX з'їзду, Комітет партійного контролю при ЦК КПРС встановив, що голова РСРПЦ Г. Карпов у «1937-1938 роках здійснював масові арешти ні в чому не винних громадян, застосовував тортури та інші збочені методи ведення слідства, а також фальсифікував протоколи допитів заарештованих» [11]. Ставилось питання про виключення Г. Карпова з КПРС. У результаті йому була оголошена сувора догана, із занесенням до облікової картки, але ще 3 роки він продовжував очолювати РСРПЦ [11].

Другою знаковою подією, яка остаточно закріплювала гегемонію Ідеологічного відділу, стало зняття Г. Карпова з посади. У своїй доповіді від 21 квітня 1960 року новообраний Голова РСРПЦ В. Куроєдов, піддав розгромній критиці свого попередника, проголосивши новий етап у боротьбі з релігією в СРСР. Це відбувалося під партійним гаслом «ліквідації порушень духовенством радянського законодавства про культури» [5, арк. 78-81]. Таким чином, не зважаючи на те, що діяльність Рад все ж таки здійснювалася в безпосередньому контакті з КДБ СРСР, до середини 1960-х років КДБ програвав боротьбу з ідеологічним відділом ЦК за вплив на Ради [17].

Оскільки на перший план у боротьбі з релігією вийшов Ідеологічний відділ, то постало питання – хто безпосередньо міг очолити наступ на релігію наприкінці 1950-х – першій половині 1960-х років? На це питання немає однозначної відповіді. Однією із великих білих плям в історіографії радянського періоду, є проблема сфер відповідальності і функцій вищого політичного керівництва, яке уособлювало Політбюро ЦК КПРС. Нажаль, сьогодні доступ до архіву Політбюро різко обмежений, а тому ми лише можемо робити припущення.

З огляду на те, хто опікувався ідеологічними питаннями можна стверджувати, що це міг бути або М. Сулов, або Л. Іллічов. Проте, з іншого боку, політична вага цих людей була різна. М. Сулов був членом Політбюро, а Л. Іллічов ні. Відтак дослідник Вальтер Заватскі висловив думку, що саме Л. Іллічов, висуванець М. Хрущова з 1956 року, курував, а з 1959 року очолив антицерковний рух [8, с. 77]. Хоча Л. Іллічов, як ми вже зазначали, на відміну від М. Сулова, не був членом Політбюро, але як висуванець М. Хрущова користуватися його впливом.

Кар'єра Л.Ф. Іллічова із самого початку тісно пов'язана з Агітпропом. 23 червня 1951 року він був призначеним головним редактором газети «Правда», а в жовтні 1952 року його висунули кандидатом в члени ЦК КПРС. Піком його кар'єри є роки правління М.С. Хрущова. Саме за М. Хрущова ми бачимо стрімкий злет кар'єри Л. Іллічова. Ми можемо стверджувати, що саме він відповідальний за те, що відбувалося в СРСР у питаннях релігії упродовж 1957-1964 рр.

Кар'єра Л. Іллічова обривається разом зі зняттям з найвищих постів М. Хрущова. 29 березня 1965 року його знімають з посад секретаря, Голови Ідеологічної комісії і завідувача Ідеологічним відділом ЦК КПРС. Він отримав пост заступника міністра закордонних справ СРСР, а через рік позбувся членства в ЦК КПРС.

Тепер нам потрібно проаналізувати діяльність «адміністраторів». Це суб'єкти, які адміністрували опрацьовані цілі та завдання. Вони завжди були висуванцями. Головними «адміністраторами» антирелігійної політики були РСРПЦ та РСРК [6, 1]. Цікаво, що діяльність новостворених структур не потрапляла під дію Указу про культу від 1929 р., (уточненого в 1932 р.), який покладав нагляд за діяльністю церков на місцеві комісії. Зберігалася існуюча процедура реєстрації релігійних громад у місцевих органах влади. Проте, повноваження новостворених Рад у деяких ситуаціях викликали подив. Наприклад, лист глави Ради у справах РПЦ Г. Карпова до Патріарха Алексію, фактично визнавав патріархію юридичною особою та надавав право володіти власністю, хоча, формально, закон це забороняв.

Практично відразу після створення Рад (у 1943 і 1944 рр.) між ними почалася боротьба, яка досягла свого апогею у 1965 році. Варто

зауважити, що РСРК була організацією другого рівня в порівнянні з РСРПЦ. Г. Карпов, спілкувався із Й. Сталіним частіше за І. Полянського. Можливо, сталінська довіра до Г. Карпова була пов'язана з тим, що до революції той закінчив православну духовну семінарію, в громадянську воював у Червоній Армії, а потім виявив свою активність, працюючи в НКВД. Г. Карпов вважав, що РСРК не потрібна і має бути інкорпорована у структуру РСРПЦ. Це виражалось у «дорученнях», чи «обов'язковому ознайомленні» з рішеннями РСРПЦ, які вона надсилала до РСРК.

Спроби об'єднати Ради Г. Карпов почав ще за життя Й. Сталіна і робив це неодноразово (за життя Й. Сталіна це було зроблено 3 рази). 29 червня 1954 року він ініціював спільну нараду членів обох Рад, за участю секретарів партійних організацій та голів міськкомів, «щодо перебудови їх апарату» [14, арк. 74-78]. Головував на нараді Г. Карпов, а секретарем наради був М. Кольцов, який представляв квоту РСРК. Представники РСРПЦ вимагали об'єднання, а їх колеги з РСРК захищалися. Підбиваючи підсумки наради Г. Карпов заявив, «що він є прибічником об'єднання, але якщо ця пропозиція не буде прийнята, треба скоротити апарат Рад до 3 членів та реорганізувати апарат уповноважених Рад» [14, арк. 74-78].

5 вересня 1954 року Г. Карпов надіслав до ЦК КПРС «Доповідну записку», в якій, спираючись на рішення ЦК КПРС від 25 січня 1954 року «Про серйозні недоліки в роботі державного і партійного апарату» зазначав, «що, за його думкою, є необхідність повернути до розгляду в ЦК КПРС питання про об'єднання Рад» [14, арк. 74-78]. Г. Карпов був на стільки захоплений цією ідеєю, що навіть пропонував нову назву Ради – «Рада у справах Православної церкви та інших релігійних об'єднань при Раді Міністрів СРСР» [14, арк. 74-78].

Проте, відповідь ідеологів була дуже жорстка. 13 вересня 1954 року він отримав лист Відділу пропаганди та агітації. У ньому зазначалося, що «питання об'єднання Рад вже розглядалась на Секретаріаті ЦК КПРС в 1953 році і було вирішено негативно, тому піднімати його знов, нема ніякої необхідності» [14, арк. 27-28]. Щодо пропозиції надати право Голові РСРПЦ прямо звертатись до обкомів партії, було зазначено, що «вона є ні що інше, як спроба поставити РСРПЦ над місцевими партійними органами і тому в своїй основі – помилкова... Звернення тов. Карпова безпосередньо до обкомів партії може бути розтлумачено місцевими партійними організаціями як тиск на них з позиції церкви» [14, арк. 27-28].

Все ж таки Г. Карпову вдалося домогтися того, щоб у деяких випадках, на місцях, обов'язки уповноваженого РСРПЦ та РСРК поєднувала одна особа (поєднуючи дві посади). До початку 1960-х років кількість сумісників зросла, що стало однією з передумов об'єднання Рад у єдиний орган. Наступники Г. Карпова та

І. Полянського – О. Пузін і В. Куроєдов (обидва висуванці агітпропу) продовжили боротьбу між Радами. Ініціатива щодо об'єднання знову виходила від РСРПЦ [15, арк. 2-3]. Проте, РСРК вдалося втримати позиції. Ідеологічний відділ ЦК КПРС виступив проти об'єднання Рад.

Проте, після зміни влади у жовтні 1964 року, об'єднання відбулося. У 1965 році було утворено єдину Раду у справах релігій при РМ СРСР. У зв'язку з цим у грудні 1965 року, апарат Уповноважених РСРК в союзних, автономних республіках припинив свою діяльність. У союзних, автономних республіках було створено єдиний апарат Уповноважених РСР при РМ СРСР. Так в Українській РСР апарат Уповноваженого РСР при РМ СРСР був створений 25 січня 1966 р. (постановою ЦК Компартії України і РМ УРСР за №112).

Формально, це було зроблено для оптимізації роботи уряду з релігійними організаціями. Фактично ж це було закінчення внутрішньої боротьби між Радами, у якій перемогу отримала РСРПЦ. Чималу роль у цьому відіграли як успіхи РСРПЦ, так і явні невдачі РСРК. До заслуг першої ставилося повне підпорядкування РПЦ Радянській державі, внаслідок чого (як у середині СРСР, так і за його межами) РПЦ успішно виконувала настанови радянського керівництва. Невдачами другої – були розкол в Євангельському русі, відвертий відхід п'ятидесятників від ВРЄХБ, виникнення Ради Церков ЄХБ (яка згодом псувала життя радянському керівництву не лише усередині СРСР, але і за його межами). Радянське керівництво (ідеологи) цього пробачити не могло. На чолі нової структури став керівник РСРПЦ В. Куроєдов, який керував нею до 1984 р.

Таким чином, об'єднання Рад зняло конфлікт, що спостерігався між структурами в групі «адміністраторів». Конфлікт у групі «ідеологів» також було знято. У структурі органів радянської держави нова РСР була підпорядкована РМ СРСР, але виконувала вказівки, що надходили від ідеологічного відділу ЦК КПРС. Нова Рада здійснювала свою діяльність у контакті з КДБ СРСР, а саме з управлінням, що займалося боротьбою з ідеологічними диверсіями [12, с. 514; 1, с. 128-129; 13, с. 87]. Таким чином, РСР стала певним компромісом у боротьбі, що спостерігалася до того часу.

Стосовно дій силових суб'єктів, особливий інтерес викликає «Огляд практики застосування законодавства про відділення церкви від держави і школи від церкви і про релігійні культу», виданий Судовою колегією з кримінальних справ Верховного Суду СРСР, Відділом з нагляду за розглядом у судах кримінальних справ Прокуратури СРСР 15 березня 1965р. Ця брошура-інструкція призначалася тільки для працівників прокуратури, знаходилася під грифом таємно [18]. У ній стисло називаються факти використання міліції, судів і прокуратури проти віруючих. Проте, по суті, це було механічне відпрацювання тих рішень, що надходили згори. У цій брошурі міліції, прокурорам та суддям докоряли в тому, до чого раніше спонукали [18].

Практично всю відповідальність (як перед керівництвом, так і перед суспільством) за втілення антирелігійної політики на місцях несли безпосередні виконавці. Ця відповідальність дуже часто використовувалась як громовідвід від безпосередніх розробників цієї політики. Виконавці не мали жодного впливу на її формування. Більше того, у влади дефіциту виконавців не було, тому їх часто міняли (наприклад, за «перегини на місцях») [4].

Насамкінець зазначимо, що не зважаючи на те, що державний механізм Радянського Союзу був системним, тоталітарним утворенням, ще за життя Й. Сталіна у сфері політики, щодо релігії почали відбуватися глибокі політичні процеси. Бажання посилити свій вплив змушувало іноді представників різних владних структур йти на відверті конфлікти. У результаті цих конфліктів страждали прості віруючі. Таким чином, проблема суб'єктів релігійної політики та їх взаємин є дуже важливою для усвідомлення процесів, що проходили в антирелігійній політиці СРСР середини 1940-х – 1960-х років.

Джерела і література:

1. Горбатов А.В. КГБ и религиозные организации в Сибири / Алексей Владимирович Горбатов // Вопросы истории. – 2008. – №6. – С. 128-132.
2. Грідіна І.М. Православні віруючі України у роки Другої світової війни: Монографія / Ірина Миколаївна Грідіна – Донецьк: Норд-Прес, 2006. – 212 с.
3. Державний архів Донецької області (далі – ДАДО) – Ф. 4021. – Оп. 1. – Спр. 191. – Арк. 122.
4. ДАДО. Ф. 4021. – Оп. 1. – Спр. 192. – Арк. 13.
5. ДАДО. Ф. 4021. – Оп. 1. – Спр. 38. – Арк. 78-120.
6. Державний Архів Російської Федерації (далі – ДАРФ). – Ф. 6991. – Оп. 4 – Спр. 1.– Арк. 1.
7. Жидков Я.И. Из истории русского Евангельско-баптистского движения в СССР / Яков Иванович Жидков // Братский Вестник. – 1947г. – №5. – С. 10–14.
8. Заватски В. Евангелическое движение в СССР после Второй мировой войны / Вальтер Заватски – М.: ИЦ-Гарант, 1995. – 560 с.
9. Игумен Дамаскин (Орловский). Гонения на Русскую Православную церковь в советский период / Игумен Дамаскин (Орловский) // Региональный общественный фонд память мучеников и исповедников Русской Православной церкви [Електронний ресурс] / Режим доступу до статті: http://www.fond.ru/index.php?menu_id=374&content_id=48 – Заг.с екрана.
10. Иеромонах Дамаскин (Орловский) Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним. Книга 2 / Иеромонах Дамаскин (Орловский) – Тверь: Булат, 1996. – 410 с.
11. Карпов Георгий Григорьевич // Википедия [Електронний ресурс] / Режим доступу до статті: ru.wikipedia.org/wiki/Карпов_Георгий_Григорьевич – Заг. с екрана.
12. Маслова И.И. Исторические уроки государственно-конфессиональной политики в России: анализ деятельности Совета по делам религий (1965-1985 гг.) / Ирина Ивановна Маслова // Известия Пензенского государственного педагогического университета. – 2011. – №23. – С. 513–518.

13. Маслова И.И. Русская Православная церковь и КГБ (1960-1980-е годы) / Ирина Ивановна Маслова // Вопросы истории. – 2005. – № 12. – С. 86–96.
14. Російський Державний Архів Новітньої історії (далі – РДАНІ). – Ф. 5. – Оп. 16. – Спр. 1. – Арк. 2-78.
15. РДАНІ. – Ф. 5. – Оп. 55. – Спр. 10. – Арк. 2-4.
16. Російський Державний Архів Соціально-політичної Історії (далі – РДАСПІ). – Ф. 17. – Оп. 132. – Спр. 497. – Арк. 4.
17. Совет по делам религий при Совете Министров СССР // Мир религий [Електронний ресурс] / Режим доступу до статті: < <http://www.religio.ru/lecsicon/17/12.html> >– Заг. с екрана.
18. Центральний державний архів вищих органів влади і управління (далі – ЦДАВО). – Ф.4648. – Оп. 4. – Спр. 366. – Арк. 20-24.
19. ЦДАВО. – Ф.4648. – Оп.2. – Спр.1. – Арк. 2.

УДК 069:908(477.53-25) «1921/1930»:299.2

Ольга Вільховик

*кандидат історичних наук, молодший науковий співробітник
відділу новітньої історії Полтавського краєзнавчого музею
імені Василя Кричевського
(м. Полтава)*

ПОЛТАВСЬКИЙ КРАЄЗНАВЧИЙ МУЗЕЙ ЯК ОСЕРЕДОК ПРОПАГАНДИ АТЕЇЗМУ У 1920-1930-х рр.

У статті проаналізовано етапи антирелігійної кампанії в Україні 1920-1930-х рр. та участь у ній колективу Полтавського краєзнавчого музею. Визначено внесок працівників музею у збереження церковних цінностей. Виявлено зміни у діяльності музею пов'язані із радянською політикою побудови соціалізму.

Ключові слова: *Полтавський краєзнавчий музей, атеїзм, антирелігійна боротьба, церковні цінності, музейне будівництво.*

Утвердження радянської влади на початках 20-х рр. ХХ ст. супроводжувалося активним атеїстичним наступом: характерним було закриття храмів, вилучення мистецьких цінностей і культового майна. Релігійні пам'ятки часто ставали жертвою безглузлого руйнування та нищення, або, у кращому разі, їх намагалися використати для антирелігійної пропаганди. Церковні цінності на початку 1920-х рр. передавалися до музейних фондів, а музейні установи розглядалися більшовиками як інструменти ідеологічного впливу на маси, зняряддя пропаганди політики радянського режиму та потрапляли під тотальний контроль більшовицьких каральних органів.

Проблеми історії музейної справи в Україні, атеїстичного наступу на діяльність закладів культури та мистецтва перебувають у колі досліджень істориків Р. Маньковської [7], С. Гаврилюка [3], О. Буняк [2], В. Ханка [9] та інших науковців. Водночас локальний розвиток музеїв 1920-1930-х рр., зокрема, Полтавського краєзнавчого музею, є

дискусійною та малодослідженою темою. Це пояснюється тим, що значна частина документів музею була спалена у період нацистської окупації Полтави. Тому ми будемо досліджувати означену тему у загальних тенденціях соціалізації музеїв України в 1920-1930-х рр.

Українська дослідниця О. Буняк виокремила три етапи антирелігійної боротьби в Україні в 1920-х – 1930-х рр. Відповідно цих етапів формувалися напрямки та концепція діяльності музейних установ в Україні. Кожен етап розпочинався черговим визначальним законодавчим актом, ухваленим партійно-державним керівництвом: I-й етап (1917-1923 рр.) – «Декрет про відокремлення Церкви від держави і школи від Церкви», ухвалений Раднаркомом (Радою Народних Комісарів) 5 лютого 1918 р.; II-й етап (1923-1929 рр.) – резолюція XII з'їзду РКП(б) «Про постановку антирелігійної агітації і пропаганди»; III-й етап (1929-1930-ті рр.) – закон «Про релігійні об'єднання», схвалений 8 квітня 1929 р. ВЦВК (Всеросійський Центральний Виконавчий Комітет) і РНК СРСР [2, с. 71].

Перший етап (1917-1923 рр.) ознаменувався обвинуваченням духівництва в контрреволюційній діяльності і супроводжувався моральним знущенням, арештами, конфіскаціями церковних цінностей під приводом допомоги голодуючим. Масштаби більшовицьких злочинних заходів були поширені на 9 071 церков, що функціонували в Україні на початку 1920-х рр., зокрема, у Полтавській губернії їх налічувалося 1 287 [1]. Цьому передували комплексні зміни в економічному, соціальному житті суспільства. Створювалася розгалужена система каральних органів, змінювався формат діяльності вже існуючих установ. Так, в Полтаві до 1919 р. земські установи були остаточно ліквідовані. У приміщенні де перебувало губернське земство та природничо-історичний музей також відбулися зміни. Музейна експозиція залишалась на третьому поверсі, а перші два поверхи зайняла новостворена адміністративна одиниця – Полтавський губраднаргосп. Зміна орієнтирів та націленість більшовиків використати музейні установи як пропагандистські осередки сприяло тому, що у липні 1920 р. було вирішено передати всю величезну палацову споруду для відкриття «Центрального пролетарського музею Полтавщини» [9].

Варто зазначити, що більшовицька влада 1921 р. не розцінювала музейні установи як сховища для церковних реліквій, а вважала їх лише інструментом агітації та пропаганди комуністичних ідеалів. Більшість православного духовенства і віруючих на Полтавщині із розумінням сприйняли рішення про передачу церковних коштовностей у фонд боротьби з голодом. Архієпископ Лубенський Олександр закликав священників і прихожан своєї єпархії добровільно надати «для угодної Богу справи» частину коштовностей, безпосередньо не пов'язаних із культовою відправою. Збори Троїцької релігійної

громади м. Полтави запропонували віруючим викупити церковні реліквії за хліб чи гроші. Однак комуністична влада з такими ініціативами погодитися не могла [8]. 8 березня 1922 р. ВУЦВК прийняв постанову «Про передачу церковних цінностей у фонд допомоги голодуючим», якою проголошувався примусовий характер акції, а церкві заборонялося збирати пожертви для голодуючих.

На Полтавщині кампанія з вилучення церковних цінностей здійснювалася протягом квітня-червня 1922 р. Керівництво було покладено на спеціальну комісію, створену на початку квітня президією Полтавського губвиконкому. Функціональна роль цього специфічного органу також була чітко регламентована. Зокрема, у телеграмі Полтавського губкому від 4 квітня 1922 р. вказувалося, що «... роботу трійок потрібно розподіляти на дві частини – секретну і публічну... Секретна частина – вилучення коштовностей із музеїв, закритих монастирів та інших молитовних будинків» [10, с. 92]. За цим же принципом створювалися комісії у повітах. Вилучення церковних цінностей супроводжувалося сутичками, арештами, судами над членами релігійних громад і священнослужителями. Прикметно, що на початковому етапі до комісій не залучили фахівців, які могли б визначити історико-художню цінність вилучених церковних коштовностей [8]. Отже, влада дивилась на церковні реліквії лише як на брут дорогоцінних металів.

Опір з боку віруючих і священнослужителів змусив владу піти на деякі поступки. До складу повітових комісій з вилучення церковних цінностей було включено представників громадськості. Для визначення культурно-історичної цінності церковних реліквій запрошено експертів – директора Центрального пролетарського музею в Полтаві М.Я. Рудинського та завідувача історико-етнографічним відділом музею К.В. Мощенка. Їм вдалося домогтися від губвиконкому дозволу на передачу частини вилучених предметів із срібла вагою 132 кг до фондів музею [8]. До Центрального пролетарського музею Полтавщини також було передано культові предмети XVII-XIX ст. забрані з Архирейської, тобто Покровської церкви в Полтаві. Серед них: українські візерунчасті килими, плащаниця, портрет невідомого архиєрея, ікони, чаші, потири, позолочений хрест, меблі, частини іконостаса роботи знаменитого сницаря і скульптора Сисоя Шалматова – царські врата, різьблені статуї, голови ангелів [9]. Ці речі не мали для більшовицької держави сакральної вартості і були засобом для здобуття коштів, а також прикладом в ідеологічній пропаганді. І лише мистецтвознавці розглядали історичні коштовності, як релігійні, так і гетьманські з художнього погляду і докладали чималих зусиль для їх збереження.

Другий етап антирелігійної боротьби (1923-1929 рр.) започаткувала резолюція «Про постановку антирелігійної агітації і

пропаганди», ухвалена XII з'їзд РКП(б) у 1923 р. Рішення з'їзду рекомендувало розширювати атеїстично-пропагандистську роботу серед населення з метою комуністичного виховання трудящих та підвищення керівної ролі партії у всіх сферах життя радянського суспільства. Музеї були активно залучені до антирелігійної кампанії влади. Зокрема історичним, краєзнавчим, археологічним музеям, планетаріям необхідно було запроваджувати тематичні лекції, пересувні виставки, інші масово-політичні заходи з пропаганди питань наукового атеїзму. Так, у роботі Центрального пролетарського музею Полтавщини широко використовували систему пересувних антирелігійних виставок. Одну з перших таких виставок було організовано безвірницькими силами у 1928 р. Через рік, у 1929 р. при музеї утворився антирелігійний кабінет [5, с. 64].

Через ідеологічний диктат музейники змушені були будь-яку зміну експозиції затверджувати та узгоджувати з науково-методичною радою музею і місцевими комуністичними органами влади. Основною функцією музеїв Полтавщини стало обслуговування потреби пролетаріату й незаможного селянства в процесі будівництва соціалізму, а звідси впливали такі основні напрями їх діяльності: використання для завдань пролетаріату музейної спадщини, що залишилася від попередніх класів, головним чином, розуміння, вивчення й пояснення масам самих речей-експонатів з технічним і соціальним їх тлумаченням; утворення нових музейних формацій, що відбивали б творчість, досягнення пролетаріату [7, с. 8]. Ці настанови стали програмними в діяльності музеїв у 1920-х – 1930-х рр.

На практиці ідея соціального музею втілювалися поспішно, без належної наукової апробації. Співробітники Центрального пролетарського музею Полтавщини вважали, що «ідея соціального музею недостатньо ясна, і цією ідеєю намагаються зробити музей примітивно-популярним кабінетом для ліквідації неписьменності» [5, с. 10]. Фахівці музейної справи застерігали від загрози перетворення музеїв із науково-освітніх закладів у політпросвітницькі комбінати. Наслідком стало жорстоке переслідування співробітників музею у 1920-х рр. Чекісти писали доноси завідувачу народної освіти А. Фіалковському додаючи список «незадоволених» з їхніми характеристиками й «політфізіономіями» [4, с. 547].

Третій етап (1929-1930-ті рр.) характеризувався посиленням боротьби проти Церкви і релігії. На рубежі 1920–1930-х рр. врятувати церковні цінності було набагато складніше ніж на початку 1920-х рр. Це пояснювалося тим, що контролюючі і регулюючі функції все більше переходили у компетенцію караючих органів; реальна влада все більше сконцентровувалася в структурах НКВС та ДПУ. Під гаслом боротьби з пережитками минулого із фондів музеїв вилучались та знищувалися художні та наукові цінності.

У цей період місцева влада отримала беззастережне право вилучати церковні дзвони, мотивуючи такі дії браком міді для індустріалізації. Величезних зусиль полтавським музейникам (І. Іоффе, Я. Риженко) довелося докласти влітку 1930 р., щоб врятувати дзвін «Кизикермен» з дзвіниці Успенського собору в м. Полтава. Доля дзвону розглядалася декілька місяців і лише під тиском відомих мистецтвознавців та громадськості дзвін був переданий до Полтавського краєзнавчого музею [6, с. 120-123].

Перетворюючись в осередок політмасової роботи Полтавський краєзнавчий музей, змушений був перебудувати свою діяльність та експозицію відповідно до вимог системи. Антирелігійний кабінет, що був створений в Полтавському краєзнавчому музеї 1929 р., у 1930 р. був реорганізований в антирелігійний відділ, який проводив екскурсійну роботу по інших відділах [5, с. 65]. Основною метою його діяльності було сприяти засвоєнню у відвідувачів діалектико-матеріалістичної точки зору на дійсність. Результати таких заходів радянська влада надійно приховувала. Проте, за словами полтавської дослідниці Л. Бабенко, «...більшість сільського населення України наприкінці 1930-х рр. дотримувалася традиційних релігійних норм. Рівень релігійності мешканців міста залежав від рівня освіти і залучення в радянсько-партійне середовище» [1].

Отже, з приходом більшовицької влади відбуваються значні зміни у діяльності музеїв. Музеї стали одним з інструментів антирелігійної боротьби, перетворилися із наукових і культурно-просвітницьких закладів в політико-просвітницькі, у центри пропаганди сталінської моделі побудови соціалізму. Не став винятком Полтавський краєзнавчий музей. Політичний натиск комуністичної влади на поч. 1930-х рр. перетворив його на осередок пропаганди атеїзму. Завдяки працівникам музею у 1920-1930-х рр. вдалося відстояти та взяти на зберігання до фондів закладу значну кількість цінностей із місцевих церков.

Джерела і література:

1. Бабенко Л. Як українців робили атеїстами: державна політика проти релігії у перші десятиліття радянської [Електронний ресурс] / Л. Бабенко. – Електрон. дані. – 07.11.2017 – Режим доступу : <http://uamoderna.com/md/babenko-atheism> – Назва з екрану. – Дата перегляду : 30.10.2019.

2. Буняк О. Матеріали Національного музею історії України про антирелігійну політику в Україні 1920-1930 рр. [Текст] / О. Буняк // Історія та сучасні виклики непокараних злочинів радянського тоталітаризму проти церкви : Матеріали Міжнарод. науково-практ. конф. м. Київ, 11 червня 2015 р. – К., 2015. – С. 71–78.

3. Гаврилюк С. Історичний нарис пам'яткоохоронної справи [Текст] / С. Гаврилюк, О. Гаврилюк // Основи пам'яткознавства / Під заг. ред. Л.О. Гріффена, О.М. Титової. – К. : Центр пам'яткознавства НАН України і УТОПІК, 2012. – С. 248–284.

4. Галян Г. Кость Мощенко – маловідома, але визначальна постать української культури [Текст] / Г. Галян // Збереження й дослідження історико-культурної спадщини в музейних зібраннях: історичні, мистецтвознавчі та музейні аспекти діяльності : доп. та повідомл. Міжнародної наук. конф., Львів, 25-27 вер. 2013 р. / національний музей у Львові ім. А. Шептицького. – Львів, 2013. – С. 546–559.

5. Дудка Л. Антирелігієзація музеїв та музеєфікація культових споруд: дві паралелі насадження радянської моделі державно-церковних відносин в Україні в кінці 1920-х–1930-х роках [Текст] / Л. Дудка // Краєзнавство: Науковий журнал. – К. : Вид-во «Телесик», 2010. – Ч. 4. – С. 63–69.

6. Нестуля О. Доля церковної старовини в Україні. 1917-1941 рр. [Текст] / О. Нестуля: у 2 ч. – Ч. 2. Кінець 20-х – 1941 рр. – Київ, 1995. – 216 с.

7. Маньковська Р.В. Краєзнавчі музеї в дослідженні регіональної історії України [Текст] / Р.В. Маньковська // Історія України: маловідомі імена, події, факти: зб. ст. / Ін-т іст. України НАН України. – Київ-Донецьк : Рідний край, – 2001. – Вип. 17. – С. 8–14.

8. Полтавіка. Полтавська Енциклопедія. – Електрон. дані. – Режим доступу : <http://history-poltava.org.ua/?p=xsieaevvmhf&paged=37> – Назва з екрану. – Дата перегляду : 30.10.2019.

9. Ханко В. Будинок Полтавського земства: дещо з історії спорудження та функціонування [Електронний ресурс] / В. Ханко. – Електрон. дані. – 07.11.2017 – Режим доступу : <http://histpol.pl.ua/ru/biblioteka/ukazatel-po-nazvaniyam?id=8073> – Назва з екрану. – Дата перегляду : 30.10.2019.

10. Щербань М.В. Відносини радянської влади і Російської православної церкви в Україні в контексті формування тоталітарного режиму (1917-1930 рр.) [Текст] : дисертація канд. іст. наук: 09.00.11 / Микола Володимирович Щербань; Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича. – Чернівці, 2015. – 269 с.

УДК 94 (477) «1941/1945»:281.96

Руслан Гула

*доктор історичних наук, професор кафедри філософії
Харківського національного університету Повітряних сил імені Івана Кожедуба
(м. Харків)*

ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНІ ВІДНОСИНИ У СРСР У 1941-1945. РОСІЙСЬКА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА ТА СТАЛІНСЬКА ДЕРЖАВА У РОКИ ВІЙНИ

У статті проаналізовані особливості державно-церковних відносин в роки Другої світової війни. Основна увага зосереджена на характері взаємовідносин держави з Російською православною церквою. Розглянута патріотична позиція церкви.

Ключові слова: держава, церква, війна, патріотизм.

У роки війни перед церквою постала дилема світоглядного вибору. Потрібно було обирати чи скористатися важким становищем держави й відітнути владі за допомогою загарбників чи разом з

народом встати на захист своєї Батьківщини. Більшість конфесій та віруючих твердо зайняли патріотичну позицію. Сприяли цьому глибокий патріотизм та здоровий глузд. Церква, яка була відокремлена від держави, в надзвичайних умовах війни багато зробила для реалізації державної політики щодо захисту Вітчизни. Керівники церков розуміли, що тільки оборона держави здатна забезпечити свободу совісті та віросповідання. Вперше за роки радянської влади відбулося органічне єднання стратегічних цілей держави та церкви.

Патріотична діяльність Російської Православної церкви (РПЦ) в період Другої світової війни відбувалась за такими напрямками:

1. Роз'яснювальна робота серед віруючих, які знаходилися у лавах діючої армії, партизанських загонах та на тимчасово окупованій території.

2. Особистий приклад мужньої поведінки священиків у боротьбі з нацизмом.

3. Акти милосердя духівництва та віруючих при догляді за хворими та пораненими у шпиталях, допомога дітям-сиротам, родинам загиблих, коштовні пожертви на оборону та на подарунки військовослужбовцям на фронті.

4. Публічне засудження частини духівництва, яка співпрацювала з окупаційним режимом.

5. Активізація антифашистської боротьби народів, які знаходилися під окупацією нацистського та фашистського режимів.

Роз'яснювальна робота серед віруючих у цей період проводилась через звернення вищого керівництва РПЦ до пастви. Впродовж війни місцеблюститель патріаршого престолу звертався до пастви з патріотичними зверненнями 24 рази.

Глава РПЦ митрополит Сергій вже 22 червня 1941 року виступив зі зверненням «Пастирям и пасомым Христовой Православной церкви», в якому закликав народ до боротьби з німецько-фашистськими загарбниками. До речі, Сталіна народ почув лише через десять днів. Слід зазначити, що звернення Сергія безумовно є актом особистої мужності. Фактично, Сергій діяв усупереч діючого законодавства держави яке забороняло втручання кліру в мирську діяльність.

26 червня митрополит Сергій у Богоявленському соборі відправив молебень за перемогу російської зброї. Причому, наприкінці богослужіння Сергій висловив сподівання, що, як гроза освіжає повітря, так і війна сприяє «оздоровленню нашої атмосфери духовної» [11, с. 184]. В словах митрополита прозвучало сподівання у можливість зміни довоєнної ситуації де панували доносительство, страх, здійснювали акти фізичного знищення духовенства.

Звернення до пастви митрополита Сергія та ієрархів церкви є зразком мужності та патріотизму, особливо у найважчий для народу період 1941-1942 років. Так, у зверненні від 14 жовтня 1941 року, в день свята Покрови Пресвятої Богородиці, в момент трагічних подій під Москвою, Сергій підтримує бойовий дух воїнства, закликаючи його до оборони столиці [14, с. 217].

В листопаді 1941 року Московську патріархію на чолі з Сергієм евакуювали в Ульяновськ, який став своєрідним центром церковного життя того часу.

24 листопада 1941 року Сергій з митрополитом Київським та Галицьким Ніколаєм, архієпископами Куйбишевським Андреем та Ульяновським Іоанном знову звернулися до пастви. Основною тезою цього звернення була думка про несумісність віри та нацистської ідеології. Фашисти є «сатанинськими ворогами християнства та віри... У всіх, кому дорога наша Вітчизна зараз одна ціль – ...подолати ворога» [14, с. 218].

У січні 1942 року звернення Сергій адресував мешканцям окупованих територій. В ньому митрополит закликає до вірності Батьківщині та засуджує співпрацю з ворогом [14, с. 218].

У лютому та грудні 1942 року митрополит Сергій двічі звертається до єдиновірців Румунської православної церкви з проханням негайно розірвати стосунки з нацистським рейхом.

У Великодньому зверненні від 2 квітня 1942 року митрополит Сергій ще глибше розкрив антихристиянську сутність нацистської ідеології. «Не свастика, а хрест повинні очолити нашу християнську культуру, наше християнське «житіє». В фашистській Німеччині стверджують, що християнство до прогресу не додало нічого. За ці безумні слова чекає праведний суд на Гітлера та його прибічників» [14, с. 218]. Цікаво, як трактували прибічники червоної пентаграми вислів щодо співвідношення прогресу та християнства, коли оглядалися у недалеке минуле?

В перший рік війни митрополит Сергій двічі звертався до віруючих – мешканців Москви та всеросійської пастви. Московське звернення було пронизане радістю від поразки гітлерівців під Москвою. У всеросійському зверненні митрополит критикував нацистів, які виголошували гасла захисту християнської Європи від більшовиків-безбожників. У посланні висловлена надія на близьку перемогу над ворогом [14, с. 220].

22 вересня 1942 року митрополит Сергій звернувся до віруючих Балтії. У посланні засуджувалася діяльність митрополита Сергія (Воскресенського) та єпископів, які співпрацювали з окупаційним режимом. Цікавим у зверненні є твердження про те, що для виживання росіяни повинні боротися з нацистами, адже основна мета фашизму –

фізичне знищення російського народу. Наголошується також на пріоритеті національного характеру війни перед класовим [11, с. 186].

Різдвяне звернення митрополита від 1943 року проголошувало неминучість перемоги радянських військ. Великодне звернення 1943 року закінчувалося словами: «З допомогою Бога наша російська армія позбавить нашу землю від ворога. Хай воскресне Бог та розточаться вороги його» [11, с. 187]. В посланні, яке присвячене другій річниці початку війни Сергій звернувся до віруючих з проханням продовжити «патріотичний подвиг на фронті та в тилу» [14, с. 220].

27 березня 1943 року в зверненні Сергій різко засудив дії українського архієпископа Полікарпа. Безкомпромісність оцінки пов'язана зі свідомим відступом Полікарпа від канонів, а саме – підтримкою факту організаційного відродження неканонічної Української автокефальної православної церкви [14, с. 220; 8].

Патріотична позиція РПЦ відображалася також і у зверненнях митрополитів Ніколая (Ярушевича) та Алексія (Сіманського). Екзарх України, митрополит Київський та Галицький Ніколай особисто проводив богослужіння у церквах в прифронтівій смузі, брав участь в поїздках в частини діючої армії. 22 червня 1942 Ніколай звернувся до пастви, яка залишилася на тимчасово окупованій території. В зверненні розкривається антихристиянський зміст нацистської ідеології та надається благословення «народним героям» для ведення партизанського руху [11, с. 196]. Загалом, пастирська діяльність Ніколая була спрямована переважно на зовнішньополітичний аспект. З листопада 1942 року та на протязі 1943 року Ніколай звертався з посланнями активізації антинацистської діяльності духівництва та віруючих до єдиновірних церков Югославії, Чехословаччини, Греції. Одночасно, Ніколая було обрано членом організованого радянським урядом Всеслов'янського комітету, метою якого було координація дій братів-слов'ян проти нацистів. Звернення Ніколая пронизане еренбургівською тезою «Вбий німця!», є неприйнятним для норм церковної моралі, але воно, безумовно, відповідало умовам та завданням ідеології того часу. Вислів Ніколая що «церква переповнена страшенною ненавистю до ворога», заклики до смертної кари нацистам, твердження про неможливість застосування заповіді «не убий» до загарбників є розвитком поглядів грецької патристики (Василія Великого, Іоанна Златоуста, Ісидора Пелусіота) у питаннях співвідношення постулатів християнської етики та військового обов'язку, а також й теологічного обґрунтування поняття «справедлива війна» Августина Аврелія та Хоми Аквінського.

Звичайно, догмати християнської етики вступали в певне протиріччя з проголошеними ВКП(б) та радянським урядом гаслом

«Смерть фашистським загарбникам!». Слід зазначити, що у цій ситуації священики-патріоти благословили своїх прихожан на боротьбу з ворогом на фронті, партизанських загонах, на самовіддану працю в тилу.

Реальним результатом цієї роботи є практична відсутність випадків ухилення від мобілізації в армію та зривів роботи в тилу в свята та вихідні за релігійними переконаннями.

Митрополит Ленінградський Алексій в дні блокади Ленінграда постійно був з віруючими. Організував пастирську діяльність в п'яти діючих храмах міста. 22 червня 1941 року митрополит звернувся до віруючих «Церква кличе до захисту Батьківщини». Вже влітку 1941 року Алексій закликав паству до здачі пожертв на оборону держави. Отже, на нашу думку, Алексія можна вважати засновником руху з всенародної церковної допомоги фронту. У своїх проповідях Алексій завжди опирався на історичну спадкоємність народу та церкви. У Великодній тиждень, 9 квітня 1942 року він звернувся до пастви з нагадуванням, що 700 років тому Олександр Невський переміг німців на Чудському озері та врятував північно-західні землі Русі від загарбників. В своїх проповідях Алексій постійно звертав увагу на те, що Олександр Невський та Дмитрій Донський перемагали противника не тільки з допомогою патріотизму, але й з божим благословенням та християнською вірою в справедливість справи. У вербну неділю 1942 року Алексій звернувся до пастви з закликом жертвно допомагати воїнам чесною роботою в тилу [11, с. 187]. Рішенням Верховної Ради СРСР митрополит Алексій був нагороджений медаллю «За оборону Ленінграда».

Самовіддана діяльність церкви яскраво виявилася в допомозі організації роботи військових шпиталів. Фактична підтримка медичних закладів жертвами віруючих, душпастирська робота серед поранених та скалічених – ось основні форми допомоги церкви в тилу. Видатний лікар-хірург, архієпископ Красноярський Лука (Войно-Ясенецький) особисто провів сотні найскладніших хірургічних операцій щоб врятувати життя військовослужбовцям. 67-річний Лука особисто перебував в операційній 6-8 годин та проводив 4-5 операцій щоденно. У 1943 році архієпископ Лука видав на підставі хірургічного досвіду 2-е видання «Очерков гнойной хирургии», а у 1944 році – «Поздние резекции инфицированных огнестрельных ранений». У 1944 році Войно-Ясенецький отримав Сталінську премію I ступеня за медичні дослідження та практичну діяльність спрямовану на допомогу фронту. Із 200 тис. рублів премії 130 тис. Лука перерахував на допомогу дітям, які постраждали у війні [7, с. 64-66].

Патріотична діяльність, особиста мужність духівництва набула величезних масштабів, туму і нагородження державними нагородами

віруючих та духівництва ввійшло у повсякденну практику. Перше масове нагородження відбулося у листопаді 1943 року. Велика група духівництва була нагороджена медаллю «За оборону Ленінграда». У 1944 році медалями «За оборону Москви» були нагороджені представники московського та тульського духівництва.

З перших днів війни духівництво та віруючі надавали активну матеріальну допомогу для фронту. Збір пожертв почався вже 23 червня 1941 року. Тільки Ленінградська єпархія надала фронту 6 млн. руб., Красноярський край – 4 млн. руб., Вологодська область – 2,5 млн. руб., Горьківської – 9 млн. руб. Вже наприкінці 1944 року сума внесків від РПЦ складала 150 млн. рублів – величезну на той час суму [8].

На кошти РПЦ створювали та озброювали окремі військові формування. На заклик митрополита Сергія 30 грудня 1942 року почався процес створення танкової колони імені Дмитрія Донського, а вже 7 березня під Тулою відбулася урочиста передача 40 танків особовому складу 38-го та 516-му окремим танковим полкам. При передачі техніки до воїнів звернувся митрополит Крутицький Ніколай (Ярушевич) з закликом продовжити славні бойові традиції Дмитрія Донського. Надалі 38 окремий танковий полк у складі II Українського фронту визволяв південно-західну Україну. За мужність та героїзм 49 танкістів полку були нагороджені орденами та медалями, 21 солдат й офіцер загинули смертю хоробрих, 19 згоріли у танках. 516 окремий танковий полк визволяв Білорусію та Польщу в складі I Білоруського фронту [1, с. 15].

У Новосибірську збирали гроші на будівництво літаків Сибірської ескадрильї «За Батьківщину», йшло формування авіаескадрильї імені Олександра Невського. На таку активну патріотичну позицію РПЦ не могла не відреагувати влада.

На початок війни антирелігійна пропаганда фактично припинилась, тому було потрібно терміново реагувати та приймати рішення стосовно патронування владою церкви. По-перше, треба було якнайшвидше організувати контрпропаганду на окупованих територіях, де релігійний чинник займав значне місце. По-друге, відома патріотична позиція РПЦ сприяла налагодженню взаємин між державою та церквою. «Головний атеїст» О. Ярославський, за рекомендацією Й. Сталіна публічно визнав патріотичну роль церкви. Так з'явилась його доповідь «Про ставлення релігійних організацій і церковних служителів до нападу гітлерівської Німеччини на Радянський Союз», а потім стаття «Чому релігійні люди проти Гітлера», основні акценти яких значно різнились з попередньою редакторською політикою [12].

Отже, можна стверджувати, що розпочався процес пом'якшення ставлення держави до церкви. Розпочинають свою діяльність нові приходи, відновлюють богослужіння у відкритих храмах, практично зникає зі сторінок преси антирелігійна пропаганда. Були закриті кілька музеїв атеїзму. У 1942 році в Москві був офіційно дозволили великодній хресний хід. На нашу думку, саме діяльність Митрополита Сергія обумовила фактичну легалізацію церкви. Відповіддю на телеграму Сергія Сталіну від 5 січня 1943 року став дозвіл відкрити банківський рахунок церкви в Держбанку для внесків віруючих на оборону країни. З правової точки зору це був акт повернення церкві статусу юридичної особи, який був скасований декретом 1918 року «Про відокремлення церкви від держави, школи від церкви».

Основними причинами, які призвели до визнання державою церкви як впливового соціального інституту, були:

1. В умовах війни було нерозумно витратити сили на боротьбу з власним, в основному православним, народом.

2. Ідеологія пролетарського інтернаціоналізму під час війни пройшла через низку дивних метаморфоз. Не відмовляючись від догматики пролетарських гасел, радянський агітпроп переніс акценти на поняття «радянський патріотизм», в якому відводились гідні місця як Марксу, Енгельсу, Ломоносову, Пушкіну, Ворошилову, Будьонному, Суворову, Кутузову, Павлову та Менделєєву, так і святим землі руської Олександрю Невському та Дмитрію Донському.

3. Закономірна в умовах страшної війни психологічна криза населення. Релігія, зі своєю компенсаторною функцією чудово виконувала завдання підвищення психологічної стійкості населення у лавах РСЧА, партизанському русі, тилу, на окупованих територіях.

4. Об'єктивна, в умовах загальної мобілізації тенденція до старіння населення тилу в соціально-демографічному аспекті. Відповідно, ця категорія була більш релігійною через виховання. Тому розповсюдження релігійних поглядів в тилу, мало для влади величезне значення, адже церкву використовували як дієвий впливовий механізм для підвищення показників виробництва.

5. Релігія стала діючим чинником на окупованій території. Радянська влада була повинна враховувати політичні реалії та послабити тиск на клір, який залишився вірним РПЦ.

6. Зважати на позицію союзників, які ставили радянській владі питання про забезпечення релігійної свободи.

7. Єдність позицій РПЦ та влади у зовнішньополітичному аспекті. Адже, православна релігія була державною, або домінуючою серед населення країн Східної Європи (Болгарія, Югославія, Румунія). Зовнішні контакти РПЦ влада використовувала як інструмент впливу на масову свідомість населення цих країн з метою виходу союзників Гітлера із війни та всебічної підтримки бойових дій РСЧА.

До початку 1943 року політична ситуація в країні загалом, становище на фронтах, намагання мінімізувати можливості нацистської пропаганди, бажання зняти напругу у відносинах з союзниками, використання в процесах комунікації релігійних питань та намір об'єднати усі антифашистські сили – змусили Й. Сталіна розпочати процес стабілізації державно-церковних відносин.

Отже, комплекс причин, наведених вище, зумовив невідворотність процесу зміни політики влади відносно найбільшої та найавторитетнішої релігійної організації – Російської Православної церкви.

Однак, особливості політики в тоталітарній державі, якою тоді був СРСР, зумовили продовження проведення політики етатизму в усіх сферах суспільного життя, а особливо – релігії. З метою контролю за діяльністю РПЦ було створено окремий спеціалізований орган для зв'язку уряду з православною релігійною інституцією. А відповідні органи державної безпеки аналізували значний обсяг документів стосовно церкви, вищого кліру та патріотичної діяльності під час війни.

На той час вже назріла необхідність проведення зустрічі Й. Сталіна з вищими ієрархами церкви. Прибув із евакуації з Ульяновська у Москву наприкінці серпня 1943 року митрополит Сергій. А вже ввечері 4 вересня 1943 року відбулась зустріч Сталіна з митрополитами Сергієм (Страгородським), Алексієм (Сіманським), Ніколаєм (Ярушевичем).

Під час бесіди Сталін особливо підкреслив, що церква має право «розраховувати на всебічну підтримку уряду щодо питань організаційного зміцнення та розвитку в СРСР» [9; 10; 15]. Наприкінці духівництву довели рішення про створення Ради по справах Руської православної церкви при РНК СРСР та призначення її головою полковника держбезпеки Г. Г. Карпова.

Слід визнати, що своєрідний «примиренський курс» Й. Сталіна щодо церкви був насправді прагматичним тактичним кроком у великій внутрішній та зовнішній політиці. Д.А. Волкогонов, досліджуючи феномен Сталіна, зазначав: «Є думка, що потепління відносин між державою та церквою в 1943 р. пов'язане з тим, що Сталін переглянув своє ставлення до бога. Початок ... війни він сприйняв як кару божу, тому що бог не пробачив йому кривавих діянь проти свого народу... Думаю, що такі міркування ірраціональні адже... Сталін був людиною прагматичною... У світських та церковних колах в цілому тверезо оцінювали кардинальні повороти радянської влади залежно від конкретної ситуації» [3, с. 11]. Протоієрей Російської визвольної армії (армії А.А. Власова) Д. Константинов, на початку війни був офіцером Червоної Армії, й він так пояснював особливості державної церковної

політики західноукраїнському священику: «це тільки політичний трюк, викликаний необхідністю... Як не парадоксально звучить, ви, священики, повинні стати «духовними» політичними агітаторами радянської диктатури. Ось та ціна, за яку вам дозволять дихати» [Цит. за 4, с. 178].

8 вересня 1943 року в Москві розпочав свою роботу Архієрейський Собор. На Соборі були присутні 19 ієрархів: 3 митрополити, 11 архієпископів та 5 єпископів. Була заслухана доповідь місцезблостителя Сергія про патріотичну діяльність церкви за два роки війни. Митрополит визначив роль та місце церкви, наголосив на її принциповій позиції в період війни. Він звернув увагу на те, що «фашисти напали на нашу країну, розорили її, змушували наших співвітчизників до робіт за кордоном. Просте відчуття порядності не дозволило нам зайняти іншу позицію» [11, с. 196]. Таким чином, Сергій спробував задекларувати відносну самостійність прийняття рішень церквою, як відокремленою від держави інституцією. Основний зміст доповіді стосувався роз'яснювальної роботи та пожертв на оборону серед віруючих. Були доведені основні положення зустрічі Сталіна з митрополитами. На особливу увагу заслуговує доповідь архієпископа Ленінградського Алексія «Обов'язок християнина перед Церквою та Батьківщиною у епоху Вітчизняної війни». У доповіді Алексій визначив основні моральні складові успіху російської зброї на основі історичного порівняння Великої Вітчизняної війни з Вітчизняною війною 1812 року. На думку митрополита це:

- тверда віра в Бога, який благословляє справедливу війну;
- релігійний підйом духу;
- усвідомлення правди справедливої, священної війни;
- усвідомлення обов'язку перед Богом та Батьківщиною.

«Це невичерпне джерело...джерело віри з поривом покаяння, виправлення життя, бажання чистоти моральної. Він підживлюється молитвами та подвигами й у них знаходить своє відображення» [14, с. 248].

Наступним питанням порядку денного стало обрання Патріархом Московським та всієї Русі Сергія (Страгородського). Організаційне оформлення церковного життя було завершено обранням Синоду у складі митрополитів Ніколая, Алексія та архієпископа Горьківського Сергія.

Собор відлучив від церкви та позбавив сану віруючих та клір які співпрацювали з нацистами. Також було прийнято звернення до радянського уряду зі словами подяки за допомогу церкві та благословенням боротьби з ворогом до перемоги. Зовнішньополітичний аспект діяльності церкви виявився через звернення до християнського світу з пропозицією об'єднання зусиль для перемоги над ворогами християнства – німецьким нацизмом та італійським фашизмом.

Інtronізація Патріарха Сергія відбулася 12 вересня 1943 року в Богоявленському патріаршому соборі в день пам'яті Олександра Невського.

Обрання Патріархом Сергія мало величезне значення для духовного життя радянського суспільства. Цікавим є запис у щоденнику В. І. Вернадського 12 жовтня 1943 року, який констатує факт зростання державної сили релігії та постаті Патріарха Сергія. «Мене вразила сила духовна (та реальна)... Майбутнє у релігії дуже велике» [2, с. 151].

Перше послання у якості Патріарха до уряду Сергій зробив 7 листопада 1943 року – в 25-у річницю революції. Цікаво, що в зверненні немає оцінки подій жовтневої революції. Основна увага зосереджена на визнанні ролі радянського уряду в процесах створення умов для культурного розвитку кожної нації. Констатується, що «наш Союз зустрів ворогів ...спаяний ...любов'ю усіх племен до єдиної Батьківщини» [11, с. 196]. Стверджується визначна роль уряду в організації опору ворогам та вказується на «перст Божий», який визначає справедливу владу та її ватажка.

Патріаршество Сергія було недовготривалим та завершилося його смертю 15 травня 1944 року. Але, на нашу думку, саме Патріарх Сергій найбільшим чином вплинув на реанімування, стабілізацію та легітимацію відносин між церквою та владою в СРСР в період війни 1941-45 рр.

На засіданні Помісного Собору РПЦ 31 січня 1944 – 2 лютого 1945 року тринадцятим патріархом Московським та всея Русі був обраний митрополит Алексій І (Сіманський).

Як ми вже зазначали, паралельно з організаційним створенням церковних структур відбувався процес побудови контролюючих органів за діяльністю церкви. 14 вересня 1943 року Раднарком СРСР офіційно прийняв постанову про створення Ради у справах Руської православної церкви. 7 жовтня затверджено таємну Постанову № 1095 «Про Раду з справ Руської православної церкви при Раднаркомі СРСР». Головним завданням Ради було визначено організацію зв'язку між Урядом СРСР та Патріархом Московським та всеї Русі з питань РПЦ, які потребують прийняття рішень Уряду СРСР. Організаційно Рада мала достатньо потужний апарат уповноважених при РНК союзних та автономних республік та край(обл.)виконкомах. Завдання уповноважених визначалися спеціальною інструкцією Ради, яка була прийнята на початку 1944 року та включали в себе контроль за реалізацією рішень уряду стосовно церкви, видання експертних рішень про необхідність реєстрації нових релігійних громад, ведення загального обліку молитовних будівель.

Еволюція церкви в роки війни не зробила її привабливою для ВКП(б) з точки зору ідеології. Хоча беззаперечним залишається факт

своєрідного релігійного ренесансу населення та зростання авторитету церкви. Вже з 1944 року основою для проведення антирелігійної роботи стала постанова ЦК ВКП(б) «Про організацію науково-просвітницької пропаганди». Основними положеннями цього документу є такі:

- необхідність матеріалістичного пояснення природних явищ, роз'яснення досягнень науки, техніки, культури;

- акцентуація уваги на атеїстичному вихованні молоді та цілеспрямованій роботі з вчителями з питань антирелігійної пропаганди;

- визнання несумісності віри в Бога з членством в партії (особливо це стосувалося слов'янських республік. Для республік з домінуванням ісламу робилося не афішоване виключення) [6, с. 133].

Слід зазначити факт особливого втручання Сталіна в процес регуляції церковного життя. Наприклад, постанову №523 від 10 травня 1944 року про відкриття в м. Саратов богословсько-пастирських курсів підписував особисто Сталін. З дозволу Сталіна та РНК СРСР було відкрито 8 богословських курсів та 2 інститути [1, с. 18].

Д.А. Волкогонів стверджував, що Сталін з допомогою церкви «планував активізувати патріотизм віруючих людей» [3, с. 12].

Слід, однак, визнати факт створення потенційно сприятливих умов для церкви, що сприяло подальшому росту масштабів патріотичної діяльності РПЦ.

В «Журналі Московської Патріархії» переважна більшість статей була яскраво вираженого патріотичного характеру. Статті пропагували благодійні вчинки приходів, які організували допомогу раненим та інвалідам, добровільно виконували обов'язки санітарів, приймали участь в концертах світських колективів художньої самодіяльності [11, с. 197].

В цей період основною формою патріотичної діяльності РПЦ була організація збору коштів для перемоги. Всього за роки війни РПЦ передала у фонд оборони близько 300 млн руб. [1, с. 24].

Незважаючи на тяжкий досвід дещо антагоністичних відносин між державою та церквою, релігійні інституції стояли на твердих позиціях, бажаючи зробити внесок в Перемогу.

Звичайно, не слід перебільшувати роль та місце релігії в системі радянського патріотизму, адже існувало значне протистояння світоглядних позицій церкви та радянської ідеології, при повному диктаті радянського тоталітарного режиму. Церква з честю виконала свою пастирську місію в межах, у яких вона функціонувала з дозволу радянської держави.

Отже, можна стверджувати про цілеспрямовану політику маніпулювання релігійною свідомістю віруючих, а відтак і церквою, в інтересах радянської влади. Це підтверджується відсутністю

принципових змін у правовому статусі церкви та віруючих. Одночасно позитивно впливаючи численними директивами та постановами на загальну ситуацію в системі духовного аспекту життя соціуму, держава залишала за собою потужну систему важелів впливу та контролюючих функцій. Слід зазначити, що радянська влада вмiло використовувала мобiлізаційні можливостi та механiзми впливу та навіювання, якi iснують в релiгiї. Конфесiї фактично перетворилися на потужний ресурс у досягненнi Перемоги над Нiмеччиною, iнструментом формування нового iмiджу СРСР за його межами та соцiальної реабiлітацiї населення краiни та нових територiй.

Патріотична позицiя РПЦ, яку вона зайняла вже з перших годин вiйни, є наслiдком як iсторичної традицiї православ'я, так i ментальними потребами закликати до ведення священної вiйни проти ворогiв Господа та його чад, якими були на той час слов'янськi народи СРСР. Тобто, єднiсть цих двох начал треба сприймати, як об'єктивно та iсторично обумовлену iсторико-духовну данiсть.

Джерела i лiтература:

1. Васильева О.Ю. Советское государство и деятельность русской православной церкви в период Великой Отечественной войны: автореф. дисс. на соискание науч. степени канд.ист. наук: спец. 07.00.02 «Отечественная история» // О.Ю. Васильева: АН СССР, ин-т истории СССР – М. : 1990. – 26 с.

2. Вернадский В.И. «Я весь под напором мыслей». Из дневника 1943 г. / В.И. Вернадский // Исторический архив. – 2009. – № 4. – С. 142–162.

1. Волкогонов Д.А. Сталин и религия / Д.А. Волкогонов // Наука и религия. – 1989. – №2. – С. 11–12.

2. Грiдiна I.М. Православнi вiруючi Украiни в роки Другої свiтової вiйни / I.М. Грiдiна. – Донецьк : Сталкер, 2006. – 212 с.

3. Ильченко В.Н. Особенности правовых отношений между Русской Православной Церковью и советским государством в годы Великой Отечественной войны [Электронный ресурс] / В.Н. Ильченко. – Режим доступа: <http://www.church-war.ru/research/iliishenko-01/>

4. Кондакова Н.И. Духовная жизнь России и Великая отечественная война 1941-1945 гг. / Н.И. Кондакова. – М. : Луч, 1995. – 205 с.

5. Марущак В. Святитель-хирург: житие архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого). – М. : Данилевський благовестник, 2007. – С. 64–66.

6. Одинцов М.И. Государство и религиозные организации в СССР накануне и в годы Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. [Электронный ресурс] / М.И. Одинцов. – Режим доступа до сайта: <http://www.church-war.ru/research/odincov-05/>

7. Поспеловский Д.В. Сталин и Церковь: «конкордат» 1943 г. и жизнь Церкви [Электронный ресурс] / Д.В. Поспеловский. – Режим доступа до сайта: <http://www.church-war.ru/research/pospelovskii-02/>

8. Поспеловский Д. В. От патриарха Тихона к митрополиту (патриарху) Сергию: преемственность или предательство? [Электронный ресурс] / Д.В. Поспеловский. – Режим доступа до сайта: http://krotov.info/history/20/pospelovs/pospel_02.htm

9. Поспеловский Д.В. Русская православная церковь в XX веке / Д.В. Поспеловский. – М. : Республика, 1995. – 511 с.

10. Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ), Ф. 17, «Отдел пропаганды и агитации ЦК КПСС», оп. 89 журнал «Безбожник», Спр. 92, 93.

11. Цыпин В. Патриотическое служение Русской Православной Церкви в Великой Отечественной войне / В. Цыпин // Новая и новейшая история. – 1995. – №2. – С. 41–47.

12. Цыпин В. История Русской Церкви 1917-1997 / Владислав Цыпин, протоиерей. – М. : Изд-во Православного Свято-Тихоновского Богословского института, 2004. – 697 с.

13. Шимон И.Я. Сталин сказал «Да»: Новая политика Советского государства в отношении церкви в период Великой Отечественной войны [Электронный ресурс] / И.Я. Шимон. – Режим доступа до сайта: <http://www.church-war.ru/research/shimon-01/>

УДК 26-674.5:94(477) «1953/1958»

Олексій Гура

*кандидат історичних наук, доцент кафедри історії України
Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка
(м. Полтава)*

ПАРТІЙНО-ДЕРЖАВНА ПОЛІТИКА ЩОДО ЮДЕЙСЬКИХ ОБ'ЄДНАНЬ В УРСР У 1953-1958 РР.

У статті розглядаються малодосліджені аспекти державно-церковних взаємин в УРСР упродовж 1953-1958 рр. Аналізується політика радянської влади щодо юдейських громад та визначається становище релігійних об'єднань за умов партійно-державного контролю. Автор досліджує тактику радянського керівництва щодо юдаїзму, визначає наслідки антирелігійної кампанії, форми боротьби з віруючими.

Ключові слова: *синагога, юдейські громади, міньян, духовенство, партійний і державний контроль, Уповноважений Ради у справах релігійних культів, релігійні права.*

Зміст державної політики щодо юдейських громад після смерті Й. Сталіна, здебільшого, визначали процеси хрущовської «відлиги». Перші кроки нової влади майже нічого не змінили у державно-церковних взаєминах. Представники уряду продовжували зустрічатися з керівниками церков, розширювалися ділові зв'язки місцевих Рад і релігійних організацій.

Разом із тим, з'явилася й інша тенденція. Якщо Й. Сталін та В. Молотов, окреслюючи державну політику в релігійній сфері, виступали від імені Радянської держави, і для цього їм не потрібні були санкції партійних органів, то, починаючи з 1954 р., питання державно-церковних взаємин поступово потрапляють у сфери впливу партійної діяльності [1, с. 2].

Розвиток юдаїзму в УРСР упродовж 1950-х років був об'єктом пильної уваги різних дослідників. Радянська історіографія здебільшого негативно оцінювала роль юдаїзму. У працях таких дослідників як Г. Баканурського [2], М. Беленького [3,4], Ф. Маяцького [5], Т. Кічко [6], М. Шахновича [7], А. Едельмана [8] переважно містилася критика юдейського віровчення, а такі важливі проблеми як динаміка розвитку релігійних громад, напрями їх місіонерської діяльності розглядалися поверхово і тенденційно. Зарубіжна історіографія 1950-х – 1980-х рр. була репрезентована, здебільшого, працями релігійних авторів (юдейських і християнських богословів) та діячів правозахисного руху. Ці автори не мали доступу до документальних джерел, у більшості розглядали суто теологічні аспекти, тому їхні дослідження не складають особливої цінності для предметного поля нашої розвідки.

Більш об'єктивну оцінку розвитку юдейських громад (у контексті зазначеної проблеми) зробили сучасні вітчизняні і зарубіжні дослідники: В. Войналович [9], В. Єленський [10], А. Колодний [11], В. Васильєв [12], С. Пілкінгтон [13], Л. Бернштейн [14], І. Крейзман [15], Ф. Винокурова [16], П. Бондарчук [17,18], А. Моренчук [19], І. Меркатун [20], О. Катуніна [21].

Початком нового етапу взаємин державно-партійного керівництва з юдейськими об'єднаннями була липнева постанова 1954 р. ЦК КПРС «Про значні недоліки в науково-атеїстичній пропаганді і засоби її поліпшення». Те, що державно-церковні взаємини нормалізувалися, у цьому документі характеризується негативно. Знову з'явилися риси войовничого атеїзму 1930-х рр.: «Церква і різні релігійні секти значно пожвавили свою діяльність, зміцнили свої кадри і, гнучко пристосовуючись до сучасних умов, посилено поширюють релігійну ідеологію серед відсталих верств населення. Церковники і сектанти вишуковують різні прийоми для отруєння свідомості людей релігійним дурманом, звертаючи особливу увагу на залучення до церкви молоді і жінок» [22, с. 125]. Ця постанова зобов'язала місцеві партійні органи «рішуче покінчити з пасивністю щодо релігії, викривати реакційну суть релігії й ту шкоду, якої вона завдає, відвертаючи частину громадян нашої країни від свідомої і активної участі в комуністичному будівництві».

Проте антицерковній кампанії, що супроводжувалась адміністративним втручанням в діяльність релігійних об'єднань, зверхнім ставленням місцевих органів влади до священнослужителів та прихожан, зливою антирелігійних статей в пресі, в яких ображали почуття віруючих, було покладено край вже через чотири місяці. 10 листопада 1954 року ЦК КПРС ухвалив постанову «Про помилки у проведенні науково-атеїстичної пропаганди серед населення». Відповідно до її змісту державно-церковну політику визначали такі основні положення:

1. Релігійні організації розглядали і визнавали політично лояльними.

2. Оголошували недопустимість спроб ставити під «політичний сумнів» радянських громадян через їхні релігійні переконання і виражати «політичну недовіру» духовенству і віруючим.

3. Означили відмінність у церковній політиці держави і партії: держава повинна виходити з принципу відокремлення церкви від держави, конституційного положення про свободу совісті, забезпечуючи і захищаючи інтереси громадян і віруючих; за партією визнавали право на проведення науково-атеїстичної пропаганди.

4. «Антирелігійна робота» повинна бути звільнена від будь-якої політизації і не переходити межі боротьби матеріалістичного та релігійного світоглядів.

5. Не дозволяли використовувати в ідеологічній боротьбі адміністративні засоби, ображати релігійні почуття віруючих громадян та обмежувати права релігійних організацій [22, с. 130-134].

Згортання наступальних дій правлячої партії проти церкви обумовлене не її лояльністю, а розбіжностями в поглядах керівництва країни щодо ідейної боротьби з релігійними віруваннями, а також зростанням масового опору очільників конфесій [23, с. 32].

У випадку з листопадовою постановою не обійшлося й без замовлених заяв від «розумних» віруючих. Рабин Київської синагоги А. Панич так її прокоментував: «Ми дуже задоволені постановою, ми вважали і вважаємо своєю Батьківщиною Радянський Союз, а не державу Ізраїль. Правильно написано: «Корінна протилежність науки та релігії очевидна». Наша релігія до тих пір буде триматися, поки ще живі старі...» [24, арк. 109-110].

Після закінчення епохи сталінізму та відновлення дипломатичних відносин із Ізраїлем в липні 1953 р. (які були розірвані в лютому цього ж року) Україну починають відвідувати євреї капіталістичних країн. Члени різних делегацій, дипломати, студенти, журналісти стали частими гостями синагог. У своєму звіті за 1957 р. Уповноважений Ради у справах релігійних культів П. Вільховий наголошував: «За останні 2-3 роки за погодженням із Обкомами КП України в кожній області намічено від 5 до 10 релігійних громад, які відвідують чи можуть відвідувати туристи. Практика показала, що майже всі туристи намагаються відвідати молитовні будинки всіх культів, але особливо їх цікавлять єврейська громада, ЄХБ та католики». Далі він рекомендував: «Недоцільно туристам в молитовних будинках представляти кафедри для їх виступів з «привітаннями». Вони, туристи – гості – нехай подивляться молитовне приміщення, візьмуть участь як рядові віруючі в богослужінні, але ні в якому разі не давати їм можливості виступати з проповідями чи

«тлумаченнями» Євангелія, чи передавати привіти рабинів... Подібні виступи можна допускати тільки в виключних випадках, тобто тоді, коли духовний центр бере на себе відповідальність за гостей, що прибули із-за кордону, і отримав згоду від Ради у справах релігійних культурів» [25, арк. 130].

У липні 1956 р. до Києва та Одеси вперше прибула делегація єврейських релігійних діячів із США. Під час свого візиту вона порушила незручні для радянської влади питання: Чому в Києві лише одна синагога? Чому в Харкові немає молитовного будинку? Чому не дозволяють мати школи для підготовки рабинів? Під час зустрічей (переважно, в синагогах) з українськими євреями представники зарубіжних громад передавали їм адреси родичів, листи, різноманітну літературу [26].

У своїх звітах обласні уповноважені Ради стурбовано констатували факти жвавої співпраці рабинату Ізраїлю та єврейських громад України. Щороку представники єврейського етносу Одеси, Ужгорода, Києва, Дніпропетровська, Чернігова, Сімферополя, Кіровограда, Львова, Чернівців, Бердичева, Новоград-Волинська, Коростеня отримували посилки з лимонами та пальмовими гілками [27, арк. 376]. Так, Львівська громада юдеїв отримала від «рабината держави Ізраїль «мацу», лимони та пальми до релігійних весняних та осінніх свят. Це...підживлює націоналістичні настрої окремих віруючих євреїв» – зазначалося в одному із звітів Уповноваженого [28, арк. 72-73].

В умовах демократизації та налагодження дипломатичних відносин із Ізраїлем в українських євреїв з'явилася чергова надія на репатріацію. Станом на осінь 1956 р. значно збільшилася кількість заяв про виїзд до Ізраїлю: якщо у 1951 р. офіційні інстанції отримали лише 1 заяву, то у 1955 р. – 315, а за 9 місяців 1956 р. – 1260. На 616 із 774 заяв, розглянутих у 1956 р., влада дала негативну відповідь [26]. Вище політичне керівництво, як і раніше, розглядало всіляку протидію еміграції як важливе і невідкладне завдання. Нехтуючи нормами міжнародного права, радянський режим акцентував увагу не стільки на демографічних й економічних аспектах еміграції, скільки на ідеологічних. Виїзд із країни, де, так би мовити, найбільш повно та справедливо вирішене національне питання, сприймали як зраду Батьківщині, наслідок диверсій світового імперіалізму й сіонізму. Попри згадане, між 1952 – 1960 рр. з СРСР в Ізраїль прибуло 13743 репатріанти, з яких близько 4-5 тис. були вихідцями з України [29, с. 586].

Одним з основних напрямів репатріації в цей період знову став «польський канал». Внаслідок відповідних домовленостей між урядами СРСР і Польщі, колишні польські громадяни, що з різних

причин залишилися на території СРСР після Другої світової війни, отримали право на репатріацію на Батьківщину. Із 250 тис. осіб, що виїхали з СРСР у 1956-1959 рр., було близько 20 тис. євреїв.

Одночасно з посиленням еміграційних настроїв єврейського населення активізується діяльність юдейських громад. Це виявляється як у збільшенні числа учасників молитовних зібрань, прибутків синагог, розширенні мережі нелегально діючих релігійних груп, так і в зростаючій кількості заяв про вимогу повернути культові приміщення [29, с. 586]. На кінець 1955 р. групи віруючих юдейського віросповідання 18 міст України домагалися відкриття відібраних у них синагог. Так, віруючі Харкова 4 рази зверталися із відповідною заявою у міськраду, 2 рази в облвиконком, двічі писали листи Секретарю ЦК КП України, Голові Ради Міністрів УРСР, у Раду у справах релігійних культів. В одному із їхніх останніх звернень йдеться: «Ми в письмовій формі пропонуємо Міськраді всякі варіанти, при яких без болю можна було б повернути одну із малозайнятих синагог, беручи на себе розходи по переселенню та ремонту, але Міськрада невмолима...» [30, арк. 241]. На прохання зареєструвати релігійне об'єднання чи відкрити синагогу отримали відмови і юдеї Полтави, Мукачєва, Сталіно, Тульчина, Станіслава, Одеси, Львова, Дніпропетровська та багатьох інших міст України [24, арк. 152-153; 31, арк. 9]. Віруючі Євпаторії навіть зверталися за допомогою до патріарха Алексія, але теж безрезультатно [25, арк. 376].

Загалом, упродовж 1953-1958 рр. державні реєстраційні посвідчення отримали лише три громади в Закарпатській і Черкаській областях. Крім того, відновило свою діяльність об'єднання м. Вінниці, хоча колишню синагогу йому не повернули [24, арк. 152-153]. В цілому, з 1948 по 1958 рр. кількість юдейських громад в Україні скоротилася на 35 одиниць або на 46%.

На думку партійних кураторів, активність юдейських об'єднань пов'язана з поверненням із заслання релігійних лідерів. «Із числа тих служителів релігійних культів і осіб релігійного активу, які повернулися із місць заслання... є особи, що продовжують вести дуже активну, шкідливу, а інде й ворожу роботу під видом релігійної пропаганди серед населення... Ці люди ніде не працюють, займаються спекуляцією, жебракують по районах, областям і навіть по республікам, живуть паразитами. Виступаючи в ролі організаторів віруючих, вони розпалюють релігійний фанатизм, підстрікаючи віруючих не дотримуватися законів радянської держави про релігійні культи, чи намагаються визвати нездорові настрої серед віруючих в їх взаєминах із органами влади» [24, арк. 127].

Духовних закладів із підготовки рабинів в середині 1950-х рр. у Радянському Союзі не було. Тому лави юдейських служителів культу

майже не поповнювалися. У 1954 р. органи влади зареєстрували 35 рабинів. Їх було класифіковано за стажем релігійної діяльності: до 1917 р. – 3 особи, із 1918 р. по 1940 р. – 6, із 1941 р. – 26; за віком: до 39 р. – 1, від 40 до 59 р. – 6, від 60 р. і старші – 28 осіб; за освітою: середню мали 8 осіб, нижчу – 27. Релігійну освіту здобули: вищу – 1, середню – 10, нижчу – 5; 19 служителів культу не мали відповідної освіти [30, арк. 162-163]. Тобто, переважна більшість ребе були старшими, ніж 60 р. і не мали відповідної релігійної освіти.

У січні 1957 р. при Московській Хоральній синагозі було відкрито єшибот. Це перший легально діючий вищий навчальний заклад із часів революції. Оскільки покоління рабинів, що отримало освіту до 1917 р., вимидало, школа забезпечила виховання нових єврейських релігійних лідерів [32, с. 225]. Керівники Московського єшиботу встановлювали тісні контакти з релігійними громадами, надавали їм консультації, надсилали фотокартки учнів закладу, рабинів, займалися організацією збору коштів. Все це, на думку Уповноваженого, сприяло «пожвавленню діяльності громад та міньянів». Далі він повідомляв, що тепер «актив релігійних громад і груп віруючих тримає себе зухвало і застосовує заборонені форми і методи релігійної діяльності, зокрема, стали на шлях посилення місіонерської діяльності і спеціальної роботи між молоддю та жінками, практикують збір грошей для матеріальної допомоги членам і не членам релігійних громад» [25, арк. 193]. Помітно збільшилася кількість відвідувань синагог у Києві та Одесі. Іноземні туристи, рабини з США, посол держави Ізраїль «намагаються розширити свої зв'язки з релігійними громадами в УРСР і оживити їх діяльність». Як результат, «посилився потік заяв про повернення культових будівель, відкриття синагог і навіть вимог організувати в м. Чернівцях учбового закладу для підготовки служителів культу» [25, арк. 152-153]. Тобто, пожвавлення діяльності релігійних об'єднань і діючих міньянів обумовлене впливом Московської синагоги, очільники якої намагалися здійснювати функції рабинату в Радянському Союзі, керуючи релігійними громадами країни.

Як засвідчують архівні матеріали, ліберальна політика хрущовського керівництва у другій половині 1950-х рр. мало позначилася на державно-церковних взаєминах. Партійно-державний курс щодо юдейських об'єднань залишався незмінний. Будь-які зміни політичного клімату на етнічній батьківщині негайно позначалися на становищі євреїв в Україні.

Суецький конфлікт 1956 р. став каталізатором чергового наступу на юдеїв. Так, під пильний нагляд спецслужб потрапила Київська синагога. Кількість її прихожан, прибутки, «грубі порушення законодавства про релігійні культу» (збір грошей по квартирам)

призвели до зняття з реєстрації її рабина. «Проте цього мало, – відзначав П. Вільховий, – потрібна постійна, систематична виховна робота по лінії профспілок, комсомолу і територіальних парторганізацій, культурно-освітніх установ і товариства по розповсюдженню науково-політичних знань між населенням» [33, арк. 21-22].

1957 р. у Москві відбулася Всесоюзна нарада з науково-атеїстичних питань. Основним її рішенням була вимога посилити боротьбу з юдаїзмом [34]. У 1958 р. в державно-церковних взаєминах почався новий етап. На думку одного з найбільш відомих спеціалістів в області сучасної єврейської історії Ц. Гітельмана, «медовий місяць юдаїзму закінчився» [32, с. 226].

Таким чином, у партійно-державній політиці щодо юдейських об'єднань в Україні, починаючи з 1953 р., можна виокремити такі ознаки: дискредитація юдаїзму, що виявлялася у брутальному втручанні у внутрішні справи релігійних громад, обмеженні можливостей проповідницької діяльності, податковому пресинзі, обшуці й арешті духовних лідерів та релігійного активу, знятті з реєстрації громад, закритті синагог, відмовах у проханнях повертати культові споруди, поступовій ліквідації нелегально діючих релігійних об'єднань, запобіганні репатріації до Ізраїлю та еміграції в країни Заходу громадян єврейської національності. Після смерті Й. Сталіна деяке «потепління» у політиці щодо релігії свідчило швидше не про лояльність режиму до релігійних об'єднань та остаточно обраний новий курс, а, швидше, про боротьбу у вищих партійних колах та перепочинок перед рішучим штурмом юдейських об'єднань.

Джерела і література:

1. Одинцов М. Хождение по мукам. 1954 – 1960 годы / Михаил Иванович Одинцов // Наука и религия. – 1991. – №7. – С.2–3.
2. Баканурский Г.Л. Иудаизм и современность / Григорий Леонидович Баканурский. – М.: Знание, 1978. – 64 с.
3. Беленький М. С. Современный иудаизм / Моисей Соломонович Беленький – М.: Знание, 1972. – 64 с.
4. Критика иудейской религии – М.: Издательство АН СССР, 1962. – 437 с.
5. Маяцкий Ф.С. Иудаизм, его сущность и происхождение / Феодосий Семенович Маяцкий. – Кишинёв: Государственное изд-во Молдавии, 1958. – 58 с.
6. Кичко Т.К. Иудаизм без прикрас / Трофим Корнеевич Кичко. – К.: Изд-во АН УССР, 1963. – 190 с.: ил.
7. Шахнович М. И. Закат иудейской религии / Михаил Иосифович Шахнович. – Л.: Лениздат, 1965. – 243 с.
8. Эдельман А. И. Иудаизм: прошлое без будущего / Адольф Исидорович Эдельман. — Ужгород: Карпаты, 1977. – 103 с.
9. Войналович В. А. Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940–1960-х років: політичний дискурс / Володимир Анатолійович Войналович. – К.: Світогляд, 2005. – 741 с.

10. Єленський В. Іудаїзм в Україні / Історія релігії в Україні: у 10-ти т. За ред. проф. А. Колодного / Ред. кол.: А. Колодний (голова) та ін. / Релігійні меншини України. Т. 7. – К: Український видавничий консорціум, 2011. – С. 433–460.
11. Історія релігій в Україні: Навч. Посібник / А.М. Колодний, П.Л. Яроцький, Б.О. Лобовик та ін.; За ред. А.М. Колодного, П.Л. Яроцького. – К.: Знання, 1999. – 735 с.
12. Васильєв В.Ю., Кравченко П.Н., Подкур Р.Ю. Коммунистическая власть против религии Моисея: Документы 1920-1937 и 1945-1953 гг. / ред. серии отв. за вып. Л.И. Килимник; Центр изучения и публикации документов евр. истории «Храни и помни». – Винница: Глобус-Пресс, 2005. – 383 с.
13. Пилкингтон С.М. Иудаизм / С.М. Пилкингтон ; пер. Е.Г. Богданова. – М.: Издательско-торговый дом «ГРАНД» ; М.: Фаир-пресс, 1998. – 399 с. – (Грандиозный мир).
14. Беренштейн Л.Е. Евреи и политические репрессии в СССР (20-80-е годы XX столетия) / Л.Е. Беренштейн. – К.: Наук. Думка, 1996. – 340 с.
15. Крейзман И. Послевоенные репрессии Львовской иудейской общины // Єврейська історія та культура в Україні. Матеріали конференції. Київ, 8-9 грудня 1994 – К.: Світ знань, 1995. – С. 98–103.
16. Винокурова Ф. Иудейские религиозные общины в условиях антирелигиозной политики в СССР (вторая половина 40-50 гг.) (Обзор архивных источников: по документам материалам госархива Винницкой области) / Фаїна Аврамівна Винокурова // Десять років єврейського національного відродження в пострадянських країнах: досвід, проблеми, перспективи – К.: Наук. Думка, 2000. – С. 312–313.
17. Бондарчук П.М. Релігійність населення України у 40–80-х роках ХХ ст.: соціокультурні впливи, особливості, тенденції змін / НАН України. Інститут історії України / Петро Миколайович Бондарчук. – К.: Інститут історії України, 2009. – 381 с.
18. Бондарчук П., Даниленко В. Особливості релігійної ситуації в УРСР (середина 1950-х – перша половина 1960-х років) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://mdu.edu.ua/wp-content/uploads/2015/03/261.pdf>.
19. Моренчук А.А. Релігійні процеси в Україні у 1953-1964 роках (на матеріалах західних областей) : автореф. дис. ... канд. іст. наук: 09.00.11 / Андрій Анатолійович Моренчук. – Острог : Б.в., 2006. – 20 с. – На укр. яз.
20. Меркатун І.П. І. Антирелігійна кампанія 50-60-х років на Україні / Ігор Петрович Меркатун // УДЖ. – 1991. – №10. – С.70–71.
21. Катуніна О. Політика партії та радянського уряду у відношенні релігійних культів у 40-60-ті роки ХХ століття (на матеріалах Криму) : Дис... канд. іст. наук: 07.00.01 / Таврійський національний ун-т ім. В.І. Вернадського. / Олена Василівна Катуніна. – Сімферополь, 2006. – 237 арк.
22. Про релігію і атеїстичне виховання: збірн. документів і матеріалів / Упоряд., вступ. ст. і примітки Б.О. Лобовика, Р.С. Приходька. – К.: Політвидав України, 1979. – 260 с.
23. Бажан О. Антирелігійна політика в УРСР в 1950-ті роки: позиція церкви, настрої серед віруючих / Олег Григорович Бажан // Релігія і церква в історії України / Збірник матеріалів Міжнародної наукової конференції – Полтава: АСМІ, 2006. – 556с.

24. ЦДАГО України, м. Київ
Ф. 1 Центральний Комітет Комуністичної партії України (особливий сектор – секретна частина). 1917-1991 рр.
Оп. 24, ч. 2
Спр. 3800., 188 арк.
25. ЦДАГО України, м. Київ
Ф. 1 Центральний Комітет Комуністичної партії України (особливий сектор – секретна частина). 1917-1991 рр.
Оп. 24, ч. 2
Спр. 4494., 366 арк.
26. Украина. Евреи в послевоенной Советской Украине (1945-1991 гг.): Санкт-Петербург: Петербургский еврейский университет, 1995. – Серия «Труды по иудаике». – Вып. 3 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.eleven.co.il/article/15413>.
27. ЦДАГО України, м. Київ
Ф. 1 Центральний Комітет Комуністичної партії України (особливий сектор – секретна частина). 1917-1991 рр.
Оп. 24, ч. 2
Спр. 4704., 425 арк.
28. Державний архів Львівської області, м. Львів (далі – ДАЛО)
Ф.П. –3 Львівський обком КПУ. 1944-1991 рр.
Оп. 6
Спр. 262., 154 арк.
29. Войналович В.А. Парти́но-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940 – 1960-х років: політичний дискурс / Віктор Анатолійович Войналович. – К.: Світогляд, 2005. – 741 с.
30. ЦДАГО України, м. Київ
Ф. 1 Центральний Комітет Комуністичної партії України (особливий сектор – секретна частина). 1917-1991 рр.
Оп. 24, ч. 2
Спр. 4038., 320 арк.
31. 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. 212., 294 арк.
32. Гительман Ц. Беспокойный век: Евреи России и Советского Союза с 1881 г. до наших дней / Цви Гительман / Авториз. пер. с английского А.Б. Каменского; науч. редактор О.В. Будницкий – М.: Новое литературное обозрение, 2008. – 512 с., ил.
33. 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. 248., 33 арк.
34. Советский Союз. Евреи в Советском Союзе в 1953-1967 гг. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.eleven.co.il/?mode=article&id=15419&query=>.

ОСОБЛИВОСТІ КОНФЕСІЙНОГО ЖИТТЯ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ НА ТЕРИТОРІЇ ЛЬВІВСЬКОЇ ОБЛАСТІ У 1958-1964 РР.

У статті проаналізовано підпільну діяльність греко-католицького духовенства, характер його взаємовідносин з радянськими органами влади і Російською Православною Церквою на території Львівської області в період антирелігійної кампанії у 1958-1964 рр.

Ключові слова: *Греко-Католицька Церква, Російська Православна Церква, греко-католицьке духовенство, державно-церковні відносини, антирелігійна кампанія, Львівська область.*

Після здобуття Україною незалежності значно зріс науковий інтерес до становища та конфесійного життя Греко-Католицької Церкви (далі – ГКЦ) в радянський період. З числа науковців, які у своїх працях висвітлили особливості підпільного життя і служіння греко-католицького духовенства й віруючих в період антирелігійної кампанії в СРСР, характер їх взаємовідносин з радянськими органами влади і Російською Православною Церквою (далі – РПЦ) варто відзначити Е. Бистрицьку [1], В. Войналовича [3], В. Марчука [21], В. Пащенко [23], В. Сергійчука [24] та ін. Питання становища ГКЦ на території саме Львівської області досліджував Я. Стоцький [26]. Проте ряд аспектів підпільної діяльності ГКЦ на Львівщині та особливості її взаємовідносин з радянськими органами влади і РПЦ потребують подальших детальних досліджень.

Основним джерелом для написання пропонованої праці стали документи Державного архіву Львівської області, які дозволили автору провести комплексне дослідження особливостей конфесійного життя ГКЦ на Львівщині у 1958-1964 рр. та проаналізувати зміни, що відбувалися у греко-католицькій конфесії внаслідок тиску на неї органів радянської влади.

Політика лібералізації суспільно-політичного життя в СРСР, яку упродовж 1953-1957 рр. проводила радянська влада, сприяла активізації діяльності греко-католицької конфесії в західних областях України. Однак поступово з 1957 р. розпочався планомірний наступ на ГКЦ в СРСР у контексті нової антирелігійної кампанії, яку проводила КПРС на чолі із М. С. Хрущовим.

Упродовж 25-26 жовтня 1957 р. РСРПЦ при РМ СРСР за участі уповноважених Ради в західних областях України провела засідання, на якому затвердила комплекс заходів, які мали на меті послабити діяльність греко-католицького духовенства, спрямовану на відновлення ГКЦ. Єпископам РПЦ в західних областях України «рекомендувалося» провести серед офіційно «возз'єднаного» духовенства ряд заходів, спрямованих на його інтеграцію в православний духовний простір. З цією метою на посади благочинних необхідно було призначати осіб, які довели свою лояльність РПЦ та владі й через котрих обласні уповноважені могли здійснювати «необхідний» для РСРПЦ при РМ СРСР вплив на діяльність церкви. Крім цього, планувалося вивчити особовий склад місцевих церковних рад й усунути з них прихильників ГКЦ та інших нелояльних до влади осіб. Усім священнослужителям заборонялося залучати дітей шкільного віку до обслуговування духовенства під час богослужінь і проводити з ними священницьку роботу. В пресі, зокрема у журналі «Православний вісник», рекомендувалося збільшити кількість публікацій, спрямованих проти греко-католицького духовенства. Для православних священників і віруючих західних областей УРСР у зв'язку з рішенням вилучити й замінити греко-католицький молитовник було дано розпорядження видати новий молитовник українською мовою [12, арк. 300-302].

У 1958 р. увага уповноважених і архиєреїв західних областей України була зосереджена на виконанні рішення РСРПЦ від 26 жовтня 1957 р. Так, станом на 1958 р. у Львівській області проживали приблизно 140 греко-католицьких священників [11, арк. 90; 27, арк. 53-58]. Підкреслимо, що «невозз'єднане» духовенство мало значно більший авторитет серед віруючих, ніж православне. Наприклад, у с. Боянець Великомоствіського району діяла офіційно «невозз'єднана» церква, віруючі в якій самостійно без участі священника проводили богослужіння. З метою «возз'єднання» цієї церкви архиєпископ Г. Палладій прислав у село обласного благочинного Короля, який, зібравши церковну раду, хотів відкрити храм і провести в ньому богослужіння. Коли благочинний сказав відчинити церкву, окремі віруючі почали відкрито висловлювати своє незадоволення, зокрема йому відповіли: «Вас сюди прислало КДБ, нехай воно і дає вам ключі від церкви» [14, арк. 22].

Мали місце й інші аналогічні випадки, коли окремі віруючі висловлювали свою недовіру до православної церкви, називаючи її «безбожною церквою – сталінською, більшовицькою і т. п.» [14, арк. 22].

Значну підтримку ГКЦ надавало римо-католицьке духовенство. У селах Вороняки, Зозулі Золочівського району проживали приблизно

чотири тисячі мешканців, однак практично ніхто з них не відвідував «возз'єднану» церкву в м. Золочів. Частина віруючих із цих сіл відвідувала Золочівський костел, а релігійні обряди, такі як хрещення, поховання, проводили греко-католицькі священики і монахи, які приїжджали з м. Львів. Схожа ситуація спостерігалася і в с. Митулин Красненського району [14, арк. 21-22].

Архієпископ Г. Палладій у діяльності, спрямованій на зміцнення позицій РПЦ в єпархії, всю увагу зосереджував на введення православної обрядовості й «возз'єднання» греко-католицьких священиків. У неодноразових бесідах з архієпископом уповноважений РСРПЦ у Львівській області А. Вишневський наполягав на необхідності перейти від формального введення православної обрядовості до практичної роботи, спрямованої проти ГКЦ. Однак Г. Палладій вважав, що такі заходи могли б привести до конфлікту між віруючими і священиками, а це відбилося б на авторитеті всього православного духовенства. Все ж під тиском з боку уповноваженого архієпископа розробив ряд заходів, спрямованих проти греко-католиків. Серед них головна увага спрямовувалася на посилення антикатолицької пропаганди та переміщення на інші парафії окремих священнослужителів, які саботували процес введення православної обрядовості у своїх храмах [14, арк. 24-25].

У зв'язку з негативним ставленням більшості віруючих до РПЦ, значна частина «возз'єднаних» священиків не тільки не хотіла вводити православні обряди і виступати з проповідями проти ГКЦ у своїх церквах, але й часто приховувала факт свого «возз'єднання». Так, настоятель храму в смт. Брюховичі о. Бомко в розмові з Львівським священиком Ваньчицьким сказав: «Якщо я ще маю вплив на віруючих, то це тільки тому, що не говорив їм нічого про православ'я» [14, арк. 22].

Незадоволений таким станом справ А. Вишневський у звіті керівництву вказав: «При такій двоякій політиці возз'єданого духовенства справа прищеплення православ'я далеко не піде. Не бажаючи вводити православ'я священики під вивіскою православної церкви стараються зберегти уніатську церкву» [14, арк. 22-23].

Необхідно відзначити, що заходи, які радянська влада використовувала для боротьби з ГКЦ, одночасно сприяли зміцненню позицій РПЦ в Західній Україні. Однак у поточному році в зв'язку з розгортанням на території країни антирелігійної кампанії керівництво РСРПЦ при РМ СРСР на засіданні, яке відбулося 15-16 серпня, внесло корективи у взаємовідносини влади з РПЦ. Керівництво Ради вважало за доцільне «в даний час мобілізувати увагу Уповноважених Ради в західних областях УРСР на більш повне і глибоке вивчення становища і діяльності церкви для того, щоб вирішити питання, наскільки

політично вигідно проявляти турботу по зміцненню православ'я в цих областях» [13, арк. 167]. Крім цього, ставилося питання щодо подальшої доцільності реєстрації «возз'єднаних» з РПЦ церков, а також про необхідність узгодження цього питання з республіканським партійним керівництвом [13, арк. 166-167]. Таким чином, РСРПЦ при РМ СРСР прийняла рішення не використовувати в боротьбі з ГКЦ заходи, які приводили б до посилення позицій православ'я в західних областях України.

У цей же час посилювалися репресії стосовно греко-католиків. Так, активну підпільну священицьку діяльність проводив о. В. Теленько, який обслуговував віруючих сіл Чаниж і Топорів Буського району Львівської області. Проти нього районна прокуратура порушила кримінальну справу «за викладання релігійних віровчень з порушенням встановлених для цього правил» [26, с. 299]. На підставі цього звинувачення священика засудили до примусових робіт терміном на один рік. У той же час, як зазначав уповноважений РСРПЦ у Львівській області, цей поодинокий випадок став серйозним попередженням для активних греко-католицьких священиків, які одразу помітно знизили свою активність [7, арк. 161; 26, с. 302].

Антирелігійна політика радянської влади наприкінці 50-х рр. ХХ ст. призвела до значного погіршення становища ГКЦ на території Радянського Союзу. У результаті антирелігійної кампанії переслідування щодо підпільної Церкви значно посилювалося. Співробітники органів державної безпеки з метою ліквідації греко-католицького підпілля в Україні розробили план оперативно-слідчих заходів, який 22 грудня 1958 р. затвердив заступник голови КДБ УРСР М. Мороз. Реалізація цього плану заходів зумовила значне посилення тиску з боку співробітників КДБ і органів місцевої влади не лише на представників духовенства, але й на їх родини. Наприклад, під час неодноразових допитів активних священиків і віруючих співробітники КДБ «попереджали», що в разі продовження пастирського служіння їх буде притягнуто до кримінальної відповідальності [25, с. 7, 339-364].

Характерно, що хоча посилення репресій і призвело до зменшення релігійної активності греко-католиків у боротьбі за офіційне відновлення та легалізацію ГКЦ, однак навіть найжорсткіші заходи з боку влади не змогли примусити їх відмовитися від своїх релігійних переконань. Підтвердженням цьому є інформаційний звіт уповноваженого РСРПЦ при РМ УРСР Г. Пінчука, в якому повідомлялося, що в західних областях України станом на 1959 р. проживала така кількість греко-католицьких священиків: у Дрогобицькій області – 23, Закарпатській – 108, Львівській – 104, Станіславській – 70 і в Тернопільській – 40 осіб, а також ще більше монахів з ліквідованих владою монастирів [28, арк. 4].

Крім цього, уповноважений стверджував: «...Частина духовенства греко-католицької церкви возз'єдналася з православ'ям формально і до цих пір не хоче прийняти в своїх парафіях православний обряд. Деякі православні єпископи, особливо Львівський Палладій потакає в цьому уніатам; так, наприклад, останній служить в соборі Юри, але залишилися по старому реліквії католицької церкви: фани – знамена колишніх братств, сидячі місця для молитов і т. д. Та що говорити про «фани», лавки і про інше, якщо Палладій проявив себе в більш важливих питаннях як реакційний архієрей, провокував виступи монахів проти заходів уряду по скороченню монастирів, з котрими погодився і православний патріарх Алексій» [28, арк. 5]. Тому Г. Пінчук пропонував керівництву РСРПЦ при РМ СРСР звернутися до патріарха Алексія з пропозицією усунути архієпископа Г. Палладія від церковної діяльності [28, арк. 5]. Отже, у звіті Г. Пінчук визнав, що, незважаючи на всі заходи з боку радянської влади та підконтрольної їй РПЦ, вплив греко-католицької духовної традиції на території Західної України залишався значним.

Станом на квітень 1959 р. у Львівській області проживало 102 греко-католицьких священики, 69 монахів та 160 монахинь. Зазначимо, що чисельність підпільних священиків на території області постійно змінювалася, оскільки священнослужителі часто змінювали місця проживання, виїжджаючи при цьому за межі області. Також через поважний вік, погіршення стану здоров'я, під тиском з боку влади та інших причин вони припиняли активну священицьку діяльність. Тому уповноваженому РСРПЦ було досить важко відслідковувати динаміку змін їх кількісного складу. Крім цього, у поточному році в результаті приєднання території ліквідованої Дрогобицької області чисельність греко-католицьких священиків на Львівщині зросла і склала приблизно 130 осіб [6, арк. 1; 7, арк. 160].

2 квітня 1959 р. у Львові помер єпископ М. Чарнецький. Після смерті владики кандидатом на єпископа та керівником Львівської архієпархії був призначений о. В. Величковський. Однак лише 4 лютого 1963 р. в Москві митрополит ГКЦ Й. Сліпий перед своїм від'їздом до Ватикану таємно висвятив його єпископом Луцьким і призначив своїм місцеблюстителем у Львові [20, с. 303, 321; 26, с. 294-295].

Характерно, що греко-католицькі священики й надалі продовжували виконувати свої пастирські обов'язки, незважаючи на можливі репресії з боку влади. Активною підпільною діяльністю займалися владика В. Величковський, вікарний єпископ А. Зафійовський, канонік С. Рудь, отці Г. Богун, М. Вінницький, В. Грицай (ієромонах), Є. Котик, Ф. Курчаба (ігумен), Г. Мисак, С. Ратич, Є. Смаль (ієромонах), А. Цегельський, монахи-

редемптористи В. Стернюк, Куцах, Якимович та інші священнослужителі. Наприклад, о. В. Стернюк у 1958 р. неодноразово відвідував с. Міжгір'я Перемишлянського району (у 2003 р. село перейменували на Унів – Т. Д.), в якому мешкали отці студити, з котрими він проводив підпільні богослужіння в помешканнях віруючих. Крім них, у Львівській області мешкало чимало монахів василіан, які активно займалися священницькою діяльністю [14, арк. 218; 25, с. 373-376, 396].

Щоб припинити підпільну діяльність ГКЦ, співробітники КДБ провели арешти найбільш активних священників, а 19 осіб позбавили прописки на території Львівської області. Крім цього, окремі активні греко-католики отримали «попередження» від радянських органів влади з вимогою припинити нелегальну діяльність. Зазначимо, що через загрозу репресій з боку влади, а також інших причин, упродовж 1953-1959 рр. біля 50 звільнених з ув'язнення отців «возз'єдналися» з РПЦ [6, арк. 3].

У 1960 р. на території Львівської області проживало приблизно 130 греко-католицьких священників. Переважна більшість з них не проявляла активної пастирської діяльності у зв'язку з поважним віком та тиском з боку влади. Активну священницьку діяльність здійснювало приблизно 20 отців. Вони періодично проводили підпільні богослужіння в помешканнях віруючих, виконували для них треби, одночасно боролися проти зміцнення православної духовної традиції на Львівщині [7, арк. 160].

Уповноважений вважав, що головною причиною збереження значного впливу ГКЦ на Львівщині було те, що впродовж 1953-1960 рр. до кримінальної відповідальності притягнули лише о. В. Теленька. За статтею 111 КК УРСР священника засудили до примусових робіт терміном на один рік. У той же час, як зазначав А. Вишневський, цей випадок став серйозним попередженням для греко-католицьких священників, які одразу помітно знизили свою активність. Тому для зменшення релігійної активності греко-католиків він пропонував заарештувати і засудити 1-2 греко-католицьких священників [15, арк. 161; 26, с. 302]. А. Вишневський у документі фактично визнав, що єдиним ефективним засобом у боротьбі радянської влади з ГКЦ були репресії.

У 1960 р. за наполяганням РСРПЦ при РМ СРСР Московською патріархією був знятий з посади і усунений від управління Львівсько-Тернопільською єпархією архієпископ Г. Палладій. Причиною зняття архієпископа став його «опір» процесу ліквідації православних монастирів на Тернопільщині. Крім цього, замість боротьби з ГКЦ, він намагався зміцнювати РПЦ, а це викликало значне незадоволення в комуністичної влади. Після архієпископа Г. Палладія новим главою

Львівсько-Тернопільської єпархії став єпископ Григорій Закаляк [29, арк. 18].

З метою посилення тиску на релігійні об'єднання наприкінці 1960 р. радянська влада змінила уповноважених РСРПЦ при облвиконкомах у Закарпатській і Станіславській областях. Також Г. Пінчук наполягав на зміні уповноваженого у Львівській області А. Вишневського, який, на його думку, «слабо здійснював контроль за діяльністю церковників і релігійних общин» [29, арк. 24-26]. У результаті прохань Г. Пінчука до партійного керівництва в 1961 р. були змінені уповноважені РСРПЦ у Львівській і Тернопільській областях, як такі, що «не відповідали займаним посадам» [30, арк. 38].

Для боротьби з релігійними об'єднаннями радянська влада внесла зміни в діюче законодавство, зокрема 27 липня 1961 р. ВР УРСР затвердила нову 209 статтю КК УРСР про «Посягання на особистість і права громадян під приводом виконання релігійних обрядів чи іншим приводом» [4, арк. 37]. Дана стаття допускала доволі широке трактування порушень діючого законодавства про релігійні культу і часто застосовувалася проти духовенства і віруючих ГКЦ. Так, у 1961 р. за статтею 209 Ч.1 КК УРСР було засуджено «невоз'єднаного» священика о. М. Косила із с. Дора Яремчанського району. У 1962 р. вдруге заарештували о. Г. Солтиса, який після дострокового звільнення з ув'язнення в 1961 р. нелегально проживав у м. Стрий Львівської області. 2 жовтня 1962 р. Львівський обласний суд на відкритому засіданні у м. Броди засудив о. Г. Солтиса на 7 років ув'язнення [5, арк. 56-57; 22, с. 51]. Отже, для боротьби з впливом ГКЦ на віруючих радянська влада продовжувала застосовувати вибіркові репресії проти найактивніших греко-католиків.

У Львівській області, за уточненою інформацією нового уповноваженого РСРПЦ Н. Вінниченка, в 1961 р. проживало 158 греко-католицьких священиків, більшість з яких знаходилася на утриманні в своїх дітей або інших родичів. Також в області проживав 421 представник греко-католицького чернецтва. Зауважимо, що за даними Н. Вінниченка, більшість греко-католицького духовенства «припинила» підпільну священицьку діяльність і працювала на державних роботах. Вважаємо, що інформація уповноваженого про припинення офіційно працюючими священиками підпільного служіння ГКЦ не відповідала дійсності і мала на меті у звіті приховати реальний стан справ в області [16, арк. 85].

Крім цього, уповноважений з'ясував, що підпільну діяльність греко-католиків «інспірували» владика В. Величковський і отці Ф. Курчаба, В. Стернюк, М. Шепітько, М. Лемішко, П. Лящук, В. Теленько, Кубай, Прихидько, Савчин, Тимчук та інші. У своїй підпільній діяльності священики опиралися на греко-католицьке

чернецтво, зокрема групи монахинь орденів «Василіан», «Студиток», «Служебниць», сестер милосердя св. Вікентія. Так, у м. Львів знаходилося п'ять груп монахинь: дві групи ордену сестер милосердя св. Вікентія на чолі з чолі з ігуменею А. Поппе і монахиною Березюк, дві групи монахинь «Василіан» на чолі з ігуменею В. Слободян і група монахинь «Служебниць» під керівництвом ігумені М. Дубик. Також на території області діяло ще 22 таких групи. Підкреслимо, що уповноважений планував вжити заходів для примусового розселення цих монаших спільнот [16, арк. 86; 17, арк. 1-2].

У зв'язку з активною підпільною діяльністю греко-католиків партійне керівництво дало вказівку органам міліції і прокуратури «припинити антисупільну уніатську діяльність». Також з метою подолати вплив греко-католицької духовної традиції на віруючих, влада змусила єпархіальне управління РПЦ прискорити запровадження в офіційно «возз'єднаних» церквах Львівської області православних канонів, а їх інтер'єр переобладнувати відповідно православній духовній традиції. Станом на 20 грудня 1961 р. на Львівщині 819 офіційно зареєстрованих церков були оправавлені, у той же час ще в 311 храмах у результаті тиску з боку влади богослужіння не проводилися [8, арк. 64; 17, арк. 3].

Станом на 1962 р. на Львівщині проживало 148 греко-католицьких священників і приблизно 400 осіб чернецтва [10, арк. 36; 18, арк. 24]. У поточному році, за даними Н. Вінниченка, значну релігійну активність проявляли греко-католицькі монахині, яких в області проживало близько 250 осіб. Вони активно допомагали віруючим, зокрема надавали їм не лише духовну, а й матеріальну підтримку. Наприклад, в лікарні Залізничного району м. Львів працювало 25 черниць, котрі проживали в одному домі, фактично перетворивши його на підпільний монастир [18, арк. 25; 31, арк. 23]. Отже, незважаючи на значні зусилля з боку радянської влади та православної ієрархії, греко-католицьке духовенство і віруючі продовжували боротьбу за збереження ГКЦ.

У 1963 р. на Львівщині проживало 138 греко-католицьких священників і приблизно 400 осіб чернецтва. Також у поточному році мали місце факти наведення «возз'єднаних» з РПЦ священників до ГКЦ. Уповноважений дізнався, що зняті ним з реєстрації за порушення радянського законодавства про релігійні культу священники Грицай і Чолій відкрито перейшли до ГКЦ [10, арк. 36-38].

Відзначимо, що окремі греко-католицькі священники дотримувалися радикальних політичних поглядів, навіть були організаторами антирадянських націоналістичних організацій. У вересні 1963 р. у Львівській області співробітники КДБ виявили молодіжну націоналістичну групу в кількості чотирьох осіб, яку

організував греко-католицький монах о. М. Вінницький. У членів групи вилучили чотири одиниці вогнепальної зброї, боєприпаси і велику кількість націоналістичної літератури. За антирадянську діяльність о. М. Вінницького засудили на 3,5 роки ув'язнення та 5 років заслання після відбуття покарання [2, с. 132; 33, арк. 69-70].

Для зменшення релігійної активності ГКЦ влада застосувала репресії стосовно окремих активних греко-католиків. Так, у Львівській області засудили підпільних студентів теології М. Скраля і В. Пальчинського за звинуваченням у виготовленні і розповсюдженні релігійних предметів, а також проведенні «нелегальної діяльності». Під час обшуку в них було вилучено приблизно 45 тис. фотокопій образів та ікон, фото листівки, хрестики, образи і молитовники [2, с. 133; 19, арк. 76; 32, арк. 28-29].

Також у 1963 р. органами влади були виявлені факти, які підтверджували, що греко-католики підтримували тісний зв'язок із закордоном, оскільки на митниці затримували багато релігійної літератури, виданої для греко-католиків у Ватикані. Наприклад, на КПП м. Мостиська Львівської області прикордонники у громадянки Доманасевич, яка поверталася з Польщі, вилучили біля 3 тис. хрестиків і образків, багато релігійних листівок, призначених для греко-католиків [32, арк. 29].

Загалом у 1964 р. на Львівщині проживало 138 греко-католицьких священиків і понад 400 монахів та монахинь. У цей час, за даними уповноваженого, активізації підпільної діяльності греко-католиків сприяв вступ у дію надзвичайних прав, які давали можливість священикам проводити релігійні обряди де завгодно і за будь-яких обставин. Наприклад, священик мав право обвінчати віруючих навіть знаходячись з ними на вулиці [9, арк. 30; 19, арк. 67].

Також у документі Н. Вінниченко повідомив своє керівництво про активну підпільну діяльність отців Бубняка у м. Дрогобич, О. Оришкевича в смт. Олесько Бродівського району, Приходька у Золочівському, Ласька в Кам'янка-Бузькому, Топорівського в Городоцькому районах та інших. Окремі підпільні священики навіть проводили богослужіння в офіційно знятих з реєстрації церквах. Наприклад, о. Приходько багато разів проводив відправи в закритій владою церкві с. Митулин Золочівського району. Тому уповноважений звинувачував місцеві органи влади в бездіяльності стосовно «порушень» радянського законодавства з боку греко-католицького духовенства [19, арк. 72-74]. Отже, наведена уповноваженим інформація підтверджує, що навіть значний адміністративний тиск з боку влади та вибіркові репресії не могли припинити релігійної активності греко-католиків.

Таким чином, упродовж 1958-1964 рр. в результаті антирелігійної політики радянської влади, яка супроводжувалася

вибірковими репресіями проти найактивніших представників духовенства і віруючих, відбулося зменшення релігійної активності ГКЦ у Львівській області. Важливе місце в боротьбі з підпільною церквою відіграла підконтрольна радянській владі РПЦ, метою якої було «оправославлення» офіційно «возз'єднаних» греко-католиків. Однак, незважаючи на значні зусилля з боку влади, «невозз'єднане» духовенство і більшість віруючих залишалися вірними греко-католицькій духовній традиції і боролися за збереження ГКЦ у підпіллі.

Джерела і література:

1. Бистрицька Е. В. Східна політика Ватикану в контексті відносин Святого Престолу з Росією та СРСР (1878–1964 рр.): Монографія / Е. В. Бистрицька. – Тернопіль: Підручники і посібники, 2009. – 416 с.
2. Боцюрків Б. Українська Греко-Католицька Церква в катакомбах (1946-1989) / Б. Боцюрків // Ковчег: збірник статей з церковної історії / [ред.: Я. Грицак, Б. Гудзяк]. – Львів : Інститут історії церкви, 1993. – Частина 1. – С. 123–164.
3. Войналович В.А. Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940-1960-х років : політологічний дискурс / В.А. Войналович. – К.: Світогляд, 2005. – 741 с.
4. Державний архів Івано-Франківської області (далі – ДАІФО). – Ф. Р. 388. – Оп. 2. – Спр. 92.
5. ДАІФО. – Ф. Р. 388. – Оп. 2. – Спр. 93.
6. Державний архів Львівської області (далі – ДАЛО). – Ф. П. 3. – Оп. 6. – Спр. 417.
7. ДАЛО. – Ф. П. 3. – Оп. 8. – Спр. 266.
8. ДАЛО. – Ф. П. 3. – Оп. 8. – Спр. 446.
9. ДАЛО. – Ф. П. 3. – Оп. 9. – Спр. 85.
10. ДАЛО. – Ф. П. 2941. Оп. 1. Спр. 167.
11. ДАЛО. – Ф. П. 5001. – Оп. 33. – Спр. 54.
12. ДАЛО. – Ф. Р. 1332. – Оп. 2. – Спр. 25.
13. ДАЛО. – Ф. Р. 1332. – Оп. 2. – Спр. 26.
14. ДАЛО. – Ф. Р. 1332. – Оп. 2. – Спр. 27.
15. ДАЛО. – Ф. Р. 1332. – Оп. 2. – Спр. 28.
16. ДАЛО. – Ф. Р. 1332. – Оп. 2. – Спр. 29.
17. ДАЛО. – Ф. Р. 1332. – Оп. 2. – Спр. 31.
18. ДАЛО. – Ф. Р. 1332. – Оп. 2. – Спр. 32.
19. ДАЛО. – Ф. Р. 1332. – Оп. 2. – Спр. 34.
20. Йосиф Сліпий. Спомини / За редакцією І. Дацька, М. Горячої, видання друге. – Львів – Рим : Видавництво УКУ, 2014. – 608 с.
21. Марчук В. В. Українська греко-католицька церква. Історичний нарис / В. В. Марчук // Прикарпатський університет імені Василя Стефаника. – Івано-Франківськ: «Плай», 2001. – 164 с.
22. Пащенко В. О. Гнат Солтис. Сторінки ненаписаної біографії / В.О. Пащенко // Людина і світ. – 2002. – № 3. – С. 47–54.
23. Пащенко В.О. Греко-католики в Україні : від 40-х років ХХ століття до наших днів / В.О. Пащенко. – Полтава, 2002. – 616 с.
24. Сергійчук В.І. Нескорена церква. Подвижництво греко-католиків України в боротьбі за віру і державу / В.І. Сергійчук. – К.: Дніпро, 2001. – 493 с.

25. Сергійчук В.І. Патріарх Йосиф Сліпий у документах радянських органів державної безпеки. 1939-1987. В двох томах. – Том. II. / В.І. Сергійчук. – К. : ПП Сергійчук М.І., 2012. – 480 с.

26. Стоцький Я.В. Держава і релігії в західних областях України : конфесійні трансформації в контексті державної політики 1944–1964 років : [Монографія] / Я.В. Стоцький. – К. : ФАДА, ЛТД, 2008. – 510 с.

27. Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (далі – ЦДАВОУ). – Ф. Р. 4648. – Оп. 3. – Спр. 208.

28. ЦДАВОУ. – Ф. Р. 4648. – Оп. 3. – Спр. 223.

29. ЦДАВОУ. – Ф. Р. 4648. – Оп. 3. – Спр. 239.

30. ЦДАВОУ. – Ф. Р. 4648. – Оп. 3. – Спр. 257.

31. ЦДАВОУ. – Ф. Р. 4648. – Оп. 3. – Спр. 273.

32. ЦДАВОУ. – Ф. Р. 4648. – Оп. 3. – Спр. 285.

33. Центральний державний архів громадських об'єднань України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 5778.

УДК 930.1:316.4.063.7 (477) «1939/1989»

Ольга Довбня

*кандидат історичних наук, доцент,
завідувач сектору науково-освітньої та методичної роботи
Донецького обласного краєзнавчого музею
(м. Краматорськ)*

**РЕГІОНАЛЬНИЙ АСПЕКТ РЕПРЕСИВНОЇ ПОЛІТИКИ
РАДЯНСЬКОЇ ДЕРЖАВИ ЩОДО УКРАЇНСЬКОЇ
ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ (1939-1989 РР.)
У СУЧАСНОМУ ВІТЧИЗНЯНОМУ ІСТОРІОГРАФІЧНОМУ
ДИСКУРСІ**

Проаналізовані основні здобутки вітчизняних дослідників у висвітленні регіонального аспекту репресивної політики Радянської держави щодо Української греко-католицької церкви (УГКЦ) у 1939-1989 рр., а також визначені перспективи подальшої розробки цього питання. Встановлено, що науковці розглянули причини, форми, види, особливості й наслідки репресій проти греко-католиків, а також з'ясували місце спецслужб у ліквідації УГКЦ. Не оминули вітчизняні дослідники своєю увагою й жертв репресій. Водночас слід відзначити, що бракує комплексних історико-статистичних розвідок.

Історіографічний аналіз показав, що репресії проти греко-католиків у 1939-1953 рр. були ініційовані й здійснювалися під пильним контролем вищого керівництва країни, спрямовувались на придушення українського національно-визвольного руху, стали невід'ємною складовою політики радянської держави й сприяли утвердженню компартійно-радянського режиму на Західній Україні, а в період «хрущовської відлиги» та «брежнєвського застою» застосовувались задля ліквідації підпільних релігійних громад УГКЦ. При цьому до ліквідації УГКЦ у 1939-1953 рр. активно залучалася Московська патріархія РПЦ та її єпархії в Україні.

Ключові слова: *Українська греко-католицька церква (УГКЦ), Катакомбна церква, компартійно-радянський режим, органи держбезпеки (НКВД-НКГБ), каральні заходи, судові переслідування, депортації.*

Специфіка відносин між Радянською державою та Українською греко-католицькою церквою (далі – УГКЦ) в 1939-1989 рр. висвітлена вітчизняними дослідниками в різних аспектах. Зокрема, розглянута специфіка репресій щодо вірян та духовенства цієї конфесії в окремих регіонах Західної України. З метою з'ясування основних здобутків і визначення перспектив подальшої розробки цього питання необхідно упорядкувати наявний науковий доробок.

У сучасній вітчизняній історичній науці відсутні праці, в яких регіональний аспект репресивної політики компартійно-радянського режиму щодо УГКЦ у 1939-1989 рр. є предметом історіографічного аналізу, що й зумовлює наукову новизну запропонованої статті, а також дає змогу визначити її мету – систематизація й аналіз сучасної вітчизняної історичної літератури, в якій розглядається даний аспект в окреслений період.

Публікація є продовженням висвітлення автором проблематики, пов'язаної зі специфікою репресій компартійно-радянського режиму проти вірян і духовенства УГКЦ, у контексті розвитку сучасної вітчизняної історичної науки.

Хронологічні рамки розвідки мають два параметри: 1) конкретно-історичний – 1939-1989 рр. Перша дата пов'язана зі вступом Червоної армії на західноукраїнські землі, інкорпорацією їх СРСР і проведенням першого етапу радянзації, друга – початком активної фази боротьби за незалежність Української держави й відновленням порушених прав вірян і релігійних громад; 2) історіографічний – 1991-2017 рр. Вибір нижньої межі дослідження пов'язаний із започаткуванням сучасної української історіографії, верхньої – з часом виходу останніх праць, в яких розглядається зазначена проблема.

У регіональній історіографії репресивної політики компартійно-радянського режиму щодо УГКЦ у 1939-1989 рр. помітне місце посідають студії цієї теми в територіальному розрізі Східної Галичини. Зокрема, у науковому доробку Я. Стоцького на тлі аналізу специфіки релігійної політики в Галицькому регіоні України в 1944-1964 рр. висвітлюється застосування репресивних заходів проти духовенства й вірян УГКЦ [1-4]. Історик обстоює думку, що у 1944-1953 рр. режим знищував не тільки УГКЦ як національно-патріотичну релігійну інституцію, але й людину, віддану цій інституції, а в 1953-1964 рр. боровся з *«релігією в людині, а не з людиною в релігії»* [1, с. 292]. Також автор акцентує, що до ліквідації УГКЦ активно залучалася Московська патріархія РПЦ та її єпархії в Україні. Щодо масштабів репресій, то за його підрахунками, 430 осіб були заарештовані органами НКВС-МВС-НКДБ-МДБ й засуджені переважно на 10 років позбавлення волі. При цьому за часи правління Й. Сталіна репресували насамперед тих, хто виступав проти «возз'єднання» з РПЦ, а у період *«хрущовської відлиги»* – найактивніших священнослужителів

підпільної УГКЦ. Останніх піддавали арештам та проводили над ними судові процеси. Це, висновує Я. Стоцький, мало на деякий час певний ефект – активність підпільної УГКЦ згасла, але вже наприкінці «брежнєвського застою» й горбачовської демократизації знову активізувалася.

У центрі дослідницької уваги О. Маслій перебувають особливості переслідування жіночих чернечих спільнот на території Галичини в 1946-1989 рр. [5, с. 60-113]. Як і попередній дослідник, авторка звертає нашу увагу на те, що репресії проти черниць у 1946-1953 рр. відбувалися на тлі «возз'єднавчої» акції, в період «хрущовської відлиги» – форсованої антирелігійної кампанії. Стосовно чинників застосування каральних заходів, то на думку О. Маслій, у 1946-1953 рр. вони були політичні, економічні й адміністративні, а найважливішою перешкодою для подальшого існування УГКЦ став опір радянзації та русифікації місцевого населення. Натомість у 1953-1964 рр. репресії були детерміновані боротьбою з нелегальними унійними громадами. За її підрахунками, упродовж 1944-1950 рр. було ліквідовано дев'ять чернечих спільнот, які нараховували приблизно 1 тис. монахинь, а 75 черниць були депортовані до Сибіру й Середньої Азії. При цьому терміни покарання були різними: від 20 років каторжних робіт до виселення із зазначенням «навечно». Стосовно форм репресій у період «хрущовської відлиги» та «брежнєвського застою», то дослідниця акцентує, що монахині перебували під постійним наглядом уповноважених у справах релігійних культів, їх викликали на «профілактичні розмови», залякували, а будівлі, де вони мешкали періодично обшукували. Узагальнюючи наслідки репресій, О. Маслій, підтримуючи думку Я. Стоцького, констатує, що остаточної мети знищити УГКЦ компартійно-радянське керівництво так і не досягло.

Місце спецслужб у реалізації антирелігійної політики на Львівщині у 1939-1941 рр. з'ясовує Л. Бабенко [6], а в 1944-1946 рр. – В. Білас [7]. При цьому Л. Бабенко, спираючись на матеріали з фондів Галузевого державного архіву СБУ та відомчого архіву управління СБУ у Львівській області, висновує, що боротьба з УГКЦ була цілеспрямованою, системною та чітко спланованою акцією, керувалася як партійними, так і відомчими директивами, а масові арешти греко-католиків та порушення елементарних правових і процесуальних норм слідчими та оперативниками мали не епізодичний, а системний характер, породжений тоталітаризмом. Щодо масштабів репресій проти греко-католицького духовенства в 1939-1941 рр., то аналіз архівно-слідчих справ дозволив авторці дійти висновку, що ці репресії тривали упродовж 1940-1957 рр., а їхня інтенсивність була нерівномірною (1940 р. – 13 осіб, 1944 р. – 5, 1945 р. – 89, 1946 р. – 18, 1947 р. – 16, 1948 р. – 19, 1949 р. – 23, 1950 р. – 53, 1951 р. – 9, 1952 р. – 7, 1953 р. та 1957 р. – по 3 особи). Щодо

складу репресованих, то, за підрахунками Л. Бабенко, серед них були 6 церковних ієрархів, 218 священників, 23 ченці, 10 черниць, 2 дяки, 3 викладачі Львівської духовної академії й семінарії, 3 студенти духовних навчальних закладів, 2 мирян. Стосовно ж термінів покарання, то до вищої міри засудили 12 осіб, а до різних термінів ув'язнення – 232 особи (з них: на 25 років – 40 осіб, на 20 років – 3, на 10 років – 137, на 8 років – 26, на 5-7 років – 26), ще 16 осіб були виправдані за недоведеністю складу злочину або померли під час слідства. Найчастіше фігурувало обвинувачення за статтями 54-1 «а» Кримінального кодексу УРСР (зрада Батьківщини) та 54-10 (антирадянська агітація і пропаганда) – відповідно 128 і 102 випадки.

Щодо розвідки В. Біласа, то на його думку, репресії проти УГКЦ були детерміновані тим, що саме ця Церква була носієм української національної ідеї та ідентичності. Також автор відзначає, що широкомасштабні репресії проти духовенства та церковних активістів розпочалися з квітня 1945 р. Їм переважно інкримінували антирадянську агітацію, співпрацю з німецькими окупантами або українськими націоналістами та їх збройними формуваннями. Репресивні ж заходи, акцентує В. Білас, супроводжувалися активною вербувальною роботою з метою формування агентурного апарату та корпусу інформаторів по лінії УГКЦ. Стосовно ж термінів покарання, то найбільш поширеним було ув'язнення на 10 років.

Специфіку репресивних заходів щодо греко-католицького духовенства Львівської архієпархії у 1939-1989 рр. вивчає С. Гуркіна [8; 9]. Зокрема, вона не тільки визначає причини, форми та засоби реалізації репресивної політики компартійно-радянським режимом стосовно греко-католиків, але й виявляє головних виконавців каральних заходів. Зокрема, дослідниця виокремила декілька етапів боротьби з греко-католицьким духовенством. При цьому найпотужніша за розмахом та найбільш нищівна за наслідками відбувалася у період радянської західних областей України. На її погляд, насильницька ліквідація УГКЦ була логічним наслідком атеїстичної ідеології режиму та складовою частиною його боротьби з релігією, а репресивні дії здійснювалися в умовах суттєвого коригування цієї політики. Зокрема передбачалося використання РПЦ для реалізації цілей внутрішньої та зовнішньої політики в контексті «радянської» приєднаних до СРСР територій і післявоєнного переділу світу. До методів боротьби репресивних органів із «невозз'єднаним» кліром, відзначає дослідниця, належали арешти, ув'язнення, депортації, психологічний, податково-економічний тиск. Здебільшого унійних священників заарештовували на підставі доволі стандартного набору обвинувачень (співпраця з фашистами, антирадянська агітація, націоналістична діяльність), а приводом могла слугувати реальна або надумана допомога ОУН-УПА, приналежність членів родини до збройного підпілля. Фактично ж таких душпастирів позбавляли волі за

активний спротив «возз'єднавчій» акції з РПЦ. Так само, як і Л. Бабенко, дослідниця відзначає, що фігурувало обвинувачення за статтями 54-1 «а» Кримінального кодексу УРСР (зрада Батьківщині), 54-10 (антирадянська пропаганда і агітація) та 54-11 (участь у контрреволюційній організації, утвореній для підготування або вчинення одного із злочинів, означених цією статтею), а вирокі виносили військові трибунали або позасудовий орган – «Особлива нарада». При цьому, акцентує С. Гуркіна, репресії не оминули навіть частину «возз'єднаних» парохів, щодо лояльності яких у представників режиму виникали сумніви або їх пастирська діяльність викликала незадоволення.

Щодо специфіки репресивної політики у період «хрущовської відлиги» та «брежнєвського застою», то дослідниця відзначає, що проти греко-католицького духовенства та чернецтва застосовували штрафи, побиття, обшуки, цькування у засобах масової інформації, конфісковували релігійну літературу, церковні речі, проводили профілактичні бесіди, а найбільш активних заарештовували та позбавляли волі з конфіскацією майна.

Узагальнюючи ж наслідки репресивної політики, С. Гуркіна констатує, що УГКЦ, незважаючи на каральні акції, не тільки зберегла свою еклезіальну ідентичність й зв'язок із Ватиканом та греко-католиками за межами СРСР, але й продовжила існувати у новій формі – «у катакомбах», а наприкінці 1989 р. відновилася у своїх правах.

Репресивні дії проти священнослужителів Станиславівської єпархії УГКЦ у другій половині 1940-х – у першій половині 1980-х рр. розглядаються в книгах І. Андрухів, написаних як одноосібно [10-13], так і в співавторстві [14; 15], у 1939-1941 рр. та 1944-1946 рр. – у кваліфікаційній роботі Р. Делятинського [16], а в 1946-1953 рр. – І. Гавриш [17]. При цьому І. Андрухів зазначає, що ліквідація УГКЦ на Прикарпатті в другій половині 1940-х – наприкінці 1950-х рр. здійснювалися адміністративно-репресивними методами, арсенал яких був надзвичайно різноманітним: арешти, фізичне знищення, ув'язнення, позбавлення парафій, заборона реєстрації релігійних громад. Тотальна ж атеїзація населення Прикарпаття в 1960-1970-х рр., на його думку, характеризувалася двома підходами: адміністративно-силовим та пропагандистсько-просвітницьким, але жодний з них не приніс очікуваних «переможних» результатів, лише загострив протистояння між греко-католиками й режимом, сприяв розвитку нелегальних унійних громад, представники яких у 1980-ті рр. розпочали боротьбу за відродження УГКЦ.

Зі свого боку, Р. Делятинський, аналізуючи державно-церковні відносини та суспільно-політичні процеси у Східній Галичині в 1939-1941 рр. та 1944-1946 рр., акцентує, що характерними ознаками першого періоду «радянзації» було повне позбавлення Церкви матеріальної бази, обмеження зв'язків із Ватиканом і всередині

митрополії, активна антирелігійна пропаганда та контроль органів НКДБ, а другого – насильницька ліквідація УГКЦ, арешти єпископів й священників, унаслідок чого частина духовенства перейшла у підпілля та сформувала «катакомбну» структуру Церкви [16, с. 140-148, 164-179].

І. Гавриш, характеризує особливості політики радянського режиму в релігійній сфері, відзначає, що застосовуючи арешти, ув'язнення і депортацію греко-католицького кліру, влада обмежила легальну діяльність УГКЦ, але остаточно ліквідувати унійні осередки на теренах єпархії їй не вдалося [17, с. 64-113].

Численні факти переслідувань священнослужителів у другій половині 1940-х – у 1980-ті рр. на території Тернопільщини наводить Я. Стоцький [18-20]. При цьому він акцентує, що репресії проти духовенства та активних вірян були характерними ознаками політики компартійно-радянського режиму щодо свободи віросповідання.

Не оминули вітчизняні науковці своєю увагою жертв репресій. Так, Н. Рубльова [21], Н. Сердюк [22], С. Гуркіна [23] поглиблено вивчають і вводять до наукового обігу матеріали архівно-слідчих справ ієрархів УГКЦ Григорія Хомишина та Миколая Чарнецького. Натомість С. Костюк, досліджуючи фонди Тернопільського обласного краєзнавчого музею, склав список священнослужителів – жертв компартійно-радянського режиму [24].

Окремо потрібно згадати біографічні нариси з цієї проблематики. Так, Л. Купчик [25] простежує долі священників УГКЦ Петра Мекелити, Йосифа Осташевського, Володимира Чубатого, Миколи Цегельського, Володимира Лиска, Володимира Левицького, Миколи Землинського, Володимира Ратича, Івана Кашубинського, Володимира Кармазина, Омеляна Трешньовського, а Б. Головин [26] – о. Василя Барана.

Низка студій сучасних українських істориків присвячена висвітленню особливостей застосування репресій щодо представників Унійної церкви на Закарпатті після його приєднання до СРСР. Так, О. Довганич та О. Хланта відзначають, що за період з 1946 до 1952 р. до кримінальної відповідальності на території Закарпаття було притягнуто майже 130 священників УГКЦ [27; 28]. При цьому стандартним обвинуваченням була антирадянська діяльність, нелегальне навчання дітей закону Божому, підтримка військових формувань Карпатської України, шпигунство на користь Угорщини або підтримка окупаційної влади.

Зі свого боку, В. Фенич [29; 30] наголошує, що ліквідація УГКЦ була проявом державного еклезиоциду, але так зване возз'єднання з РПЦ відбувалося, на відміну від Галичини, уповільнено й тривало кілька років, аж до 1949 рр., набувши форми «повзучої ліквідації». Дослідник наводить також численні факти репресій проти унійного духовенства.

Щодо статей В. Дмитрука [31] та О. Пагірі [32], в яких аналізується ліквідація УГКЦ на Закарпатті в 1945-1949 рр., то, так само, як і попередні дослідники, вони відзначають, що «возз'єднання» з РПЦ здійснювалося під пильним контролем вищого керівництва країни, стало невід'ємною складовою утвердження компартійно-радянського режиму в регіоні, а органи держбезпеки відігравали у цьому процесі вирішальну роль, використовуючи традиційні методи – насильство, терор, шантаж.

Зі свого боку, Л. Капітан, досліджуючи специфіку політики компартійно-радянського режиму щодо УГКЦ у контексті радянзації Закарпаття, акцентує увагу на тому, що режиму не вдалося відшукати й повернути на свій бік жодної помітної постаті з числа місцевих ієрархів, тому єпископ Т. Ромжа у злочинний спосіб був убитий, а інші ієрархи та духовенство зазнало репресій [33, с. 362-412].

С. Гордійчук, аналізуючи чинники підготовки й реалізації політичних репресій на Закарпатті в 1944-1991 рр., їх форми та наслідки, обстоює думку, що компартійно-радянський режим здійснив проти УГКЦ масовий антирелігійний терор, унаслідок якого єпископ Т. Ромжа був убитий, а 130 священнослужителів репресовані [34, с. 114-130]. Також дослідник відзначає, що під час ліквідації УГКЦ на Закарпатті режим зустрів рішучий опір з боку вірних, тому «возз'єднання» з РПЦ відбулося з запізненням щонайменше на 2-3 роки.

Про репресії проти греко-католиків на Буковині у повоєнний період йдеться у кваліфікаційній роботі В. Боднара [35, с. 92-111]. Як і в інших регіонах, у цьому процесі активну участь брала РПЦ.

Масштаби переслідувань греко-католицького духівництва Перемиської єпархії в 1939-1941 рр. досліджує Б. Прах [36]. За його підрахунками, було заарештовано 26 священнослужителів, з яких 10 осіб загинули у в'язницях, один був убитий передовою військовою сторожею 27 вересня 1939 р., а п'ять – депортовані до Сибіру, де двоє з них також загинули. Доля ж інших трьох залишається невідомою. Окрім цього, дослідник відзначає, що репресій зазнали й віряни УГКЦ. Так, у 1939 р. їх депортували на Схід з прикордонної смуги.

Отже, оглянувши науковий доробок вітчизняних істориків за темою розвідки, можна зробити висновок, що репресії проти греко-католиків у 1939-1953 рр. були ініційовані й здійснювалися під пильним контролем вищого керівництва країни, спрямовувалися на придушення українського національно-визвольного руху, стали невід'ємною складовою політики радянзації й сприяли утвердженню компартійно-радянського режиму на Західній Україні, а в період «хрущовської відлиги» та «брежнєвського застою» застосовувались задля ліквідації підпільних релігійних громад УГКЦ. При цьому до ліквідації УГКЦ у 1939–1953 рр. активно залучалася Московська патріархія РПЦ та її єпархії в Україні.

Історіографічний аналіз стану розробки проблеми показав, що сьогодні на широкій джерельній базі та здебільшого на належному науковому рівні висвітлені причини, форми, види, особливості, наслідки репресій проти греко-католиків в окремих регіонах Західної України, а також з'ясувано місце спецслужб у ліквідації УГКЦ. Не оминули вітчизняні дослідники своєю увагою й жертв репресій, але бракує комплексних історико-статистичних розвідок.

Джерела і література:

1. Стоцький Я. Доля чернецтва, духовенства і парохій УГКЦ у західних областях України у 1950-1953 рр. / Я. Стоцький // Український історичний збірник. – 2008. – Вип. 11. – С. 283–293.
2. Стоцький Я. Репресивні дії органів радянської державної влади проти Української Греко-Католицької Церкви в Галицькому регіоні України у 1940-1960 роках / Я. Стоцький // Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія. – 2009. – Вип. 3. – С. 133–139.
3. Стоцький Я. В. Конфесійні трансформації у західних областях України в контексті державно-релігійної політики у 1944-1964 рр. : монографія / Я.В. Стоцький; наук. ред. П.Л. Яроцький. – К.: ФАДА ЛТД, 2008. – 510 с.
4. Стоцький Я. В. Конфесійні трансформації у західних областях України (Галицький регіон) в контексті державно-релігійної політики у 1944-1964 рр.: дис. ... д-ра іст. наук: 09.00.11 / Я. В. Стоцький. – К., 2009. – 431 с.
5. Маслій О.Д. Жіночі чернечі спільноти УГКЦ у Галичині (1946-1989 рр.): дис. ... канд. іст. наук: спец. 07.00.01 / О.Д. Маслій. – Івано-Франківськ, 2016. – 238 с.
6. Бабенко Л. «Вжити необхідних агентурно-оперативних заходів...»: спецслужби у справі ліквідації Української греко-католицької Церкви (1939-1941 рр.) / Л. Бабенко // Історія релігій в Україні: наук. щорічник. – 2006. – Кн. 1. – С. 154–161.
7. Білас В. Репресії радянських органів держбезпеки проти УГКЦ у Львівській області (1944-1946) / В. Білас // Український визвольний рух. – 2011. – № 15. – С. 229–250.
8. Гуркіна С. Репресоване духовенство Львівщини (1939-1989) / С. Гуркіна // Реабілітовані історією. Львівська область / Упоряд., наук. ред., передмова: В.М. Савчак. – Львів: Астролябія, 2009. – Книга перша. – С. 610–625.
9. Гуркіна С.В. Греко-католицьке духовенство Львівської архієпархії в умовах переслідування радянською владою (1944-1950 рр.): дис. ... канд. іст. наук: 07.00.01 / С.В. Гуркіна. – Львів, 2012. – 241 с.
10. Андрухів І.О. Галицька Голгофа. Ліквідація УГКЦ на Станіславщині в 1945–1961 рр. / І.О. Андрухів. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 1997. – 84 с.
11. Андрухів І.О. Релігійне життя на Прикарпатті: 1944-1990 роки. Історико-правовий аналіз / І.О. Андрухів. – Івано-Франківськ: [б. в.], 2004. – 344 с.
12. Андрухів І.О. Політика радянської влади у сфері релігії та конфесійне життя на Прикарпатті в 40-80-х роках ХХ століття: історико-правовий аналіз / І.О. Андрухів. – Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2006. – 432 с.
13. Андрухів І.О. Політика радянської влади у сфері релігії та конфесійне життя на Прикарпатті в 40-80-х роках ХХ століття. Історико-правовий аналіз: дис. ... д-ра іст. наук: 07.00.01 / І. О. Андрухів. – Київ, 2006. – 450 с.

14. Андрухів І.О. Правда історії. Станіславщина в умовах терору і репресій: 1939-1959 роки, історико-правовий аспект. Документи і матеріали / І.О. Андрухів, А.Й. Француз. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2008. – 448 с.
15. Андрухів І. Станіславська (Івано-Франківська) єпархія УГКЦ крізь призму століть: історико-релігійний аспект / І. Андрухів, О. Лисенко, І. Пилипів. – Івано-Франківськ; Надвірна: Надвірнянська друкарня, 2010. – 499 с.
16. Делятинський Р.І. Станіславівська єпархія Греко-Католицької Церкви в суспільному житті Галичини (1885-1946 рр.): дис. ... канд. іст. наук: 07.00.01 / Р. І. Делятинський. – Івано-Франківськ, 2017. – 390 с.
17. Гавриш І.В. Станіславівська єпархія Української греко-католицької церкви у період підпілля (1946-1989 рр.): дис. ... канд. іст. наук: 07.00.01 / І.В. Гавриш. – Івано-Франківськ, 2017. – 270 с.
18. Стоцький Я.В. Українська Греко-Католицька Церква і релігійне становище Тернопільщини (1946-1989) / Я.В. Стоцький. – Тернопіль: Підручники і посібники, 2003. – 432 с.
19. Стоцький Я. Бучацький василіанський монастир і становище Греко-католицької церкви на Бучаччині у 1945-1989 рр. / Я. Стоцький // наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія. – 2011. – Вип. 1. – С. 192–199.
20. Стоцький Я. Греко-католицька опозиція в 1946-1953 рр. (на прикладі Тернопільщини) / Я. Стоцький // Збірник праць Тернопільського осередку Наукового товариства ім. Шевченка. – 2015. – Т. 1. – С. 118–133.
21. Rublowa N. Świadectwo wiary: Protokoły śledztwa i akt zgonu sługi Bożego bp. Nryhorija Chomyszyna – ordynariusz stanisławowskiego / N. Rublowa // Polska – Ukraina: 1000 lat sąsiedztwa/ Pod red. S. Stkpnia. – Przemyśl, 2000. – Т. 5. – S. 123–127.
22. Сердюк Н. Єпископ Григорій Хомишин мовою матеріалів слідства (за документами Галузевого Державного архіву СБ України) / Н. Сердюк // З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ. – 2004. – № 1/2 (22/23). – С. 287–354.
23. Гуркіна С. Кримінальна справа блаженного Миколая Чарнецького // «Шлях до святості» – життя і діяльність Блаженного Миколая Чарнецького. URL: <http://www.cssr.org.ua/word/articles/?article=1655> (дата звернення – 20.01.2019).
24. Костюк С. Репресоване духовенство Української греко-католицької церкви (на основі фондів Тернопільського обласного краєзнавчого музею) / С. Костюк // Історія релігій в Україні: наук. щорічник. – 2017. – Вип. 27. Ч. 2. – С. 548–552.
25. Купчик Л.С. Третій удар: долі галицьких отців-деканів / Л.С. Купчик. – Львів: Каменярь, 2001. – 145 с.
26. Головин Б. Горезвісною трійкою засуджений / Б. Головин // Реабілітовані історією. Тернопільська область. – Тернопіль: ВАТ «ТВПК «Збруч»», 2008. – Книга перша. – С. 232–234.
27. Довганич О. У жорнах сталінських репресій: З історії ліквідації греко-католицької церкви та її возз'єднання з РПЦ, переслідування інших релігійних громад у 40-50-х рр. ХХ ст. / О.Д. Довганич, О.В. Хланта. – Ужгород: Карпати-Гражда, 1999. – 126 с.
28. Довганич О.Д. Репресії у процесі ліквідації греко-католицької церкви та її возз'єднання з Російською православною церквою, переслідування інших релігійних громад / О.Д. Довганич, О.В. Хланта // Реабілітовані історією. Закарпатська область. У двох книгах. – Ужгород: ВАТ Вид-во «Закарпаття», 2003. – Книга перша. – С. 97–109.

29. Фенич В. Греко-католики, православні і влада на Закарпатті (осінь 1944 – зима 1946 рр.) / В. Фенич // CARPATICA – CARPATICA. – 2006. – Вип. 35. – С. 232–246.

30. Фенич В. «Чужі» серед своїх, «свої» серед чужих: Греко-католики Мукачівської єпархії під час та після «возз'єднання» Закарпаття з Радянською Україною / В. Фенич. – Ужгород: Мукачівська греко-католицька єпархія, 2007. – 108 с.

31. Дмитрук В. Ліквідація Української греко-католицької церкви на Закарпатті (друга половина 1940-х рр.) / В. Дмитрук // Історія України: Маловідомі імена, події, факти. – 2010. – Вип. 36. – С. 283–293.

32. Пагіря О. Ліквідація радянськими органами державної безпеки греко-католицької церкви у Закарпатті (1945-1949 рр.) / О. Пагіря // 3 архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ. – 2014. – № 2 (43). – С. 469–503.

33. Капітан Л.І. Етнокультурний розвиток Закарпаття у контексті радянзації краю, 1944–1964 рр. / Л.І. Капітан. – Київ: Варта, 2013. – 583 с.

34. Гордійчук С.О. Політичні репресії на Закарпатті у 1944-1991 рр.: дис. ... канд. іст. наук: 07.00.01 / С.О. Гордійчук. – Ужгород, 2015. – 233 с.

35. Боднар В. Б. Особливості функціонування релігійних об'єднань Чернівецької області (1944-1985 рр.): дис. ... канд. іст. наук: 09.00.11 / В.Б. Боднар. – Чернівці, 2016. – 227 с.

36. Прах Б.А. Репресії супроти греко-католицького духовенства Перемиської єпархії та Апостольської адміністрації Лемківщини (1939-1947) / Б.А. Прах // Наукові записки [Національного університету «Острозька академія»]. Серія: Історичне релігієзнавство. – 2012. – Вип. 7. – С. 204–214.

УДК: 272/273 (477) «1932/1933»

Олександр Ігнатуша

*доктор історичних наук, професор кафедри історії України
Запорізького національного університету*

Тетяна Грузова,

*аспірантка кафедри історії України
Запорізького національного університету
(м. Запоріжжя)*

СТАНОВИЩЕ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ В УКРАЇНІ В 1932-1933 РР.

У статті здійснена спроба проаналізувати становище релігійних громад католицької церкви та священнослужителів на території радянської України, спровоковане агресивною антирелігійною політикою радянської влади протягом 1932-1933 рр.

Ключові слова: *католики, закриття костьолів, Голодомор, церква, радянська влада, репресії.*

Утворення Союзу Радянських Соціалістичних Республік у 1922 р. відкрило нову криваву епоху для багатьох народів, і українського зокрема. Партійна диктатура протягом десятка років «відшліфовувала селянські уми» в яких місця релігії та вірі в Бога не

могло бути ніколи. На зміну релігійним уявленням приходила комуністична ідеологія. В об'єktiv ворогів влади потрапляла не лише православна церква та духовенство, а й представники різних релігійних течій, що існували на території УСРР, в тому числі й католицької. Складовою репресивного утиску на початку 1930-х рр. став Голодомор.

З кінця 1990-х років і до сьогодні вивченню долі римо-католицької церкви в межах України присвячували свою увагу Е.В. Бистрицька, О.М. Ігнатуша, С.І. Жилюк, А.М. Киридон, Н.С. Рубльова, Т.Л. Рафальська та ін.

Католицька меншість була сформована на території України історично, з другої половини XVIII ст. Як зазначає дослідник О.М. Ігнатуша, у 20-х рр. XX ст. найчисельніші парафії римо-католицької церкви були в Одесі, Дніпропетровську та Миколаєві. Вони налічували близько 40 тис. чоловік [1, с. 180].

Впродовж 1920-х рр. в період поступового наступу на релігію та викорінення її з повсякденного життя, католицька церква – її священнослужителі та віруючі – перебували в біль-менш захищеному стані. Причиною такої політики було партійне табу, яким, за словами дослідниці Н.С. Рубльової, керувалося ЦК КП(б)У. Суть цього «табу» полягала в боязні бути звинуваченими в національних переслідуваннях, які на свою користь могли використати іноземні шпигуни. Тому антирелігійну пропаганду радили проводити дуже обережно [2, с. 389].

В «рік великого перелому» це негласне табу зникає. 1929 р. заарештовано 20 ксьондзів, серед яких були і німецькі патери. Це стало остаточним підтвердженням тому, що владу більше нічого не стримує [3].

У статті «Антикостьольна кампанія в УСРР: причини інструментарій, перебіг (кінець 20-х – 30-ті рр.)» згадана вище авторка, приходять до висновку, що становище РКЦ залежало не лише від внутрішньої ситуації в країні, а й від зовнішньополітичних коливань. Зокрема, дослідниця, звертає увагу на погіршення відносин з Польщею в 1926 р. і Німеччиною в 1933 р. та вважає, що це «усувало будь-які гальма в ескалації ліквідаційних заходів щодо РКЦ» [2, с. 399].

У 1932-1933 рр. в період масштабного штучного голоду, який охопив значну територію, розпочинається активний наступ на католицьку церкву, більш брутальнішими стають процеси закриття храмів без причин та будь-яких пояснень.

Для прикладу, згідно дослідження Е.В. Бистрицької, якщо до революції 1917 р. в Могильовській єпархії функціонував 331 храм, в яких служило 473 священники, то на 1932 р. в єпархії залишилося

30 католицьких храмів і 16 священників. Спираючись на інформацією МЗС Німеччини, дослідниця зазначає, що на кінець 1932 р. по Україні залишилося 25 духовних отців! [4, с. 28].

Способи припинення функціонування релігійних споруд були різноманітні. Одним з найпоширеніших стало використання церкви для зберігання зерна; перетворення на клуби чи кінотеатри, а також, у якості приміщення для навчання, магазином чи звичайнісіньким гаражем!

Відсутність п'ятидесятки, аварійний стан, невиконання умов уставу, заборгованість та інші абсурдні причини ставали «грунтовними» підставами для закриття, які за своїм характером були типовими та одноманітними.

Так, для прикладу, з листопада 1932 р. по листопад 1933 р. у ВУЦВК розглядалася справа про закриття костьолу в Полтаві та передачу приміщення під польську школу. Згідно протоколу №43 засідання Харківського обласного виконавчого комітету від 23 листопада 1933 р. причиною закриття була відмова п'ятидесятки від користування костьолом. У записці Полтавської міської ради до Харківського облвиконкому було зазначено, що протягом всього часу існування церкви, громада жодного разу не проводила ремонту будівлі [5, арк. 4] та не сплачувала податки, відповідно заборгувала 1670 рублів [5, арк. 10]. Також, в записці повідомлялося, що члени громади не цікавляться справами костьолу, хоч і не писали заяву на вибуття. В справі присутній протокол загальних зборів прихожан, де самі ж віруючі відмовляються від костелу. «Рафалович (*голова костельної ради – О.І., Т.Г.*) охарактеризувавши становище щодо ремонту костелу, де по приблизному кошторису потрібно не менше 1900 руб., а всього з боргом 3600 руб., а грошей немає, і немає можливості їх зібрати, де і вніс пропозицію закрити костел» – зазначено в протоколі [5, арк. 10-11]. Ухвала комітету була однозначна – церкву для відвідування закрити, а приміщення використовувати у якості школи [5, арк. 3].

Про відсутність п'ятидесятки та бажання поповнювати її ряди зазначено і в справі про закриття католицького костьолу в місті Маріуполі Донецької області. Зокрема, у доповідній записці до облвиконкому зазначалося, що представники релігійної громади через брак коштів не в змозі була тримати костьол в належному стані та виконувати умови, які були зазначені при реєстрації уставу [6, арк. 6]. Підставою послужила заява голови релігійної общини Казимира Сокала, в якій він відмовлявся від своїх обов'язків через ряд причин, зокрема: «у зв'язку з несплатою податків, відмови виконувати ремонт, відмовляюся від подальшого зберігання майна ... з огляду на розпаду громади, знімаю з себе обов'язки. Прошу міськраду взяти ключі від

костелу» [6, арк. 5]. Будівлю костьолу сама громада просила віддати під національний польсько-німецький клуб [7, арк. 8-8зв.]. Аналогічна ситуація сталася і з костелом в м. Єнакієво. Знову причиною закриття місцевими властями було названо відмову п'ятидесятки користуватися приміщенням та робити там ремонт [7, арк. 5]. Тому, приміщення костелу було вирішено передати під культурні потреби [7, арк. 19].

В селі Молочанському Дніпропетровської області згідно постанови Президії Дніпропетровського обласного виконавчого комітету від 9 червня 1933 р. через відсутність віруючих та не використання за призначенням, було прийнято рішення про закриття молитовного будинку та передачу його під культурно-освітні потреби [8, арк. 3]. Такі нахабні дії влади були спровоковані постановою Секретаріату Президії ВУЦВК, згідно якого місцевим властям, було надано дозвіл «порушувати клопотання про зачинення молбудів, які не функціонують понад 3 роки» [9, с. 249].

Маємо зауважити, що для населення в 1932-1933 рр., в самий розпал голоду дуже важко було відстоювати свої права. В цей час люди не мали ні фізичних можливостей, ні фінансових, аби відремонтувати церкву чи заплатити податок. А тому нерідко в архівних документах можемо зустрічати моменти, коли представники влади використовували це у власних інтересах. Внаслідок цього, формувалося враження, що місцеві жителі цілеспрямовано, за власним бажанням відмовлялися від користування церквами.

На Вінниччині місцева влада без будь-яких вказівок ВУЦВК передала Ямпільський костьол під зберігання боєприпасів та зброї [2, с. 399].

Яскраво демонструє трагічний результат дій влади щодо католицької церкви відомість про кількість кірх та молитовень в Україні. Так, на 1933 р. діючими на території УСРР залишилися лише 234 церкви! [10, арк. 5]

Нелегка доля спіткала і священнослужителів. В умовах тиску влади, репресій (переслідувань, шантажу, залякувань, конфіскацій майна) морального та фізичного знесилення, вони все ж не забували про нужденних. Нерідко, місцеві священники зверталися до своїх знайомих з Німеччини, Польщі, аби ті допомогли населенню УСРР. Але влада, яка не визнавала голоду на території республіки, розцінювала такі дії не як гуманітарну допомогу, а, як можливість безпідставного втручання іноземних ворожих сил у внутрішні справи країни «соціалізму» [3].

Так, на Миколаївщині в 1934 р. був заарештований настоятель костьолу А.І. Гофман. Звинувачення було абсурдними та типовим для того часу. Зокрема, священнику інкримінували ст. 54-4 – надання допомоги міжнародній буржуазії. Причиною таких звинувачень стало

листування А.І. Гофмана з закордонними організаціями, що могли надати допомогу голодуючим. Характеризуючи становище парафії в 1932-1933 р., священник вказав «що зростання смертності та міграційних настроїв виникло серед парафіян на ґрунті продовольчих труднощів, і ховаючи небіжчиків, власними очима бачив, що вони померли від голоду». В 1937 р. священника було засуджено до вищої міри покарання [11, с. 384].

В 1932 р. у шпигунстві на користь Німеччини (а з 1934 р. – антирадянській агітації) було звинувачено священника Н.П. Іллі з Одещини. Протягом 1932-1933 рр. він повідомляв релігійні організації за кордоном про нечуваний голод в УСРР. Зокрема, в одному зі своїх листів Никодим Пилипович згадував: «Європейська війна не поглинула стільки людей, скільки тут померло від голоду, а ще в майбутньому скільки помре... Люди навесні поїли вже те, що було призначено для свиней...». Результатом пасивного опору священника стало заслання до Північного краю. Подальша доля католицького пастора не відома [11, с. 394].

Неодноразово за допомогою до іноземних представництв звертався й священник з Київщини – А.М. Шенфельд. В 1936 р. згідно рішення НКВД його було заарештовано і засуджено на 5 років за «антирадянську та контрреволюційну діяльність» [2, с. 401].

За отриману допомогу (яку розцінили як плату за збір та передачу за кордон цінної інформації щодо політико-економічного становище країни) в 1933 р. були заарештовані священник з Києва Б. Блехман та Житомирщини – Й. Воронич [3]. Такі приклади непоодинокі...

Беручи до уваги все вище сказане, можемо лише уявити в яких умовах опинилася католицька церква на ряду з різними релігійними течіями. Процес антирелігійного «промивання мізків», який розпочався з приходом більшовиків до влади, і згодом активно вдарив по осередку католиків на початку 1930-х рр. призвів до низки змін, включаючи й політичну сферу. Штучний голод 1932-1933 рр. став одним з методів боротьби, який дозволяв не робити зайвих рухів каральним органам. Все ставалося «природно». Спроби місцевих духовних отців допомогти у біді віруючим шляхом отримання допомоги, розцінювалися не у вигідному для священнослужителів світлі. Покарань ніхто не оминув. Сотні священнослужителів були безпідставно звинувачені в «контрреволюційній діяльності». Лише внаслідок скинення майже сімдесятилітнього ярма, з 1990-х рр. завдяки діяльності істориків, активістів та небайдужих, їх було реабілітовано.

Джерела і література:

1. Ігнатуша О.М. Руйнація католицької церкви в умовах Голодомору 1932-1933 рр. / О.М. Ігнатуша // Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету. – 2009. – Вип. XXVII. – С. 180–184.
2. Рубльова Н.С. Антикостьольна кампанія в УСРР: причини інструментарій, перебіг (кінець 20-х – 30-ті рр.). / Н.С. Рубльова // З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ. – 1996. – Вип. 1. – С. 388–405.
3. Рубльова Н.С. Ліквідація в Україні ієрархії Римо-католицької церкви (кінець 1917-1937 рр.). / Н.С. Рубльова // З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ. – 2000. – № 2/4 (13/15). – С. 311–331. Режим доступу: http://shron1.chtyvo.org.ua/Rublova_Nataliia/Likvidatsiia_v_Ukraini_ierarkhii_Rymo-katolytskoi_tserkvy_kinets_19171937_rr.pdf (дата звернення: 10.09.2019).
4. Бистрицька Е.В. Політика радянської влади щодо римо-католицької церкви в 20-30-х рр. / Е.В. Бистрицька // Історичне релігієзнавство. – 2010. – Вип.3. – С. 17-32.
5. Центральний державний архів вищих органів управління України (далі – ЦДАВО України) – Ф.1, оп. 9, спр. 85.
6. ЦДАВО. – Ф.1, оп. 9, спр. 49.
7. ЦДАВО. – Ф.1, оп. 9, спр. 48.
8. ЦДАВО. – Ф.1, оп. 9, спр. 36.
9. Ігнатуша О.М. Інституційний розкол православної церкви в Україні: генеза і характер (XIX ст. – 30-ті рр. XX ст.). / О.М. Ігнатуша. – Запоріжжя: Поліграф, 2004. – 440 с.
10. ЦДАВО. – Ф.1, оп. 9, спр. 14.
11. Біографії римо-католицьких священиків, репресованих радянською владою. З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ. – 2003. – Вип. 21. – С. 374–438.

УДК 165.43

Петро Кравченко

*доктор філософських наук, професор кафедри філософії
Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка
(м. Полтава)*

ВІРА: БУДЕННИЙ, РЕЛІГІЙНИЙ ТА НАУКОВИЙ АСПЕКТИ

У статті відображено результати аналізу проблеми віри у її буденному, релігійному та науковому аспектах. Вказується, що суспільні функції віри визначаються типом світогляду: міфологічного, релігійного, наукового. Наголошується на можливостях віри реалізовуватися двояким чином, визначається, що вона є психологічною установкою на сприйняття усякої реальності як дійсності.

Ключові слова: віра, буденність, раціоналізм, ірраціоналізм, світорозуміння, дійсність, сприйняття, світогляд, суспільство, наука, релігія.

Раціональне і ірраціональне це два протилежних, але взаємодоповнювані начала, що утворюють нерозривну єдність. Без звернення до ірраціональної проблематики звужується смислове поле

антропологічних теорій і концепцій культурно-історичного процесу. У східних культурах здатність до ірраціонального світорозуміння – одна із основ фундаментальної архетипної парадигми. Ірраціональність супроводжувала і супроводжує людську діяльність на всіх рівнях: у буденному житті, у міжособистісних відносинах, у галузі культури і науки. Нині навіть «зверхсучасні» наукові відкриття неможливі без творчого пошуку і інтуїтивних прозрінь. Будь-яке нове знання не може бути тільки результатом логічної роботи інтелекту. Ірраціоналізм у певному сенсі закладений у людини вже на психофізичному рівні. Мозок має дві півкулі. Вони володіють різними формами сприйняття дійсності та обробки інформації: одна півкуля відповідає за логічну, аналітичну (раціональну) роботу мозку, а друга за художньо-образну, евристичну, тобто ірраціональне навантаження.

Австрійський математик К. Гедель доказав теорему згідно з якою ніяка логічна, формалізована наукова система не може вважатися повноцінною і відповідати критеріям достатньої аргументації і несуперечливості, якщо існує деяке судження, яке не може бути ні спростовано, ні доведено всередині неї, якщо це судження потребує виходу за її межі, або якщо воно потребує залучення неформалізованих засобів. Тобто, у будь-якій мові (а наука – це мова раціональності) існує істинне висловлювання яке неможливо довести, а це значить, що такі істини повинні бути швидко формально віднесені до релігії, яка асоціюється з ірраціональністю. Навіть більше – аксіоми тому і аксіоми, що вони не доводяться, а приймаються на віру.

Наука як апофеоз раціональності, можлива лише у випадку прийняття тези про реальну наявність законів, що визначають існування Всесвіту. Тобто, допускається існування деякої грандіозної структури, логічно достатньо багатой для того, щоб увійти в супротив до обмежуючої теореми Геделя. Реально – у повсякденній роботі учений не стикається з цією проблемою, оскільки має справу з локальними описами світобудови. Значить, логічні, виключно раціональні межі звужують можливості цілісної картини світу і потребують виходу в область образного і недискусивного сприйняття. Тому, формалізовані мови уже не можуть бути єдиною формою мови сучасної науки. Прагнення до максимальної адекватності потребує використання і неформалізованих ірраціональних систем. Приймаючи ірраціональну складову як обов'язкову, людина все більше долає межі, які вона протягом віків собі ставила.

Однією із форм ірраціонального відношення людини до світу, світосприйняття і ціле покладення – є віра.

В.І. Шинкарук писав, що світ даний нам нашим світорозумінням, нашою вірою, надією і любов'ю (Шинкарук В.І., 1994, с. 145).

В.І. Шинкарук визначив віру як форму і спосіб сприйняття соціальної інформатизації, норм, цінностей та ідеалів суспільного життя, коли вони, не будучи даними власним практичним чи пізнавальним досвідом, приймаються, як очевидні факти чи характеристики об'єктивної діяльності, суцього і належного; засіб освоєння досвіду попередніх поколінь, сприйняття сподівань, очікувань та надій щодо майбутнього.

Як особлива людська здатність, віра сформувалася в процесі становлення людської свідомості на основі матеріальної суспільно-історичної практики як освоєння індивідами суспільного буття. Суспільна діяльність спрямована на реалізацію таких цілей, в яких творча уява людини дає образ потрібного (предмета, потреб), де можливе зображується як дійсне. Віра сформувалась як здатність сприймати й переживати можливе як дійсне, ймовірне як вірогідне. Оскільки людська свідомість завжди націлена на майбутнє, віра є здатність сприймати і переживати образи бажаного чи небажаного майбутнього як неминучого, плекати надії на звершення бажаного, сподіватись на краще. (Шинкарук В.І., 1986, с. 81).

Суспільні функції віри визначаються типом світогляду, в систему якого вона входить. Наприклад, у міфологічному світогляді людина ототожнювали спосіб дії природних сил із способом власної життєдіяльності, не виокремлювала себе з природи, людина не розмежовувала суспільне та природне. Усі явища природи сприймалися нею в усобленому вигляді «на віру». У релігійному світогляді природа розперсоніфікується, а людина натуралізується. Визначальними елементами релігійного світогляду є віра в надприродне, протиставлення природному надприродного. Віра у всемогутнього Бога – упорядника світу, віра в особисте безсмертя (безсмертя душі). Віра в «спасіння» від пранців земного життя в «небесному царстві». Релігійна віра стає духовною втіхою, виправданням страждань, вона надає цим стражданням видимий сенс.

У науковому світогляді об'єктивна дійсність оцінюється згідно з даними наукового пізнання. Ідеалом науки є побудова такої моделі об'єкта, з якої було б виключене все, що йде від суб'єкта, тобто адекватне зображення об'єкта яким він є «сам по собі». Через науку здійснювалась «розперсоніфікація» природи, зведення «надприродного» до «природного» (Шинкарук В.І., 1969).

У релігії віра забезпечує сприйняття і суспільне функціонування антинаукових уявлень, вона є сліпою вірою в надприродне, а тому протистоїть науці. У науковому світогляді віра спирається на досягнення науки і є важливим моментом формування переконань. Вона є елементом інтелектуально-емоційних відношень суб'єкта до будь-якого знання як до істинного або неістинного через єдність доведення та вірування (як почуття).

Віра є універсальною ознакою людини незалежно від ставлення до релігії, що забезпечує сприйняття майбутнього, здійснення очікувань, сподівань тощо (Шинкарук В.І., 1994).

Знання та світоглядні уявлення людина отримує в процесі навчання й виховання, здебільшого, без перевірки власним розумом і досвідом, сприймаючи їх на віру, довіряючи певним авторитетам. Але здійснювати власний науковий пошук означає піддавати все сумніву одночасно з вірою в цей сумнів.

Тому віра охоплює теоретико-пізнавальну діяльність та практичну реалізацію її цілей, а її предметом є можливості (В.І. Шинкарук). Серед їх величезної кількості кожен індивідуально обирає ті, які, на його думку, є більш дієвими, вірить в їх здійснення.

Віра може реалізуватися двояким чином: коли неможливе сприймається як здійснене (у цьому випадку віра призводить до омани) або коли можливість у яку вірили реалізується і стає реальною можливістю, тобто – дійсністю. Це є реалізація мрії у яку людина повірила.

Свідомість людини здатна уявне переживати як дійсне, минуле і майбутнє – як теперішнє. Тому віра – це психологічна установка на сприйняття уявної реальності як дійсності. Уявна реальність може бути ілюзорною або істинною. Саме тому вона потребує перевірки, вона протилежна не знанню взагалі, а тільки вірогідному знанню.

Коли вчений висуває навіть «Божевільну» ідею, яка може бути лише гіпотезою, він не може реалізувати її, якщо не сприйматиме її як істинну. У цьому плані віра є психологічною установкою на сприйняття імовірного істинного знання як вірогідно істинного. Саме як психологічний феномен вона генетично пов'язана з цілепокладаючою творчою діяльністю, включає в себе бачення і передбачення майбутнього. До припущень практичного життя ми ставимося як до прийнятих на віру знань. Об'єктивні припущення – це імовірність незнання, воно перетворюється у вірогідне знання після виконання дії. Але щоб здійснити цю дію, потрібно повірити в істинність припущення, в його вірогідність, зауважує В.І. Шинкарук (Шинкарук В.І., 2004, Т.3, Ч.1).

Віра проявляється у сприйнятті ймовірно істинних знань як вірогідних у тій ситуації, коли потрібно розв'язувати життєво важливі справи, а вірогідного знання немає і ще не може бути. Вона забезпечує здатність особистості долати само обмеженість, це стимул для певної дії стосовно оточуючих обставин.

Прийняття знання на різних етапах наукового пізнання обов'язків передбачає «участь» віри. Із гносеологічної точки зору віра може бути презентована у вигляді акту прийняття чогось як істинного, справедливого, доцільного в умовах відсутності чи неможливості достатніх емпіричних чи раціонально-теоретичних обґрунтувань, доведень.

Віра існує уже в самих основах науки. Конкретними формами її проявлення є наукові аксіоми, парадигми, конвенції, гіпотези.

У науці віра може існувати у певних постулатах. Наприклад: онтологічний постулат – незалежність об'єкта науки від суб'єкта пізнання і самого процесу пізнання. А. Ейнштейн писав: «... віра в існування зовнішнього світу, незалежно від сприймаючого суб'єкту, лежить в основі всього природознавства» (Ейнштейн А. Физика и реальность. Москва: Наука, 1965, с. 136); віра вченого у те, що об'єктивна реальність підчиняється певним законам, які також незалежні від свідомості; віра вченого у принципову пізнаваність світу, його доступність розуму людини, науковому пізнанню – «Віра є і завжди буде мотивом наукової творчості» – писав А.Ейнштейн (Ейнштейн А., 1967. Т4. с. 543).

Наукова віра ґрунтується на даних безпосереднього чуттєвого досвіду людини і її здатності до абстрактно-логічного мислення. Початкове, попереднє знання в науці на теоретичному рівні презентується постулатами, аксіомами, визначеннями, які є передумовою науково-об'єктивного знання і сприймаються на віру.

Попереднє знання, яке часто існує у формі неявного знання, відіграє роль певного фільтра у пізнанні. Тому творчість пов'язана із осмисленням передумов, багато із яких носять гіпотетичний характер і існують у ролі аксіом, що не можуть бути спростовані. К. Поппер у свій час зауважував, що ці аксіоми можна розглядати «або як емпіричні, чи наукові гіпотези, або як конвенції» (Поппер К., 1983. с. 99). Таким чином, об'єктивне наукове знання має гіпотетичну основу котра постійно переглядається і змінюється. Наукові постулати, аксіоми, визначення приймаються на віру в якості робочих гіпотез.

У відповідності з основами науки у кожній науковій спільноті виникають певні переконання, загальні підходи до методики наукового дослідження, які підтримуються на неформальному рівні, визначають наукову проблематику і функціонують на рівні міжособистісного спілкування вчених. Це є, на думку Т.Куна, основа для віри в ту чи ту теорію, яка претендує на статус парадигми. Прихильники парадигми стають тим прошарком «віруючих», для якого прийняття основи наукового пізнання стає «credo». У межах парадигми виникає феномен конвенціоналізму – домовленості між вченими про прийняття тих чи тих наукових аксіом, основ логічного висновку і його правил. «Прийнятність» є суб'єктивністю, але у формі все загальності, що дає підставу для розуміння того чи того висловлювання як загальноприйнятого, а значить, істинного, наукового.

Більш того, окрім основ науки, феномен віри проявляється на різних етапах процесу наукового дослідження: при постановці мети

дослідження, осмисленні наукової проблеми і реальних шляхів її вирішення. Висування гіпотез з епістологічної точки зору віра є необхідною складовою творчого руху наукового дослідження від незнання до знання і від неповного знання до більш повного.

Віра несе в собі проекцію у майбутнє, задає певну спрямованість активності суб'єкта, пов'язана із цілепокладенням і стимулює складний процес ціле реалізації. Про це писав і Е. Гуссерль.

Досвід історії науки свідчить, що віра вченого у творчу мету здатна вдохновити його на тяжку працю і служить важливим фактором досягнення фундаментальних наукових результатів.

У ситуації творчого пошуку вирішення проблеми вчений висуває і розробляє гіпотези. Вони часто суперечать існуючим теоріям і пов'язані з певним ризиком. Той, хто приймає гіпотезу на ранніх стадіях її існування, чекає можливих майбутніх її підтверджень. Це чекання і виражає віру в правильність і раціональність гіпотези. Акт віри дає гіпотезі «санкцію» на потенційну істинність, «право на існування». Віра сприяє пошуку нових знань і закріпленню їх у сфері об'єктивного знання.

Джерела і література:

1. Ейнштейн А. Еволюция физики. Собр. научн. Трудов: В. 4 т. Москва: Прогрес, 1967. Т.4. С.543.
2. Поппер К. Логика и рост научного знания. Москва: Наука, 1983. С. 99.
3. Філософський словник / зав. ред. Колегії В.І. Шинкарук. Київ: Наукова думка, 1986. С. 81–82.
4. Шинкарук В.І. Віра, Надія і Любов // Віче, 1994. – №3(24). С.145–150.
5. Шинкарук В.І. Марксистська філософія і світогляд. Філософська думка, 1969. №1. С. 9–20.
6. Шинкарук В.І. Категоріальна структура наукового світогляду. Вибрані твори: у 3т. Київ: Наукова думка, 2004. Т.3. ч. I с. 164–172.

УДК 241+111

Ганна Кулагіна-Стадніченко

*кандидат філософських наук, старший науковий співробітник
Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди
Національної Академії наук України
(м. Київ)*

ІНДИВІДУАЛЬНА РЕЛІГІЙНІСТЬ ПРАВОСЛАВНОГО ВІРУЮЧОГО ЯК ОБ'ЄКТ РЕЛІГІЄЗНАВЧИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

У цій статті авторка розглядає феномен індивідуальної релігійності православного віруючого у контексті обрядово-побутової, культової релігійності, зауважує на функціональній ролі православ'я, виокремлює деякі його специфічні аспекти, що властиві сприйняттю українського вірянина.

Ключові слова: релігійність, індивідуальна релігійність православного віруючого, обрядово-побутова релігійність, обрядовір'я, культова релігійність, релігійно-побутові пережитки, прихожанство, «етизація» православ'я, малоросійськість, євразійство, автентична індивідуальна релігійність православного віруючого.

Релігійність окреслює найсуттєвішу потребу людини – самовизначення у трансцендентній перспективі. Будучи надто складним для концептуалізації феноменом, релігійність виступає важливим, та, скоріше за все, – невичерпним предметом соціально-гуманітарних досліджень; існує на суспільному, груповому, індивідуальному рівнях, вимагає не лише вузького, тематичного висвітлення, а й ґрунтовних міждисциплінарних досліджень.

У широкому тлумаченні, під індивідуальною релігійністю православного віруючого слід розуміти ставлення віруючої особи до православ'я, специфіку присутності православної доктрини в особистій та суспільній життєдіяльності віруючого. Іншими словами, індивідуальна релігійність православного віруючого відображає роль та значущість православ'я для суб'єкта віри, визначає співвідносність впливу на нього трансцендентної (вічної) й іманентної (тимчасової, нагальної) смислових перспектив, окреслює особливості сформованого ними способу життя вірянина.

Зазвичай, домінування в індивідуальній релігійності православного віруючого іманентної смислової перспективи означає орієнтацію особи на соціальні цінності та смисли, стійку соціальну динаміку. Натомість, переважання трансцендентної перспективи вказує на кризовий, чи-то трансформаційний, період у життєдіяльності суб'єкта віри [4, с. 26]. Цю обставину важливо враховувати при оцінюванні прикладних досліджень індивідуальної релігійності православного віруючого, значущість яких з'ясовується контекстуально, відповідно до стану релігійної ситуації на даний момент [8, с. 89-96]. Зрозуміло, що відповідна комплексна, контекстуальна інтерпретація потребує узгодження даних різних релігієзнавчих дисциплін.

В українському релігієзнавстві, частіше за все, поняття індивідуальної релігійності вживають для характеристики ступеня відданості та знання віруючим сутності, догматичних норм та приписів тієї чи іншої релігії. З огляду на це, виокремлюють теоретичний, соціально-психологічний, обрядово-побутовий компоненти індивідуальної релігійності православного віруючого [5, с. 28-32].

Під теоретичною релігійністю православного віруючого слід розуміти сукупність поглядів, уявлень суб'єкта віри про світ загалом і про своє місце у ньому. Зазвичай, теоретична релігійність православного віруючого зазнає суттєвого впливу містично

осмислених раціоналістичних ідей, досягнень сучасної науки, знань, що ґрунтуються на суспільному, особистому досвіді індивіда.

Залежно від ступеня і форми прояву теоретичної релігійності, соціальних умов, мікросередовища, освіти, тощо, православний індивід або повністю поділяє біблійну картину світу, принципи земного життя, які проповідують богослови, або ж припускає інше пояснення певних явищ дійсності, зберігаючи, одночасно, релігійні погляди, а також може засвоювати альтернативний світогляд та, поступово, відходити від релігійного світосприйняття. Окрім того, релігійне мислення православного віруючого може включати елементи запозичених з інших релігійних систем уявлень. Отже, теоретична релігійність постає рухомим компонентом індивідуальної релігійності православного віруючого, що відображає зміну релігійних уявлень під впливом зовнішніх факторів, умов та способу життя.

Соціально-психологічний аспект релігійності православного віруючого вказує на сукупність психічних процесів, що супроводжують переживання об'єкту віри, відображає специфічне, містифіковане сприйняття православним віруючим реалій навколишньої дійсності та умов власного існування.

Зазначаючи впливу православ'я, релігійний світогляд індивіда постає лише частковим виразом православного віровчення. Водночас, ступінь впливу релігії на динаміку почуттів, емоцій православного віруючого залежить від особистісних, психологічних властивостей та характеристик, а також – від соціальних умов власної життєдіяльності. Відтак, соціально-психологічна релігійність православного віруючого не тотожна комплексу тих почуттів та емоцій, якими оперує релігійна психологія, а зміст окремих її компонентів може не відповідати тлумаченню офіційного богослов'я.

Для переважної більшості православних віруючих релігія до сьогодні виступає не системою поглядів, а сукупністю певних релігійно-значущих дій. Найбільш консервативним, та, водночас, домінуючим компонентом у структурі індивідуальної релігійності православного віруючого є обрядово-побутовий.

На думку А. Колодного, обрядово-побутова релігійність православного віруючого виявляється в усвідомленому чи неусвідомленому (традиційному) виконанні особистістю тих чи інших релігійних обрядів, дотриманні ним релігійних звичаїв, що пов'язані із дозвіллям суб'єкта віри, у відзначенні у релігійних формах важливих моментів його індивідуального чи громадського життя. Отже, обрядово-побутова релігійність православного віруючого є сукупністю певних суспільно-значущих дій, що відображені крізь призму православного віровчення, або ж матеріалізованою через певні символи теоретичною релігійністю [5, с. 30].

Подеколи ототожнюються терміни «обрядово-побутова» та «культува релігійність» православного віруючого, що, на нашу думку, є невинуватим. З одного боку, тут звужується смисловий простір застосування релігійності лише до культувої практики Церкви, чим виключаються обрядові запозичення з інших релігійних систем. З іншого боку, складається враження про дотримання православного культу шляхом виконання обрядово-побутових дій, що також не відповідає дійсності.

Наукова література радянських часів та деякі ортодоксально налаштовані священики дотепер оперують поняттям «релігійно-побутові пережитки», а це, на наш погляд, вказує на атеїстично-ідеологізований контекст осмислення синкретичної релігійно-побутової, християнізовано-язичницької практики православного вірянина. Присутність в останній демонологічних вірувань, моральних настанов, тощо, ставить питання про коректність такого оцінювання.

Отже, релігійне світоставлення православного віруючого традиційно виявляється через сукупність побутових обрядових дій, звичаїв, що визначається обрядово-побутовою релігійністю. Остання не лише виступає найпоширенішою формою релігійності православного віруючого, а й, частіше за все, набуває ознак його провідної релігійної діяльності. Це уможлиблює казати про феномен «прихожанства», коли декларація православності зводиться до відвідування храму на великі православні свята, з метою освячення важливих для особистого життя вірянина подій. Дехто з дослідників називає цей феномен «примітивним прихожанством». Дійсно, така релігійність не є індикатором глибокого знання віровчення, вказує на формальну участь православного індивіда у богослужінні, не заглиблює у сутність іконовшанування, не стимулює вивчення віроповчальних засад, богословської доктрини Церкви, а відтак, сприяє кризі у православ'ї.

Як зазначає А. Колодний, релігія призводить до «роздвоєння» поведінки людини на матеріальну та релігійну діяльність, а ті постають взаємодоповнюючими, ніколи не замінюють одна одну: «Обрядово-побутова релігійність і є саме такою поведінкою, яка має суплементарний характер, виступає як звично-автоматична і нормативна релігійна поведінка, виконуючи інколи страхувальну або емоційно-розрядкову функцію [5, с. 31].

Тут відзначимо значну тенденцію до етизації православ'я, коли есхатологія вже не посідає чільного місця у світоставленні та світорозумінні православного віруючого. Йдеться про виконання православ'ям функції морального регулятора життєдіяльності віруючого індивіда, що слугує головним мотивом, важливим чинником самопрезентації останнього, як віруючого православної Церкви.

Водночас, перетворення живої віри – на традиційні цінності, елемент культурної ідентичності митрополит Олександр Драбинко називає «проблемою сучасної релігійної свідомості», «сумною метаморфозою релігії у нашому світі». Митрополит наголошує на важливій ролі священика, який має «живий досвід богоспілкування», «відчуття трепету перед Незбагненим Богом», а відтак, може «запалити вогонь духу»: «Ніхто з нас не потребує священика, який не зцілює, а роз'ятрує наші рани й роздмухує в нас пристрасті та дух суперечок» [1, с. 100]. Священик не повинен привласнювати «суверенні Божі права», плутати власні думки з думками Бога, перетворювати Церкву з Дому Небесного Отця на власну господу, підмінити євангельську мораль оновленим, розширеним списком заборон Старого Завіту, тощо.

Сучасний православний віруючий встановлює власні, індивідуальні відносини з Богом. Частіше за все, вони не пов'язані з потойбічним життям, а відображають прагнення віднайти релігійні відповіді на злободенні проблеми повсякденності. Відтак, світорозумінню православного віруючого сьогодні відповідає концепція співпрацівника Бога, згідно з якою Бог виконує функцію створення, а надалі важлива роль відводиться людині, яка пізнає, думає, діє, вступає у взаємовідносини, власною діяльністю наближається до досягнення та реалізації «образу Божого». Зрозуміло, що при цьому очікування від священика позбавлені формалізму моралізаторства: «Буде справжньою трагедією, якщо навчившись правильно жити і молитися, ми забудемо про головну заповідь, головне правило духовного життя – любов до Бога та ближнього», – зауважує Олександр Драбинко [1, с. 102].

Індивідуальна релігійність православного віруючого є динамічною системою, що не лише відображає певні релігійні та нерелігійні смисли, ментальні ознаки етносу, а й зазнає впливів конкретно-історичного контексту. Окрім обрядовір'я, в Україні спостерігаємо малоросійськість та євроазійський вектор концептуалізації православної доктрини. Останні значно утруднюють відстоювання автентичних засад релігійності православного українця, його здатність до екзистенційних виборів.

Якщо обрядовір'я виступає надто консервативним елементом індивідуальної релігійності православного віруючого, підкреслює специфічне опанування ним православного віровчення, то малоросійство та євразійство мають негативні конотації, оскільки вказують на колоніальне становище українського православ'я, формують невластиві православному українцю смисли та ідентифікації.

На відміну від обрядовір'я, феномени малоросійськості та євразійства в індивідуальній релігійності православного віруючого дотепер не знайшли належного висвітлення в українській науковій літературі, розглядаються побіжно, зокрема, – у контексті проблем ментальності, менталітету, ідентичності [7; 3, с. 28-33]. Лише у деяких працях українських релігієзнавців здійснено спробу їх осмислення [2; 6]. Водночас, явища малоросійськості та євразійства, які активно існують, експлуатуються реальною практичною діяльністю, але достатньо не артикульовані науковцями, – закладаються у підвалини національної пам'яті, руйнують зсередини автентичну індивідуальну релігійність православного українця.

Зауважимо принагідно на тому, що термін «малоросійський» утвердився завдяки традиції церковного вжитку [7, с. 91]. Так, Микола Рябчук зауважує, що термін «Мала Русь» був «сконструйований кліриками на грецький манер, вказував на певну первинність, пріоритетність українських земель (історичного центру Русі) щодо територій пізнішого руського розселення, окреслюваних як «Велика Русь». Внаслідок історичного прецеденту та амбівалентним асоціаціям, як із Руссю, так і з Росією термін «малоросійський» прислужився задовольняти політико-ідеологічні потреби різних груп населення. Фактично, концепт відображав різні політичні орієнтації, а відтак, – розпливчасту ідентичність середньовічної («новомодерної») історії України, за часів якої відбувалось «інтелектуальне виправдання різнорідних лояльностей та ідентичностей» [7], що має місце дотепер. Ліквідація української Церкви, як важливого національно-культурного маркера, загравання з українською інтелектуальною елітою та прямий її підкуп, репресії щодо інакомислення надто сприяли асиміляційній політиці двох прикордонних держав, Польщі та Росії. Тут слід погодитись з думкою про те, що лише «невелика частина українських еліт зберегла давнішу, традиціоналістську позицію, яка, втім, була радше м'якою версією асиміляціонізму, аніж якоюсь йому альтернативою. Вони так само не мали жодних ілюзій щодо окремого політичного майбутнього України, проте плекали певну ностальгію щодо її минулого, виявляючи антикварний інтерес до історичних літописів, традиційних звичаїв, фольклорних казок та пісень, народної мови і намагаючись зберегти ці музеєфіковані скарби для нащадків» [7, с. 92]. Існуючий дотепер феномен обрядовір'я в українському православ'ї, несправедливо, з цієї точки зору, названий «консервативною секуляризацією», зайвий приклад опірності віруючих індивідів нав'язуванню ментально-чужого релігійного світогляду.

Внаслідок історичних трансформацій, ідеологія малоросійськості сприяла сакралізації російської імперії, як синкретичної спільноти не лише підданих, а й вірних на чолі з Божим помазаником. Для

українського православ'я це означало фатальну стагнацію в архаїчних формах цезаропапізму: «Одержавлення й політизація Російською імперією конфесійно-цивілізаційної спільноти Slavia Orthodoxa проклало шлях поступовому перетворенню русько-православної ідентичності у російсько-імперську і водночас істотно ускладнило формування української національної ідентичності» [7, с. 97]. Як справедливо зауважує політолог Микола Рябчук, конфесійно-цивілізаційна, маргінальна, «руськість» була підмінена етно-політичною, імперською, «російськістю», а перцепційна амбівалентність терміну «малорос» дозволила використовувати його на догоду різним, подеколи взаємовиключним, ідеологемам.

В умовах тоталітарних гонінь, новотворена «пан-руськість» стала надто зручною, вигідною самоідентифікацією православних українців під зверхністю імперського православ'я. До сьогодні більшість українців не виокремлюють себе з «руської», православно-східнослов'янської спільноти, однак не ототожнюють себе з представниками іншого, російського, етносу не лише у політичному, а й у релігійному сенсі. Засвідчене самопрезентаціями українців, функціонування терміну «православний атеїст» знаходить цілком зрозумілі паралелі у цьому контексті [10].

Загалом, ґрунтоване на ідеократичному підґрунті євразійство визнається нині однією з найбільших історичних фальсифікацій [9].

Все зазначене вище, безумовно, передбачає вивчення актуального на сьогодні впливу православ'я на світорозуміння (релігійна свідомість), світосприйняття та світовідчуття (релігійна психологія), світоставлення, формування релігійної поведінки та соціальної діяльності (релігійна практика), суб'єкта православної віри. Водночас, беззаперечне зацікавлення викликає феномен автентичної індивідуальної релігійності православного віруючого, що сприяє реалізації ним «живої віри», тобто уможлиблює персональне «віднаходження» Ісуса Христа у православній Церкві.

Джерела і література:

1. «Встань, візьми постіль твою і ходи». Проповідь у неділю 4-ту після Пасхи, про розслабленого. 11 травня 2014 року / Олександр (Драбинко), митрополит Переяслав-Хмельницький і Вишневський. «Бути вдячним Богові». – К.: Фонд пам'яті Блаженнішого Митрополита Володимира, 2017. – С. 100.

2. «Русский мир» Кирила не для України. Збірка наукових статей. За редакцією проф. А. Колодного. – К.: УАР, 2014. – 343 с.

3. Демчук Р.В. Ментальність як ідентифікаційне поняття у матриці української культури // Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв. – № 1, 2017. – С. 28–33.

4. Карасёва С.Г. Типология религиозности в современной Беларуси / С.Г. Карасёва. – Минск: БГУ, 2018. – С. 26.

5. Колодний А.М. Специфіка релігії як форми суспільної свідомості. – Чернівці, 1968. – С. 28–32.

6. Релігійна безпека/небезпека України. Збірник наукових праць і матеріалів. За ред. проф. Анатолія Колодного. – Київ: УАР, 2019. – 316 с.

7. Рябчук М. Долання амбівалентності. Дихотомія української національної ідентичності – Історичні причини та політичні наслідки. – К.: ІПіЕНД ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2019. – 252 с.

8. Синелина Ю. Ю. О критериях определения религиозности населения // Социологические исследования. – № 7, 2001. – С. 89–96.

9. Скуратівський Вадим. Євразійський синдром. – Електронний ресурс. Режим доступу: <http://litopys.org.ua/rizne/skurat.htm>

10. Я атеїст, але атеїст Київського патріархату. – 31 серпня 2018. – Електронний ресурс. Режим доступу: <https://spzh.news/ua/news/55694-ja-ateist-no-ateist-kijevskogo-patriarkhata-sovetnik-prezidenta-ukrainy>

УДК 279(477)

Валентина Куриляк

*докторант кафедри історії Національного університету «Острозька академія»,
завідувач науково-методичного відділу та ліцензування
Українського гуманітарного інституту
(м. Буча Київської обл.)*

ЗДОРОВИЙ СПОСІБ ЖИТТЯ В ЦЕРКВІ АДВЕНТИСТІВ СЬОМОГО ДНЯ: ІСТОРІЯ ДОКТРИНИ

Досліджено етапи історії розвитку доктрини про здоровий спосіб життя в церкві Адвентистів сьомого дня. Проаналізовано передумови появи доктрини в контексті огляду історії практичної медицини в Сполучених Штатах Америки в XIX столітті. Розкрито вклад засновників Адвентистської церкви в становлення доктрини про здоров'я та еволюцію їх ставлення до вчення про здоровий спосіб життя. Представлено в хронологічному порядку історію виникнення та розвитку адвентистських медичних та оздоровчих закладів у світі, зокрема в Україні.

***Ключові слова:** Доктрина про здоровий спосіб життя, церква Адвентистів сьомого дня.*

У першій половині XIX століття американські медики продовжували користуватися давньою традицією лікування – кровопускання. Саме у цей період Бенджамін Раш (відомий американський фізіолог і психіатр), який підписував Декларацію незалежності Сполучених Штатів Америки, виступав за «героїчне» кровопускання. Більше того дискусії серед лікарів частіше торкалися питання допустимої кількості випущеної крові, а не того чи взагалі цей метод лікування є прийнятним. А критики надмірного кровопускання продовжували вважати помірну кровотечу головним медичним засобом у 1839 р. Протягом століть лікарі рекомендували регулярний режим профілактичного кровопускання, особливо навесні. У

Філадельфії в 1830-х роках все ще існував звичай, як це було в середньовічному монастирі, масово ходити до лікарів, кожного тижня випускати кров. Через три десятиліття (1870 р.) натураліст Чарльз Уотертон зазначив, що саме завдяки частому кровопусканню він має успіх у підтримці «такого ідеального здоров'я, яке може мати людина» [1].

Також кровопускання вважалося необхідним для тих, хто як вважалося мав надлишок крові в організмі, маючи порушений в організмі баланс чотирьох юморів (тілесних рідин). Оскільки кров була одним з чотирьох юморів, відкриття вени пацієнта, щоб зайва кров могла покинути тіло, було одним з логічних способів відновлення балансу гуморів. Для цього вважалися корисними втрати крові при носових кровотечах, варикозному розширенні вен та геморої. Це розглядалося як приклади природної самотерапії. В наш час очевидно, що кровотеча з носа, кривава вена або кровотечивий геморої потребують лікування; протягом століть, навпаки, їх сприймали як способи зцілення тіла [1, с. 37-39].

Крім кровопускання, утворення пухирів, кишкова чистка, пітливість і блювота були кращими методами лікування провідних медичних працівників в США до 1850-х років. Лікарі, які застосовували це так зване «героїчне лікування», часто ненавмисно вбивали своїх пацієнтів. Все призначалося для відновлення балансу гумору тіла, і всі вони були небезпечними для більшості пацієнтів. Джордж Вашингтон був, мабуть, найвідомішою жертвою такого звернення. Після того, як 12 грудня 1799 він застудився під час їзди верхом на коні, 67-річний Вашингтон пройшов низку лікарів, кожен з яких використовував «героїчне лікування». Трохи більше доби вони випустили майже 2,5 літра крові, тоді як тіло людини містить від п'яти до шести літрів. В результаті 14 грудня Джордж Вашингтон помер, а вищезгаданий Бенджамін Раш був звинувачений у вбивстві свого пацієнта Джорджа Вашингтона за його прихильність до практики «героїчної медицини» [2, с. 92-93].

Згідно іншої теорії хвороби були пов'язані з отруєнням організму. Щоб вивести з організму отруюючі речовини, хворим людям приписувалися сильнодіючі препарати – отрути. Вважалося, якщо організм буде активно реагувати на отруту, то він буде активно боротися з причиною основного захворювання. Наведено висловлювання лікарів того часу: «Комбінація каломеля, сурми і опію, яка в даний час так широко використовується в різних препаратах, є ліками, які мають дуже велике значення при лікуванні запальних захворювань»; «Ртуть – це ліки, що мають велику цінність при лікуванні багатьох хронічних захворювань» [3, с. 171-172].

Крім того на початку XIX століття набула поширення непрофесійна іншими словами народна медицина як альтернатива професійній медицині. Народна медицина зазвичай включала ідеї і практики, які були взяті з професійних і авторитетних джерел. Найбільш популярний медичний рух був заснований Семюелем Томпсоном, який продемонстрував так звану модель «томсонської медицини».

Запропонована Томсоном модель складалася з декількох простих принципів. По-перше він вважав, що всі хвороби були наслідком однієї загальної причини, усунувши яку людина може повністю вилікуватися. По-друге Томсон зазначив, що холод є саме цією причиною, яка призводить до появи різноманітних хворів, а тепло тим засобом, яке лікує та усуває захворювання.

Таким чином спосіб отримання здоров'я полягав у тому, щоб відновлювати тепло в організмі. Щоб це зробити необхідно очистити систему від усіх перешкод, які заважають шлунку перетравлювати їжу та генерувати тепло. В результаті основними ліками Томсона були наступні: сильний блювотний засіб, відомий як індійський тютюн; червоний перець; парові і гарячі ванни. Томсон рішуче виступав проти всіх «мінеральних» ліків традиційної медицини, скільки вважав, що мінерали, приносять шкоду організму. А трави, які ростуть від дії сонця він називав цілющими. І подібно до Бенджаміна Раша, апологета «героїчної» медицини, Томсон вважав, що для одужання потрібно ввести ліки, які б мали виснажити організм, заражений хворобою, де Томпсон лише замінив препарати мінерального походження на рослині [4, с. 47-52].

Однак, починаючи з середини XIX століття в США ситуація з питанням медицини та охорони здоров'я почала змінюватися. Виникли різноманітні підходи щодо принципів відновлення здоров'я. Серед них провідну роль у другій половині XIX століття зайняла реформа здоров'я, яку до сьогодні пропагує церква АСД.

Теологія здоров'я в історії церкви АСД. Джозеф Бейтс, один з піонерів руху суботніх адвентистів, вніс значний вклад у розвиток принципів реформи здоров'я адвентистської течії. Від крок за кроком змінював свій спосіб життя орієнтуючись на власний досвід та спостереження, переконуючи інших наслідувати його приклад.

За професією він був морським капітаном і спостерігаючи за нетверезим способом життя, який практикували більшість моряків, у 1821 році відмовляється від вживання алкогольних напоїв. Через два роки залишає звичку тютюнопаління та перестає використовувати у розмову ненормативну лексику. Про цей час реформ у власному житті він писав наступне: «Тепер я був вільний від усіх спиртних напоїв, вина та тютюну. Крок за кроком я здобув цю перемогу. Наскільки

більше я відчував себе людиною, коли опанував цю майстерністю і подолав їх усіх! У цей час я також докладав великих зусиль, щоб перемогти ще один великий гріх, про який я дізнався від моряків. Це була звичка використовувати ненормативну лексику» [5, с. 132].

У 1827 році він прийняв хрещення і майже одноосібно утворив одне з перших в США товариств «Поміркованості та стримання». Це товариство стало піонером у запровадженні заборони на ферментовані і дистильовані лікери за кілька років до того, як національна організація, Американське товариство поміркованості, зробило цей крок. Залишивши море в 1828 році Джозеф Бейтс вийшов на пенсію.

Щодо вживання кави та чаю Джозеф Бейтс і раніше звертав увагу на негативні наслідки їх вживання, але продовжував це робити. Одного разу коли він з дружиною був з гостьовим візитом у друзів, їм подали чай, міцніший, ніж той, до якого вони звикли. Наслідком стало те, що вони не могли заснути до опівночі. Бейтс пов'язав цей ефект з причиною про яку згодом написав: «я повністю переконався у збуджуючих якостях чаю від якого довго не міг заснути. З тих пір ніколи не бачив приводу змінювати свої погляди, щодо шкідливості його вживання» [5, с. 175].

У 1839 році капітан Бейтс почув ідею про близький Другий Прихід Христа, яку проповідував Уільям Міллер. Ретельно зваживши інформацію і прийнявши докази, кинув всі свої сили і ресурси для проголошення цієї звістки. Деякі з його друзів з товариства стриманості виступали проти його нового захоплення, їм здавалося, що він став менше цікавився товариством. Однак в час очікування виконання пророцтва, про яке проголошував міллеритський рух, Бейтс зробив наступний крок у зміні свого раціону харчування. У своїх спогадах він писав: «У лютому 1843 роки, я вирішив більше не їсти м'яса. Через кілька місяців я перестав вживати масло, жир, сир, пироги та здобні тістечка» [6].

Обставини в результаті яких капітан Бейтс вирішив стати вегетаріанцем, відсутні в його писемних спогадах. Однак в його житті засвідчений випадок, коли він усвідомив, що м'ясо не є обов'язковою частиною раціону харчування. Він буз знайомий з двома сильними ірландськими моряками, які певний період часу не споживали м'яса, а харчувалися лише рослинною їжею. На цьому прикладі, капітан Бейтс дійшов висновку, що: «багато хто вважає, що м'ясо надає переважаючу силу робітничому класу. Але доказ отриманий від моряків дав зворотній хід його думкам [5, с. 110].

На початку 1845 року Бейтс починає дотримуватися четвертої заповіді не звертаючи увагу на думку оточуючих, оскільки особисто переконався, що саме субота той день, якого дотримувався Ісус Христос. У наступному році об'єднавшись з Джеймсом і Еллен Уайт

(піонерами, організаторами церкви АСД) у проголошенні фундаментальної адвентистської доктрини, він остаточно утвердився у тому, що «поміркованість» є християнським обов'язком кожного віруючого. Що стосується інших пунктів реформи здоров'я, утримання від споживання м'яса, жиру та гострих страв, то Бейтс не примушував, але завжди на них наголошував демонструючи результати на особистому прикладі.

Щодо загального фону медичної практики на початку формування церкви АСД, то варто додати, що в 1844-1855 роки характеризуються невіглаством і недбалістю щодо гігієни та медичної практики серед багатьох лікарів. Однак тоді з різних сторін американського суспільства в реформі охорони здоров'я вже починали відбуватися деякі рішучі кроки. Готувався шлях для включення цих прогресивних принципів у віру і практику віруючих.

Для молодого руху суботніх адвентистів у той період об'єднуючим фактором стали саме фундаментальні духовні істини, доктрини, які вирізняли їх з поміж інших релігійних рухів того часу. А вістка про реформу охорони здоров'я, хоча і мала велике значення, проте, мала другорядне значення.

Яскравим прикладом цієї схильності до передчасного заклику до вживання заходів щодо реформи стала вимога деяких віруючих, що всі, хто повинен прийняти істину про суботу, повинні негайно припинити вживання м'яса свиней. Це питання було розглянуто в 1850 році. Однак в той час суботні адвентисти не були готові спільно і злагоджено діяти на користь відмови від нечистої їжі (перелік видів тварин заборонений Біблією для вживання).

Повторно це питання було розглянуто у 1858 році, коли одна адвентистська сім'я категорично відмовилася вживати нечисту їжу, наголосивши, що це одна із відмінних доктрин суботніх адвентистів. Еллен Уайт тоді написала їм листа, підкресливши, що: «ваші погляди щодо вживання свинини не будуть шкідливі, якщо ви залишите їх при собі; проте, виходячи тільки зі своєю думкою і судженням, ви зробили це питання мірилом відданості Богу і своїми діями всім демонструєте власні переконання» [5].

Однак далі вона написала важливі слова, які стосувалися не лише питання свинини: «Якщо Богу завгодно, щоб Його народ утримувався від вживання в їжу свинини. Він переконає людей у цьому. Господь бажає відкрити істину не тільки окремим людям, на яких не покладено тягар за Його справу, а й усім іншим Своїм щирим дітям. Якщо обов'язок Церкви – утримуватися від свинячого м'яса. Бог відкриє це більше ніж двом або трьом. Він усім членам Церкви відкриє їх обов'язок». Також було дане універсальне застереження: «Бог веде цілий народ, а не окремих людей в різних місцях, з яких одні

вірять в одне, а інші – в інше. Ангели Божі виконують доручену їм справу ... Деякі брати і сестри біжать попереду ангелів, які провадять народ, але вони будуть змушені переглянути кожен свій крок і смиренно піти за ангелами, не випереджаючи їх» [7, с. 206-207].

Цей лист було написано 21 жовтня 1858 року, майже за п'ять років до того, як була прийнята реформа про здоров'я в церкві АСД (1863 р.). З іншої серед адвентистів, які дотримувались суботу, не було зроблено ніяких єдиних дій на користь широкого повідомлення про реформу здоров'я. Звісно протягом перших років становлення було зроблено певні фундаментальні попередні кроки щодо шкідливості вживання тютюну, чаю, кави та їх повного вилучення із раціону. Однак усі ці кроки були поступовими та мали рекомендаційних характер. Прикладом життя за принципами реформи для адвентистів були Джозеф Бейтс та Джеймс Уайт, останній з яких писав: «Я ніколи не опускався до гріха ненормативної лексики, не вживав тютюн, чай і каву а також ніколи не підносив до своїх вуст стакан спиртних напоїв» [8, с. 15].

Таким чином, коли перед суботними адвентистами постало питання відмови від вживання тютюну, кави та чаю і воно почало втілюватися у практичному житті. Джеймс Уайт ретроспективно описуючи ті події зазначив: «коли ми добилися гарної перемоги над цими речами, і коли Господь побачив, що ми можемо це втілити в життя, нам було дано світло щодо їжі та одягу» [9].

Відповідно починаючи з 1863 року питання реформи здоров'я піднялася серед адвентистів у повний зріст. У тому ж році 6 червня Еллен Уайт заявила, що існує зв'язок між фізичним і духовним здоров'ям. Еллен Уайт спонукувала не лише до особистої зміни власного життя згідно принципів здоров'я, а також казала що цим треба ділитися з іншими людьми. «Я бачила, що священним обов'язком є дбання про своє здоров'я і спонукання інших до виконання цих обов'язків... Ми зобов'язані говорити та виступати проти будь-якого роду нестриманості: нестриманості у роботі, їжі, напоях, наркотиках, а згодом направляти цих людей до великої Божої медицини, води – чистої м'якої води, від хворіб до здоров'я, чистоти і задоволення» [10].

Мова йшла про комплекс заходів задля підтримання здоров'я організму, в який входили збалансоване харчування, необхідність фізичних вправ, дотримання режиму праці та відпочинку, достатнє перебування на свіжому повітрі, сонячному світлі та вживання необхідної кількості води.

Влітку 1864 року Еллен Уайт наголосила на відмові від свинини. Вона радила замінити вживання м'яса, гострих приправ, кондитерських виробів на їжу з овочів, фруктів, горіхів, зернових та

бобових. У 1865 році розвиток теми реформи здоров'я продовжила серія статей під загальною назвою «Здоров'я або як жити». Ідея, яка в них містилася, стала основою принципів на яких в майбутньому були засновані оздоровчі центри церкви АСД. Перша стаття розглядала питання харчування, взаємозв'язок між харчуванням та схильністю до хворіб, а також зв'язок апетиту з духовним здоров'ям. Друга стаття розповідала про проблеми сім'ї та шлюбу, питання жіночого здоров'я, батьківської відповідальності за виховання та турботу про своїх дітей. У третій статті Еллен Уайт піднімає проблему, щодо використання в медицині тих часів сильнодіючих препаратів, які насправді були отруйними речовинами. Четверта стаття була присвячена основним гігієнічним вимогам, які необхідні для виконання при виникненні хвороби. П'ята стаття описувала як зберегти здоров'я дітей, зокрема згадувались спадкові фактори та шкідливі звички батьків, які на це здоров'я впливають. Остання стаття розглядала медичний та моральний аспекти моди тих часів. Тоді традиційним жіночим одягом були широкі спідниці на тонких сталевих обручах, які своєю великою довжиною підбирали увесь вуличний бруд. Також популярними були корсети, які з однієї сторони підкреслювали жіночу фігуру, а з іншої завдавали великої шкоди внутрішнім органам [11].

Еллен Уайт неодноразово давала негативні відгуки про традиційні спідниці та стягуючі корсетів. Вона за допомогою інших жінок адвентисток розробила зразок одягу для жінок, який зберігав риси жіночого стилю, і в той самий час звільняв стегна та талію від здавлюючих корсетів. Сукня була помірної довжини приблизно до середини гомілки. Під сукнею, згідно даного зразку, потрібно було носити теплі панталони.

Варто зазначити, що церква АСД не вважає себе першою у впровадженні реформи здоров'я: «ми не заявляємо, що є піонерами в загальних принципах реформи охорони здоров'я ... Але ми стверджуємо, що методом Божого вибору це стало більш чіткішим і потужнішим, і, таким чином, створило ефект, який ми не могли віднайти за допомогою будь-яких інших засобів...» [12, с. 77].

У 1866 році була зроблений наступний етап розвитку адвентистської реформи здоров'я. Було відкрито перший оздоровчий заклад Церкви АСД. Однак лише через десять років, коли керівником цієї установи став Джон Харві Келлог і сам заклад отримав назву «Санаторій Баттл Крік» цей напрямок у церкві став активно розвиватися. Критикуючи старі методи лікування лихоманки у 1876 році доктор Келлог (адвентист) зазначив: «двадцять років тому, коли у людини була температура, лікарі думали, що у нього занадто багато життєздатності, занадто багато життя, і тому вони пускали кров, чистили організм, труїли каломелю, синьою масою і багатьма

іншими отрутами, щоб відібрати у нього частину його життєвої сили, іншими словами, убивали його трохи» [13].

З часу, коли санаторієм почав керувати Келлог він набув широкої популярності та респектабельності, і до кінця XIX століття розглядався в суспільстві не просто як оздоровчий заклад однієї релігійної організації, а як один з провідних лікувальних центрів у США та Європи. Санаторій проводив лікування усіх відомих тогочасних захворювань. Цей заклад спеціалізувався на профілактиці та відновленню здоров'я завдяки принципам реформи, які були викладені у творах Еллен Уайт. Крім гідротерапії, фізичних вправ та інших природних оздоровчих процедур Джон Келлог звернув особливу увагу на реформу харчування, про заміну м'ясної їжі на продукти рослинного походження. У XIX столітті не лише адвентисти пропагували вегетаріанство, однак саме вони зауважили, що духовність (рівень релігійності людини) залежить від здорового харчування.

Справа в тому, що адвентисти звернули увагу на перш початковий раціон харчування згаданий в Біблії, який Бог дав людям від створення світу (Буття 1:29). «Господь діє в інтересах свого народу. Він не бажає, щоб люди залишилися без джерел живлення. Він повертає їх до їжі, спочатку даної людині при її створенні. Їх дієта повинна складатися з продуктів, складові яких визначено Богом від початку. Основою цих продуктів повинні бути фрукти, злаки, горіхи, а також різні коренеплоди... Бог направляє свій народ до початкового задуму, відповідно до якого в раціон харчування не входить м'ясо» [14, с. 81-82].

Крім самого лікування, Джон Келлог займався розробкою нових вегетаріанських продуктів харчування. Багато продуктів було винайдено на горіховій основі, зокрема горіхова паста та горіхове борошно. Також виник заміник коров'ячого молока для дітей, які мають непереносимість лактози. Всього доктор Келлог винайшов близько вісімдесяти нових продуктів з зернових та горіхів. Харчова компанія санаторію виробляла зерновий продукт під назвою «Гранола» [15].

В результаті активної діяльності церкви АСД у сфері розвитку принципів здорового способу життя у 1896 р. «Медична та благодійна асоціація» нараховували 17 санаторіїв, 12 з яких були розташовані за межами Сполучених Штатів. До 1901 р. їх загальна кількість зросла до 27, а в 1908 р. вона склала 78, з яких 40 належали церкві АСД, а решта були приватними підприємствами. Майже у всіх санаторіях, як церковних так і приватних, діяли школи підготовки місіонерів-медсестер.

З 1906 р. у Лома Лінді (штат Каліфорнія) почала діяти програма санаторію і сестринської справи. Кількість санаторіїв Адвентистської церкви зростала, тож до 1921 р. тільки у Північній Америці їх було 20, в інших регіонах – 14. Втім, кількість санаторіїв у Північній Америці до 1940 р. скоротилася: їх залишилось 15. Проте множилися закордонні санаторії: їх чисельність зросла до 51 (із них 36 діяли в азіатських та африканських країнах). Серед медичних установ адвентистів особливо виділявся санаторій Скайдсборг у Данії (315 ліжок станом на 1940 р.)

Поширювалися й процедурні кабінети, які надавали амбулаторні послуги: з 10 у 1892 р. до 68 в 1940 р. (більшість з них діяла на африканській та азіатській території, окрім Китаю). Медична допомога, яку пропонували ці установи, була відносно доступною за ціною, а способи її надання були доволі гнучкими – зокрема, мешканці берегів Амазонки з 1931 р. отримували допомогу завдяки тому, що лікар Лео Холлівелл використовував човен. Діяльність адвентистських медичних установ була доволі результативною і в 1940 р. вимірювалася числом 200 000 пацієнтів, що пройшли лікування.

Кількість адвентистських лікарень збільшувалася й далі, навіть незважаючи на закриття кількох з них через події Першої світової війни й націоналізацію в деяких країнах. У 1975 р. адвентисти мали вже понад 400 медичних установ, у 1995 р. – 500. У період між цими роками кількість пацієнтів зросла з 4,5 до більш ніж 7 мільйонів. Нові медичні установи адвентистам вдалося відкрити в Нікарагуа, Ямайці, Пуерто-Ріко, Пакистані, Мексиці, Уганді, Бразилії, Танганьїці (нині Танзанія) [16].

Серед установ, які поширювались, були не тільки лікарні, а й медичні та стоматологічні клініки, диспансери. Медичні катери почали використовувати все частіше, а з 1960-х рр. у віддалені місця допомога надходила вже завдяки літакам. Адвентистська церква відкрила медичні школи в Латинській Америці: в 1975 р. в Університеті Монтеморелос (Мексика) і в 1994 р. в Університеті Рівер Плейт (Аргентина). Крім того, програмам догляду за хворими навчали адвентистські коледжі та університети.

Адвентистська медицина також характеризувалася інноваціями й відкриттями. Захворювання шкіри в Бразилії, що мало назву «дикий вогонь», тривалий час вважалось невиліковним. Хвороба почала відступати завдяки лікуванню методами, розробленими у 1940-х рр. адвентистськими лікарями. Ця розробка й інші досягнення адвентистів у медичній галузі не залишились непоміченими: церква отримала від уряду Бразилії «Медаль за заслуги корінних народів» (1978 р.) [17].

Провідним медичним центром адвентистів є Університет Лома Лінда (штат Каліфорнія), який неодноразово потрапляв у поле зору

громадськості завдяки передовим медичним технологіям та професіоналізму лікарів. Доктор Леонард Бейлі з цього університету має репутацію провідного трансплантолога серця. У 1984 р. Леонард Бейлі пересадив двотижневій «Маленькій Фейрі» серце бабуїна, що вимушений був зробити через відсутність людського серця для трансплантації. Хоча саме це немовля йому врятувати не вдалося, Бейлі врятував багатьох інших немовлят, провівши їм трансплантацію людських сердець (станом на 1996 р. провів понад 200 трансплантацій).

В Медичному центрі Університету Лома Лінда у 1990 р. почав діяти перший у світі «Протонний лікувальний центр». За його програмою до 1996 р. близько 2000 пацієнтів отримали медичну допомогу. Дослідники відзначають, що, хоча адвентистська медицина й починалася з простих скромних методів, таких як лікування водою, вона розвинулась до високих технологій, завдяки прогресивному погляду на охорону здоров'я [18].

Статистичні дані свідчать, що на червень 2019 р. Церкві АСД має 198 госпіталів та санаторіїв, 133 будинки для осіб похилого віку та пенсійних центрів, 329 клінік та диспансерів, 21 дитячий будинок, 20 компаній з виробництва харчових продуктів. Більш ніж 17 мільйонів осіб були прийняті у якості амбулаторних пацієнтів [18]. В Україні АСД має: близько 10 санаторіїв, медичну клініку «Ангелія», стоматології, диспансери, профілактичні та масажні кабінети тощо.

Отже, можна побачити, що Адвентистська церква протягом свого існування приділяє велику увагу системі охорони здоров'я та медичної науки, їхньому реформуванню й розвитку, що неодноразово призводило до позитивних змін у цій галузі і, безперечно, є досвідом, гідним запозичення.

Джерела і література:

1. Wootton D. *Bad Medicine: Doctors Doing Harm Since Hippocrates* / David Wootton. – Oxford: Oxford University Press, 2006. – 304 с.
2. Gordon R. «The Claims of Religion Upon Medical Men»: Protestant Christianity and Medicine in Nineteenth-Century America / Ronald Gordon. – University of Arkansas, 2014. – 170 с.
3. *Publications of the Massachusetts Medical Society* – Boston, 1860. – 325 с.
4. Starr P. *The Social Transformation of American Medicine* / Paul Starr. – Washington: Basic Books, 1982. – 514 с.
5. Crisler C. *Life of Joseph Bates* / C. Crisler. – Washington: Review and Herald, 1927. – 224 с.
6. *The Health Reformer*, July, 1871. P. 20-21.
7. White E. *Testimonies for the Church*, vol. 1 / Ellen White. – Mountain View: Pacific Press, 1868. – 718 с.
8. White J. *Life Incidents in Connection With the Great Advent Movement* / James White. – Battle Creek: Steam Press, 1868. – 373 с.
9. *Advent Review, and Sabbath Herald*, November 8, 1870, p. 165.

10. White E. Testimony Regarding James and Ellen White [Електронний ресурс] / Ellen White. – 1863. – Режим доступу до ресурсу: <https://m.egwwritings.org/en/book/3167.2000001>.
11. White J. Health, or, How to Live / J. White, E. White. – Battle Creek: Steam Press, 1865. – 400 с.
12. Advent Review, and Sabbath Herald, August 7, 1866, p.77.
13. Kellogg J.H. In The Health Reformer, January / J.H. Kellogg. – Battle Creek: Michigan, 1876. – 123 с.
14. White E. Counsels on Diet and Foods / Ellen White. – Washington: Review and Herald, 1938. – 498 с.
15. Robinson D. E. The Story of our Health Message / Dores Eugene Robinson. – Nashville: Southern Publishing Association, 1965. – 445 с.
16. The Health Reformer, January 1, 1876. p.18.
17. Land G. Historical dictionary of Seventh-day Adventists / Garry Land. – Toronto: The Scarecrow Press, 2005. – 419 с.
18. Quick statistics on the Seventh-Day Adventist Church [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: <https://www.adventistarchives.org/quick-statistics-on-the-seventh-day-adventist-church>.

УДК 316.36(477) «192»

Тамара Лахач

*кандидат історичних наук, доцент кафедри історії України
Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка
(м. Полтава)*

ІНСТИТУТ ШЛЮБУ ТА СІМ'Ї ПІД ВПЛИВОМ ЦЕРКВИ ТА НОВІТНІХ СОЦІАЛЬНИХ ВІДНОСИН В УКРАЇНІ НА ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ

У статті піднімається питання про трансформаційні зміни в українському суспільстві з приходом до влади більшовиків. Автор акцентує увагу на інституті шлюбу та сім'ї під впливом нових соціальних відносин у розрізі церковно-державних відносин. Висвітлює негативні наслідки більшовицьких експериментів, які розпорошували сімейні цінності.

Ключові слова: сім'я, шлюб, держава, церква, більшовики, трансформація, соціум.

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 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 апологетичних до роздратованих нігілістичних. Це, зокрема, свідчить

про неоднозначність 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 підтримуватися партнерства, малодітності, варіативності сімейних стосунків (незареєстровані або ще, як їх називають, «громадянські» шлюби, одностатеві сексуальні відносини тощо) [4, с. 66-67].

Таким чином, шлюбно-сімейні стосунки, не залежачи від упровадження 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 започаткувалося упровадження 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 врахувати 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 шлюбо-розлучного процесу звернулася комісія з підготовки Всеросійського Собору – Передсоборного комітету. Головне питання, що піднімалося – про зміну й передачу ведення церковного шлюборозлучного 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 перелобство, тобто, зраду одного із членів подружжя [8, с. 92].

На засіданні комісії члени III відділу Передсоборного комітету, будучи впевненими в підтримці їх учасниками майбутнього Всеросійського церковного собору, висловилися за те, щоби залишити шлюборозлучний 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 Передсоборного 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 громадський 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. Свердловя відповідно 16 й 18 грудня 1917 року, ліквідували шлюб і розлучення за релігійним обрядом [12, с. 52]. Юридичну силу отримували 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 розглядалася і вирішувалася 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 відділених 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. 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 переходе к социализму домашнее хозяйство является вредным пережитком страны... отсталое, кабальное домашнее хозяйство должно исчезнуть». Для цього вона вважала за необхідне «немедленно же и в самых широких размерах осуществит ту сеть мероприятий и насадить те учреждения, которые перекладывают на пролетарское государство все прежние обязанности работниц» [3, с. 80].

Послабляючи 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 позиції ідеології припускалося лише в поза сімейній діяльності, а орієнтація на виконання сімейних ролей і віддільність 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 ХХ століття «область опеки, регулювання і втручання влади 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 регламентувати 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 актів громадського 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. Сам 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.

Джерела і література:

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 // Вестник Московского университета. – 1996. – № 2. – С. 80.
4. Карцева Л.В. Семья в трансформирующем обществе // Вестник Московского университета. – 2004. – № 1. – С. 66–67.
5. Конькова А. Законодательство Российской империи о составлении и оформлении метрических книг // Государство и право. – 2000. – № 1. – С. 81–88.
6. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 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 // Сорокин П.А. Общедоступный учебник социологии. Статьи разных лет. – М., 1994. – С. 433.
11. Ульяновский В.І. Церква в Українській державі 1917 – 1920 років: Навчальний посібник. – Київ, 1997. – С. 552.
12. Юдельсон К.С. Ленинские идеи и новое законодательство о браке и семье // Тезисы докладов научной конференции, посвященной столетию со дня рождения В.И. Ленина. – Саратов, 1969. – С. 52.

ПУБЛІЧНА ДІЯЛЬНІСТЬ ЛГБТ-СПІЛЬНОТИ: РЕАКЦІЯ ПРОТЕСТАНТСЬКОГО КРИЛА УКРАЇНИ

В статті акцентовано увагу на основних напрямках діяльності ЛГБТ-спільноти в Україні. Розглянуто різновиди реакції українських протестантів на публічне представлення та просування ЛГБТ спільнотою ідеї щодо лояльного сприйняття їх руху. Встановлено, що український протестантизм у своїй протидії ЛГБТ має три діаметрально протилежні позиції: байдуже ставлення, консервативне несприйняття, християнська любов і віра в те, що таким людям можна допомогти.

Ключові слова: ЛГБТ спільнота, український протестантизм, богословська дискусія.

Всеукраїнська рада церков і релігійних організацій оголосила 2019 рік Роком сім'ї. У формулюванні зазначалося, що причина такого рішення – «...виклики, які сьогодні переживає інституція сім'ї та подружжя як союз чоловіка і жінки» [1]. Ці виклики особливо гостро постали перед віруючими різних конфесій у 2018 році, який запам'ятався багатьма випадками протистояння прибічників ЛГБТ-спільноти та її супротивників у публічній сфері. У фокусі нашої уваги – реакція представників протестантських церков в Україні на діяльність ЛГБТ-спільноти, з огляду на те, що саме протестанти є основною рушійною силою багатьох акцій або ініціатив, які об'єднують вірян різних конфесій [2].

Спочатку проаналізуємо основні напрямки діяльності ЛГБТ-спільноти України. Насамперед ЛГБТ-спільнота вже не перший рік намагається зробити суспільство лояльним до явища, практик і цінностей ЛГБТ. В стислому вигляді це можна охарактеризувати наступним чином:

1. В інформаційному просторі спільнота позиціонує свої цінності як європейські і демократичні, свою діяльність – як захист прав людини.

2. На законодавчому рівні представники ЛГБТ намагаються вибороти ті норми, які, за їхньою термінологією, забороняли б дискримінувати представників ЛГБТ, дозволили б їм відкрито пропагувати свої погляди або навіть офіційно реєструвати одностатеві відносини й всиновлювати дітей.

3. Тактичні дії спільноти включають різноманітні акції, спрямовані на утвердження її присутності в суспільстві,

популяризацію (це щорічні гей-паради, періодичні конференції, семінари, виставки тощо) [3-5].

Очікуваною реакцією на намагання ЛГБТ представити себе українському суспільству є дії протестантів. Стисло перерахуємо основні події 2018 року, які стали для протестантів викликами від ЛГБТ-спільноти: з сайту адміністрації Президента була видалена петиція на захист сім'ї і сімейних цінностей, створена протестантами (у кінці березня, на момент видалення, ця петиція зібрала майже 24 тисячі підписів); у Києві, Кривому Розі, Одесі відбулися гей-паради, причому, як наголошують просімейні активісти, в Києві уперше в історії незалежної України були жорстоко побиті опоненти гей-параду, що вийшли на мирну акцію протесту; суспільну свідомість сколихнула звістка про гендерну експертизу шкільних підручників, яка була сприйнята християнами як намагання впровадити в освіту принципи так званої «гендерної ідеології».

Українські християни, зокрема протестанти, у відповідь на ці виклики проводили свої акції й реалізовували ініціативи: відбулося декілька вуличних протестів, активісти зверталися до влади з вимогами про захист сімейних цінностей. Одні з акцій просімейних активістів умовно можна класифікувати як протестні, інші – як такі, що стверджують, популяризують (вуличні сімейні свята у 2018 році в різних містах зібрали найбільше людей, ніж подібні заходи минулих років) [2, 6, 7]. У 2019 році, можна сказати, продовжилася позиційна «війна» цих двох сторін, хоча й без того гучного резонансу, який був минулого року.

Послідовно стратегія захисту сім'ї, яка б відповідала на згадані вище виклики, викладена на сайті громадянського руху «Всі разом» у статті під назвою «Дорожня карта реалізації першочергових завдань в сімейній політиці, освіті та інформаційній безпеці» [8].

Серед протестантів існує великий відсоток активістів, лідерів, які налаштовані не тільки публічно висловлювати свою позицію, але й боротися за законодавчу заборону пропаганди «гендерної ідеології», налаштований законними методами закликати владу відкинути гріх і встати на захист біблійного ідеалу сім'ї.

Так, пастор, волонтер і капелан Сергій Косяк у своїй книзі «Донбасс, которого ты не знал», пише: «Це моя теологія, яка вивела мене на молитовний марафон, спонукає служити людям, і якщо треба, докоряти царю. ...Нічого доброго не буде, поки президент, який заявляє, що він християнин, буде заохочувати гей-пропаганду і корупцію, поєднуючи її з християнством» [9, с. 285, 286] С. Косяк закликає церкву не мовчати, називати чорне чорним публічно.

На думку Валерія Решетинського, єпископа Союзу євангельських церков України «Українська місіонерська церква»,

автора книги «Поток из-под порога храма» – нарисувати з теології Майдану – такі акції, як паради ЛГБТ-спільноти в Києві у постмайданній Україні свідчать про те, що глибинне розуміння змісту Майдану втрачене або не досягнуто. В. Решетинський у книзі, яку він пропонує в якості дорожньої карти для реформування України, називає поступки керівників держави ЛГБТ-спільноті принизливою ціною за єврокредити, «демонократією» замість демократії, «гнилим фундаментом», на якому неможливо побудувати сильну державу. Він далеко не прихильник російської єврофобної риторики, але наводить приклад Польщі й Угорщини – також країн Євросоюзу, які відмовилися виконувати вимоги ЛГБТ-лобістів. [10, с. 68]

«Хворобу потрібно лікувати, а не узаконювати. ... Якщо окрема людина чинить гріх, то він і буде пожинати його гіркі плоди. Але якщо все суспільство змирилося з цим гріхом і його узаконило, то все суспільство буде відповідати за нього» – наголошує В. Решетинський. [там само, с. 68, 69, 75, 76].

На його думку, «Україні потрібен пакет законодавчих актів, який би забезпечив захист статусу і суті традиційної сім'ї ... Законодавчо мають бути заборонені будь-які дії і соціальні явища, які руйнують інститут сім'ї і применшують її роль» [там само, с. 111].

На відміну від Валерія Решетинського, доктор наук з соціальних комунікацій Максим Балаклицький у своїй книзі «Біблія и политика», незважаючи на засудження гомосексуалізму як гріха, ставить під сумнів доцільність боротьби за заборону пропаганди ЛГБТ на державному рівні, адже для радикального протестантизму «ідеальні державно-церковні відносини – взаємне невторчання» [11, с. 92]. «Християнство покликане до всесвітньої місії, але не ціною державного примусу» [там само, с. 94].

На думку М. Балаклицького, таке явище як розповсюдження гомосексуалізму в сучасному суспільстві – не стільки проблема занадто широкої свободи і демократії (адже тією ж свободою користуються й самі протестанти), скільки проблема церкви, яка перестала бути зразком для світу, моральним авторитетом у суспільстві. «Кожного разу реформація церкви – крок до відновлення біблійної правди в її вченні і практиці – активізує і євангельське свідчення. Таким чином, легалізація гомосексуалізму має дві сторони. З одного боку, це побічний ефект свободи. З іншого – це наслідок непослідовного вчення церкви, яка намагається бути «сіллю і світлом» для світу, при цьому порушуючи вічний і святий Божий Закон» [там само, с. 95, 96]. Тож автор пропонує протестантам не стільки наполягати на державному регулюванні проблеми ЛГБТ, скільки самим повернутися до виконання Закону Божого у всій його повноті й цілісності.

Загалом просімейні активісти з числа протестантів відкидають звинувачення у нетерпимості до представників ЛГБТ-спільноти. У той час як опоненти вказують на той факт, що «у періоди загострень конфліктів з прибічниками ЛГБТ, як це було нещодавно, серед християн, особливо у соціальних мережах, лунали далеко не євангельські гасла» [12]. Лідери просімейного руху не заперечують ці факти, але просять не ототожнювати окремих неадекватних людей, чий гасла не є євангельськими, зі своїм рухом. Наголошують на тому, що до протестних акцій, організованих євангельськими християнами, не допускаються жодні особи, схильні до насильницьких дій.

Активістам подобається вважати себе фундаменталістами, але не в значенні нетерпимості до інших, а в значенні захисту фундаментальних прав громадян [2], таких як право дітей на безпечний публічний простір. У той же час можна припустити, що особлива акцентуація деяких активістів на спротиві ЛГБТ-лобі, можливо, не дозволяє людям з нетрадиційною орієнтацією сприймати християн-просімейників як таких, що йдуть до них з розпростертими обіймами чи таких, що взагалі здатні бачити в них людську гідність. Вочевидь, не вбачаючи в мейнстрімі просімейного вуличного руху чогось іншого, крім засудження гомосексуалів як найгірших грішників, керівник відділу розвитку освіти Євро-азіатської акредитаційної асоціації Тарас Дятлик емоційно висловлюється: «Чи ви дивилися в очі матері, син якої повісився від того, що йому не запропонували допомогу у вирішенні свого гомосексуального потягу, але запресували християнською спільнотою так, що довели до самогубства, забравши в нього надію на зцілення ідентичності Христом, і на своє майбутнє життя?» [13].

Доктор філософії зі спеціальності «Богослов'я» Роман Соловій, говорячи про пошуки методів церковного впливу на ЛГБТ-спільноту, каже: «Не в останню чергу потрібно вести відповідну роботу і з членами євангельських церков, щоб вони були готовими з любов'ю приймати представників ЛГБТ, як і будь-яких інших скалічених гріхом людей» [12]. Пастор, капелан і громадський діяч Ігор Плохой погоджується, що християни повинні вести роботу з реабілітації людей, які страждали на розлади сексуальної самоідентифікації. Перераховуючи деякі організації чи проекти, які працюють у цьому напрямку (просімейний рух «Територія відповідальності» при Асоціації «Еммануїл») активіст визнає, що церква «у всій своїй масі не має надто великого досвіду роботи з такою категорією населення... Тому, сказати, що будь-яка євангельська громада навіть у найвіддаленішому селі готова приймати людей з ЛГБТ-орієнтацією, а, головне, ефективно їм і фахово послужити, було б неправдою». На його погляд, церквам потрібно докладати ще багато зусиль у цьому

напрямку й «опанувати необхідними сферами знань саме для успішної й ефективної допомоги людям із специфічними проблемами» [6, 7]. Які ж саме церкви усвідомлюють цей виклик і стараються розвинути подібний вид служіння, а які ще ні – це питання вже до кожної окремої громади.

Що ж до звинувачень євангельських християн у спілці з праворадикальними політичними силами, які, як дехто припускає, вже завтра здатні розстрілювати інших мирних громадян, то у таких звинуваченнях, як правило, дуже мало конкретики із вказівкою, які саме сили яких ідеологій знаходилися поряд з євангельськими християнами під час протесту проти гей-параду в Києві у 2018 році. Хоч у соцмережах і використовували тоді полемічний термін «христофашизм», зрозуміло, що типовий український протестант з числа просімейних активістів у будь-якому разі не стане схвалювати нацистські чи фашистські ідеології чи рухи. Руслан Кухарчук у своїй риториці використовує заборону нацизму і фашизму як позитивний приклад заборон, діючих у демократичних суспільствах. Але постає питання: чи є християни розбірливими під час проведення своїх акцій? Чи відповідають вони за дії тих, хто до них приєднується? Чи повинні євангельські християни взагалі відмовлятися від будь-яких акцій, якщо одночасно з ними свої акції заявляють й інші політичні сили, можливо, сумнівні?

Ми бачимо, що у своєму інтерв'ю керівник громадянської організації «Всі разом» Руслан Кухарчук заперечує наявність спілки євангельських християн з праворадикалами в просімейних акціях. За його словами, «євангельські виступи і виступи правих сил – це абсолютно автономні ініціативи». Лідери євангельського просімейного руху кажуть, що вони не проти участі правих у їхніх заходах, але забороняють їм (як і будь-яким іншим політичним силам) використовувати політичну символіку, якщо тільки вона не є частиною одягу. Р. Кухарчук навіть впевнений, що «саме через фактор наявності євангельських християн праві цього року поводитися абсолютно мирно», отже, підстав для звинувачення у христофашизмі немає [2].

Ігор Плохой пояснює одночасні акції євангеліків і націоналістів неможливістю для християн заборонити будь-кому брати участь у спільній молитві, якщо така людина погоджується виконувати умови, на яких християни заявили свою акцію. «Тобто, якщо я проводжу якусь духовну, християнську акцію і до неї долучаються атеїсти, комуністи, сатаністи – нехай стоять, може євангельська звістка їх торкнеться. Але якщо завтра така людина почне чинити якісь нечисті й злочинні справи, я біля неї стояти не буду і я перший скажу їй: «Дорогий мій, ми вчора молились про що? Не про це!». Тобто, це

навпаки якийсь майданчик, щоб хоч якось впливати один на одного через визнання євангельських цінностей». Саме організатори просімейних акцій з числа євангельських християн контролюють подібні заходи, саме вони чинять вплив, а не піддаються чужому політичному впливу – стверджує Ігор Плохой. «Я впевнений, що чим більше таких людей з правими поглядами будуть брати участь у просімейних акціях, тим більш християнськими методами вони будуть керуватися у своїй діяльності» [6, 7].

У той же час можна припустити, що таке пояснення задовольнить не всіх, адже скандальний ореол праворадикальних рухів, напевно, декому буде заважати повірити, що люди подібних політичних поглядів можуть піддатися впливу ідеалів євангельської етики.

Наводячи приклади помилок християн в історії, але не проводячи прямої паралелі з тим, що відбувалося під час протестних акцій 2018 року, Роман Соловій застерігає: «Ми не можемо не звертати уваги на нехристиянські, неєвангельські пункти програми і гасла певних політичних сил лише тому, що ці сили підтримують наші переконання про традиційну сім'ю. Нам потрібно зберігати вірність власній богословській позиції і у своїй публічній діяльності спиратися на свідокство Божественного одкровення та імператив любові, не розраховуючи на підтримку політичних сил» [12].

Аналізуючи спроби просімейних активістів вплинути на ситуацію з ЛГБТ через політичні важелі, Роман Соловій вказує на «несформованість вітчизняного політичного богослов'я», відсутність «богословської зрілості» серед протестантської спільноти. Вирішення цієї проблеми він вбачає у тому, що треба: «акумулювати наявні інтелектуально-богословські ресурси, побудувати безпечні платформи для перманентного внутрішньо-християнського діалогу з приводу гостро-актуальних питань, сформулювати хоча б рамкові спільні богословські підходи і вже на цій основі переходити до якихось резонансних акцій». Прикладом для цього є досвід Реформації: «мушу нагадати, що вона вибухнула не на порожньому місці, їй передував інтенсивний діалог про важливі богословські питання у колі віттенберзьких інтелектуалів, як світських, так і церковних». Тобто, перш ніж думати про реформування суспільства, треба реформувати церкву зсередини: «Хочемо більше світла у суспільстві – будьмо ним» [12].

Ігор Плохой з цим твердженням цілком погоджується й водночас опонує: «...стосовно критики. Вона слухна саме в тому, що треба мислити не гаслами, а богословськими концептами – це дуже правильно. Реформація, яку ми святкували в минулому році, почалася з чого? Мартін Лютер не реформував Європу, він не реформував церкву – він реформував богослов'я, теологію. І коли спочатку було реформоване богослов'я, тоді пішла вся інша реформація – і церкви, і

суспільства, і Європи. Усе упирається у сформовані богословські концепти, потрібна свіжа соціальна концепція, якої у протестантів в Україні досі немає, а в росіян, до речі, є. Вона є у католиків, але у протестантів нема. Я в цьому з богословами абсолютно згоден. Дійсно скажу: наші ті всі потуги закінчаться майже нічим, якщо в нас не буде правильної богословської основи, бази, на ґрунті якої змобілізуємося ми – християни й вплинемо на суспільство в цілому».

Але невизначеність полягає в тому, хто ж зробить перший крок у виробленні вітчизняного богослов'я: «Я не хотів би нікого особисто критикувати, але де ж ви, панове богослови, де ж ваші нові богословські концепти? Чому ви не збираєте нас? Як у Вестмінстері, або в Азбурзі, або ще десь, як протестантів? Давайте виробляти сучасний богословський погляд на виклики, які весь світ уже пережив 20-30 років тому, а вони тільки до нас прийшли... ми — громадські активісти, ми боремося щосили, як можемо. Ми можемо піти і сказати на чорне – чорне, а на біле – біле... а церкві (священнослужителям) повинні говорити про це саме богослови! Давайте напрацьовувати соціальну концепцію якусь, ми допоможемо чим зможемо» [6, 7].

Якщо між богословами й вуличними активістами поки що відчувається певна дистанція (зумовлена, на нашу думку, не просто позиціями, а різним типом мислення), виникає питання, хто допоможе цю дистанцію подолати задля вироблення цілісного соціально-політичного богословського погляду на те, як церквам реагувати на ЛГБТ-проблематику. Можливо, це адміністрація церков? Чи пастори конкретних громад? Чи представники зацікавлених міжконфесійних організацій? Питання поки що залишається без відповіді, але вихід подібної дискусії в простір ЗМІ вже говорить про намагання пошуку певної взаємодії між прибічниками різних стратегій захисту сімейних цінностей.

У той же час, незважаючи на відсутність єдиного погляду на методи і підходи до захисту сім'ї, можна констатувати, що ініціативи українських протестантів мотивовані любов'ю до своєї країни, спрямовані на досягнення суспільного блага. Обидва боки протестантського активізму – і виступи «за» традиційну сім'ю, і боротьба «проти» її спотворення повинні привернути увагу громадськості до актуальних проблем і викликів. Є спроби аналітичного осмислення й презентації сімейних цінностей в контексті реформ, необхідних нашому суспільству. Так, у колективній монографії «Реформація: успіх Європи і шанс для України», що була створена за участю нобелівського лауреата Вернона Л. Сміта, розглядається позитивний вплив Реформації на інститут сім'ї в Європі, сімейні цінності й фактори щасливої сім'ї, а також робиться висновок: «Наскільки ми будемо інвестувати в сім'ю, настільки сім'я буде реалізовувати цілі держави. Якщо держава, спираючись на біблійні

принципи, почне інвестиції в родину, то родина навзаєм розбудовуватиме і державу, виховуючи чесних платників податків, добрих вчителів, людей, які відкриті на потреби і допомогу ближнім, соціально свідомих громадян в дуже широкому і позитивному значенні слова» [14].

Отже, протестантське християнство є одним з найпомітніших і наймасовіших проявів громадянського суспільства в Україні. Будучи плодом егалітарного етносу, який у ХІХ столітті почав прокидатися від суспільної оспалості й знову виявляти ознаки національного життя, український протестантизм спирається на два найголовніші соціальні утворення народу з перерваною історією державності – сім'ю та церкву. За переслідувань радянського часу протестанти в першу чергу прагнули прищепити віру своїм дітям. На постмайданній хвилі європеїзації і протестанти, і ЛГБТ-спільноти пробують розширити зону свого впливу на державу і суспільство. Обидві течії мають свій набір аргументів, будучи обоє продуктом ліберально-відкритого суспільства. Український протестантизм має досить схожі з рештою практикуючих віруючих України погляди на суспільну мораль. Така схожість уможливорює багаторічну співпрацю протестантів з іншими конфесіями в рамках ВРЦіРО. Віру в цінність інституту сім'ї, його богоданність, потребу плекання сімейних цінностей поділяє абсолютна більшість протестантів. І свою роль у цьому вони бачать на низовому, персональному рівні – як необхідність самим бути зразковими подружжями і батьками. У цьому пункті в церквах панує повна однастайність. Відмінності є косметичними – чи слід регулювати народжуваність у сім'ї та якщо так, якими способами, чи мають чоловік і дружина мати однакоvu владу в сім'ї, а чи чоловік має домінувати, чи можуть існувати надзвичайні обставини, які б дозволили вибачити окремі випадки розлучень і абортів. У протестантському середовищі немає єдиного погляду на те, чи слід віруючим наполягати (якщо не сказати більше) на дотриманні іншими людьми суспільних норм, як їх розуміють консервативні протестанти. Українські протестанти мають родову пам'ять слов'янського православ'я, яке бачить християнський подвиг не в суспільних змінах, а в монашому відокремленні від соціуму.

Таким чином на нашу думку несхоже, що найближчим часом протистояння українських протестантів ЛГБТ-спільноті могло вичерпати себе. Спроби розвинених країн визнати альтернативні форми сім'ї та сексуальних стосунків тривають, і теперішня популярність (ультра)правих партій у Європі навряд чи змінить ситуацію докорінно. Молодих українських протестантів не влаштовує мучеництво як єдиний спосіб реакції євангельського християнина на спроби радянської держави асимілювати непокірні церкви.

Джерела і література:

1. Всеукраїнська Рада Церков оголосила новий 2019 рік — Роком сім'ї [Електронний ресурс] // Всеукраїнська рада церков і релігійних організацій. Офіційне інтернет-представництво – 2018. – Режим доступу до ресурсу: <http://vrciro.org.ua/ua/events/560-ucro-proclaimed-2019-as-year-of-family>.
2. Меренков Г. Руслан Кухарчук: «Ми фундаменталісти у тому сенсі, що захищаємо фундамент демократії – права людей і сімей» [Електронний ресурс] / Гнат Меренков // Релігія в Україні. – 2018. – Режим доступу до ресурсу: <https://www.religion.in.ua/main/interview/41116-ruslan-kuxarchuk-mi-fundamentalisti-u-tomu-sensi-shho-zaxishhayemo-fundament-demokratiyi-prava-lyudej-i-simej.html>.
3. Івануха М. Права людини для ЛГБТ+ у постмайданній Україні: зрада і перемога [Електронний ресурс] / Максим Івануха // Національний ЛГБТ-портал України. – 2018. – Режим доступу: https://www.lgbt.org.ua/materials/show_4758/.
4. Анна Шаригина: «КиївПрайд – это правозащитная акция, которая поддерживает права человека» [Електронний ресурс] // Національний ЛГБТ-портал України. – 2019. – Режим доступу: https://www.lgbt.org.ua/interview/show_4683/.
5. ЛГБТ в Украине. Какие перспективы? [Електронний ресурс] // Накіпело – 2017. – Режим доступу: <https://nakipelo.ua/lgbt-v-ukraine-problemy-i-perspektivy/>.
6. Меренков Г. Ігор Плохой: Сформувані соціальну доктрину для церкви повинні богослови. Активісти допоможуть! [Електронний ресурс] / Гнат Меренков // Новини християнського світу. – 2018. – Режим доступу до ресурсу: <http://prochurch.info/index.php/news/more/53570>.
7. Меренков Г. Ігор Плохой: «Сформувані соціальну доктрину для церкви повинні богослови. Активісти допоможуть!» (Ч.2) [Електронний ресурс] / Гнат Меренков // Новини християнського світу. – 2018. – Режим доступу до ресурсу: <http://prochurch.info/index.php/news/more/53571>.
8. Дорожня карта реалізації першочергових завдань в сімейній політиці, освіті та інформаційній безпеці [Електронний ресурс] // Всі разом! Громадянський рух. – 2019. – Режим доступу до ресурсу: <https://vsirazom.ua/poziciya/dorozhnyakarta-realizaci%D1%97-pershochergovix-zavdan-v-simejnij-politici-osviti-ta-informacijnij-bezpeci>.
9. Косяк С. Н. Донбасс, которого ты не знал. Дневник священника. Книга первая / Сергей Косяк. – К.: Издатель Заславский А.Ю., 2018. – 288 с.
10. Решетинский В. Поток из-под порога храма / Валерий Решетинский. – К.: Книгоноша, 2016. – 120 с.
11. Балаклицкий М. Пара слов о гомосексуалистах / Максим Балаклицкий. Писание и политика. – Коростень : Духовное возрождение, 2016. – С. 90–96.
12. Меренков Г. «Нам не варто розраховувати на політичні важелі для поширення Євангелія» – Роман Соловій [Електронний ресурс] / Гнат Меренков // РІСУ. – 2018. – Режим доступу до ресурсу: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/interview/72869/.
13. Дятлик Т. Мрак и свет, ЛГБТ и христианство [Електронний ресурс] / Тарас Дятлик // Особистий сайт. – 2018. – Режим доступу до ресурсу: <http://taras.dyatlik.net/mrak-i-svet-lgbt-i-hristianstvo/>.
14. Шеремета Р. М. Реформація: успіх Європи і шанс для України: колективна монографія за редакцією Романа М. Шеремети та Ольги Романенко / Р.М. Шеремета, О. Романенко, В. Л. Сміт. – Київ: Самміт-Книга, 2017. – 256 с.

РЕЛІГІЙНА ТА КОНФЕСІЙНА ІДЕНТИЧНІСТЬ УКРАЇНСЬКОЇ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ У КОНТЕКСТІ НАЦІЄДЕРЖАВНИХ ІНТЕРЕСІВ УКРАЇНЦІВ

У статті проаналізована релігійна і конфесійна ідентичність Української Греко-Католицької Церкви з точки зору того, як її практичне втілення впливає на реалізації українських націєдержавних інтересів. Визначено, які відповідні вияви сприяють оптимізації розбудови України як європейської держави відповідальних громадян, включно з її керівниками. На конкретних прикладах показано, що УГКЦ має певний вплив (позитивний) на державотворчі процеси, виховання українців свідомими громадянами-державниками, утвердження України як держави європейської, історично обґрунтованого члена європейського співтовариства.

Ключові слова: *Українська Греко-Католицька Церква, релігійна ідентичність, конфесійна ідентичність, націєдержавні інтереси, Україна.*

Виклики останніх років стали для України справжнім випробовуванням; нагальні завдання, що їх вирішувати треба було ще «позавчора», накладаються навалюючи і вимагають великого напруження всіх сил українців. Йдеться у тому числі і про актуальні зусилля інтелектуальних кіл – виявити та зрозуміло представити загалу всі можливі засоби реалізації українських націєдержавних інтересів. Для вітчизняних релігієзнавців це передбачає завдання досліджувати діяльність всіх діючих в Україні Церков та релігійних організацій з огляду на ці інтереси, виявити, якими потенціями (і чому) поточно володіє кожна з них, і як вони реалізуються на практиці, зокрема у ході державно-церковних стосунків.

Ціла когорта наших колег (відзначимо тут А. Колодного, О. Сагана, С. Здіорука, В. Єленського, В. Бондаренка, В. Климова, М. Бабія) та науковців суміжних галузей аналізували ті чи інші аспекти ролі релігійно-церковних чинників у реалізації українських націєдержавних інтересів, і цілком виправдано чимала увага приділялася Українській Греко-Католицькій Церкві як Церкві, котра має драматичну та героїчну історію відносин з українськими чинниками державотворення, Церкві, яка і у найважчих умовах заборони й переслідування підпільно виховувала майбутніх звитяжців національно-визвольних змагань та здобуття української незалежності й розбудови суверенної української держави. Але у таких працях переважали здебільшого або історичні дослідження, або аналіз

церковно-державних стосунків у сьогоденні, або теологічні розвідки з відповідної тематики. Однак у полі досліджень потенцій Церкви в сприянні розвою української держави залишаються мало вивченими ще багато проблемних лакун. Зокрема – важливо детально розібратися, як на відповідну діяльність Церкви впливають її сутнісні характеристики, що їй завдають ті чи інші можливості її співпраці з державними інституціями та структурами, з громадянським суспільством, її досягнені та перспективні можливості як конструктивного (чи деструктивного) фактору успішної розбудови незалежної держави України. Серед таких характеристик варто насамперед виділити релігійну та конфесійну ідентичність Церкви, прослідкувати, як вона реалізується в контексті націдержавних інтересів українців, що ми й робитимемо на прикладі УГКЦ.

Перш ніж приступити до такого аналізу, слід уточнити понятійні нюанси термінології, якою оперуватимемо. На відміну від більш очевидного та опрацьованого у вітчизняному науковому обігу [1, с. 151] й усталеного у релігієзнавстві [2, с. 603-614] поняття «церковно-державні взаємини» ми мусимо окремо зупинитися на поняттях «державні інтереси» та «націдержавні інтереси». Орієнтація, зокрема, на такі інтереси має бути присутньою (навіть якщо вона й не визначається як головна) у Церков та релігійних організацій, якщо вони як мінімум лояльні до держави свого перебування. Інша річ, що держави бувають різні, від демократичних до деспотій, тому Церкви можуть в певний час і в певному місці захищати інтереси громадян, якщо вони не співпадають з державними інтересами, як вони проголошені правлячими колами. Коли ж йдеться про такі держави, як сучасна Україна, то, за великим рахунком, націдержавні інтереси її громадян зводяться передусім до захисту самого існування незалежної української держави, виживання її в економічному та культурному сенсах, знаходження свого гідного місця серед інших держав європейського культурно-цивілізаційного кола.

Власне, академічне визначення «державних інтересів» включає «специфічні цілі, орієнтири, принципи та настанови, спрямовані на раціональну організацію внутрішньої і зовнішньої політики держави, на адекватну репрезентацію інтересів громадянського суспільства, всебічний розвиток політичної свідомості й культури народу, а також на створення дієздатного державного апарату як засобу реалізації основної мети і завдань держави» [1, с. 150]. Підкреслюється, що основу державних інтересів складають фізичне виживання і політична незалежність, збереження недоторканості її території та кордонів, безпека та добробут громадян. Також відзначаються зовнішньополітичні державні інтереси, які по суті зводяться до забезпечення суверенного розвитку держави у взаємовигідній співпраці та повазі серед інших держав. Що ж до державних інтересів у процесі

державотворення (ми б додали – і розбудови держави, що є тривалим процесом), то «за умови демократичного розвитку, вони мають збігатися із загальнолюдськими цінностями, такими, як людяність і цивілізований гуманізм; соціальна національна справедливість, віротерпимість; демократія на багатопартійній основі та широкому народному представництві; патріотизм» [1, с. 150]. Коли йдеться про держави, які історично складають державотворчі нації, можна і варто говорити про націєдержавні інтереси.

Вже із самого визначення «державних інтересів» видно, що можлива і фактична роль Церков і релігійних організацій у їх задоволенні є різноманітна й різнопланова, як пряма і очевидна, так і опосередкована й поки недостатньо зауважувана. Цю роль не можна ані переоцінювати, ані недооцінювати. Йдеться про те, що Церкви та релігійні організації впливають на виховання українців як громадян (від їхньої економічної спроможності і політичної зрілості до їхнього морального кодексу, екологічної свідомості та культурно-цивілізаційної орієнтації), на формування всього оточуючого середовища. Відбувається це і по відношенню до віруючих, і – через культурне передання традиційних цінностей – невоцерковленим українцям, і через сучасну соціальну й культурницьку діяльність, яку не пропускають повз увагу навіть невіруючі.

Зрозуміло, відповідно працюють Церкви й релігійні організації в суспільстві поруч інших суспільних та державних інституцій та у взаємодії з ними. Прослідкуємо, як сутнісні характеристики Церкви можуть позначатися на цьому процесі. Для такого завдання саме УГКЦ підходить чи не найбільше, адже на ній сходяться найголовніші «силові лінії» синтезу чи протистоянь, культурно-цивілізаційних зав'язків чи розламів, державного будівництва чи руїни, співпраці чи конкуренції. Отже, розглянемо, як релігійна та конфесійна ідентичність цієї Церкви впливає на її діяльність, небайдужу для задоволення українських державних інтересів. Для цього, у свою чергу, необхідно бодай лаконічно означити, з чого складається релігійна та конфесійна ідентичність.

Це питання ми вже розбирали у попередніх наших працях, зокрема [3, с. 41-49], наразі ж нагадаємо, що релігійна ідентичність включає чотири основних «блоки» того, у що вірують греко-католики (подібні чотири «блоки» по змісту віри існують від перших християнських століть у кожного християнського народу). Перший – це загальні християнські правди віри (більш чи менш повно відомі загалу віруючих). Другий – це ті віровизнавчі особливості, котрі існують в різних християнських напрямках та Церквах (у нашому випадку – в УГКЦ), і стосуються саме змісту віри, а не (лише) конфесійних обрядових чи організаційно-інституційних відмінностей. Третій «блок» – це двовір'я, численні пережитки язичництва у

християнстві. Відповідний синкретизм традиційно констатується як риса православної гілки християнства (зокрема, притаманний українському православ'ю, аж до наших днів), однак він присутній і у греко-католиків. Нарешті, четвертий «блок» – це місцеві феномени віри, показові, ба в дечому й суттєво помічні для уточнення релігійної ідентичності, локальні, як кажуть католики, «набоженства», котрі є місцевими, оригінальними «прочитаннями» типових елементів віровизнавчого комплексу, або й – унікально прив'язані до певної території або історії та культури народу.

У подальшому нашому аналізі ми визначимо для початку найбільш помітні явища, як, у чому саме релігійна ідентичність УГКЦ відбивається на її діяльності, з точки зору відповідності цієї діяльності українським націєдержавним інтересам. При цьому ми враховуватимемо, що на практиці релігійна ідентичність реалізується (як правило) через ідентичність конфесійну. Власне, всі чотири «блоки» (по змісту віри), з яких складається релігійна ідентичність, і є основою для розростання ще різноманітнішої системи ідентичності конфесійної, до конструювання котрої причетні ще більше факторів національного та місцевого духовного й культурного розвитку.

Зазначимо, що в академічному вітчизняному релігієзнавстві конфесією визнається приналежність до певної Церкви, релігійної організації, яка має своє віровчення, культову практику та організаційну структуру [4, с. 166], та підкреслюється, що конфесія не дорівнює віросповіданню (як приклад наводиться: в Україні діють три окремих Церкви – УПЦ КП, УАПЦ та УПЦ МП, котрі належать до одного віросповідання, і до трьох різних конфесій). Тож конфесійна ідентичність – це належність до однієї з конфесій, конфесійних традицій. Зрозуміло, окрім відповідної самоідентифікації певної церковної спільноти віруючих (чи самоідентифікації окремого віруючого), варто враховувати, наскільки об'єктивними є такі самовизначення. Якщо релігійну ідентичність можна умовно означити першу як те, у ЩО вірують, то конфесійну ідентичність, відповідно – ЯК вірують, як організована відповідна інституція (Церква). Основними компонентами, котрі визначають конфесійну ідентичність, є обряд, організація Церкви, специфіка її функціонування.

Над різними аспектами релігійної та конфесійної ідентичності розмірковували у різноманітних тематичних контекстах багато дослідників (зокрема: Г. Кулагіна [5, с. 122-126], І. Папаяні [6, с. 22-29], І. Грабовська [7], Н. Мадей [8, с. 216-222], Т. Воропаєва [9], А. Сорочук [10]). Говорячи про конфесійну ідентичність, яка склалася в УГКЦ, дослідники не раз називали її феноменом «між християнськими Сходом і Заходом». Утім, на нашу думку, фактично стала ця Церква не так містком між ними, як рухливим і вповні не завершеним експериментом – і таке проміжне становище несло й несе і проблеми, і

здобутки. Але, так чи інакше, воно виявилось сталим ферментом розвитку, шукань, проб, протидією до спокус консервації або «почивання на лаврах», мобілізувало не здатися у найскладніші часи історії цієї Церкви, увесь час доводити сенс та корисність свого існування. Відбилося це і на стосунках УГКЦ з державними чинниками: тим в цілому кращими і конструктивнішими, чим більш корисними для інтересів українців були державні можновладці (хоча ця Церква не раз буває і картальним або принаймні застережним голосом для світської влади).

З огляду на те, що лише в науковому дослідженні можна цілком «розвести» релігійну та конфесійну ідентичності, а на практиці перша існує у тих чи інших конфесійних формах, ми прослідкуватимемо корисні для реалізації українських націєдержавних інтересів особливих рис як релігійної, так і конфесійної ідентичностей УГКЦ спільно чи окремо, залежно від того, як це буде зручніше та доцільніше для нашого дослідження. Очевидно, що в рамках окремої статті можливо лише його розпочати, приглядаючись до найбільш показових та актуальних у сьогоднішні прикладів.

«Перший блок» релігійної ідентичності УГКЦ, як і будь-якої іншої християнської Церкви, включає основні «правди віри», викладені у Святому Письмі, головні християнські приписи для спасіння та відповідної організації життя у цьому світі. УГКЦ, керуючись цими приписами, намагається подавати свій голос у світській державі на користь її людської організації (чому присвячено велика кількість документів Церкви [11]). З одного боку, християни в ідеалі можуть бути як мінімум негіршими громадянами, однак, з іншого – конкретні заклики Церкви стосовно тих чи інших унормувань життя суспільства можуть проблемно сполучатися з тими узятими на державному рівні зобов'язаннями України, які стосуються приведення її законодавства у відповідність з поточним міжнародним законодавством, зокрема – законодавством ЄС. Адже, якщо заклики до подолання корупції, до екологічного мислення та дій, до справедливої організації праці, суспільної солідарності та відповідальності знаходяться у мейнстрімі європейської політики, то це не можна сказати про всі заклики щодо моральних аспектів (проблема абортів та евтаназії, прав меншин та гендерного питання тощо).

На практиці у стосунках з УГКЦ державні чинники як правило намагаються принаймні не суперечити голосу цієї Церкви, як і інших найбільш впливових в Україні, але якою є міра реального врахування її порад – керівництвом держави, віруючими, ширшим загалом? Напевно, у цій царині важко визначити пропорцію зручного та незручного, врахованого та неврахованого, але ризикнемо припустити, що стратегічно думка УГКЦ у названих питаннях радше корисна для українських націєдержавних інтересів. Адже, як про це свідчить досвід

Польщі, окремі розходження із сучасним європейським законодавством у питаннях морального характеру можна компромісно поладити, тоді як Україні нагально потрібна оптимізація гуманітарного «здоров'я» нації, що нерозривно пов'язане з її здоров'ям та її виживанням взагалі.

Якщо поглянути на цю проблему з точки зору конфесійної ідентичності УГКЦ, то її генетичне походження з витокової для нашого народу традиції Київського християнства і водночас вже кількастолітній розвиток у співпричетності до західнохристиянської традиції дозволяє бути незалежним від світської влади «голосом совісті» (напр.: Послання Синоду Єпископів Києво-Галицького Верховного Архиепископства УГКЦ про подолання моральної недуги корупції [12]). А це, враховуючи той факт, що шлях української державної влади до вповні успішного демократичного керування ще неблизький, робить незалежність від неї УГКЦ цінною у справі захисту реальних інтересів держави Україна – держави її громадян (а не лише державних можновладців).

Що стосується другого, третього і четвертого «блоків» релігійної ідентичності, то їхній вплив на націєдержавні інтереси складно представити як безпосередній (хоча на формування ментальності його не можна заперечити, а вона у свою чергу завдає ті чи інші риси особи як громадянина). А от особливості обрядові, особливості організації та функціонування Церкви є найбільш пересічно помітними і зрозумілими в контексті реалізації цих інтересів.

Положення про обряд як засіб збереження української ідентичності стало вже хрестоматійним у вітчизняному релігієзнавстві, а відтак немає потреби доводити, що проблематика зовнішнього втілення віри є важлива для націєдержавних інтересів українців. Внутрішнє й зовнішнє тут взаємопов'язане, і друге також не варто недооцінювати. Адже йдеться не (лише) про примітивне та бездумне обрядовірство чи комерційну експлуатацію відповідного антуражу – зовнішня маніфестація віри (як у храмовому просторі, так і поза ним – в публічному та особистому), рафіновані її форми чи популярні, є, зокрема, маркерами та виховними засобами передачі духовно-культурної ідентичності народу. Остання ж є одним з бастионів, на якому тримається незалежність та суверенність держави.

В УГКЦ як Церкві «між християнськими Сходом і Заходом», у Церкві, котра століттями дозрівала до вихователки «українського П'ємонту», питання обряду та його функцій було гостре й дискусійне «за означенням», про що також написано безліч праць. Наразі (що на нашу думку є плідним), питання збереження обряду у цій Церкві закономірно переросло у питання його актуального розвитку. І справа тут не стільки у продовженні диспутів про правомірність та доцільність відповідних латинських чи східних (або інших) впливів,

скільки у тому, що, з одного боку, обряд має бути живим, зрозумілим і близьким для сучасних віруючих, і слугувати справам засвідчення, передачі та скріплення віри, а з іншого – виступати бажаним самими віруючими інструментом духовної самоідентифікації та демонстрації й утвердження цієї самоідентифікації. Якщо він таким не буде, то в ситуації вільного супермаркету релігій та в умовах інформаційного суспільства віруючі можуть «голосувати ногами», а обряд сам по собі буде хвилювати лише частину старших віруючих та частину спеціалістів – церковних та світських, втрачаючи свої потенційні можливості бути корисним для націєдержавних інтересів та залишаючись джерелом періодичних (переважно, маргінальних, але потенційно небезпечних з огляду на втручання зовнішніх факторів) проблем у церковно-державних стосунках.

Той факт, що УГКЦ просто мусить увесь час тримати «тонус» даної проблематики, завдає їй не лише часом прикрощі, але і є стимулом постійного зв'язання із викликами сучасності. Останніми роками на наших очах активізувалась календарна дискусія в УГКЦ у зв'язку з рішенням українського Парламенту (у 2017 р.) зробити 25 грудня вихідним днем, щоб бажані українці могли святкувати Різдво Христове разом з абсолютною більшістю братів і сестер – християн світу. Таке рішення є результатом довгої взаємодії різних церковних та державних чинників, та вже багаторічної суспільної дискусії, де брали участь як воцерковлені (у т.ч. греко-католики), так і невоцерковлені українські громадяни. Серед різної аргументації на користь святкування Різдва 25 грудня (та вихідного дня на цю дату) особливо підкреслювалося, що це є в українських націєдержавних інтересах. Тож маємо яскравий приклад того, як обрядова складова конфесійної ідентичності тісно сполучена з питанням державної ваги й державних інтересів: в даному разі – з подальшим дистанціюванням від Росії та зближенням з рештою цивілізованого товариства країн християнської традиції.

Другою важливою складовою змістовного наповнення конфесійної ідентичності Церкви є організація її діяльності, тематичних напрямків її роботи, організація співпраці з різними державними органами та громадськими чинниками. В останньому УГКЦ, з огляду на всю свою передісторію та історію, генетично «приречена» на пошуки між різними моделями державно-церковних відносин та на пошуки свого належного місця у суспільстві. Собороправність та демократичність Київського християнства, різноманітні віяння зі Сходу та Заходу, цезаропапистська візантійська традиція та папоцезаризм, недолугий патронат у час занепаду, певний вплив різних хвиль протестантів, різні унійні пошуки за участю та протидією світських, згодом – різні стосунки з різною іноземною світською владою, і нарешті – новітній досвід стосунків з владою українською: таке має «за плечима», мабуть, тільки ця Церква.

Здавалося б, державі має бути зручніша цілком «своя» Церква, розповсюджена (окрім діаспори) лише в даній країні та не підлегла ніякому закордонному чи міжнародному центрові, а ще краще – цілком залежна від самого існування даної держави (без якої її поглине або елімінує інша Церква). Однак на практиці цезаропапізм не йде на користь ані державі, ані Церкві (яскравий приклад чого – російський). Унія з Римом вийняла УГКЦ з-під такої загрози, а кількостолітній досвід розвитку у доступі до західнохристиянської освіти та користування напрацюваннями західнохристиянської теології (узгоджений катехезис, соціальна доктрина, реформаційні плоди II Ватиканського собору) засвідчив спроможність будувати стосунки з різною світською владою, окрім комуністичної. Однак і та не подолала УГКЦ. В незалежній Україні ця Церква вміє і співпрацювати з українською владою, і зкритикувати її в чому це справедливо, і опиратися, коли ця влада ставала фактично антиукраїнською (як це було в часи Майдану), діючи в усіх випадках на користь правдивих українських націєдержавних інтересів.

Що стосується організації діяльності Церкви у тематичних напрямках її роботи, бодай наразі означимо такі, котрі дотичні українських державних інтересів та відбуваються у співпраці з державними чинниками: це капеланська та волонтерська діяльність, соціальна та благодійницька робота, освітні та просвітницькі проекти, екологічне виховання, міжнародна співпраця з колегами – представниками інших Церков.

Детальний аналіз цих напрямків ми плануємо продовжити; також було б доцільно у майбутніх дослідженнях релігієзнавців порівняти таку роботу в УГКЦ з аналогічною в інших Церквах, прослідковуючи, як саме релігійна та конфесійна ідентичність різних Церков впливають на їхнє буття в суспільстві і на їхню діяльність з точки зору її відповідності українським націєдержавним інтересам.

Отже, відповідне дослідження діяльності УГКЦ показує, як її релігійна та конфесійна ідентичність обумовлює особливості роботи цієї Церкви, її сильні та проблемні сторони. В цілому можна упевнено констатувати, що УГКЦ є корисним партнером для української держави, державних і громадських чинників у забезпеченні націєдержавних інтересів її громадян, хоч у державно-церковних стосунках є ще багато чого вдосконалювати.

Джерела і література:

1. Політологічний енциклопедичний словник / Упоряд. В.П. Горбатенко; за ред. Ю.С. Шемшученка та ін. – 2-е видання, доп. І перероб. – К.: Генеза, 2004.
2. Академічне релігієзнавство: підручник / За науковою редакцією проф. А. Колодного. – К.: Світ знань, 2000.
3. Недавня О. Релігійна ідентичність українських греко-католиків у глобалізовану секулярну добу: теоретичні новації і практичні їх вияви // Авраамічні релігії в Україні у визнанні плюралізму і толерантності як чинників української

ідентичності: матеріали наук.-практич. конф., м. Галич, 29 листопада 2018 р. /редкол.: В. Костишин та ін. – Івано-Франківськ: Місто НВ, 2018.

4. Релігієзнавчий словник / За редакцією проф. А. Колодного і Б. Лобовика. – К.: Четверта хвиля, 1996.

5. Кулагіна Г. Ідентичність як вияв особистості віруючого // Наукові записки. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: Зб. наукових праць. – К., 2004. – №14.

6. Папаяні Іван. Релігійна ідентичність в кордонах теоретичного релігієзнавства // Українське релігієзнавство. – 2009. – № 52.

7. Грабовська Ірина. Релігійна ідентичність українських громадян та соціокультурні трансформації // Українознавство. 15/2011 <http://ukrbulletin.univ.kiev.ua/Visnyk-15/Kalach.pdf>.

8. Мадей Н. Феномен конфесійної ідентичності в українському суспільстві // Релігія в контексті соціокультурних трансформацій України : Колективна монографія. Відп. ред. – д. філос. н. Л. Филипович. – К., 2009. – Українське релігієзнавство. – 2009. – № 50, 2009.

9. Воропаєва Тетяна. Формування національної та релігійної ідентичності громадян України (1993-2010 рр.) // Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології і. М.Т. Рильського НАН України. http://www.etnolog.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=107.

10. Сорочук Анастасія. Релігійна ідентичність особи в умовах сучасної культури // Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки <http://esnuir.eunu.edu.ua/bitstream/123456789/6519/1/33.pdf>.

11. Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989-2008). – Львів: Вид-во УКУ, 2008. – 709, [1] с.

12. Послання Синоду Єпископів Києво-Галицького Верховного Архиєпископства УГКЦ про подолання моральної недуги корупції // Українська Греко-Католицька Церква. Офіційний веб-сайт: http://ugcc.ua/documents/poslannya_sinodu_yepiskop%D1%96v_kiievogalitskogo_verhovnogo_arhiiepiskopstva_ugkts_pro_podolannya_moralnoi_nedugi_korupts%D1%96i_76394.html.

УДК 296.323

Ярослав Ношин

*кандидат філософських наук, завідувач кафедри філософії та релігієзнавства
Українського гуманітарного інституту
(м. Буча Київської обл.)*

ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ КОНЦЕПТУ «ОБРАНІСТІ» В ЮДАЇЗМІ: УРОКИ ДЛЯ УКРАЇНСЬКОГО СЬОГОДЕННЯ

У статті розглянуто феномен «обраності» єврейського народу через призму філософського осмислення цієї проблематики. Аналіз здійснено на основі поглядів представників філософії діалогу, зокрема Е. Левінаса та ін. Встановлено, що сутнісні риси «обраності» передбачають, насамперед, не особливі права, а особливі обов'язки. Обраність – це гранична відповідальність, від якої жодна нація (в першу чергу єврейська) не має права ухилятися. Вона повинна поводитися так, немов би покликана відповідати за всіх.

Ключові слова: обраність єврейського народу, відповідальність, месіанство, юдаїзм, єврейська думка, Еманюель Левінас.

Так склалося історично, що колись в Україні, яка входила до складу таких світових імперій і геополітичних утворень, як: Київська Русь, Австро-Угорська імперія, Російська імперія, Річ Посполита, так і сьогодні в самостійній незалежній державі, помітно присутність єврейського етносу на її території. Про існування єврейської громади за доби Київської Русі свідчить древній історичний документ під назвою «Київський лист», датований X століттям н. е. У документі міститься листування єврейської спільноти Києва зі своїми «однодумцями» за межами Київської Русі. Можна припустити, що, швидше за все, в столиці існувала синагога (традиція вказує на постать Феодосія Печерського, його полеміку з представниками єврейської громади Києва).

Впродовж тривалого періоду поруч з древньою християнською традицією України плакалася і зрощувалась єврейська релігійна думка. В рамках юдаїзму та території України виникали нові релігійні рухи. Так на території Поділля виникає надзвичайно потужний рух під назвою хасидизм. Його засновником був Баал Шем Тов (1698-1760) з Меджибожа. Після смері Баал Шем Това (Бешта) рух підхоплюють і продовжують такі його численні учні та послідовники, як: Дов Бер (1704-1772) «великий маггід» – проповідник із Межириччя, Нахман з Брацлава (1722-1810), Шнеур Залман із Ляд (1745-1813) – Алтер Ребе, що в перекладі з їдишу означає «старий вчитель» – засновник так званого Любавицького/Любавичівського хасидизму (ХаБаД – акронім від слів *мудрість, розуміння, знання*), який бере свій початок із 1772 року. Більш детально про виникнення, становлення та розвиток хасидизму на території, що тепер входить до складу України, зазначають як закордонні, так і вітчизняні дослідники, зокрема М. Бубер, І. Туров та інші [2, 11-13].

В контексті різноманітних релігійних рухів, пов'язаних з юдаїзмом, варто згадати й Якова Франка (1726-1791). Дослідники вказують, що Яків Франк був польсько-єврейським релігійним діячем (народився на території сучасної Тернопільщини в с. Королівка) і перебував під значним впливом ідей Шабатая Цві [14]. Об'єднавши навколо себе достатньо велику групу послідовників, Яків Франк врешті проголосив себе месією. Його вчення мало неоднозначний характер, оскільки він сам і його послідовники спочатку прийняли християнство (католицизм), згодом іслам. Їх критикували і засуджували представники ортодоксальних/традиційних громад юдаїзму на території Поділля (тогочасна Польща).

Сучасний стан справ майорить численними описами святкування хасидами Нового року (з івриту – Рош-Га-Шана) в Умані; відвідуванням перших осіб держави (зокрема президентом В.О. Зеленським) Бабиного Яру в Києві, місця, що пов'язане з трагічними подіями під час Другої світової війни – знищенням десятків тисяч євреїв.

Конфесійна карта сучасної України як багатонаціональної і поліконфесійної держави раз по раз відгукується згадкою про юдаїзм у контексті національної релігії, з одного боку. З іншого – обговоренням проблеми антисемітизму зокрема в Україні, так і в рамках світового масштабу.

Проте зазначимо, що попри загальну атмосферу толерантності та вектор мультикультуралізму, який Україна як молода демократична держава прагне обрати для свого розвитку і поступу в майбутньому дуже складно оминати характерну рису або сутнісну ознаку юдаїзму як етнічної релігії. Йдеться про тему обраності єврейського народу.

Безумовно, слід зауважити що феномен обраності є гострою і досить дражливою, навіть провокативною темою з огляду на міжконфесійний діалог до якого закликаються всі суб'єкти публічного релігійного дискурсу в Україні. У зв'язку з цим як релігійні, так і секулярні конотації/мотиви та причиново-наслідкові зв'язки, що пов'язані з вищезгаданою проблематикою видаються таким, що мають гостру потребу та актуальність щодо їх переосмислення і глибинного аналізу.

Мета нашої статі полягає в тому, щоб розглянути феномен обраності в юдаїзмі, залучивши до цього аналізу філософський інструментарій, а саме осмислити явище обраності єврейського народу крізь призму такої філософської парадигми як *філософія діалогу*.

Феномен обраності в юдаїзмі є однією з найяскравіших ознак і характерною особливістю релігійної єврейської традиції загалом. Його роль важко переоцінити. Зокрема, в праці Й. Бен-Шломо під назвою «Вступ до філософії юдаїзму» [1] запропоновано чотири основні моделі, що дають можливість сформулювати загальне уявлення про цю непросту тему. Автор звертає увагу на те, що питання обраності єврейського народу є настільки важливим в юдаїзмі, що немає жодного так чи інакше видатного мислителя або напрямку в юдаїзмі, котрий не звернув би на нього увагу [1, с. 5].

Перший підхід торкається проблематики асиміляції. Його суть полягає в тому, що в ХІХ столітті для єврейського народу вже немає потреби акцентувати на своїй етнічній винятковості. Навпаки, йдеться про відмову від концепту обраності. Беручи до уваги те, що гуманістичні цінності забезпечені або є результатом єврейського надбання, то очевидно, що для єврейського народу настав час розчинитися серед інших народів.

Другий підхід стосується так званого «секулярного сіонізму». Мова йде про те, що, насамперед, секулярна, а не релігійна опція здатна дати принципово нову відповідь на виклики сучасності. Сіонізм наголошує на національній винятковості єврейського народу і покликаний протистояти асиміляції, об'єднавшись в державу Ізраїль.

Третій підхід пов'язаний з «антисіоністським рішенням». Його представником, зокрема, можна вважати Германа Когана. В своїй праці під назвою «Релігія розуму з єврейських джерел» (Cohen Hermann. Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums (1919) відомий мислитель звертає увагу на унікальним приклад Ізраїлю, який відмовився від основних ознак державності: армії, сили тощо. Його функція як народу – показати людству шлях через свою долю. Вперше в історії європейської думки ми зустрічаємо ідею про позитивний характер вигнання (галут): єврейський народ може існувати в діаспорі, бо він не потребує окремого місця, а перебуває у часовому вимірі.

Четвертий підхід під назвою «позитивне повернення до сіонізму» представлено р. Куком. Його сутність в тому, що дійсність та історія нагадують нам протистояння. Протистояння, яке постає перед нами насправді є позитивним процесом, оскільки зло і ересь відіграють позитивну роль, бо є для нас викликом. Діаспора оцінюється ним як єдиний спосіб досягнення народом Ізраїлю високої моральності [1, с. 5].

У моделях, наведених вище, відображено як релігійні мотиви, так і філософське осмислення феномену обраності в юдаїзмі. В ході нашого дослідження ми спробуємо прояснити заявлену тему в контексті творчої спадщини Еманюеля Левінаса – одного з найяскравіших представників філософії діалогу. Передусім нас цікавитиме те, як Е. Левінас відповідає на проблему привілейованості, винятковості єврейського народу. Осмислення зазначеної проблеми представлено французьким мислителем у так званих «конфесійних» текстах, а саме в збірці під назвою «Важка свобода. Есе про юдаїзм» [8].

Слід зазначити, що юдаїзм як одна з національних релігій здебільшого сприймається як релігія національної винятковості. Єврейська релігійна свідомість замкнута на собі та не передбачає прозелітизму тобто не ставить собі за мету розповсюджувати свої ідеї, шукати собі прибічників. «Класична» критика юдаїзму полягає в тому, що він не може бути універсальним за визначенням. У поглядах Е. Левінаса можна окреслити певні інтенції, що уможливають дещо новий або нестандартний підхід щодо неможливості для юдаїзму універсальної опції. Таким чином французький мислитель пропонує подивитися на питання обраності в юдаїзмі під іншим кутом зору.

Дещо парадоксальним виглядає ситуація, коли ми не можемо віднайти свідчень/тверджень самого Е. Левінаса, що його філософсько-релігійний дискурс спрямований на захист (апологію) юдаїзму. Навпаки, французький мислитель завжди наголошував на тому, що «не є єврейським мислителем» [3, с. 158]. Проте ми маємо всі підстави, щоби стверджувати, що релігійний досвід юдаїзму, втілений у біблійному та талмудичному корпусі текстів, відіграв визначальну роль у формуванні його ідей і становленні Левінаса як самостійного мислителя [4].

На глибоке переконання французького мислителя, саме в партикулярності єврейського народу відображено колосальний потенціал для його універсальності. Власне в ідеї обраності закладено безмежений рівень терпимості. Розгортаючи цю, на перший погляд, парадоксальну тезу щодо юдейського релігійного досвіду Левінас зазначає: «Для того, щоб єдність людей доброї волі, за котру я ратую, не залишалася смутною абстракцією саме тут я дозволю собі наполягати на особливому шляху юдейського монотеїзму. Його окремішність не підриває, але утверджує універсалізм. Цей монотеїзм слід шукати в Біблії, омитій у тих джерелах, де вона, будучи спадком юдейської та християнської традицій, зберігає свій специфічний єврейський вигляд» [8, с. 330].

Зауважимо, що Е. Левінас наполягає на тому, що релігію юдаїзму неможливо нікому передати. У релігійному досвіді юдаїзму, перш за все, звучить чіткий заклик до дії. Вважати юдаїзм системою догматів, яку можна транслювати будь-кому було б великою помилкою. Бути вибраним і відокремленим вказує на те, що Ізраїль як народ/етнос покликаний нести надзвичайно високу відповідальність перед світовою історією. Більше того, лише він один здатний втілити це завдання, в цьому полягає його надмета. «Усвідомлення себе обраним народом має на увазі усвідомлення певної виняткової долі. Всяка нація, гідна цього імені, є обраною. Але тією мірою, в якій ми не суперечимо самі собі, озвучуючи цей вислів, ми вже перебуваємо в області над-національного. Відтепер вибраність кожного народу збігається з його здатністю до здійснення загального завдання...», – наголошує Левінас [7, с. 514-515].

Попри те, що обраність здебільшого може асоціюватись зі зверхністю, вивищуванням, на думку Е. Левінаса, ідею вибраності єврейського народу необхідно розглядати, насамперед, як обраність для особливої надзвичайно відповідальної місії. Коли йде мова про обраність йдеться, в першу чергу, про особливі обов'язки, а не про особливі права. Мислитель акцентує увагу на тому, що «...обраність набуває глибшого змісту, коли вона, до того ж, висловлює відповідальність від якої жодна нація не має права ухилитися. Кожна повинна поводитися так, немов би вона одна покликана відповідати за всіх» [7, с. 515].

В юдейській релігійній традиції, в її сакральних тестах ми маємо можливість пересвідчитися, що категорія відповідальності однієї людини перед іншою є настільки значущою, що навіть Бог не має повноважень відмінити її. Пробачити злочин, який вчинено однією людиною проти іншої – означає піти всупереч законам самого Творця. Провина проти Господа вимагає божественного прощення. В свою чергу, провина однак однієї людини перед іншою переходить за межу компетенції Всевишнього.

Вчинивши гріх проти людини, він може бути прощений лише тією людиною, яка зазнала болю та утисків. Бог не може пробачити, якщо сама особистість не прагне загладити свою вину. Звідси витікає розуміння покликання та призначення юдейського способу мислення, яке полягає в тому, що сутність досвіду як такого, досвіду між людьми вивести на рівень етичного ставлення. Іншими словами, спонукати людину до особистої особливої відповідальності, коли кожен відчував би себе «обраним і незамінимим, створюючи таке людське суспільство, в якому люди поводитися б один з одним як із людьми. У відповідальності за іншу людину я не можу перекласти свою відповідальність. Так само як і нікого не можу поставити на своє місце. Такий стан речей витікає з того, що Бог євреїв – це Бог справедливості» [8, с. 368].

Як бачимо, категорія відповідальності про яку йдеться Левінасу, постає пізнанням Всевишнього. Сутність такого пізнання Бога полягає в тому, що для людини дано заповідь не щодо того, як слід правильно мислити, а насамперед йдеться про те, як правильно чинити. Це той принциповий момент на якому наголошує Е. Левінас.

У французьких філософських колах Левінаса часто звинувачували у так званому «теологічному повороті». Мова йде про те, що філософський дискурс став заручником теології. Не зважаючи на всі звинувачення, мислитель переконаний, що пізнання Бога в релігійній думці юдаїзму відбувається через зустріч із Іншим, (сиротою, вдовою, приходоком/чужинцем), із відповідальністю за нього. Етичний дискурс, етичне ставлення до Іншого, зустріч із Іншим, як вважає Левінас, розкривають характерну особливість і сутність юдаїзму.

Впродовж усього свого життя, особливо в післявоєнний період, мислитель звертає увагу на домінантне звучання питань етики та відчуття гостроти щодо категорії справедливості та її встановлення. Це є прикметною ознакою єврейської релігійної думки. Філософ ставив перед собою завдання донести до суспільства та прагнув втілити таку модель справедливого суспільства: підняти людину до рівня спілкування з Богом. Однак спілкування з Богом не може відбуватися, безпосередньо напряду (спонтанно, інтуїтивно). Воно може відбутися лише опосередковано. «Божественне може проявитись лише через ближнього – наполягає Левінас [7, с. 457].

На дражливе запитання «Чи не є феномен обраності, що стверджується в єврейській релігійній традиції проявом «арійського» зухвалоного ставлення до представників інших етносів»? Принципово відповідь Е. Левінаса: «Ні». Французький мислитель не розглядає питання обраності в юдаїзмі як винятковий привілей єврейського релігійного досвіду. Усвідомлення себе євреєм передбачає, з одного боку, ритуал, з іншого – знання. Справедливість є неможливою для неосвіченого.

Таким чином, Е. Левінас розуміє обраність в юдаїзмі як національну винятковість для виняткової відповідальності. Питання обраності нерозривно пов'язане з проблемою відповідальності. Відповідальність – це та чиста пасивність, яка передує свободі, та пасивність, яка є, по суті, «метафізичною» етикою. «Там, де я міг би залишитися глядачем, я відповідаю» [7, с. 642]. Це власне та висока планка, яку ставить перед кожним французький мислитель.

У цьому пункті нашого дослідження щодо феномену обраності єврейського народу слід зацентувати та тому, що концепт обраності тісно пов'язаний з концепцією месіанства. В зв'язку з цим перед нами постає завдання коротко охарактеризувати концепцію месіанства та її кореляцію з феноменом обраності. Нагадаємо, що, в першу чергу, ми маємо на меті прояснити філософський аспект цієї проблеми, не маючи змоги детально розглянути різноманітні нюанси та відмінності в різних релігійних течіях юдаїзму, що існують на сьогоднішній день: ультраортодоксальний, ортодоксальний, консервативний, реформістський реконструктивістський напрями.

Цікаво, на наш погляд, сутність філософського аспекту месіанства осмислюється в міркуваннях О. Тимо. Аналізуючи етичну концепцію Е. Левінаса вона зауважує: «Месія – це праведник, який страждає, який взяв на себе страждання інших. Але хто, зрештою, бере на себе страждання інших як не істота, яка вимовляє «Ось Я»? [10, с. 164].

Відповідь «Ось Я» – це відповідь яку ми зустрічаємо в оповіді про Авраама. Авраам виступає в ролі праведника, коли робить спробу заступитися за жителів Содому, дізнавшись, що Бог має намір їх знищити. Та нахичний дискурс неодноразово наводить нам приклад відповіді «Ось Я». Так само відповідає пророк Ісая на звернення Бога до нього з запитанням: «І почув я голос Господа, що говорив: Кого Я пошлю, і хто піде для Нас? А я відказав: Ось я, пошли Ти мене!» (Іс. 6:8).

Відповідаючи «Ось Я» кожна особистість стає прадигмальною значущою фігурою, оскільки бере на себе виняткову відповідальність.

Беручи до уваги сказане вище, ми можемо зробити висновок, що особистість в якості Я бере на себе страждання світу прирівнюється до ролі Месії або є Месією. Обрати собі таку роль або погодитися на неї, не ухиляючись від величезної відповідальності ще до того як прозвучить заклик означає бути Я. Мова йде про те, що, «кожен повинен чинити так, ніби він був би Месією. Таким чином, месіанство – це не впевненість в приході людини, яка зупиняє хід історії, а моя здатність нести страждання всіх. Це мить, в яку я визнаю таку здатність і мою відповідальність за все» – зазначає Левінас [7, с. 399-400].

Слід зазначити, що Е. Левінас пропонує метаетичну позицію, що ґрунтується на першості метафізики на противагу онтології та

феноменології. Фундаментом, на якому зведено погляди мислителя є здатність моєї відповідальності за Іншого. Принциповим є те, що Інший, на думку, Левінаса, є не Бог, а звичайна людина (найнезахищеніші версти суспільства): приходько, сирота, вдова. Разом з тим, саме через них може бути явлене обличчя Всевишнього. У цьому ключі постать Месії починає відігравати важливу роль для Е. Левінаса.

Зауважимо, що концепція месіанства або постать Месії є яскравим прикладом зіставлення монологічного та діалогічного способів мислення. Е. Левінас вводить образ Гегеза, що є відображенням монологічного способу мислення. В цьому образі яскраво представлено несправедливість, егоїзм, як своерідну декларацію про прийняття правил гри, однак це відбувається лише на словах. Насправді їх ніхто не збирається виконувати.

Переосмислюючи концепцію месіанства Н. Гринчишин звертає увагу на те, що Месія, уособлює собою постать, в якій відображено виключно чесотні характеристики або моральні риси особистості. «Месія – це людина, яка відкрита для «Інших», здатна пожертвувати власним життям заради їхнього блага. У цьому образі домінує любов до ближніх, прагнення допомогти їм. Месія відповідає за свої вчинки та слова, така людина визнає діалог у спілкуванні з «Іншими», існування поліфонії думок і тверджень». Перша роль, яку Він виконує полягає в тому, щоб бути відкритим для питань «Інших», постійно відповідати їм. Друга – бути заручником, який може принести власне життя у жертву» [5, с. 115-117]. Е. Левінас розкриває цікаві нюанси відкритості, які полягають у тому, що відкритість – це оголеність шкіри, яка підставлена для ран й образ. Образ Месії якраз і відповідає такому опису [6, с. 231].

Розвиваючи ідею Месії, Е. Левінас осмислює її на прикладі образу заручництва. Необхідно сказати, що Месія як заручник відіграє функцію або роль вчителя, філософа, пророка. «Бути заручником – на думку Левінаса, означає вміти зрозуміти «Іншого», який опинився у біді. Бути в ситуації заручника – це інакше ніж просто бути. Це здатність розуміти біду і падіння іншого, навіть ту відповідальності, яку він несе за мене. Об'єктом чесотного вчинку в цьому випадку повинен бути «Інший», а не я сам», – зазначає французький мислитель [8].

Підхід Е. Левінаса полягає в тому, що мислитель пропонує утвердити «месіанську есхатологію». Людина, що не замикається в колі «трансцендентального Я», стає Месією. Можливість зробити себе заручником, що передбачає заміну однієї особистості іншою, є основною умовою відповідальності, обраності, месіанства. Насправді людина обирає долю «Гегеза» лише тому, що не хоче бути Месією. У кожній людині так чи інакше виявляються риси, які властиві обом типам» – про це наголошує Н. Гринчишин [3].

Цікавим, що практично в одній тональності з думкою Е. Левінаса звучать слова М. Мариновича, який зазначає: «Людство – не барон Мюнхгаузен і не витягне себе з трясовиння за комір. Феномен сторонньої допомоги, Батьківської руки мусить виявитися обов'язково. Але для цього потрібна одна передумова: людство має здобутися на потужне вольове зусилля в бік Добра, на яке відгукнеться Небо. Якщо покладатимемо свої надії на Зло, яке в наш час виявляється у міжнаціональній чи міжконфесійній ненависті, військовій агресії та насильстві, то до нас і відгукнеться Зло. Але це будуть останні сутінки світу, після яких западе ніч. Якщо ж прагнемо урочистості Добра, то мусимо його виявити в собі, людях і мудрих формулах співжиття. Кожен мусить сам собі стати месією і довіритися законам Добра, не озираючись на те, чи багато довкола людей пішло тим же шляхом. На жаль, це завдання не можна розкласти на чіткі параграфи політичної програми. Від катастрофи нас порятує не політична партія, а людське серце» [9, с. 429]. Прикметно, що думка М. Мариновича сьогодні є надзвичайно актуальною. Українське суспільство чекає сильного політичного лідера, лідера-месію, який би зміг в одну мить або впродовж короткого часу змінити ситуацію на краще. Безперечно, йдеться про те, що «...кожен повинен переосмислити свої власні пріоритети і прийняти принципове рішення на користь Добра»[9, с. 429].

Феномен або концепт «обраності» єврейського народу – це, насамперед, обраність для відповідальності. Сутність обраності передбачає не особливі права, а особливі обов'язки. Обраність висловлює відповідальність, від якої жодна нація не має права ухилитися. Кожна повинна поводитися так, немов би вона одна покликана відповідати за всіх. Таким чином, можна підсумувати, що обраність – це гранична усвідомленість та гранична відповідальність.

Джерела і література:

1. Бен-Шломо И. Идея избранности еврейского народа в современной еврейской философии // Введение в философию иудаизма. Электронный ресурс. – Режим доступа: http://www.machanaim.org/philosof/vved_fil/8_izbran.htm
2. Бубер М. Хасидские истории. Первые учителя / Перевод с англ. и нем. М. Хорьков, Е. Балагушкин. – М.: Мосты культуры, Иерусалим: Маханаим, – 2008. – 376с.
3. Вдовина И.С. Феноменология во Франции (историко-философские очерки) / И. С. Вдовина. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. – 400 с.
4. Ношин Я.І. Взаємозв'язок філософського та теологічного дискурсів у творчості Емануеля Левінаса [Текст]: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.11 / Ношин Ярослав Іванович; Житомир. держ. ун-т ім. Івана Франка. – Житомир, 2016. – 16 с.
5. Гринчишин Н.І. Моральна відповідальність особи в етичній концепції Емануеля Левінаса: дис. ... канд. філос. наук: 09.00.07 / Н.І. Гринчишин. – К., 2009. – 173 с.

6. Левинас Э. Гуманизм другого человека / Э. Левинас // Избранное: Трудная свобода. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. – С. 591–662.
7. Левинас Э. Избранное: Трудная свобода / Эмманюэль Левинас. – М.: РОССПЭН, 2004. – 752 с.
8. Левинас Э. Трудная свобода. Очерки по иудаизму / Э. Левинас // Избранное: Трудная свобода; [пер. с франц]. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 334–335.
9. Поза межами розуміння / богослови та філософи про Голокост; 2-ге вид; [за ред. Джона К. Рота і Майкла Беренбаума]. – К.: Дух і Літера, 2009. – 432 с.
10. Тимо О. С. Відношення до Іншого у філософії Е. Левінаса: паралелі із духовною традицією іудаїзму // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – 2014. – № 7. – С. 161–166.
11. Туров И. Ранний хасидизм: История. Вероучение. Контакты со славянским окружением. / Туров И. – К., 2003. – 264 с.
12. Туров І.В. Месіанська концепція хасидизму: сучасність та історія / І.В. Туров // Сторінки історії: збірник наукових праць. – 2012. – Вип. 33. – С. 208–217.
13. Туров І.В. Ранній хасидизм: вчення та його соціально-історичний контекст: автореф. дис. ... д-ра іст. наук: 07.00.02 / І.В. Туров; НАН України, Ін-т сходознавства ім. А.Ю. Кримського. – К., 2013. – 35 с. – укр.
14. Шолем Г. Саббатіанство и мистическая ересь // Основные течения в еврейской мистике. Переводчик Н. Бартман, Наташа-Эстер Заболотная. Издательство Мосты культуры / Гешарим. Серия книг Алеф. – 2016, С. 357–398.

УДК.:271.222.(477.52)«19»

В'ячеслав Оліцький
кандидат історичних наук
(м. Суми)

СТАНОВЛЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ КИЇВСЬКОГО ПАТРІАРХАТУ НА СУМЩИНІ (ПЕРША ПОЛОВИНА 1990-Х РОКІВ)

У статті здійснено аналіз процесу становлення та розвитку парафій УАПЦ та УПЦ КП на території Сумської області і їх об'єднання в одну церковну структуру. Досліджено динаміку утворення автокефальних парафій в області в даний період. Визначено ставлення до них з боку віруючих регіону, місцевої влади та представників пануючої на той час УПЦ МП. Окреме місце відводиться аналізу проблем із якими зіткнулися новоутворені релігійні громади. Визначено, що місцева влада байдуже віднеслася до процесу автокефалізації церкви, підтримуючи у цей час УПЦ МП в області. Такі дії створили ряд перешкод становленню УПЦ КП в регіоні, у тому числі в процесі передачі храмів вона виявилася позбавленою можливості їх отримати, що призвело до того, що майже всі храми та монастирі були передані УПЦ МП. Висвітлено процес об'єднання парафій УАПЦ та УПЦ КП в області в одну структуру та його місце в становленні та розвитку УПЦ КП. Проаналізовано міжконфесійну ситуацію.

Ключові слова: православ'я, Сумщина, Українська православна церква Київського патріархату, Українська автокефальна православна церква, Українська православна церква Московського патріархату, міжконфесійні відносини, автокефалія.

Становлення автокефального православ'я в Україні належить до числа суспільно вагомих проблем. Особливо актуалізувалося це питання із здобуттям незалежності України, черговий раз актуальність посилилася після проголошення автокефалії Православної церкви України. Церква являючись складовою соціального організму, має вагомий вплив в українському суспільстві. Функціонуючи в межах держави, церква впливає на неї, а держава відповідно на церкву. В сучасних умовах, через своїх віруючих, позиція церкви може активно впливати на державні процеси. І навпаки, держава через вітчизняне законодавство та діяльність чиновників може створити умови які або сприятимуть становленню та розвитку церкви, або ж його гальмуватимуть. Тому, не зважаючи на відокремлення церкви від держави, вивчення та налагодження державно-церковних відносин, тісна співпраця між державою та церквою є вкрай важливими для обох об'єктів. Значна кількість проблем з якими стикається Православна церква України в ході свого становлення сягає корінням до першої половини 1990-х років, коли відродилася боротьба за вітчизняну автокефалію. Вивчення цих проблем, їх усвідомлення та вирішення допоможе у становленні помісної Православної церкви України, а відповідно дасть можливість зайняти їй своє місце у процесі національного державотворення, у тому числі протистояти в інформаційній та гібридній війні, яка ведеться сьогодні Російською Федерацією проти України, відновити історичну справедливість відносно українського православ'я, розвінчати ряд російських історичних міфів створених для розвитку ідеології «Москви – третього Риму» та тримання України в своїх геополітичних межах. Важливим залишається вивчення порушеного питання не лише на глобальному рівні, але і на місцевому, особливо в прикордонних із Росією регіонах, де вплив проросійських сил залишається дещо вищим ніж в інших областях. До числа таких регіонів належить і Сумщина, де в окремих її частинах, саме парафії Православної церкви України залишаються сьогодні найбільш проукраїнськими силами, відіграючи головну роль у процесі національної самоідентифікації.

Метою статті є висвітлення процесу становлення Української православної церкви Київського патріархату на Сумщині та проблем із якими зіткнулася ця релігійна організація в регіоні.

Різноманітні аспекти проблеми становлення та розвитку Української православної церкви Київського патріархату достатньо висвітлені у сучасній вітчизняній історіографії. У цьому контексті варто відзначити праці сучасних українських науковців В. Войналовича [1], А. Киридон [2], В. Чемерис [3], І. Преловської, Ю. Мицика, Д. Гордієнка, В. Клоса [4] та ін. Не зважаючи на наукову цінність даних досліджень, вони стосуються всеукраїнського

масштабу і фактично не висвітлюють регіональні особливості. Частково порушене питання в контексті Сумщини висвітлювалося у працях О. Сотника [5] та В. Шелухіна [6]. Проте в названих працях переважно йшла мова про розвиток УПЦ КП на Сумщині у другій половині 1990-х рр. Окремі епізоди релігійного життя Сумщини відображено у місцевій пресі. Саме матеріали місцевої преси і складають основу джерельної бази даної публікації. Таким чином, порушена проблема залишається фактично не дослідженою та актуальною.

В історії становлення та розвитку УПЦ КП на Сумщині можна умовно виділити три періоди: I. 1990-1996 рр. – від утворення першої автокефальної парафії у с. Спаське до утворення Сумської єпархії УПЦ КП, фактично період становлення; II. 1996-2018 рр. – розвиток парафій в умовах функціонування Сумської єпархії УПЦ КП; III. з 15 грудня 2018 р. – після об'єднання українського православ'я та утворення Православної церкви України, коли парафії Сумської єпархії УПЦ КП ввійшли до складу ПЦУ, а Сумська єпархія УПЦ КП перетворена та Сумську єпархію ПЦУ. Усі ці періоди мають свої особливості. В межах даного дослідження зосередимося на першому періоді, становлення та розвитку УПЦ КП на Сумщині та його особливостях.

У лютому 1989 р. в Україні виник «Ініціативний комітет відродження УАПЦ». Під тиском автокефалізації церкви в Україні та збільшення популярності даної ідеї серед народу, громадських діячів, церковних кіл, у 1990 р. Український Екзархат Московського патріархату було перетворено на Українську Православну Церкву, яка залишалася у канонічній єдності із Московським патріархатом. Таким чином розпочався процес розширення автономного статусу УПЦ. У жовтні 1990 р. новообраний Московський патріарх Олексій II (Рідігер) надав митрополиту Київському і всієї України Філарету (Денисенко) грамоту про самостійність і незалежність в управлінні УПЦ. Таким чином московська патріархія намагалася пригальмувати рух за самостійність Православної церкви в Україні. Після проголошення незалежності України митрополит Філарет скликав Помісний Собор УПЦ, який відбувся 1-3 листопада 1991 р. у Києво-Печерській лаврі за участі 95 делегатів від усіх 22 єпархій УПЦ. Собор проголосив курс на автокефалію та звернувся із відповідним проханням до Московського патріарха. Дане рішення собору підписали усі без винятку єпископи УПЦ. 31 березня – 5 квітня 1992 р. у Свято-Даниловому монастирі в Москві відбувся Архієрейський собор РПЦ, який мав розглянути офіційне звернення Помісного Церковного Собору УПЦ про надання їй автокефалії. Але цього не відбулося, натомість відбувся розгляд так званої особової справи митрополита Філарета, в наслідок чого

Архієрейський собор РПЦ вимагав від предстоятеля УПЦ залишити своє місце [4, с. 131-134; 7]. Через активну діяльність щодо отримання статусу автокефалії УПЦ, проти митрополита Філарета розпочалася активна кампанія із дискредитації з метою його усунення. 26-27 травня 1992 р. всупереч Статуту УПЦ, в Харкові, відповідно до постанови Священного Синоду РПЦ від 21 травня 1992 р., без відома предстоятеля УПЦ митрополита Філарета відбулися збори 18 архієреїв УПЦ. Ці збори назвали себе Собором і 16 голосами в супереч статуту УПЦ обрали предстоятелем замість митрополита Філарета (Денисенка) митрополита Ростовського і Новочеркаського Володимира (Сабодана). Таким чином було порушено статут УПЦ кілька разів. Вперше тоді, коли Архієрейський собор РПЦ вимагав від митрополита Філарета, предстоятеля незалежної в управлінні УПЦ, залишити свою посаду. Вдруге тоді, коли Священний Синод РПЦ скликав без відома предстоятеля Архієрейський собор УПЦ, адже така ініціатива належала предстоятелю, а Священний Синод РПЦ порушивши статут УПЦ та власні обіцянки втрутився у внутрішні справи УПЦ. Втретє порушення відбулося коли при живому предстоятелі обрали нового. Вчетверте, коли главою УПЦ обрали не українського архієрея, а російського [3, с. 208-209].

Паралельно, у 1990–1992 рр. відбулося третє відродження УАПЦ в Україні. 25–26 червня 1992 р. за участі представників УПЦ на чолі із митрополитом Філаретом та представників УАПЦ відбувся Всеукраїнський православний Собор, який проголосив об'єднання Української православної церкви та Української автокефальної православної церкви в єдину Українську православну церкву Київського патріархату. Собор скасував приєднання Київської митрополії до Московського патріархату у 1686 р. та засудив рішення Архієрейського собору РПЦ від 11 червня 1992 р. [3, с. 217-219]. Учасники харківського зібрання архієреїв участі у Всеукраїнському православному Соборі не прийняли, залишившись в підпорядкуванні Московському патріархатові.

Дані події відобразилися і на Сумщині, територія якої належала до окремої Сумської єпархії УПЦ. Ця єпархія була організована рішенням Священного Синоду РПЦ у 1945 р., але із кінця 1950-х рр. вона не мала власного єпископа та тимчасово управлялася Чернігівськими архієреями. Лише в червні 1989 р. на Сумську кафедру було призначено архієпископа Никанора (Юхим'юка). Саме цей архієрей очолював Сумську кафедру в буремний період становлення УПЦ КП, будучи керуючим Сумською єпархією до червня 1993 р. Не зважаючи на те, що архієпископ Никанор підписав Постанову Помісного Собору УПЦ 1-3 листопада 1991 р. [7], в подальшому він не підтримав ідею автокефалії УПЦ, залишаючись в лоні УПЦ МП.

Відповідно, становлення автокефальних парафій на Сумщині відбувалося завдяки ініціативі з низу – бажанню рядових парафіян.

Варто відзначити, що осередками національно-духовного відродження регіону на початку 1990-х рр. були громади УАПЦ. Саме в межах цієї юрисдикції розпочався рух за автокефалію української церкви в Сумській області. У 1990 р. утворилася Свято-Успенська парафія в с. Спаське (колишня назва Ленінське) Кролевецького району [8]. Це була перша автокефальна парафія області. На початку квітня 1992 р. було організовано парафію УАПЦ в с. Підлипне Конотопського району, розташованому за пару кілометрів від районного центру. Можемо говорити навіть не про утворення, а про відродження тут автокефальної парафії. Як свідчать газетні матеріали того часу, селяни добре пам'ятали місцевого автокефального священика Дмитра Карпенка, який ніс послух у 1920-30-х рр., та добре відгукувалися про нього та про його безкорисливість. Жителі села зібралися у приміщенні сільського будинку культури, де була раніше церква, і тут фактично одногосно постановили про утворення парафії УАПЦ [9].

Автокефальна церква фактично не мала парафій в області, тож відповідно вона не мала жодної інфраструктури, мережі та кадрів у регіоні. Духовенство УПЦ області (майбутньої УПЦ МП) поставилося вороже до руху за самостійність церкви. Перші представники автокефального духовенства прибували в тих регіонів де вже існували їх парафії, фактично виконуючи місіонерське служіння. На перше зібрання жителів Підлипного приїхали із Чернігова священик Володимир Дячук та диякон Петро Кириченко. Вони в той же день, після рішення утворити парафію, відслужили молебень українською мовою. Це була перша служба за понад півстоліття в колишньому приміщенні церкви. Саме ці священнослужителі стали першими автокефальним духовенством області. Ця подія викликала значний резонанс серед духовенства УПЦ МП. Дізнавшись про наміри громади, до села приїхав Конотопський благочинний отець Стефан та інше духовенство Конотопа і Сум. Їхнім завданням було перешкодити планам селян створити автокефальну громаду. Між селянами та благочинним навіть виник конфлікт, в ході якого селяни звинуватили священика у тому, що той намагається включити їх до російської церкви [9]. Таким чином ми бачимо, що рішення громадян Підлипного не було спонтанним, вони чітко розглядали його з позиції національного відродження та створення незалежної української Церкви. У 1992 р. з благословення керуючого Чернігово-Сумською єпархією єпископа Полікарпа (Пахалюка) було утворено дві парафії УАПЦ в місті Суми: Свято-Воскресенську та Архістратиґа Михаїла [5, с. 8].

Паралельно відбувалося становлення парафій УПЦ КП, першою з яких стала Свято-Миколаївська у м. Конотоп, заснована у 1993 р. За наступні три роки постало ще три парафії: у 1994 р. Свято-Успенська в Охтирці, у 1995 р. Свято-Михайлівська у с. Грунівка Краснопільського району та Свято-Воскресенська у с. Графське Сумського району [8]. У цей період Сумська область не виділялася в окрему єпархію, належачи до Чернігівської єпархії УПЦ КП.

Рішення Всеукраїнського православного Собору 1992 р. про об'єднання УПЦ на чолі із митрополитом Філаретом (Денисенко) та УАПЦ в єдину УПЦ КП, на Сумщині почало втілюватися у життя лише у 1995 р. В жовтні цього року всі парафії УАПЦ, що діяли в регіоні, отримали благословення і прийняли рішення про перехід до УПЦ КП. Варто відзначити, що громади самі приймали відповідні рішення на загальних зборах віруючих. Ці зміни вносилися до Статутів парафій. Процес внесення змін займав значний час. Наприклад, Сумська Свято-Воскресенська громада УАПЦ своє рішення про перехід до УПЦ КП прийняла 31 жовтня 1995 р., а відповідні зміни до Статуту внесені були лише в березні 1996 р. [5, с. 8-10]. Таким чином, на вересень 1996 р. на Сумщині функціонувало 9 парафій УПЦ КП та ще 5 перебувало на стадії реєстрації [10]. 15 березня 1996 р. рішенням Святійшого Синоду УПЦ КП було утворено окрему Сумську єпархію, яку очолив хіротонізований у сан єпископа 24 березня 1996 р. єпископ Геронтій (Хованський) [6, с. 101]. Із цього часу, почався другий етап розвитку УПЦ КП на Сумщині.

Варто відзначити, що перший етап – етап становлення УПЦ КП на Сумщині був надзвичайно складним, перші парафії зіткнулися із величезними труднощами. Уся церковна власність залишилися у руках УПЦ МП, при передачі храмів та монастирів у власність церкви, місцева влада не звертала уваги на інтереси парафій УПЦ КП. Не дивлячись на декларування однакового ставлення до віруючих усіх конфесій, УПЦ КП та УАПЦ в області наštтовхнулися на недоброзичливе ставлення з боку місцевої влади, яка проводила наполегливу проросійську церковну політику. В наслідок таких дій влади, віруючі УПЦ КП залишалися без храмів та монастирів, усі культові споруди передавалися виключно парафіям УПЦ МП. В області не зафіксовано жодного випадку, коли б влада прийняла рішення про почергове користування храмами, як це передбачало українське законодавство. Яскравим прикладом такої політики місцевої влади є ситуація із Свято-Воскресенською парафією обласного центру. Не маючи приміщення для відправлення богослужінь, протягом 1993-1995 рр. віруючі неодноразово зверталися до голови обласної державної адміністрації із проханням передати їм Свято-Воскресенський храм,

який використовувався не за призначенням. Попри це, місцева влада не звертала уваги на заяви парафіян, не передавала їм цього храму та не пропонувала іншого приміщення. Всі звернення залишалися без реагування. Лише 1 січня 1995 р. громаді була передана у користування дзвіниця Свято-Воскресенського собору. На водохрещі, 19 січня 1995 р. священники Лука Фатич та Володимир Кобзар відслужили у приміщенні дзвіниці першу Божественну літургію. Тимчасовим настоятелем цього храму було призначено отця Володимира Кобзара, а 21 жовтня 1995 р. настоятелем призначено отця Олега Ватаманюка [5, с. 10; 6, с. 101]. Так, перша парафія м. Суми отримала у користування релігійну споруду. Але це було більш схоже на цинізм з боку місцевої влади. У той час, як УПЦ МП отримували храми та монастирі парафія УПЦ КП отримала у своє розпорядження дзвіницю площею близько 6 кв. м., яка могла помістити 20-25 чоловік. Безумовно, що це не задовольняло віруючих, адже дане приміщення не могло вмістити усіх бажаючих відвідати богослужіння [11]. Парафія й надалі потребувала приміщення, тому віруючі продовжували звертатися до влади із проханням про передачу їм Свято-Воскресенської церкви. Під час архієрейського візиту до м. Суми єпископ Варлаам (Пилипишин), керуючий Чернігово-Сумською єпархією УПЦ КП особисто звертався із даним питанням до голови облдержадміністрації та завідуючого відділом у справах релігій. Але вони й надалі ігнорували проблему [5, с. 10].

Ще складнішою була ситуація в районах. Там усі храми та монастирі передавалися виключно УПЦ МП. Внаслідок такої політики віруючі УПЦ КП не отримали жодного храму в Глухові, Тростянці та інших містах [12]. В Ромнах прихильники УПЦ КП також не мали жодного церковного приміщення. Усі міські храми належали УПЦ МП. У той же час, Свято-Духівський собор, який розміщувався поряд із Василівською церквою, що належала УПЦ МП був у занедбаному стані та не використовувався, але місцева влада не наважилася передати його парафії УПЦ КП, тому він ще десятиліття стояв у жахливому стані. І це яскраво демонструє тодішню позицію місцевої влади та проблеми становлення УПЦ КП на Сумщині. Таки чином новостворені парафії УПЦ КП не просто не отримували культових споруд, фактично створювалися проблеми у їх становленні та функціонуванні.

Користуючись підтримкою влади УПЦ МП навпаки, отримувала всіляку підтримку в області. На цьому фоні тривала явна та прихована боротьба між віруючими різних конфесій. Особливо це відчувалося у полеміці між духовенством та віруючими УПЦ МП та УПЦ КП. Але варто відзначити, що на відміну від інших регіонів, на Сумщині справи до силового протистояння не доходили [13; 14]. Не зважаючи на своє

незадоволення парафіяни УПЦ КП не вдавалися до радикальних дій, сподіваючись вирішити проблеми законним шляхом, хоча їхні інтереси переважно ігнорувалися місцевою владою.

Крім того, маючи широку структуру, підтримку місцевої влади та ресурси, УПЦ МП намагалася всілякими методами перешкоджати організації парафій УПЦ КП та передачі їм релігійного майна. Як ми вже бачили на прикладі с. Підлипного, як тільки віруючі заявляли про своє бажання створити парафію УПЦ КП до них відразу приїжджали священнослужителі УПЦ МП з метою запобігання таким намірам [9]. Подібні ситуації відбувалися постійно. Вважаючи себе монополістом релігійного життя в області, представники УПЦ МП всілякими методами переконували віруючих, що лише вони є канонічними та єдино правильними православними і лише в їхній церкві можна знайти спасіння. Віруючих просто залякували, не пояснюючи суті міжконфесійної ситуації. Подібні випадки відбувалися як на проповідях так і під час візитів духовенства на місця. В хід ішли не просто промови, але й друкувалися листівки подібного змісту, які поширювалися через церковну мережу. В цих листівках зазвичай не просто йшла мова про переваги УПЦ МП, їхній зміст був більше спрямований проти УПЦ КП та особисто її предстоятеля патріарха Філарета, маючи відкрито ворожий характер [15; 16]. Особливо активізувалися вони після організації чергової парафії УПЦ КП, або передачі їй майна. Подібна ситуація відбулася в м. Суми, коли віруючим УПЦ КП у 1995 р. передавали дзвіницю Свято-Воскресенської церкви. Духовенство УПЦ МП почало зводити наклепи та повело шалену компрометацію УПЦ КП [11]. Це було не поодиноким явищем у релігійному житті області, долучалися до подібних кампаній і окремі місцеві видання [16]. Все це не просто ускладнювало становлення УПЦ КП на Сумщині, а загострювало міжконфесійну ситуацію. Місцева влада жодним чином не реагувала на подібні випадки.

Отже, процес відродження автокефальної церкви України охопив і Сумщину. Починаючи із 1990 р. в області утворюються перші автокефальні парафії. До 1995 р. в області діють дві юрисдикції, які підтримують ідею автокефалії церкви в Україні – УАПЦ та УПЦ КП, які у 1995 р. в межах регіону об'єдналися в єдину УПЦ КП. В цей період автокефальні парафії Сумщини не виділяються в окрему єпархію, належачи до Чернігово-Сумської єпархії. В процесі становлення УПЦ КП на Сумщині зіткнулася із рядом проблем, які полягали у відсутності релігійної мережі, священників, матеріальної бази; ігноруванні місцевою владою потреб її віруючих, яка залишала парафіян УПЦ КП в умовах передачі культових споруд релігійним організаціям без храмів; УПЦ КП піддавалася нападкам зі сторони

УПЦ МП до яких інколи долучалася і місцева преса. Все це призводило до гальмування становлення УПЦ КП в області та до того, що вона фактично не отримала церковних споруд, у більшості районних центрів їй не передали жодного храму. Разом із тим, характерною особливістю регіону є те, що в умовах загострення міжконфесійного протистояння ситуація не доходила до силових конфліктів. Не зважаючи на висвітлені проблеми, УПЦ КП в області за першу половину 1990-х рр. вдалося налагодити релігійне життя та церковну структуру, що дало можливість в майбутньому виділити Сумщину в окрему єпархію.

Джерела і література:

1. Войналович В. Сучасне українське православ'я: старі і нові виклики. *Наукові записки ІПіЕНД*. 2018. № 3–4. С. 141–192.
2. Киридон А. Становлення помісної Православної церкви в Україні (2016–2019 рр.). *Південь України: етноісторичний, мовний, культурний та релігійний виміри: збірка наукових праць*. Вип. 7. Херсон: ОЛДІ-ПЛЮС, 2019. С. 180–190.
3. Чемерис В. Голгофа українського православ'я. К.: Видавнича фірма «Поліграфіка», 1998. 504 с.
4. Історія Української Православної Церкви / Д. Гордієнко, В. Клос, Ю. Мицик, І. Преловська. Х.: Фоліо, 2019. 244 с.
5. Сотник О. Нарис з історії Сумської єпархії УПЦ Київського патріархату, 2005. 27 с.
6. Шелухін В. Відродження Української православної церкви та боротьба за її автокефалізацію в Сумській області (кінець ХХ – початок ХХІ ст.). *Матеріали восьмої Сумської наукової історико-краєзнавчої конференції (29–30 жовтня 2009 р.)*. Суми: Вид-во СумДПУ ім. А.С. Макаренка, 2009. С. 99–104.
7. Постанова Помісного Собору Української Православної Церкви Щодо релігійної ситуації на Україні та з інших питань церковного життя. URL: https://risu.org.ua/ua/index/resources/church_doc/uosmp_doc/34694/ (дата звернення 24.09.2019).
8. Список парафій Сумської єпархії ПЦУ. URL: http://pravoslavyya.sumy.ua/viewpage.php?page_id=112(дата звернення 24.09.2019).
9. Чепурний В. Миром господу помолимося. *Молодь України*. 1992. 9 квітня. № 22. С. 3.
10. Даниленко Н. У Сумах буде український храм. *Добрий день*. 1996. 13 вересня. № 40. С. 2.
11. Казбан В. Утвердження істини. *Сумська новина*. 1996. 20 вересня. № 38. С. 4.
12. Через тернії – до єдиної помісної Церкви. *Православний християнин*. 2007. липень. № 8. С. 2
13. Даниленко Н. Допоки залишатимемося «моголами»? *Добрий день*. 1998. 23 січня. № 4. С. 5.
14. Бабинець Т. Зберегти духовну єдність. *Сумщина*. 1998. 25 березня. С. 3
15. Клишко І. Релігійні громади Сумщини. *Червоний промінь*. 1996. 13 грудня. № 50. С. 2.
16. Дубовий О. Від конфесійної до громадянської злагоди. *Ярмарок*. 2002. 8 травня. № 19. С. 2.

ЦЕРКОВНО-РЕЛІГІЙНЕ ЖИТТЯ В УКРАЇНІ У РОКИ НЕПУ (1921-1928 РР.)

Життя народу України за часів НЕПу неможливо характеризувати однобічно. Якщо у соціально-економічній площині період НЕПу дав змогу «перевести дихання» після виснажливого періоду «воєнного комунізму», то у сфері духовного життя ці часи позначились як подальше пригнічення Церкви з боку Радянського Уряду. Держава бачила у Церкві як ідеологічного ворога, який надавав інший моральний орієнтир для громадян, ніж офіційна пропаганда, а також можливість «перерозподілу» церковного майна та цінностей у власну користь. Двадцять років ХХ століття позначились вихором грабіжництва церков та репресій до священнослужителів і членів їх родин.

Ключові слова: *Православна Церква, нова економічна політика (НЕП), Радянський Уряд, репресії, конфіскації, духовне життя.*

Політика воєнного комунізму завела країну у глухий кут й більшовики були вимушені визнати цей факт, щоб зберегти владу. У березні 1921 р. Х з'їзд РКПб проголосив перехід до нової економічної політики.

Православ'я в Україні за свою більш ніж тисячолітню історію зазнало безліч потрясінь і втрат. Дослідники по-різному інтерпретували питання державно-церковних відносин в Україні впродовж 1917-1930 рр., оскільки осмислення означеної проблеми залежало від низки факторів, зокрема кількості наявних першоджерел, впливу «ідеологічних установок» як невід'ємного атрибуту радянської дійсності, а також політичної кон'юнктури й партійної номенклатури тощо. Вивчення історії конфесій, на які в 1920-ті рр. розпалася Православна Церква, а також особливостей їхнього формування, ідеології, устрою, соціальної бази, суспільних зв'язків та специфіки еволюції знайшло відображення у працях С. Жилюка [1], А. Зінченка [2], І. Преловської [3], О. Тригуба [4]. Комплексному вивченню проблеми визначення суспільного становища православного духовенства як специфічного елементу соціальної структури, який став об'єктом політичних експериментів влади в Україні впродовж 1917-1930 рр., присвячені наукові розвідки Т. Бобко [5], М. Кузьменко [6], Т. Савчук [7], І. Смирнової [8]. Питанням конфіскацій церковного майна як одного із провідних засобів знищення економічного потенціалу РПЦ в Україні присвячені наукові розвідки Л. Демидович [9], Г. Лаврик [10], О. Нестулі [11], Е. Бистрицької [12], Д. Риги [13],

О. Татарченка [14], О. Щербакової [15]. Їхні дослідження висвітлюють кампанії вилучення церковних цінностей під час голоду 1922-1923 рр. та вилучення церковних дзвонів наприкінці 1920-х рр., роботу державних органів, які здійснювали націоналізацію церковного майна, а також згубний вплив атеїстичної політики радянської влади на стан охорони пам'яток культової архітектури та сакральних предметів. Структурні ланки партійно-державного апарату, які втілювали політику щодо церкви, відображають вагомні наукові доробки І. Аверіна, Л. Бабенко.

Законодавча база процесу нищення Російської Православної Церкви в Україні, зокрема вилучення культових речей із храмів, по суті, була закладена у перші роки радянської влади. Вона, зокрема, ґрунтувалася на декреті РНК РСФРР «Про відокремлення церкви від держави і школи від церкви» від 23 січня 1918 р. та аналогічному документі, ухваленому Тимчасовим робітничо-селянським урядом України 19 січня 1919 р. У них категорично проголошувався принцип позбавлення релігійних організацій права власності: «Ніякі церковні та релігійні громади не мають права володіти власністю. Прав юридичної особи вони не мають» (пункт 12). Услід за декретом РНК РСФРР від 23 січня 1918 р. інструкція Ліквідаційної комісії (потім – VIII, а з 1922 р. V відділ) НКЮ РНК РСФРР від 24 серпня 1918 р. про порядок його застосування передбачала низку жорстких заходів у цьому напрямі, серед них – вилучення капіталів, цінностей, земельних угідь та іншого майна церков і монастирів, які мали бути передані на баланс місцевих рад [16].

Зрештою, вимушеним засобом виходу із кризової економічної ситуації радянськими ідеологами було визначено так звану «нову економічну політику» (НЕП), що передбачала, перш за все, розвиток приватного підприємництва та підтримку особистої зайнятості.

На початку травня 1921 р. відбувся таємний Пленум ЦК РКП(б) з питань посилення антирелігійної діяльності партії. В розвиток його рішень була прийнята Постанова РНК УСРР від 10 травня 1921 р. «Про роботу НКЮ», де від нього твердо вимагалось закінчити роботу з відокремлення Церкви від держави до 1 вересня 1921 р. і водночас задіяти слідчо-судовий апарат для боротьби з «обманами церкви». Відтак, політичне керівництво радянської України ставило завдання перед органами державної влади створити систему тотального контролю за діяльністю релігійних організацій, в якій головна роль відводилась органам ВНК [17, с. 93-94].

Відзначимо, що початкові форми утисків духовенства радянською владою були добре продуманими й доволі показовими, оскільки внаслідок реалізації цих заходів більшовики доволі швидко продемонстрували, що релігійному елементу немає місця в новому,

вже радянському суспільстві. Йдеться про те, що попри проголошену свободу вільного користування громадянськими і політичними правами всіма громадянами, незалежно від релігійних переконань, насправді священнослужителі не мали жодних політичних прав. Цей виняток щодо духовенства і чернецтва цілком відповідав радянському законодавству, оскільки, відповідно до статті 21 Конституції УСРР 1919 р., служителі культу позбавлялися активного і пасивного виборчого права [18, с. 11]. Такий підхід у ставленні до кліру чинна влада пояснювала наступним чином: духовенство зазнає утисків начебто не як віруючі, котрі потерпають за свої релігійні переконання, а як «нетрудовий елемент». Зрештою, позбавлення кліриків політичних прав змушувало окремих із них відмовлятися від священницького сану.

Варто вказати, що процедура зречення священниками свого сану й служіння також була докладно регламентована. Перш за все такому ієрею належало повідомити в офіційному місцевому часописі про відмову служіння в Церкві, а потім подати до райвиконкому або окружного адмінвідділу заяву встановленого зразка про своє зречення та з проханням про надання йому виборчих прав. Адміністративним органам належало передати це клопотання на остаточне вирішення питання до окружного виборчому [19].

Водночас радянська влада створювала неприйнятні умови життя та праці духовенства. Поширеними були факти виселення кліриків із квартир, необґрунтоване підвищення їм плати за житло й комунальні послуги, обкладання високими податками, залучення до виконання трудової повинності, зокрема силове залучення до виконання тяжких робіт, а також перешкоджання відправлення богослужінь.

Наприкінці 1920-х – на початку 1930-х рр. розпочався новий етап посилення економічного тиску держави на Російську Православну Церкву. 1925 р. на XIV з'їзді ВКП(б) радянська влада проголосила курс на індустріалізацію, відповідно до якого церковне майно пропонувалося використати як одне з джерел економічної модернізації.

Згідно з постановою ЦВК і РНК СРСР під назвою «Положення про комісію зі створення спеціального фонду фінансування металургії кольорових металів – Комкольорфонд» від 7 липня 1926 р., усе культове майно із міді, срібла, бронзи та інших кольорових (некоштовних) металів, як-то: дзвони, канделябри, чаші, підсвічники і тому подібне, що знаходилися у закритих молитовних будинках, або тих, що будуть закриті, необхідно здавати безкоштовно Комкольорфонду [14, с. 73].

У зв'язку з цим 1927 р. по всій території України місцеві органи влади провели оцінку церковних споруд та майна. Відповідно до

затвердженого головою НКВС УСРР В. Балицьким положення «Про порядок організації діяльності, звітності і ліквідації релігійних громад та систему обліку адмінорганами складу та служителів культу» від 29 грудня 1929 р., ініціаторами закриття культових приміщень з метою будівництва заводу, електростанції тощо могли бути державні органи та установи [11, с. 56]. Саме тому поширеною в той час стала практика проведення зборів та різних зустрічей, під час яких простою більшістю голосів, часто під наглядом правоохоронних органів, ухвалювалися рішення про недоцільність існування певного культового приміщення та потребу застосування його в господарських або інших цілях. Окривконками зобов'язували місцеву владу «найшвидше колишні осередки дурману перетворити в будинки пролетарської культури та розваг». У разі, коли оперативно «пристосувати для різних громадських потреб» закриті храми було неможливо, їх пропонувалося «негайно розібрати» [11, с. 57].

Зрозуміло, що в умовах значного рівня релігійності населення країни вилучення церковного майна з боку влади призвело до появи різних форм опору цій гвалтівній за характером та масштабами акції. Найбільш поширеною його формою стали масові прохання у вигляді заяв груп віруючих, інколи організованих у церковні ради про необхідність припинення конфіскацій церковного майна, про дозвіл на заміну предметів культу грішми чи продовольством, про невідкладне повернення вже конфіскованих речей. Загалом у цей час у місцеві та центральні радянські органи надходила значна кількість скарг стосовно конфіскацій. Зокрема, в РНК РСФРР щоденно надходили сотні таких документів. Відомо також, що прохання припинити конфіскацію цінностей і замінити їх викупом містилося й в персональному зверненні до В. Леніна [15, с. 41-42].

Ще одним виявом опору акціям конфіскації церковних цінностей, який з часом набув поширення, стало їхнє приховування частиною духовенства з метою або перешкодити діям радянської влади, або ж таємно вивезти за кордон. При обшуках знаходили церковні речі, сховані священиками або віруючими. Так, у Київському Свято-Михайлівському монастирі спеціальна комісія виявила сховані срібні коштовності вагою 16 пудів, а при повторній перевірці – ще 15 пудів срібла та інших цінних речей [15, с. 41]. 1925 р. у Києві було знайдено скарб, захований 1922 р. ченцями Києво-Печерської Свято-Успенської лаври. Подібне мало місце і в інших регіонах [20, с. 48].

Під час вилучення церковних цінностей із храмів мали місце непоодинокі випадки, коли служителі культу активно протестували проти застосування насилля щодо релігійних установ, зокрема відправки вилучених цінностей у розпорядження центральних урядових органів. Так, зокрема, у м. Миколаїв під час вилучення

цінностей з Олександро-Невської церкви була спроба перешкодити йому. Оскільки ж ініціатори цього заворушення були із середовища духовенства, церковної ради і, як тоді стверджували, «заможного контрреволюційно налаштованого елемента», то інцидент швидко був «залагоджений». Суди покарали винних, деяких із них навіть присудили до вищої міри покарання [15, с. 42].

В окремих випадках офіційні представники влади наштовхувалися на опір пересічних парафіян. Так, під час вилучення церковних цінностей з церкви с. Ново-Павлівка Полтавського повіту, миряни, котрі збіглися туди (переважно жінки), почали відстоювати це, вигукуючи: «Ви відділили церкву від держави, а самі прийшли за золотими чашами, але ви їх не отримаєте». Відтак протягом двох діб комісії з вилучення церковних коштовностей нічого не вдалося зробити [21, с. 420-421]. Зіткненням православних вірян із членами комісії з вилучення аж до бійки і застосуванням зброї скінчився інцидент у с. Твердохлібівка Кременчуцької губернії, причому в інформзведенні зазначалося, що «протидія селян мала характер повстання». І хоча аргументованих доказів щодо ролі в цих подіях священика Антонія Стеблинського чекісти не знайшли, однак зробили висновок, що «ручатися не можна про не проведення ним серед прихожан церкви агітації на ґрунті вилучення церковних цінностей у поганій, для радвлади, бік» [21, с. 421].

Глумливе ставлення та плюндрування святинь, що мали визначну історико-культурну цінність, викликало занепокоєння представників тогочасної української інтелігенції, зокрема із середовища провідних науковців. Хоча вони жодним чином не намагалися поставити під сумнів доцільність (чи правомірність) вилучення церковних коштовностей для боротьби з голодом, однак рішуче наполягали на обов'язковій участі у цій справі висококваліфікованих фахівців, зокрема мистецтвознавців, науковців, співробітників органів охорони пам'яток історії та культури тощо. Доволі принципову позицію у питанні охорони пам'яток історії і культури, які мали релігійне походження, зайняла ВУАН, зокрема її Археологічний комітет. Зрештою, саме під тиском ВУАН в Україну все ж було повернуто приблизно 3 200 ювелірних виробів, що мали виняткову історичну та художньо-мистецьку цінність.

Конкретні заходи, спрямовані на зменшення релігійності населення України, вперше виразно ініціювалися в червні 1921 р., коли на засіданні ВУЦВК було затверджено циркуляр НКВС, де вказувалося на механізм використання приміщень храмів для публічних зібрань, мітингів і концертів [22, арк. 198]. Перші інструкції з питань антирелігійної пропаганди були прийняті на засіданні Політбюро ЦК КП(б)У 1 липня 1921 р.

Діяльність радянської влади у справі побудови нового антирелігійного суспільства не обмежувалася цими чи подібними заходами. Цілковито у відповідності із задекларованим гаслом боротьби за створення нового – абсолютно безрелігійного та «революційного» – побуту проводилася широкомасштабна робота з перейменування населених пунктів, вулиць і площ, що у своїх назвах містили «релігійний ухил», або ж згадку про представників колишньої царської влади. В результаті цього з карти України зникли сотні топонімів, а натомість з'явилися нові. Зазначимо, що реалізація механізму зміни й заміни назв не вирізнялася оригінальністю – перейменовування відбувалися, здебільшого, на честь видатних діячів російського і міжнародного робітничого та комуністичного рухів. Відтак, упродовж 1920-1926 рр. на карті України з'явилася низка «політично коректних» і цілком «революційних» назв міст: Запоріжжя (колишній Олександрівськ), Красноград (Константиноград), Артемівськ (Бахмут), Дніпропетровськ (Катеринослав). Ця тенденція була продовжена у наступні роки, внаслідок чого з'явилися нові назви міст: Комунарськ (Алчевськ), Кіровоград (Єлисаветград), Іллічівськ (Скіфополь, він же Буга Хутор), Дніпродзержинськ (Каменськ), Свердловськ (Должанськ) та ін. Це починання отримало продовження й у кампанії з перейменування вулиць. Так, ще 1919 р. у Харківській губернії, відповідно до рішення Лебединського повітового комітету КП(б)У, вулиця Сумська повітового центру була перейменована на вул. ім. Я. Свердлова, вул. Замкова – на вул. ім. Р. Люксембург, а Вознесенська площа стала площею ім. М. Урицького.

Упродовж 1920-х рр. на теренах радянської України активно насаджувалася атеїстична модель суспільства. Її деструктивні антирелігійні форми і методи впровадження призвели до руйнації національної духовно-культурної традиції. Усвідомлюючи небезпеку появи вакууму, що виникав на місці зруйнованого світосприйняття, радянська влада наповнювала його новим антирелігійним змістом. Встановлення радянської влади в Україні зумовило наступ на релігію, церкву, переслідування духовенства та віруючих. Заходами такої діяльності були пропагандистські акції, церковні розколи, репресії проти віруючих. Державно-партійна структура ввела безпосередній диктат щодо релігії та церкви, порушувала декларовані принципи свободи совісті та відокремлення церкви від держави в 1920-1930-х рр. Усе це сприяло нищенню більшовицькою владою всілякими засобами й методами релігії та церковної організації.

Одним із важливих питань для священнослужителів було питання землі. Для існування родині священника конче був необхідний земельний наділ, за допомогою якого вона і виживала увесь цей час. Щоб не допустити наділення землею священників та членів їхніх

родин, Наркоматом юстиції було прийнято циркуляр від 30 грудня 1921 р., у якому категорично заборонялося наділяти землею різних представників культу, зокрема і православних священнослужителів, а їм – користуватися церковними та монастирськими землями. Київський губземвідділ видав циркуляр від 14 жовтня 1922 р., у якому зобов'язував повітові земвідділи дотримуватися розпоряджень центральної влади та слідкувати, щоб жоден із представників релігійного культу не був наділений та не користувався польовими і присадибними земельними наділами [23, арк. 194].

Матеріальне становище духовенства погіршувалося, а тому не рідко вони відстоювали свої права на зборах місцевих громад. Представники радянської влади слідкували за тим, щоб духовенство не мало значного впливу на жителів села у політичних питаннях, а тому часто не допускали їх навіть пасивними учасниками таких зібрань.

Здійснювати власноручний обробіток землі священнослужителям та членам їх родин радянська влада запропонувала пізніше черговою інструкцією Нарком'юсту та Наркомунусправ від 19 червня 1923 р., згідно з якою вони отримували наділ землі або користувалися землею на загальних підставах. Усі ці інструкції були лише на папері введені в дію, а насправді на місцях райвиконкоми брали розписку, що священнослужителі згідно з циркуляром Нарком'юсту від 30 грудня 1921 р. позбавлялись такої можливості [23, арк. 197].

Реалізація принципу відокремлення церкви від держави для духовенства всіх без винятку православних конфесій та членів їх родин у реальному повсякденному житті означала витіснення їх не лише поза межі правового поля держави, а й поза межі суспільного буття загалом. Всеохоплюючий державний терор, економічні утиски, обмеження політичних прав і свобод, матеріальна скрута – все це примушувало духовенство замислюватися над подальшими суспільними перспективами та зреченням сану. Нинішнє суспільство потребує глибокого переосмислення та переоцінки події, що відбувалися в умовах радянської дійсності, зокрема й у сфері державно-церковних відносин.

Джерела і література:

1. Жилюк С. Без апологетики. Витоки оновлення православної церкви в Україні / С. Жилюк. – Житомир: Полісся, 2000. – 164 с.
2. Зінченко А. Визволитися вірою. Життя і діяння митрополита Василя Липківського / А. Зінченко. – К.: Дніпро, 1997. – 423 с.
3. Преловська І. Процес «Спілки визволення України» 1930 р.: анатомія процесу розгортання політики насильства проти віри в УРСР / Ірина Преловська // Історія релігій в Україні: науковий щорічник / [упоряд. О. Киричук, М. Омельчук, І. Орлевич]. – Львів: Львівський музей історії релігії; видавництво «Логос», 2010. – Книга I. – С. 701–708.

4. Тригуб О. Розкол Російської православної церкви в Україні (1922-1939 рр.): між державним політичним управлінням та реформацією / О. Тригуб. – Миколаїв: Видавництво ЧДУ ім. Петра Могили, 2009. – С. 133–151.
5. Бобко Т.Г. Православне духовенство в суспільному житті України 20-30-х рр. ХХ ст.: автореф. дис. канд. іст. наук: 07.00.01 / Бобко Тетяна Григорівна; Запорізький національний університет. – Запоріжжя, 2005. – 20 с.
6. Кузьменко М.М. Проведення репресивної політики проти священнослужителів в умовах радянської адміністративно-ідеологічної системи в 1918 – на початку 1930-х рр. / М.М. Кузьменко // Наука. Релігія. Суспільство. – 2002. – № 2. – С. 138–143.
7. Савчук Т. Зовнішній вигляд православного духовенства в період комуністичної періодизації / Т. Савчук // Історія релігій в Україні: науковий щорічник / [упоряд. О. Киричук, М. Омельчук, І. Орлевич]. – Львів: Львівський музей історії релігії; видавництво «Логос», 2010. – Книга I. – С. 722–728.
8. Смирнова І. Репресії проти служителів релігійного культу в Донецькій області в 1937-1938 рр. / Ірина Смирнова // Історія релігій в Україні: Науковий щорічник. 2007 рік. Книга 1. – Львів: Логос, 2007. – С. 815–822.
9. Демидович Л.С. Політика радянської влади щодо православної церкви в Україні в період НЕПу (1921-1928 рр.): автореф. дис... канд. іст. наук: 07.00.01 / Демидович Людмила Степанівна; Національний педагогічний ун-т ім. М.П. Драгоманова. – К., 2005. – 17 с.
10. Лаврик Г.В. Політика Радянської держави щодо православної церкви в Україні (1917-1923 рр.): історико-економічний аспект: автореф. дис. канд. іст. наук: 07.00.01 / Полтавський державний педагогічний університет ім. В.Г. Короленка. – Полтава, 1996. – 24 с.
11. Нестуля О. Доля церковної старовини в Україні. 1917 – 1941 рр.: [у 2 ч.]. – Ч. 2. Кінець 20-х – 1941 рр. – К.: НАН України, Інститут історії України, 1995. – 216 с.
12. Бистрицька Е.В. Політика радянської влади щодо Римо-Католицької Церкви в 1920-1930-х рр. / Елла Володимирівна Бистрицька // Історія релігій в Україні і світі: Збірник наукових праць. Серія «Історичне релігієзнавство». – Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2010. – Вип. 3. – С. 17–32.
13. Рига Д. До питання про вилучення церковних дзвонів у Чернігові станом на 1929 – 1930 р. / Д. Рига // Ніжинська старовина. – 2013. – Вип. 16. – С. 30–32.
14. Татарченко О.Б. Кампанія зняття церковних дзвонів на території Херсонської та Одеської єпархій у другій половині 20-х років ХХ ст. / О.Б. Татарченко // Історичний архів. Наукові студії: Зб. наук. пр. – Миколаїв: ЧДУ ім. Петра Могили, 2008. – Вип. 2. – С. 73–76.
15. Щербакова О.М. Голод 1921-1923 років і вилучення церковних цінностей / Ольга Миколаївна Щербакова // Наукові праці. Том 74. Випуск 61. – С. 40–43.
16. ЦДАВО України. Фонд 1. Опис 8. Справа 131.
17. Овчаренко В.П. Ліквідаційний відділ з відокремлення церкви від держави Наркомату юстиції УСРР: історія утворення та діяльності / В.П. Овчаренко // Наука. Релігія. Суспільство. – 2011. – № 2. – С. 92–99.
18. Конституція Украинской Социалистической Советской Республики. Утв. Всеукраинским съездом Советов на заседании 10 марта 1919 года и принятая в окончательной редакции Центральным Исполнительным Комитетом на заседании 14 марта 1919 г. – Харьков: Всеукр. изд., 1920. – 14 с.
19. ЦДАВО України. Фонд 5. Опис 3. Справа 1174. Арк. 1 – 3.

20. Пащенко В. Держава і православ'я в Україні: 20-30-ті роки ХХ ст. / В. Пащенко. – К., 1993. – 188 с.

21. Бабенко Л. Участь органів ВЧК-ГПУ у вилученні церковних цінностей на початку 1920-х рр. / Людмила Бабенко // 3 архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ. Науковий і документальний журнал. – 2004. – № 1-2. – С. 410–428.

22. ЦДАВО України. Фонд 1. Опис 2. Справа 353.

23. ЦДАВО України. Фонд 2. Опис 1. Справа 13.

УДК 34 (094) 340.13

Лариса Олянич

*кандидат історичних наук, доцент кафедри соціально-економічних дисциплін
Харківської гуманітарно-педагогічної академії
(м. Харків)*

ВПЛИВ ХРИСТІЯНСТВА НА ФОРМУВАННЯ І РОЗВИТОК ПРАВОВОЇ СИСТЕМИ УКРАЇНИ

Нині важливо переосмислити та глибоко дослідити співвідношення релігійних норм і системи права як сукупності системних елементів національної правової системи. У сучасному суспільстві релігійні цінності поступово втрачають своє минуле значення «священного образу» світу. Християнські засади, хоч і не мають прямого впливу на правову систему, навіть зараз відіграють вагомую роль у правому житті, тому що європейська правова культура створювалася під впливом християнства, християнського погляду на світ.

Ключові слова: *християнство, право, релігійно-правові системи, держава та релігія, християнські норми*

Наше розуміння проблеми взаємовідносин релігії та держави у розрізі перспектив подальшої трансформації української державності (де точкою відліку слугує здобуття Україною державної незалежності 1991 року), а також розроблення проекту цієї трансформації в координатах її внутрішньополітичного виміру та геополітичного позиціонування багато в чому залежать від вибору засадового концепту, який визначатиме як обрій постановки питань і проблем, так і можливий перелік відповідей на них. Інакше кажучи, цей концепт, що має вигляд розгорнутої метафори, виступає у ролі базової передумови подальшого соціально-філософського аналізу та його практичних ракурсів.

Релігія – важлива форма духовного опанування людиною світу, у якому вона живе. Воно відіграє вагомую роль у житті і збалансованому існуванні людини й суспільства, зрештою, наявна соціально-релігійна система може відчутно впливати на функціонування правової системи.

Проблема релігійно-правових систем, на нашу думку, – це перспективний напрям міждисциплінарних досліджень, що має допомогти фахівцям (історикам, релігієзнавцям, правознавцям та

теоретикам) глибше зрозуміти специфічний предмет їх досліджень, а головне – більш предметно уявити складну і багатовимірну, подекуди суперечливу загальну картину соціально-нормативного регулювання.

Право і релігія виступають важливими соціальними регуляторами в житті суспільства, які впливають на свідомість суб'єктів завдяки загальним правилам, еталонам поведінки, спонуканню їх до правомірних дій. Право і релігія у своїй взаємодії наділені значним потенціалом впливу на людську діяльність у процесі реалізації суб'єктами своїх прав та обов'язків [1]. Позиції основних християнських течій з питань прав людини відображено у роботах М. Бабія [2], І. Бальжика [3], В. Бедея [4], О. Белкіної [5], О. Васильченко [6], В. Виноградової [7], О. Грищука [8], С. Джолоса [9], С. Добрянського [10], В. Ігнат'єва [11], В. Крусса [12], О. Новікова [13], Л. Пітуся [14], П. Рабіновича [15], Л. Сюкіяйна [16].

Умовами ефективного функціонування сучасного суспільства є урегульованість, стабільність, злагодженість суспільних відносин, гармонія поведінки людей, можливість задоволення їх необхідними умовами для реалізації своїх інтересів і потреб, при цьому не порушуючи інтересів суспільства. Проголошення в ст. 3 Конституції України людини найвищою соціальною цінністю передбачає наявність в суспільстві особливих механізмів для забезпечення і підтримки стійкості та безперервності його функціонування як цілісної соціальної системи – механізмів соціального регулювання.

Не випадково в «Повісті минулих літ» можна зустріти не лише посилання на Біблію, а й використання її як цінного історико-правового джерела. У преамбулі до Конституції України законодавець – Верховна Рада України, зазначає, що прийняв Конституцію – Основний закон України, «усвідомлюючи відповідальність перед Богом, власною совістю, попередніми, нинішніми та прийдешніми поколіннями».

На законодавство України вплинуло те, що воно довгий час перебувало між західноєвропейською і східноєвропейською правовими системами. З уведенням християнства правова система почала збагачуватися новими правовими нормами, які поширювалися і на суспільну ідеологію, у зв'язку з чим відбувалися зміни і в правосвідомості людей. Право, породжуване християнською релігією, привело до появи низки правових явищ та інститутів, які в подальшому органічно увійшли до світського права [17, с. 12].

Сьогодні бачимо, що для створення правової держави важливу роль відіграє духовна сфера. Наявність тісного органічного взаємозв'язку правової системи з релігійною та іншими сферами суспільства дає змогу розкрити місце, роль і функціональне призначення релігійних норм у складі правової системи щодо регулювання суспільних відносин на сучасному етапі розвитку

конкретного суспільства. «Церква органічно увійшла в культуру українського народу, надала цій культурі внутрішнього змісту, ідейного сенсу, концептуального стрижня» [18, с. 155], – резонно зауважує Д. Степовик.

Саме тому практична значущість християнства та його історії для вітчизняної правової системи держави досить очевидна. По-перше, науковий інтерес до феномену християнської релігії зумовлений методологічним переосмисленням розуміння суті церкви як соціальної інституції та її ролі в усіх сферах суспільства під впливом значних світоглядно-ідеологічних змін. По-друге, принципи організації та функціонування церкви, а відповідно і правового регулювання, є суспільно значущим структурним елементом соціалізації людини. По-третє, загальновідомо, що формування сучасних правових систем відбувалося під безперечним впливом та за принциповою участю церкви як організації і релігії як елемента формування правосвідомості населення [19, с. 86]. Отже, пізнання історії християнства, дослідження джерел, інститутів та принципів церковного (канонічного) права дає нам змогу краще переосмислити сутність права, правової системи та правосвідомості людей.

Правова система є складним і багатоаспектним поняттям, що містить комплекс складних частин, здійснює потужний нормативно-організаційний вплив на суспільні відносини. Елементи правової системи об'єднані спільною метою, завданнями, виконують деякі загальні або тільки їм властиві, специфічні функції, перебуваючи при цьому в логічному зв'язку один з одним [20, с. 690]. У вітчизняній науковій юридичній літературі недостатньо уваги приділено дослідженню, взаємодії християнських норм та правової системи щодо регулювання суспільних відносин. За таких умов виникає потреба в науковому аналізі християнських норм як складового елемента системи права, отже і правової системи. Цю проблему потрібно розглянути у двох аспектах християнської норми – як структурні елементи правової системи в матеріальному і формальному значенні. Тобто християнські норми, з одного боку, є чинниками, що визначають зміст права, правової системи, а з іншого – формою зовнішнього вираження правил поведінки. Вітчизняна історико-правова література містить чимало свідчень і про вплив християнства, а отже релігійних норм, на формування та розвиток права, і про факти безпосереднього відображення багатьох християнських настанов у законодавстві. У вітчизняній і зарубіжній правовій науці існують різні підходи до визначення елементів правової системи, співвідношення права і правової системи. Відтак істотного значення набуває вибір критерію чіткого розподілу всіх реально наявних елементів правової системи, щоб виділити християнські норми в елементному складі правової системи.

Узагальнюючи різні погляди щодо елементного складу структури правової системи, зазначимо, що кожна із цих частин має свій структурний склад, свої принципи організації й діяльності. До прикладу, в інституціональній підсистемі виділяють суб'єктивний склад, який, своєю чергою, містить такий структурний елемент, як суб'єкт релігійних відносин, що наділений суб'єктивними правами та обов'язками. Релігійні норми і принципи, що регулюють відносини між суб'єктами релігійних відносин, об'єктивовані та систематизовані в нормативні акти, входять до складу нормативної (регулятивної) підсистеми правової системи. За допомогою християнських норм як загальних правил поведінки реалізується потреба суспільства в затвердженні нормативних начал існування і розвитку релігійної спільноти, дотриманні режиму циклічності, сукупності повторюваних релігійних відносин і процесів у межах релігійної організації. Релігійна свідомість як різновид загальної свідомості, одночасно з правовою свідомістю, правовою культурою, праворозумінням, має визнаватись структурним елементом ідеологічного складника правової системи [21, с. 310-311].

Водночас правові і християнські норми потрібно розглядати не тільки як різновид соціальних норм, а також як основний елемент правової системи (як зміст нормативних актів) [22].

Звісно, критерії класифікації правових систем можуть бути різними. Серед них можуть виділятися, наприклад, історичне походження і розвиток правових систем, структура права, панівна доктрина, уявлення про місце і роль релігійних норм у системі джерел права, ідеологічні чинники; традиції права, характерні для тієї чи іншої країни; особливості світогляду в межах традиції; характер джерел (чинники формування) права [22, с. 231] тощо.

Християнські норми тісно пов'язані із системою джерел права: виступають як витoki права, формують його внутрішній зміст або розглядаються як чинник розвитку права. Через систему джерел права, як структурного елемента системи права, можна дослідити та визначити місце релігійних норм у складі правової системи, адже система права, своєю чергою, є структурним елементом організаційно-правової системи.

Вплив християнських норм на позитивне право, а разом і на правову систему країни може відбуватися двома шляхами – прямим та непрямим. Прямий вплив полягає в тому, що поруч з позитивними поглядами і догмами (доктринами) створюється ідеологічна основа сучасної правової системи країни, релігійно-етичний фундамент правотворчості, а в окремих випадках правозастосовної і правоохоронної діяльності державних органів. Держава і право, безперечно, мають свою традиційну релігійну основу.

Непрямий вплив релігійного права на правову систему – це вплив підсистеми релігійного права на позитивне право з уваги на існування та функціонування християнських норм.

Існування християнства і права як регуляторів суспільних відносин (в окремих випадках тотожних), одночасне розв'язання ними загальнозначущих проблем та виникнення між ними колізій, безперечно, негативно позначаються на характері, змісті, шляхах і формах їх взаємозв'язків і взаємодії. Адже всупереч традиційно-релігійній думці, світський законодавець не може змінити релігійні акти чи окремі релігійні норми, бо він не є суб'єктом релігійної нормотворчості. Єдине, що в цьому випадку він може вчинити, – рекомендувати утриматися від застосування тієї чи іншої релігійної норми. Щоб подолати такі суперечності, потрібно приймати нормативно-правові акти, що містять пряме чи опосередковане посилання на християнські норми, задля врегулювання суспільних відносин.

Однозначний імперативний вплив християнства на державне право й одночасне визнання їх правовою основою в регулюванні суспільних відносин підтверджуються державним статусом релігії в країнах релігійно-традиційної правової системи. Очевидно, християнські норми і релігійна правосвідомість формуються в об'єктивних умовах і взаємодіють. Відтак християнські норми та релігійна свідомість впливають на правосвідомість, формують уявлення членів суспільства про їхні права й обов'язки, про належний правопорядок, і навпаки, правосвідомість впливає на релігійні норми, визначає практику їх застосування в інтересах вірян, релігійних громад щодо реалізації останніми своїх релігійних інтересів, зумовлюючи характер правореалізації, нормотворчої діяльності, механізм правового регулювання тощо.

Тобто християнські норми виступають найважливішими регуляторами різноманітних суспільних відносин, чинниками формування правових норм, ставлення індивідів до правових інститутів і вияву протиправної чи правомірної поведінки. За допомогою релігійних норм формується релігійно-нормативна ідеологія, яка, своєю чергою, формує культурний свідомий, цивілізований тип людини.

Складнощі і суперечності у визначенні місця релігійних норм у системі джерел права полягають в неузгодженості релігійних та правових норм щодо регулювання всього різноманіття суспільних відносин. Проте ідеї, традиції й окремі інститути релігійного права відображаються майже в усіх сферах сучасної правової системи; догми релігійного права не тільки містяться в основі значної частини сучасного законодавства, але й вагомо впливають на процес розробки і прийняття нормативно-правових актів. Так, християнські норми набувають повноцінного статусу джерел права.

Система релігійних норм у правовій системі має двоєдину природу: з одного боку, християнські норми вирізняються своїми індивідуальними особливостями, а з іншого – ці особливості набувають специфічних ознак у результаті впливу на них всіх елементів правової системи та системи загалом. Особливості релігійних норм, а також специфіка їхнього впливу визнаються чинниками виникнення і розвитку правової системи, що пояснюють та розкривають природу власне самої правової системи. Як зазначалось, існування релігійних норм як джерел права ідентифікує країни щодо їх належності до релігійної правової системи. Тобто релігійні норми є визначальними щодо правової системи окремих країн, активно впливають на їх класифікацію. Крім того, релігійні норми розглядають як загальновизнані правила поведінки суб'єктів суспільних відносин, у яких закріплюються сформовані релігійні уявлення вірян про роль права в суспільстві, релігійну природу права, а також про організацію і функціонування правової системи [23, с. 31]. Тобто християнські норми можна розглядати як елементи культурної спадщини, що зберігаються в суспільстві, визначають та закріплюють соціальні цінності і поведінку суб'єктів упродовж тривалого часу.

Утім, система християнських норм як складова частина має підпорядкований характер щодо релігійної правової системи, яка формує, перетворює їх і розвиває відповідно до своєї внутрішньої природи, мети і завдань. Релігійні норми як специфічна категорія виражають не тільки вказівку на форму вираження правових норм, а й ознаки, що слугують підставою визнання того чи іншого правила поведінки нормативним приписом. Релігійні норми викликані об'єктивно наявним різноманіттям потреб та інтересів суб'єктів суспільних відносин і необхідністю їх узгодження та відповідного врегулювання. Християнські норми, отже, постають первинними елементами системи релігійного права, а система права є складовим елементом релігійної правової системи.

Як уже було зазначено, досліджуючи місце християнських норм у правовій системі, потрібно пам'ятати про природу цього соціального явища. Тобто розглядати християнські норми і в матеріальному (причини, що зумовили зміст права), і в формальному (зовнішнє вираження обов'язковості правил поведінки) розумінні. Адже характерні риси релігійних норм визначаються їхнім місцем і роллю у правій системі, як її складової частини – підсистеми. Відповідно, подальший розвиток системи релігійних норм визначається загальним розвитком правової системи, виконуючи при цьому своє призначення [23, с. 68]. Головні принципи побудови правової системи визначають зміст, структуру і призначення в суспільстві релігійних християнських норм. Окрім того, окремі релігійні норми зберегли своє значення і залишилися у правових системах, а деякі, проіснувавши якийсь час, залишилися лише як історичні пам'ятки права.

Розвиток релігійних християнських норм відповідно до закономірностей розвитку правових систем надає їм цілісності, впорядкованості, системності. Потрібно зазначити, що релігійні норми є нормативною основою правової системи, їхній зміст характеризує сутність усієї правової системи в конкретній державі, її правової політики та ідеології [24, с. 357].

Релігійні християнські норми, що виражені в нормативно-правових приписах та опосередковані релігійними джерелами права, є для правової системи її системотворчим елементом, її стрижнем (основою).

Нині важливо переосмислити та глибоко дослідити співвідношення релігійних норм і системи права як сукупності системних елементів національної правової системи. Це дасть змогу науково спрогнозувати тенденції розвитку правової системи, способи вдосконалення механізму соціально-правового регулювання. Використання релігійних норм як правової традиції та засобу конструювання і розуміння права також дозволить на теоретичному рівні вірогідно визначити і відтворити системотворчі елементи формування правової системи [25, с. 94].

На мою думку, християнські норми треба визнати обов'язковими основними структурними елементами правової системи лише в тому випадку, якщо за ними закріплено статус джерел права, тобто форми зовнішнього вираження релігійних приписів, що зумовлюють юридичну силу тих чи інших правил поведінки. Якщо вони санкціонуються державою, приймаються у формі нормативних актів, що мають юридичну силу та обов'язкові до виконання; виступають регуляторами суспільних відносин вірян, впливаючи на свідомість суб'єктів, чим забезпечується дотримання встановлених загальнообов'язкових правил поведінки, визначається як зразок належної поведінки із спонуканням до вчинення правомірних дій. Це повною мірою властиво країнам релігійних правових систем. У країнах романо-германської правової системи в джерелах права домінантне значення закріплюється не за нормативно-правовими актами, а за правовим звичаєм, правовим прецедентом, релігійними християнськими нормами та правовою доктриною зберігається статус джерела права, значення як історичних пам'яток права в системі джерел права та факторів, що визначають напрямки розвитку права, а отже, визнаються додатковими (факультативними) джерелами права [26]. Це, своєю чергою, характеризує релігійні норми як додаткові (факультативні) структурні елементи такої правової системи.

У сучасному суспільстві релігійні цінності втрачають своє минуле значення «священного образу» світу. Християнські засади, хоч і не мають прямого впливу на правову систему, навіть зараз відіграють вагомий роль у правому житті, тому що європейська правова культура

створювалася під впливом християнства, християнського погляду на світ. Сучасні європейські правові системи функціонують у соціальній системі, яка увібрала традиційні релігійні цінності.

Джерела і література:

1. Пайда Ю.Ю. Роль права та релігії в удосконаленні механізму прав людини. *Юридичний вісник*. 2012. № 1 (22). С. 69.
2. Бабій М. Юридичне релігієзнавство (правологія релігії): сутність і проблемне поле. *Юридична наука*. 2013. № 8. С. 84–100.
3. Бальжик І.А. Відносини держави і церкви: «симфонія влад» : автореф. дис. ... канд. юрид. наук : 12.00.01 «Теорія та історія держави і права; історія політичних і правових вчень» / І.А. Бальжик. Одеса, 2007. 20 с.
4. Бедь В.В. Право сповідувати релігію як складове свободи совісті. *Юридичний вісник. Повітряне і космічне право*. 2011. № 3. С.48–51.
5. Белкина Е.А. Современные проблемы биоэтики в христианских социальных доктринах : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.05 «Этика» / Е.А. Белкина. Тула, 2012. – 24 с.
6. Васильченко О.П. Рівність прав і свобод людини громадянина в Україні незалежно від релігійних переконань. *Публічне право*. 2014. № 4. 21–28.
7. Виноградова В.И. Религия и универсальность прав. Актуальные проблемы современного права, государства и экономики. СПб.: С.-Петербург. юрид. ин-т (филиал) Академии Генеральной прокуратуры РФ, 2011. С. 9–11.
8. Грищук О. В. Людська гідність у праві: філософські проблеми / В. Грищук. К. : Атіка, 2007. 432 с.
9. Джолос С. Єство людини як соціальна основа суспільно-політичного буття за вченням класиків державно-правової думки. *Антропологія права: філософський та юридичний виміри (стан, проблеми, перспективи) : статті учасн. IV Всеукр. «круглого столу» (м. Львів, 28-29 листопада 2008 р.)*. Львів : Край, 2009. С. 52–56.
10. Добрянський С. Вплив християнства на встановлення концепції прав людини. *Антропологія права: філософський та юридичний виміри (стан, проблеми, перспективи) : статті учасн. Міжнар. «круглого столу» (м. Львів, 3-5 грудня 2010 р.)*. Львів : Гал. друкар, 2010. С. 190–200.
11. Игнатъев В.Е. Становление человека в культурном опыте христианства : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.13 «Философия и история религии, философская антропология, философия культуры» / Игнатъев Владимир Евгеньевич. Омск, 2013. 16 с.
12. Крусс В.И. Соматические права человека в соотношении православной антропологии С.Л. Франка и философии экологического кризиса В. Хесле. *Медицина, этика, религия и право*. 2000. С. 171–189.
13. Новиков О.А. Религиозное обоснование права и идея прав человека. *Право и политика*. 2013. № 6. – С. 822–824.
14. Пітусь Л. Проблеми праці і власності в соціальному вчені сучасного католицизму: етичний аспект: http://www.franko.lviv.ua/faculty/Phil/Kaf_kult/Pitus_3.pdf.
15. Рабінович П.М. Основоположні права людини: сучасні позиції православних церков Росії та України. *Вісник Академії правових наук України*. 2010. № 3. С. 3–11.
16. Сюкияйнен Л.Р. Современные религиозные концепции прав человека: сопоставление теологического и юридического подходов / Р. Сюкияйнен. *Право*. 2012. № 3. С. 7–28.

17. Достдар Р.М. Рецепція принципів візантійської Еклоги сучасним сімейним та спадковим законодавством України : автореф. дис. ... канд. юрид. наук : 12.00.03 «Цивільне право і цивільний процес; сімейне право; міжнародне приватне право» / Р. М. Достдар. Одеса, 2005. 22 с.

18. Степовик Д. Церква і українська культура 20-х років: спільні ознаки духовного відродження. Український церковно-визвольний рух і утворення УАПЦ. Матер. наук. конф. К., 1997. С. 155.

19. Ухач В.З. Вплив християнських цінностей на формування деонтологічних компонентів духовної та національної культури юриста. Формування правової держави в Україні: проблеми і перспективи : зб. тез доп. XIV Всеукр. наук.-практ. конф. (м. Тернопіль, 20 квітня 2012 р.). Тернопіль : ТНЕУ, 2012. С. 86.

20. Шемшученко Ю.С. Правова система. Великий юрид. енцикл. слов. / за ред. акад. НАН України Ю.С. Шемшученка. К. : Юрид. думка, 2007. С. 690–691.

21. Скакун О.Ф. Теорія держави і права : підруч. / О.Ф. Скакун. 3-тє вид. К. : Алерта, 2012. 524 с.

22. Порівняльне правознавство : (теоретико-правове дослідження): моногр. / за ред. О.В. Зайчука, Н.М. Оніщенко. К. : Фенікс, 2007. 400 с.

24. Вступ до теорії правових систем: моногр. / за заг. ред. В. Зайчука, Н.М. Оніщенко. К. : Юрид. думка, 2006. 311 с.

25. Барковская Е.Ю. Мусульманское право и правовая культура: учебное пособие / Е.Ю. Барковская. М.: РАГС, 2001. 75 с.

26. Романов А.К. Право и правовая система Великобритании : учеб. пособие / Александр Константинович Романов. М. : ФОРУМ, 2010. С. 90–95.

27. Папаян Р.А. Христианские корни современного права / А. Папаян ; науч. ред. Г.Г. Арутюнян. М. : НОРМА, 2002. 416 с.

УДК 2, 26-28

Павло Павленко

*доктор філософських наук, провідний науковий співробітник
Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди
НАН України
(м. Київ)*

РЕЛІГІЯ ТА РЕЛІГІЙНІСТЬ В УМОВАХ СУЧАСНОГО СВІТУ: СТАН, ТЕНДЕНЦІЇ, ПЕРСПЕКТИВИ

На підставі аналізу результатів низки соціологічних досліджень автор висновок, що процеси знецінення традиційних релігійних норм спричинені зовнішніми постмодерними і постсекуляризаційними зрушеннями в соціальному контексті, а це, у свою чергу, призведе у скорому майбутньому до виникнення принципово інших видів релігійності та форм організації релігії, активізації таких релігійних напрямків (і головне — констатувати їхнє кількісне зростання), які адаптовані до реалій життя, включені в контекст сучасності. У статті показано, що в процесах поступової адаптації релігії до світу, її інтеграції в нього, паралельно буде витворюватись і така релігійність, завданням якої є парадоксальним чином скасувати очевидні суперечності між релігією і сучасним світом як електронно-техногенною реальністю в якій живе сьгоднішня людина.

Ключові слова: десакралізація релігії, депопуляризація релігійності, традиційна релігійність, християнство, Церква, церковність.

Ми живемо в час, коли релігійний світогляд стрімко втрачає свою популярність. За даними «Gallup International Association», яка вивчала рівні релігійності у 57 країнах світу (а це охоплює близько 70% населення планети, тобто більше половини землян), 59% опитуваних вважають себе релігійними людьми, натомість 23% заявили, що вони не є релігійними, а 13% відносять себе до переконаних атеїстів (цебто 36% не мають релігійних переконань). Ці дані переконливо доводять, що за останні роки з релігією порвали 9% людства [1]. Сьогодні в європейських країнах невіруючими вважають себе чи не половина громадян. А якщо брати до уваги іншу половину, то її здебільшого складають особи, які лише формально відносять себе до якоїсь конкретної релігії. Відтак цілком очікуваним постає і проведене у Великій Британії інтернет-виданням «Huffington Post» і компанією «Survation», що спеціалізується на дослідженнях ринку, опитування, за результатами якого більшість жителів цієї країни – 60% респондентів – переконані, що в моральному сенсі релігія приносить більше шкоди, ніж користі; що релігія шкідлива для суспільства. При чому, з ними згодні 20% релігійних людей (вони вважають, що релігія є причиною «насильства, нетерпимості й іншого зла»). Більше чверті з 2004 опитаних повідомили, що, на їхню думку, атеїсти добріші, ніж побожні люди. А 55% респондентів свідомі того, що моральні якості людини не залежать від того, релігійна вона чи ні [2].

Зазвичай реальна картина популярності релігійного світогляду дуже (розумій – свідомо) завищується, а тому суттєво відрізняється від реального стану. Приміром, ось, що можна сказати про вірування у рай і пекло. Так, згідно з висновками центру «Ipsos», «попередні припущення про відсоток населення, яке вірить в пекло, дуже відрізнялися від реальних результатів дослідження. Наприклад, люди в Іспанії думають, що 43% іспанців вірять у пекло, коли насправді вірять у нього тільки 19%. Питання віри в Бога також було порушене в дослідженні. Шведи, приміром, думають, що 37% їхніх земляків вірять в Бога, тоді, як реальне число – тільки 22%». «Одна з основних тенденцій, які проглядаються в західних країнах, полягає в тому, що люди вважають, що набагато більша кількість населення вірить в рай і пекло, ніж це є насправді». Ось, що з цього приводу зауважує Грем Ніколс, директор мережі християнських організацій «Affinity»: «Доволі велика частка населення ідентифікує себе християнами, і все ж досить невелика частина вірить в Небеса і пекло, так що стає насправду цікаво, з чого складаються християнські переконання таких людей» [3].

За висновками дослідження, яке було проведене компанією «ComRes» у вересні 2017 р., лише 6% дорослих британців читають Біблію, регулярно моляться і ходять до церкви. Натомість, результати іншого опитування, яке було проведене дещо раніше – у березні ц.р. показували, що у Великій Британії вважають себе християнами 51% [3]. Подібне доводить і наступний факт. За результатами низки опитувань Ірландію слід вважати однією з найбільш релігійних націй в Європі (перше місце посідає Польща), що мусить ідентифікувати Ірландію як «приголомшливо релігійну» країну з сильною Церквою. Однак дослідження 2016 року показало, що насправді лише 36% дорослого населення Ірландії відвідує службу бодай раз на тиждень (це число незначно зменшилось від показника 2014 р. – 37%). Таким чином, як зауважує теолог і соціолог релігії Стівен Баллівант, «якщо порівнювати ... з Ірландією 30 років тому, то очевидно значний спад є, однак якщо порівнювати Ірландію з іншими сучасними західними країнами, то вона є приголомшливо релігійною». Між тим, і самі вірні ірландської Церкви констатують занепад віри [4].

Критичне становище християнської церковної спільноти фіксують і в Швеції, оскільки, як зауважує голова церковної ради Церкви Швеції міста Вестерос Бьєрє Холгерсон, «усе менше шведів відвідують богослужіння, беруть участь у таїнствах, і проявляють відкриті форми релігійності. Звідси – щороку більше число порожніх храмів, які з кожним роком підтримувати і зберігати стає дедалі важче». При чому тенденцію до девальвації релігійності не спиняють навіть заходи з лібералізації шведського християнства, цебто пом'якшення віровчення, прив'язування християнського світогляду до світу (жіноче священство, гендерна термінологія, молитовна практика у форматі танцювальної музики, легалізація гей-культури тощо). Подібні реформи жодним чином не змінили кількісного складу вірян, а відсоток тих, хто долучився – невисокий [5].

Те ж само можна сказати і про Німеччину. За повідомленням американської католицької інформаційної агенції CNA, опубліковані Німецькою єпископською конференцією дані засвідчують активну тенденцію до зменшення кількості практикуючих католиків у Німеччині. Так, число німецьких католиків, які щонеділі відвідують Службу Божу за останнє десятиліття знизилось з 18,6% до 10,4%. Більше того, 54% католицьких священників та 91% пасторальних асистентів у Німеччині сповідаються один раз на рік, а то й рідше [6]. Це позначилось на тому, що тільки в 2016 році було закрито 537 парафій. А загалом упродовж останніх двох десятиліть закрилось понад 3 тисячі. Це пов'язане з тим, що кількість хрещень, кількість дорослих навернених, кількість осіб, які приступили до Першого Причастя, кількість католицьких шлюбів, кількість католицьких

похоронів помітно зменшується [7]. Тенденції до втрати популярності християнського віровчення не змогли вгамувати навіть у Лютеранській Церкві Норвегії, яка здавалася б має всі необхідні преференції в суспільстві і неформально вважається «державною Церквою» (до 1969 року офіційно обіймала цей статус, бо ж її формальним главою був король Норвегії, а з 2012 року є відділеною від держави) [8].

А ось в США в 2014 р. прийшлося взагалі констатувати, що кількість жителів цієї країни, які вірять в Бога, «знизилась до історичного мінімуму». Як зауважує автор дослідження Джин Твендж, «багато вчених раніше відзначали, що американці стали рідше говорити про свою віру публічно, але у приватному житті їхня релігійність нікуди не поділася. З'ясувалося, це не так. Крім того, мілленіали (молодь у віці від 20 до 35 років) виявились найменш релігійним поколінням на нашій пам'яті – і, можливо, за всю історію США» [9].

Згідно з опитуванням авторитетної в Росії дослідницької організації «Левада-центр», лише 34% росіян розуміють релігію невід'ємною частиною свого життя, натомість переважна більшість (62%) відводять релігії не дуже важливу роль, а чи ж взагалі вважає її непотрібною [10]. І це в державі, де Російське православ'я з кожним роком стає все більш «одержавленим», за визначенням президента РФ В. Путіна постає, разом із ядерним щитом Росії, «складовою», що «зміцнює російську державність», «створює передумови для забезпечення внутрішньої і зовнішньої безпеки країни» [11]. Рівень ставлення до православ'я доводить і наступна статистика, оприлюднена в 2018 році згаданим «Левада-центром». Так, близько 78% росіян зізнались, що не дотримуються християнського Великого посту і не вбачають жодної потреби в цьому; 11% – «лише частково» дотримуються тієї чи іншої складової пісної традиції і тільки 2% опитаних визнали, що дотримуються всіх, означених церковним віровченням, настанов щодо посту. Це означає, що реальних вірних Російське православ'я має десь 2%. А ось його шанувальників у Росії надто більше – аж 89%: по суті, усвідомлюючи свою неправославність, ці 89% водночас заявляють про свою православну автентичність, яка, на їхній погляд, полягає передусім у «фарбуванні великодніх яєць» (64%), випіканні пасок чи купуванні свічок (40%). І все ж, у порівнянні з минулими роками, у 2018 році статистика дотримання церковних обрядів знизилась: наприклад, тільки 19% росіян цього року планували освячувати паски, а відвідати всеношну – не більше 5% [12]. Станом на 2018-2019 рр. православні віруючі в Росії, зважаючи на число прихожан, що ходять в храм більш-менш регулярно, а не тільки на Різдво, Хрещення і Великдень, фактично складають десь 1-2% від загальної кількості населення [13]. І це, наголосимо, в країні, яка позиціює себе «споконвічно православною».

В Україні ця статистика практично подібна. «Центр Разумкова», який щорічно визначає рівень релігійності українців (похибка не перевищує 2,3%), фіксує помітний спад загальної кількості віруючих. Так, в 2014 році останніх було 76%, в 2016 – 70,4%, а в 2017 році їх кількість сягала 67,1. Але якщо на Заході свою віру декларують понад 90% опитаних, то на Півдні таких практично вдвічі менше – 42,7%. Більшість українців (2/3 опитаних) вважають себе православними [14], хоча їхнє православ'я є радше номінальним, ніж фактичним. «Число тих, хто вважає себе віруючим, у 2010-х роках було більшим (коливалось у діапазоні від 67% до 76%), ніж у 2000 р. (коли воно становило 58%). Дослідження 2014 р. зафіксувало зростання, порівняно з «довоєнним» 2013 р., числа тих, хто вважає себе віруючим, з 67% до 76% – цей показник досі залишається найвищим за всі роки спостережень. Після цього спостерігалось його зниження (до 67%, тобто до рівня 2013 р.), але у 2018 р. зафіксований дещо вищий рівень – 72% (тобто близький до рівня 2016 р., коли він становив 70%)». Але належить зважати (підкреслимо це особливо), що мова йде про тих, хто вважає себе віруючим, а насправді, за віровченням, церковними положеннями насправді ним не є. «Слід зауважити, що більшість (59%) опитаних вважають, що «людина може бути просто віруючою і не сповідувати якусь конкретну релігію» [15, с. 4]. Цю тему підтримували більшість (від 56% до 64%) респондентів протягом усього періоду, коли «Центром Разумкова» проводились опитування з релігійної тематики (2000-2018 рр.). Іншими словами, все красномовно вказує на те, що більшість з тих осіб, які сьогодні ідентифікують себе християнами, у віроповчальному сенсі ними не є.

З епохи Просвітництва існує думка, що в майбутньому релігія, і передусім християнство, зникне: активний розвиток науки, мовляв, призведе до відмови від релігійного світогляду. У цьому таки є певна рація. Бо ж і справді, як зауважував визначний індійський філософ Ошо (Раджніш Чандра Мохан, 1931-1990), «усього, чого досягла наука за 300 років, все це – завдячуючи сумніву. А за 10000 років релігія не досягла нічого – із-за віри». На наш погляд, у майбутньому на релігію чекає, якщо й не її кінець, то, принаймні, серйозна глибока криза, яку ознаменує не так практичне використання досягнень науки в інтересах суспільного розвитку, як її спричинить сама релігія – через формалізм, деградацію релігійних інститутів, наявність великої кількості номінальних віруючих і, як наслідок, непопулярність релігійного світогляду.

Приміром Католицька Церква вже висловлює серйозне занепокоєння з приводу втрати нею європейської ексклюзивності, затурбована поступовим зникненням католицької Європи, особливо на фоні її (Європи) активної ісламізації, а також з огляду на втрату

колишніх позицій на європейському Сході, спричинених поширенням там протестантизму і православ'я (особливо російського). Тому Політика Ватикану спрямовується на відродження католицизму в Європі, хоч й існує неабияка для цього складність: європейці, з одного боку, все більше перестають бути церковно-належними віруючими, вважаючи, що духовність існує і поза межами конфесійно організованого християнства, а з іншого боку, більшість католиків схиляється до позиції, яка може характеризувати їх більше, як агностиків, скептиків, атеїстів і навіть антитеїстів.

Ось, який «вирок» сучасному католицизму виносить кардинал Роберт Сара, префект Конгрегації Божого культу і дисципліни Таїнств: «...Ми вбили Бога, а наші храми зробили поховальними ямами»; «справжня криза, яка підточує наш світ, це не економічна ані політична криза, а криза Бога. Людина нині скерована майже виключно на володіння і використання матеріальних благ: вона працює, створює суспільні зв'язки і розпочинає війни майже виключно для того, аби здобути матеріальні блага і зміцнити свою гегемонію. ...Культура Заходу поступово укладається так, ніби Бог не існує. Сьогодні чимало людей постановили собі обійтися без Творця. Для багатьох людей Бог помер. Значна частина вірних перестали ходити до церкви, аби вберегтися від запаху гниття Бога, а тому втратили самого Бога» [16]. Папа Римський Франциск не випадково зауважив, що часто сучасні християни, замість того, щоб сповіщати собою, виразом своїх облич радість, «від того, що їх спасли», «що вони мають Спасителя», мають «похоронні обличчя» [17]. А це – ще один чинник, який тільки відштовхує людей від християнства.

Подібна думка справедлива не лише по відношенню до католицизму чи християнства загалом, а й до будь-якої іншої релігії. Втрата в масовій європейській свідомості релігійно-моральної об'єктивної Істини знецінює саме поняття свободи – свободи як морального самопокладання. Вибір між добром і злом відтак втрачає об'єктивну безумовну значимість, оскільки самі поняття добра і зла чималою мірою віддаються на відкуп індивідуальної совісті. Останнє, підкреслимо, і є тим головним лейтмотивом, яким скеровується рух сучасного людства до так званого нового плюралістичного суспільства [18], з його й новим, модернізованим християнством – християнством позацерковним, навіть безцерковним, християнством не так уже євангельським, як агностичним. І це лише справа часу. Окремі теологи вже нині роблять кроки у справі прив'язування християнства до світу, його змирнення і розцерковлення.

Згідно з висновками соціологічного дослідження, яке провів у Великій Британії соціологічний центр «YouGov», особи, які ідентифікують себе християнами не вважають всі 10 заповідей

Декалогу важливими для власної духовності й віри. З 10 заповідей більшість вірян стараються виконувати лише так звані «моральні» – «не убий» і «не вкради» (93%), «не свідчи неправдиво на ближнього твого» (87%), «не чини перелюбу» (73%), «шануй батька і матір» (69%), «не пожадай нічого, що у ближнього твого» (61%). Натомість такі, як «Я Господь, Бог твій... Хай не буде тобі інших богів передо Мною!», «Не роби собі різьби...», «Не призывай Імення Господа, Бога твого, надаремно...» і «Пам'ятай день суботній, щоб святити його!» вважаються неактуальними сьогодні, а тому зайвими, аби їх дотримувались. Іншими словами, ті заповіді, які у віроповчальному сенсі є наріжними, які найбільшою мірою стосуються питань віросповідання виявились незатребуваними серед більшості опитаних британських християн [19]. Те ж само слід сказати і про непопулярність основоположних євангельських істин серед більшості сучасних християн. Передусім тут ходить про нехтування віровченнями про гріх і каяття, про шлюб, про непопулярність в сучасному християнстві євангельських настанов про блаженство бідних, про зречення земного на користь єднання з небесним, про Суд Божий – більшість сучасних віруючих не переймаються цими питаннями, натомість прагнуть сповідувати християнство у, так би мовити, «пом'якшеному», змирщеному, адаптованому до життя у «світі цьому» вигляді, християнстві, яке вже не буде спонукати віруючого ненавидіти світ, а навпаки, – буде інтегрованим у світ, вписаним у нього.

Розширення інституційного поля релігії в бік світу тягне за собою й зміну її пріоритетів, оскільки, так чи інакше, парадигматичні акценти переносяться з небесного на земне. Зауважимо тут принагідно, що свого часу радикалізм католицьких модерністів вивів їх за межі не лише самого католицизму, але й християнства взагалі, підірвавши в такий спосіб у католицьких колах на довгі роки (аж до II Ватиканського собору) довіру до біблеїстики і практично Біблії взагалі. Незважаючи на це, радикальні теологи продовжують виходити з того, що релігія в сучасному світі може вижити за однієї умови – коли прилаштується під сучасну людину, наблизиться до світу її буття, навіть якщо для цього прийдеться переглянути усталено-традиційний погляд на новозавітне віровчення, зокрема на євангельські норми. Розширення релігійної сфери через нетрадиційні форми її організації (зокрема популяризація, так званого «нецерковного...», навіть «розцерковленого християнства») тільки підтверджує це.

Чітко організовані й інституціалізовані релігійні системи певно будуть поступово зникати, утворюючи багатовимірний за типами і рівнями простір для існування квазі-релігій чи «релігіє подібних» утворень. На зміну інституційним формам релігії будуть приходити інші – позаінституційні релігії з, якщо й не до кінця «новою», то точно,

що «іншою» релігійністю, яка, опираючись на свої священні тексти, навіть не відкидаючи традиційне віровчення й усталену традицію, водночас розумітимуть їх «по-іншому», «інакше». Це видно хоча б на прикладі руху «Виникаючої Церкви» чи неохристиянського харизматизму, які, ідентифікуючи себе євангельським християнством, водночас прочитують Євангелію «по-своєму», вливають в неї «новий», «нетрадиційний» зміст. На цьому фоні вже сьогодні виникають і великі громади бізнесово-корпораційного чи мережевого типу, і малі, закриті, «клубні» товариства, які чутливі до суспільних трансформацій.

Нині ми є свідками процесів знецінення традиційних релігійних норм, спричинених зовнішніми постмодерними і постсекуляризаційними зрушеннями в соціальному контексті, і виникнення принципово інших видів релігійності та форм організації релігії. Останні сьогодні не складають загрози для існування традиційних релігій і християнських конфесій, оскільки, порівняно з ними, не є доміантними на релігійному просторі. Однак у недалекому майбутньому ситуація може змінитись рівно до навпаки, оскільки вже сьогодні можна спостерігати активізацію тих релігійних напрямків (і головне – констатувати їхнє кількісне зростання), які адаптовані до реалій життя, включені в контекст сучасності.

У процесах поступової адаптації релігії до світу, її інтеграції в нього, паралельно буде витворюватись і така релігійність, завданням якої є парадоксальним чином скасувати очевидні суперечності між релігією і сучасним світом як електронно-техногенною реальністю в якій живе сьогоднішня людина. У фарватері подібного процесу вже зараз існують синтетичні, квазі- і навіть псевдо-релігії – від раелітизму (віри у надцивілізацію космічних прибульців) до саєнтології, від неоорієнталістських течій до «Церкви евтаназії», від релігійно-політичних рухів до пародійних, на зразок пастафаріанства (Церкви Літаючого Макаронного Монстра).

Джерела і література:

1. Корреспондент: Эпоха безбожников. Почему в мире стремительно падает количество верующих // Корреспондент. – 29 августа 2012: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://korrespondent.net/world/1388249-korrespondent-epoha-bezbozhnikov-pochemu-v-mire-stremitelno-padaet-kolichestvo-veruyushchih>
2. Опрос: Религия приносит больше вреда, чем пользы // LraTVAKAN.COM. – 12 Ноябрь, 2014: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://lratvakan.com/news/114094.html>
3. Більшість жителів Європи не вірять в існування раю та пекла // Католицький Оглядач. – Чтв, 04/01/2018: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://catholicnews.org.ua/bilshist-zhiteliv-ievropi-ne-viryat-v-isnuvannya-rayu-ta-pekla>
4. Ірландія залишається однією з найбільш релігійних країн Європи // Католицький Оглядач. – Чтв, 04/01/2018: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://catholicnews.org.ua/irlandiya-zalishaietsya-odniyeu-z-naybilsh-religiynih-krayin-ievropi>

5. Расповов Євген. Церква Швеції втратить рекордне число своїх парафіян // Суспільний портал Wake up. – 21 лютого 2018: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://wakeur.in.ua/tserkva-shvetsiyi-vtratit-rekordne-chisl/>
6. Католицька Церква в Німеччині фіксує різке падіння кількості вірних // Католицький Оглядач. – Втр, 19/07/2016: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://catholicnews.org.ua/katolicka-cerkva-v-nimechchini-fiksuie-rizke-padinnya-kilkosti-virnih>
7. Статистика Німеччини за 2016 рік: все менше католиків, півтисячі закритих парафій // Католицький Оглядач. – Пон, 24/07/2017 : [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://catholicnews.org.ua/statistika-nimechchini-za-2016-rik-vse-menshe-katolikiv-pivtisyachi-zakritih-parafiy>
8. Люди масово покидають Церковь Норвегії из-за венчання однополых пар // РІА Новости. – 22.04.2016: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <https://ria.ru/religion/20160422/1417282818.html>
9. Абсолютный минимум веры. Социологи отмечают падение уровня религиозности в США // А-THEISM: Атеистический сайт Беларуси. – Вторник, марта 22, 2016: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.a-theism.com/2016/03/blog-post_22.html
10. Религия не играет никакой роли в жизни 62% жителей России: опрос // ИА REGNUM. – 19 февраля 2016: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <https://regnum.ru/news/ratings/2082676.html>
11. Православие и ядерный щит укрепляют Россию, – считает Путин // РІА Новости. – 01.02.2007: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <https://ria.ru/politics/20070201/60050923.html>
12. Росія: усе більше число громадян не дотримуються церковних традицій // Суспільний портал Wake up. – 02 квітня 2018: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://wakeur.in.ua/rosiya-use-bilshe-chislo-gromadyan-ne-dot/>
13. Плужников Алексей. Православные в России: рождественская статистика и реальность // Ахилла. – 8 января 2019. URL: <https://ahilla.ru/pravoslavnye-v-rossii-rozhdestvenskaya-statistika-i-realnost/>
14. Горевой Дмитро. Релігія в Україні: хто, де та скільки? // Лабораторія Релігієзнавства. – June 5, 2017: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://rellab.org.ua/релігія-в-україні-хто-де-та-скільки/>
15. Особливості релігійного і церковно-релігійного самовизначення українських громадян: тенденції 2010-2018 рр. (інформаційні матеріали). – К.: Центр Разумкова, 2018. – 78 с.
16. «Для багатьох людей Бог помер...» // CREDO. – 16.03.16: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.credo-ua.org/2016/03/154165>
17. Папа: Християни повинні бути радісними, а не з похоронними обличчями // Радіо Ватикану. – 21/12/2017: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://uk.radiovaticana.va/news/2017/12/21/християни_повинні_бути_радісними,_а_не_з_похоронним_обличчям/1355840
18. Элбакян Екатерина. Секуляризация и десекуляризация в эпоху модерна и постмодерна // ReligioPolis. – 21.12.2012: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.religiopolis.org/religiovedenie/5593-sekuljarizatsija-i-desekuljarizatsija-v-epohu-moderna-i-postmoderna.html>
19. У Британії обрали 6 Біблійних заповідей з 10, які вирішили виконувати // УНІАН. – 01 листопада 2017: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <https://religions.unian.ua/religionsworld/2220059-u-britaniji-obrali-6-bibliynih-zapovidey-z-10-yaki-virishili-vikonuvati.html>

В. ЛИПІНСЬКИЙ ТА ЙОГО ІДЕАЛЬНА МОДЕЛЬ ВЗАЄМОДІЇ ДЕРЖАВИ І ЦЕРКВИ

Здійснено аналіз концептуальних засад консервативної теорії В. Липинського про форми і характер взаємовідносин релігії, церкви та держави за різних типів суспільно-політичного устрою держави, схарактеризовано його ідеальну модель цих взаємин з погляду перспектив українського державотворення, а також розкрито погляди вченого на ці процеси в ретроспективному контексті української та світової історії.

Ключові слова: *церква, держава, релігія, політика, В. Липинський, охлократія, демократія, класократія.*

Одне з чільних місць в історії української історичної, соціологічної, політологічної та релігієзнавчої думки посідає постать В'ячеслава Казимировича Липинського (1882-1931 рр.) – видатного вітчизняного вченого та громадсько-політичного діяча. Протягом останніх трьох десятиліть, коли ім'я В'ячеслава Липинського повернулося в Україну і його твори стали доступними для вітчизняних дослідників, спостерігається своєрідна хвиля наукових публікацій, присвячених як самому В. Липинському, так і його науковій спадщині.

Зважаючи на гідну подиву глибину творчого доробку вченого й ідеолога українського державотворення першої третини ХХ ст., актуальним залишається всебічний аналіз його поглядів та формулювання на цій основі відповідних достовірних положень щодо його державотворчої концепції, зокрема й у питанні взаємин держави та церкви в Україні.

Вивчення історико-релігієзнавчої спадщини видатного українського мислителя є актуальним також з огляду на дискусії про цивілізаційний вибір сучасної України, а отже, й місце у ньому релігії та церкви, їхніх взаємин із державою. Воно може бути дієвим теоретичним і практичним підґрунтям у процесі подальшої розбудови незалежної України, здійснення її політики, зокрема у сфері церковно-релігійних відносин, формуванні державної ідеології та вихованні почуття національної гідності у її громадян. Систематизація та аналіз відповідних наукових та публіцистичних праць В. Липинського дає можливість повніше використати його доробок у дослідженнях з історії, політології, соціології, історіософії, релігієзнавства, а також у розв'язанні багатьох проблемних питань сучасного життя.

Візія В. Липинського на роль релігії і церкви у суспільному житті та державному будівництві в тих чи інших аспектах розглядалися у наукових працях У. Кошетар [1], З. Атаманюк [2], Л. Кондратика [3], В. Слободяна [4], І. Передерій [5]. Найбільш ґрунтовною працею щодо згаданої проблематики залишається монографія Л. Кондратика [6], у якій автор уперше у вітчизняній науковій літературі пропонує цілісне бачення феномена релігії видатного соціального мислителя і політика В. Липинського, окреслює специфічні риси його релігієзнавчої концепції.

Метою цієї наукової розвідки є аналіз концептуальних засад теорії В. Липинського про форми та характер взаємовідносин релігії, церкви та держави у процесі державного будівництва.

Своєрідність бачення В'ячеславом Липинським ролі релігії і церкви у процесі державотворення слід шукати у його державницькому підході до історичного аналізу (загальновідомо, що саме В. Липинський є фундатором цього напряму вітчизняної історичної науки). Цей державницький концептуальний підхід пронизує й інші наукові погляди вченого – соціологічні, політологічні й, урешті, церковно- та релігієзнавчі.

Державницькі концептуальні засади сформувалися у В. Липинського поступово й у зрілому завершеному вигляді простежуються в його наукових працях еміграційного періоду (1919-1931 рр.). У цей час він твердо переконаний, що «релігія і Церква єть основою Держави» [7, с. 4]. На початку ж своєї наукової та публіцистичної діяльності мислитель, зокрема вважав, що релігія є справою «приватних особистих переконань», а також, що «релігія і політика є для нас окремими речами» [2, с. 68]. Однак після поразки національно-визвольних змагань 1917-1921 рр. він змінює низку власних поглядів, у тому числі й на роль релігії та церкви у державному будівництві.

В еміграції В. Липинський написав три провідні наукові роботи, що відбивають його погляди на взаємини релігії і політики, церкви та держави. Це історична праця «Україна на переломі», публіцистичний політологічний трактат «Листи до братів-хліборобів», а також суто релігієзнавча розвідка «Релігія і церква в історії України».

Монографія «Україна на переломі. 1656-1959. Замітки до історії українського державного будівництва в XVII ст.» була видана у Відні в 1920 році Українським соціологічним інститутом, котрий, як відомо, тоді очолював патріарх української історичної науки М. Грушевський. Ця праця постала на основі матеріалів із альманаху 1912 р. «Z dziejów Ukrainy» («З історії України»). Як вже зазначалося, до 1917 року Липинський вважав релігію приватною справою особистості. Абсолютно інше бачення цієї проблеми відкривається нам із «України на переломі».

У цій праці, присвяченій досвіду українського державотворення доби Хмельниччини, у В. Липинського вперше з'являється натяк на необхідність поділу двох гілок влади (світської і духовної). Так, зокрема, підкреслюючи прагнення Богдана Хмельницького звільнити «руські землі», котрі з давніх часів були підпорядковані духовній владі Київського митрополита, учений зазначає: «Поруч цієї традиційної, споконвічної влади духовної, ідейної – тепер мала відродитись стара державна, реальна влада політична під проводом Гетьмана Війська Запорозького» [8, с. 31].

У згаданій історичній праці В. Липинський особливо наголошує, що для творення української національної держави у XVII столітті необхідні були дві сили – владна й культурна [6, с. 195]. «Військо Запорозьке за часів Богдана Хмельницького не тільки шаблею та дипломатією будує й творить свою політичну організацію державну, – зазначає В. Липинський, – але ще й скріплює її найміцнішим цементом, без якого ні одна державна будова вдержатись не може – цементом спільної всім класам, одної національної духовної культури. А що культура національна ідентифікувалась у тих часах зі справами релігійними, то цим справам релігійно-національним – йдучи в тім слідами старої «руської» князівської й шляхецької аристократії – присвячують Гетьман і Військо Запорозьке не менше уваги, чим справам військовим і політичним. І коли одночасно з гомоном військовим та з горячковою боротьбою політичною, виростають нові церкви та монастирі, коли будуються школи і розвиваються братства, коли повстають села й міста там, де досі був степ і де кочували татари, то це найкращий знак що немає тут місця для розкладових сил, що даремна там праця чужих деструктивних елементів...» [9, с. 167]. Отже, як бачимо, у державотворчих процесах, в їхній успішній реалізації В. Липинський особливу роль відводить саме релігії та церкві.

Також у праці «Україна на переломі» В. Липинський чітко виділяє соціальну структуру тодішнього українського суспільства, котра складалася зі станів: державного (за елітарною концепцією Липинського, таким станом є шляхта), культурного (духовенство) і селянства. Провідну роль у державотворчих процесах, як підкреслює мислитель, відіграють перші два стани. Саме вони й представляють дві гілки влади – світську та духовну.

Більш повного й завершеного вигляду релігієзнавча концепція вченого набуває в його наступних творах – релігієзнавчій розвідці «Релігія і церква в історії України», написаній у вигляді запитань та відповідей на них у 1923 році на прохання публіциста і правника Осипа Назарука, та політологічному трактаті «Листи до братів-хліборобів», котрий друкувався у часописі гетьманців-монархістів «Хліборобська Україна» та був виданий у Берліні окремою книгою

1926 року. Тут В. Липинський демонструє нове, значно ширше бачення соціальної ролі релігії, виділяючи три можливі типи взаємовідносин між релігією та політикою, церквою та державою.

Перший тип відносин передбачає такий стан державного життя, коли політики «намагаються зробити з релігії послухне знаряддя в своїх руках. Вони не признають, поруч своєї влади світської, такої влади духовної, яка би не підлягала вповні владі світській і яка би своїм авторитетом духовним владу світську обмежувала і контролювала. Тому їхня державна влада світська є разом з тим і найвищою владою духовною» [10, с. 4]. Як приклад подібних взаємин релігії та держави, В. Липинський називає древню Іудею, стародавній Єгипет, мусульманські держави, а також більшовицьку Росію. Причому в більшовицькій Росії роль релігії виконувала, на його переконання, «наука» та різноманітні соціальні програми. Принагідно зауважимо, що саме цей тип взаємин двох влад, коли церква перебуває на службі в держави, виразно демонструє й сучасна Російська Федерація.

Подібний тип взаємин між релігією та політикою притаманний для суспільств, що мають, за визначенням В. Липинського, охлократичний тип політичного устрою. Він ґрунтується на абсолютистичному пануванні войовників-непродуцентів з цілковитим придушенням свободи й самодіяльності громадянства. У такому суспільстві відсутня рівновага між активною меншістю та пасивною більшістю. Войовники, що представляють охлократичну аристократію, нічого не виробляють, а тому ніякого стимулу до громадської і матеріальної творчості пасивним масам не дають, а, навпаки, на їх пасивності вони будують власне панування.

В. Липинський підкреслює, що в такому суспільстві правляча верства використовує релігію для утвердження вигідних для неї, але згубних, безперспективних для суспільного розвитку соціальних взаємин [6, с. 199]. У цьому контексті необхідно відзначити, що віра при охлократії є спільною і для аристократії, і для пасивної маси, але це є аристократична віра, поширена на всю спільноту. «Людей держить тут вкупі не органічна – стихійною расовою подібністю, почуттям спільної землі і спільною творчістю та працею спаяна – нація, а механічна – на одній вірі, на терорі, на сугестії, і на виучці побудована – держава» [9, с. 276].

Другий тип взаємовідносин церкви і держави передбачає, що є політики, «які у своїм способі організації державного життя зовсім одкидають потребу релігії, потребу організованої й авторитетної віри. Вони вважають, що для діл світських, державних релігія зовсім не потрібна; що в громадському житті можна зовсім добре обійтись без церкви і без Бога, і що релігія це, мовляв, «справа приватна», справа

совісти кожного горожанина, до якої державі нема ніякого діла» [10, с. 6]. Такий тип характерний для демократичного політичного устрою. Для противника демократії, консерватора, ідеаліста й елітариста, В. Липинського є очевидним, що в такому суспільстві релігія позбавлена ролі соціально-організуючого чинника і може навіть стати засобом досягнення непристойних політичних цілей. Задля цієї мети замість традиційної релігії створюються нові релігійні системи і нові церкви, у яких кожен бажаючий може проголосити себе духовним владикою.

Подібна ситуація виникає тоді, коли правляча верства становить більшість відносно керованих і складається, за висловом В. Липинського, із «матеріалістичних спекулянтів», котрі позбавлені войовничо-ідеалістичного духу. «Спекулянт, чи на торгівлі, чи на промислі, чи на релігії, чи на політиці, – пояснює вчений, – хоче мати завжди при найменшому зусиллі якнайбільші зиски; хоче вибитись всіма засобами на верх. Для цього йому потрібна якнайбільша свобода» [10, с. 9]. Релігія ж обмежує будь-які негативні прояви свободи. Саме тому вона виявляється неприйнятною для таких організаторів державного життя, яким є політики-демократи. Звідси і їхнє намагання обмежити сферу вияву релігії, позбавити державне й громадське життя організуючого впливу з її боку.

При третьому типі взаємовідносин релігії і політики, котра є характерною для так званого класократичного політичного устрою, перша посідає належне їй місце. Світська влада у такому суспільстві належить не лише войовникам, а й продуцентам, тобто тим соціальним верствам, котрі володіють матеріальною силою. Продуценти добре розуміють, що виконати належним чином організаційне, державне завдання ця спільнота зможе лише за умови дотримання приписів релігії, визнання і підтримки авторитету духовної влади. Класократичні державці усвідомлюють, що лише терором та свободою (під якою у цьому випадку В. Липинський розуміє корисливе використання матеріальних інтересів людини, її розуму та інстинктів) досягти належної організації громадського життя неможливо.

Класократична аристократія, крім сили меча, як пише В. Липинський, володіє ще й матеріальною силою. Обмеження цієї сили релігійною мораллю, спільною для аристократії та пасивних мас, слугує основою гармонії і законності у взаємовідносинах між активною меншістю та пасивною більшістю. Звідси, за В. Липинським, і відокремлення влади духовної від влади світської, властиве класократіям.

Для побудови держави необхідно обмежувати егоїстичний інстинкт, притаманний як керівникам, так і керованим. Найкращим політичним засобом такого обмеження В. Липинський вважав, як

відомо, правову монархію. Однак однієї лише форми монархічного правління недостатньо. Необхідний ще однаковий для всіх Божий закон та авторитет духовної влади: «Тільки релігія і церква, – стверджує мислитель, – в стані своєю владою духовною, владою «не од мира цього», примусити сильніших та здатніших вживати свою більшу силу та здатність не тільки для себе, але й для добра слабших. І тільки вона, обмеживши владу сильніших обов'язуючими всіх законами громадської моралі, в стані привчити слабших авторитет влади визнавати» [10, с. 10].

Надзвичайно актуально й для сьогодення звучить думка В. Липинського про відповідну роль в українському державотворенні християнської релігії та церкви. Адже досвід історії, на його думку, переконливо засвідчує, що «релігія і по-справжньому авторитетна в суспільстві церква тим більше потрібна нашій нації, схильній до необмеженого і нестримного індивідуалізму з вродженою потребою в органічній громадянсько-національній єдності й солідарності всіх верств і класів суспільства; нації, у якій серед розпоросених політичних еліт та антагоністичній боротьбі політичних партій між собою інстинкти та почуття беруть верх над розумом і волею; нації, для якої характерний як для «верхів», так і «низів» великий нахил «до необмеженої свободи, до індивідуалістичної романтики, до егоцентричної оригінальності, де одні й другі, байдужі до громадського індивідуалізму, до жертв, до любові, до послуху і дисципліни, спекулюють на руйнуючих прикметах <...> намагаються в постійній зажерливій гризні поміж собою, позбавлені внутрішньої духовної і політичної єдності, задовольняти кожний на свій спосіб свої примітивні і варварські матеріальні апетити» [10, с. 26].

Отже, відповідно до концепції В. Липинського, у класократичному суспільстві, яке він і вважав ідеальною моделлю українського державотворення, існує виразне розмежування двох влад – світської та духовної, політичної та релігійної, а їх носії посідають лише власні позиції. Тому войовники-продуценти (правляча еліта) не прагнуть виконувати роль духовних вождів, а представники духовної сфери (зокрема, інтелігенція) не претендують на непосильне для них політичне керівництво (у цьому висновку В. Липинського явно простежується вплив трагічного досвіду поразки національно-визвольних змагань 1917-1921 рр.). Духовна влада покликана контролювати та обмежувати діяльність влади державної. Це – основи взаємовідносин релігії й політики, церкви і держави, громадянства і влади, культури і сили, ідеї та меча – при третьому типі організації громадського життя, визначеному В. Липинським, як класократичний [6, с. 204].

То ж В. Липинський першим серед українських науковців виразно поставив питання про типи взаємовідносин між релігією та політикою, церквою та державою, а також довів, що релігія за різних типів організації суспільного життя має неоднакові якісні виміри.

Принцип поділу духовної і світської влади, на якому наголошував мислитель, виявився надзвичайно далекосяжним, адже на сучасному етапі церква і держава в Україні йдуть по лінії обопільного визнання своєї автономії та самостійного значення. Так само актуальною для сучасної України, на наше переконання, є й теза про реальний духовний авторитет церкви і обмежуючий принцип релігійної моралі щодо суспільства загалом та його політичної еліти зокрема.

Джерела і література:

1. Кошетар У.П. Філософська парадигма державотворчої концепції В. Липинського [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://file:///C:/Documents%20and%20Settings/Wizard/Мои%20документы/2243-6538-1-PB.pdf> (останній перегляд – 10 жовтня 2019 р.).
2. Атаманюк З.М. Погляди В. Липинського на роль релігії і церкви у національному державотворенні / З.М. Атаманюк // Наука. Релігія. Суспільство. – 2005. – № 2. – С. 142–145.
3. Кондратик Л. Взаємодія політики і релігії. Теоретична спадщина В'ячеслава Липинського [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.nbuv.gov.ua/portal/all/herald/2002-10/9.html>. (останній перегляд – 10 жовтня 2019 р.)
4. Слободян В.Я. Соціокультурна роль релігії та церкви у державотворчому дискурсі українського консерватизму // Вісник НАДУ при Президентіві України (Серія «Державне управління»). – 2017. – №1. – С. 104–111.
5. Передерій І.Г. В'ячеслав Липинський: етнічний поляк. Політичний українець: монографія. – Полтава: Вид-во ПолтНТУ, 2012. – 622 с.
6. Кондратик Л.Й. Релігієзнавча концепція В'ячеслава Липинського: монографія. – Луцьк: Надтир'я, 2002. – 260 с. – Бібліогр.: С. 238–258.
7. Липинський В. Лист до редакції «Богословія» // У кн. В. Липинський. Повне зібрання творів, архів, студії. Серія «Архів». Листування / Ред. Я. Пеленський, Р. Залуцький, Х. Пеленська та ін. – Т.1. (А-Ж) – К.: Смолоскип, 2003. – 960 с. – С. 217–219.
8. Липинський В. Україна на переломі. 1656 – 1959. Замітки до історії українського державного будівництва в XVII-ім столітті / В'ячеслав Липинський. Повне зібрання творів, архів, студії. – Твори. – Т.3. Історична секція. – Східно-Європейський дослідний інститут ім. В.К. Липинського; Інститут української археографії Української Академії Наук. – Філадельфія, 1991. – 346 с.
9. Липинський В. Листи до братів-хліборобів / В'ячеслав Липинський. Повне зібрання творів, архів, студії. – Твори. – Т.6. Політологічна секція. – Кн.1. – Інститут Східноєвропейських досліджень НАН України; Східноєвропейський дослідний інститут ім. В.К. Липинського. – Київ – Філадельфія, 1995. – 472 с.
10. Липинський В. Релігія і церква в історії України / В. Липинський. – Луцьк : Терен, 2010. – 96 с.

Ірина Петренко

*доктор історичних наук, професор,
завідувач кафедри педагогіки та суспільних наук
ВНЗ Укоопспілки «Полтавський університет економіки і торгівлі»
(м. Полтава)*

ПОЛТАВСЬКА ЄПАРХІАЛЬНА УЧИЛИЩНА РАДА ЯК ЦЕНТРАЛЬНИЙ ОРГАН УПРАВЛІННЯ ЦЕРКОВНОПАРАФІЯЛЬНИМИ ШКОЛАМИ НАПРИКІНЦІ ХІХ – НА ПОЧАТКУ ХХ СТ.

У статті висвітлюється створення спеціальної інституції для керівництва церковним шкільництвом – Полтавської Єпархіальної училищної ради, з'ясовуються її функції та завдання. Зазначається, що її створення було суттєвим кроком на шляху формування чіткої адміністративної вертикалі керівництва церковними школами, яку складали: Училищна рада при Св. Синодові, єпархіальні училищні ради та повітові її відділення. Наголошується, що серед інших завдань Полтавської Єпархіальної училищної ради перебувало кадрове забезпечення шкіл.

Ключові слова: *церковнопарафіяльні школи, Полтавська єпархіальна училищна рада, духовенство, архієрей, «наблюдатели», повітові відділення Єпархіальної училищної ради.*

У 1884 році у Російській імперії було затверджено «Правила для церковнопарафіяльних шкіл» (далі – ЦПШ), з того часу їх кількість почала швидко збільшуватися. Вчителями у школах даного типу були священники та світські вчителі. Центральним органом керівництва за ЦПШ Російської імперії була Училищна рада при Святійшому Синоді в Санкт-Петербурзі. У губерніях Російської імперії діяли єпархіальні училищні ради в кожному центрі, зокрема і в Полтаві. Формування єпархіальних училищних рад розпочалося у 80-х роках ХІХ ст.

4 листопада 1884 року у Полтаві було відкрито Єпархіальну училищну раду (далі – ЄУР). Розміщувалася вона у приміщенні Полтавської духовної консисторії [1, с. 1032-1033].

Зазвичай головою Полтавської Єпархіальної училищної ради був правлячий місцевий архієрей. З часом це виявилось непрактичним і правлячі архієреї втручалися в діяльність ЄУР тільки в екстраординарних випадках. Здебільшого це стосувалося тих проблем, які самостійно не могли вирішити в губернському центрі й потрібною була санкція Санкт-Петербурга. Але у Полтаві відразу врахували зайнятість архієреїв поточними єпархіальними справами і вже у перший час існування Полтавської ЄУР її очолив не владику, а ректор Полтавської духовної семінарії протоієрей отець М. Гаврилков. До

першого складу ЄУР увійшли кафедральний протоієрей о. Даниїл Бутовський, протоієрей о. Савва Гаврилков, священники о. Петро Мазаков, Димитрій Щедродаров, Григорій Лісовський, Іоанн Бельговський та світська особа від освітнього відомства – директор народних училищ Григорій Істомін [1, с. 1034].

У 1891-1892 навчальному році Полтавська ЄУР мала вже інший склад. Головою ради був ректор Полтавської духовної семінарії протоієрей отець Іоанн Пічета, його заступниками протоієрей отець Євфимій Ісаєнко та протоієрей о. Григорій Лісовський, членами – управляючий Полтавською казенною палатою Олександр Шидловський, директор народних училищ Полтавської губернії статський радник Миколай Прелік, директор Полтавського реального училища Василь Водолагін, інспектор Полтавської духовної семінарії Дмитро Орлов, кілька викладачів Полтавської духовної семінарії в чині надвірних та статських радників та кілька священників м. Полтави [2, с. 169].

У ХХ ст. до цього управлінського органу входили як постійні, так і не постійні члени. В складі училищної ради з'явилися нові посади (казначея, «делопроизводителя» тощо). Звісно, що склад ЄУР досить регулярно змінювався.

У 1900 р. головою ради був ректор Полтавської духовної семінарії протоієрей отець Іоанн Пічета. Постійними членами ЄУР значилися: протоієрей кафедрального Успенського собору та член духовної консисторії отець Федір Лазурський, смотритель Полтавського духовного училища протоієрей отець Григорій Лісовський, духівник семінарії священник отець Михаїл Тимошевський (який був ще й казначеєм ЄУР), священник Свято-Троїцької церкви отець Георгій Богацький, член губернського присутствія дійсний статський радник Модест Коченевський, законовчитель інституту благородних дівчат священник отець Олександр Чернишевський, викладач духовної семінарії надвірний радник Володимир Ільїнський, В. Конопатов, Д. Нарцисов. До «непременных» членів ЄУР належали єпархіальний ревизор ЦПШ священник отець Іустин Ольшевський, директор народних училищ Полтавської єпархії статський радник Петро Александрович. «Делопроизводителем» Полтавської єпархіальної училищної ради був викладач духовної семінарії Миколай Сагарда.

Крім дійсних членів, до ради входили ще й почесні – тобто ті, які займали високі посади в губернії, але здебільшого не мали прямого стосунку ні до державної, ні до церковної шкільної справи. У 1900 р. це були Полтавський губернський предводитель дворянства дійсний статський радник Сергій Євгенійович Бразол, голова Полтавської земської управи Петро Данилович Шкляревич, управляючий

Полтавським губернським відділенням державних земельних банків дійсний статський радник Дмитро Костянтинівич Квітка [3, с. 689]. Втім, деколи і почесні члени Полтавської ЄУР відвідували ЦПШ і залишали свої письмові (здебільшого позитивні) відгуки про них.

Стратегічні напрямки діяльності рад були більш деталізованим відображенням роботи аналогічного Санкт-Петербурзького органу церковної влади. Саме ЄУР, а не правлячі чи вікарні архієреї, найчастіше підтримували епістолярний зв'язок з синодальною Училищною радою. У більшості випадків це були організаційні питання, що вимагали санкції вищого органу влади.

Втім, звернення Полтавської ЄУР до синодальної ради були явищем досить рідкісним і відбувалися лише кілька разів на рік або й раз на кілька років. ЄУР була виконавчим органом і виконувала широкий спектр повсякденної адміністративної роботи.

Єпархіальна рада розглядала справи про підготовку щорічних статистичних даних для подання до столиці; ротацію кадрів ЄУР та організацію нарад шкільних діячів єпархії; призначення єпархіальних ревізорів («наблюдателей») ЦПШ та членів повітових відділень ЄУР; проведення ревізій посадовими особами; розподіл коштів, асигнованих Святійшим Синодом, місцевими установами та визначених заповітами меценатів; призначення вчителів та екзаменаційних комісій; відкриття нових ЦПШ та їх конфлікти з освітянами МНО; перетворення однокласних ЦПШ на двокласні; запровадження вивчення нових дисциплін тощо.

У 1890-1891 навчальному році Полтавська ЄУР на своїх засіданнях обговорювала журнали повітових відділень ЄУР, призначала повітових ревізорів та вчителів ЦПШ, прохала преосвященного Іларіона (Юшенова) про відзначення найавторитетніших законочителів Полтавщини, турбувалася про матеріальне забезпечення шкіл Полтавської єпархії, про забезпечення шкіл підручниками та екзаменаційними комісіями [4, с. 179].

У Полтавської єпархіальної училищної ради була посадова особа, котра виконувала виконавчі функції – це єпархіальний ревізор церковнопарафіяльних шкіл Полтавської єпархії. Ці особи часто призначалися із безсімейних осіб духовного чи світського звання, оскільки постійні роз'їзди та огляди шкіл часу на сімейне життя майже не залишали.

У Полтавській єпархії на цій посаді найбільше прославився Іустин Ольшевський, який очолив її у 1896 р. і згодом, вже у ХХ ст. став архієпископом Сильвестром (Ольшевськими). Життя цієї дивовижної людини стало самовідданим подвигом на користь шкільної освіти [5, с. 92]. У звіті за 1904-1905 навчальний рік читаємо наступний звіт про його перманентні подорожі: «Єпархиальний

наблюдатель в отчетном году посетил церковные школы и школьные учреждения в двенадцати уездах епархии. Именно, в Полтавском уезде посещены 42 школы, в Зеньковском 3 школы, в Золотоношском 6 школ, в Кобелякском 66 школ, в Кременчугском 21 школу, в Лохвицком 17 школ, в Лубенском 6 школ, в Миргородском 1 школу, в Переяславском 10 школ, в Пирятинском 11 школ, в Прилукском 17 школ и в Роменском 9 школ. Всего посещено наблюдателем 209 школ, в том числе 176 церковноприходских школ и 33 школы грамоты. Учительские школы все посещены, причем в каждой из них он проводил два-три дня... Кроме посещения школ в учебные часы, епархиальный наблюдатель проводил годовые испытания выпускникам Александро-Николаевской церковно-учительской школы, а также в церковно-приходских школах Полтавы» [6, с. 574].

Тобто, як свідчить вищенаведене джерело, протоієрей о. Іустин Ольшевський більшу частину кожного року проводив у подорожах. При цьому кількість в даному випадку вагомо доповнювалася якістю.

У 1903-1904 навчальному році о. Іустин Ольшевський побував у 178 ЦПШ одинадцяти повітів Полтавської епархії, котра обіймала територію кількох сучасних областей. «Полтавские епархиальные ведомости» писали: «Посещая в продолжении почти 15 лет (!) города, местечка, селения Полтавской губернии и даже заброшенные хутора, где только есть церковные школы, отец Иустин всюду вносил в жизнь этих школ опытное руководство, бодрящий подъем духа и ласковую обходительность, согретую искренней любовью к школьному делу и скромным труженикам его. Теперь, хорошо знающий всех и всеми знаемый, ... он явится той духовной силой, которая объединит вокруг себя всех тружеников и ревнителей духовного просвещения народа и служителей Церкви Божией» [7, с. 118].

Звіти І. Ольшевського про огляд ЦПШ Полтавщини є безцінним джерелом історії цих шкіл. Буваючи навіть у віддалених від Полтави школах, отець Іустин Ольшевський нерідко подавав дуже детальні розповіді про побачене і його повідомлення ставали підставою для архієрейських резолюцій та рішень щодо церковних шкіл.

Протягом свого 18-літнього служіння церковній освіті Полтавської епархії о. Іустин Ольшевський залишив чимало ґрунтовних звітів про стан ЦПШ цієї церковно-адміністративної одиниці. Ці документи є яскравими свідченнями розвитку церковного шкільництва на Полтавщині і вражаючих обсягів діяльності епархиального ревізора ЦПШ отця Іустина Ольшевського.

Втім, ЦПШ Полтавської епархії відвідувалися не тільки головою ЄУР, але й її членами. Так, вже на початку діяльності цієї установи, у 1891-1892 навчальному році член Полтавської ЄУР В. Щеглов побував у восьми ЦПШ епархії, переважно Кременчуцького повіту. А інший

член ради Д. Нарцисов відвідав 9 ЦПШ Зіньківського повіту. За головування о. Іустина Ольшевського його масштабні огляди шкіл залишали у тіні більш скромну діяльність рядових членів ЄУР.

Поряд з церковними шкільними діячами ЦПШ Полтавської єпархії часом відвідувалися й світськими училищними начальниками губерньського рівня – зокрема, попечителями учбових округів, причому не тільки полтавськими. Так, 21 березня 1889 р. до зразкової ЦПШ при Полтавській ЄЖУ прибув попечитель Київського учбового округу Володимир Володимирович Вельямінов-Зернов із чималою чиновницькою свитою (зокрема, з місцевим окружним інспектором Н.М. Шульженко). Високопоставлений гість випробував учениць в читанні церковнослов'янського та російського тексту, попросив перекласти прочитане місце з «Євангелія» на російську мову, «пожелал также видеть каллиграфию и орфографию учениц», послухав, як вони читають вірші та поцікавився знаннями Закону Божого. Оскільки школа готувала майбутніх вчительок, то київський чиновник побував і на зразковому уроці арифметики, який давала одна з учениць. Перед від'їздом В. Вельямінов-Зернов залишив позитивний відгук у книзі почесних гостей і сказав ученицям: «Я радовался, дети, слушая ваши хорошие ответы; желаю вам и дальше учиться успешно и прилежно!» [8, с. 265]. Побував попечитель і в зразковій ЦПШ при Полтавській духовній семінарії, де також залишився задоволеним побаченими успіхами учнів.

Полтавській єпархіальній училищній раді та її «наблюдателю» підлягали повітові органи церковно-шкільної влади – повітові відділення ЄУР та їх повітові ревізори. Вже у 1889 р., коли Полтавська ЄУР здійснювала свої перші кроки, «Полтавські єпархіальні відомості» вже публікували положення про склад, функції та діяльність повітових відділень цієї училищної ради [9, с. 541].

До складу цієї повітової установи могли входити як священики, так і світські особи. Очолювалося повітове відділення головою, якого призначав правлячий архієрей. Втім, були і засади виборності. Наприклад, заступник голови відділення обирався і лише затверджувався архієрейською резолюцією. До того ж на своїх зборах повітове відділення обирало «делопроизводителя» та казначея «из лиц способных и, по возможности, свободных к занятию делами» [Там само, с. 541]. Існувала і посада секретаря, який вів журнали засідань відділення. Цей же секретар здійснював листування відділення, формував та зберігав його архів тощо.

На установчих зборах повітове відділення визначає термін регулярності чергових зборів – на цілий рік або ж на півріччя. Крім того, у екстрених випадках засідателі збиралися і позачергово. Засідання оголошувалося відкритим тільки у випадку присутності

кворуму – на ньому мав бути присутній голова, казначей, «делопроизводитель» та половина членів відділення.

Найважливіші церковно-шкільні справи повітове відділення мало узгоджувати не тільки з ЄУР, але й з архієреєм. Існувало досить широке коло питань, які повітове відділення могло вирішувати виключно із архієрейським затвердженням, обминаючи безпосереднє начальство у Полтавській єпархіальній раді. До них належали питання відкриття і закриття ЦПШ, призначення закончителів та світських педагогів, постачання школам підручників та необхідного приладдя, створення повітових книжкових складів, встановлення навчального порядку у школах, забезпечення шкіл можливими матеріальними засобами.

Цілком самостійно повітове відділення могло лише призначати та здійснювати ревізії ЦПШ даного повіту, а також призначати дати іспитів у школах. Відносно самостійно повітові відділення могли запрошувати попечителів ЦПШ.

Багатоаспектна діяльність Полтавської єпархіальної училищної ради на значній території не давала можливості кваліфіковано охопити всі грані шкільного розвитку. Полтавська єпархія внаслідок значної кількості ЦПШ мала особливо нагальну потребу у децентралізації церковно-шкільного управління та розвантаження ЄУР. Тогочасні єпархії територіально збігалися з губерніями й також поділялися на повіти. Так, на Полтавщині з'явилися повітові відділення ЄУР і такого ж рівня «наблюдатели»-ревізори ЦПШ. У Полтавській єпархії (вона ж – губернія) налічувалося 15 повітів і, відповідно, стільки ж засновувалося і повітових відділень і ревізорів.

Компетенція повітових відділень ЄУР визначалася й особливими синодальними правилами, затвердженими імператором, і інструкціями самих ЄУР, які нерідко видавали ще й детальніші рекомендації підлеглим інстанціям. Повноваження повітових відділень були відображенням повноважень ЄУР на повітовому рівні (контроль за станом шкіл, навчально-виховним процесом, відповідністю вчителів своїм посадам, кадрова політика тощо).

У Полтавській єпархії згідно її адміністративного поділу за числом повітів було утворено 15 повітових відділень Полтавської єпархіальної училищної ради – Полтавське, Гадяцьке, Зіньківське, Золотоніське, Кобеляцьке, Костянтиноградське, Кременчуцьке, Лохвицьке, Лубенське, Миргородське, Переяславське, Пирятинське, Прилуцьке, Роменське, Хорольське. Вперше у Полтавській єпархії їх було сформовано у 1889 р.

У єпархіальному часописі «Полтавские епархиальные ведомости» було опубліковано список тих державних посадовців місцевого рівня, які згідно посади мали бути засідателями повітових

відділень. Але реально в полтавських повітових відділеннях ЄУР ніколи не було якихось шаблонних особових складів – все вирішували місцеві обставини. В деяких відділеннях активними засідателями значилися міські голови, а в деяких такі посадовці не звертали на церковне шкільництво ніякої уваги. Серед засідателів поряд зі священством можна було побачити князів, графів, нетитулованих дворян і чиновників, офіцерів, освітянських та земських начальників тощо.

У подальшому повітові відділи ЄУР могли бути і переважно священницькими, і мати у своєму складі більшість світських членів. Очоловалися повітові відділення місцевим протоієреєм або педагогічно авторитетним священником, обов'язково включали в себе кількох священнослужителів повітового центру та повіту, котрі мали помітні заслуги в царині церковного шкільництва і значну кількість місцевих чиновників військових, світських педагогів, лікарів тощо.

Серед 15-ти повітових відділень Полтавської ЄУР найпоказовішими були відділення у найбільших містах. Тут такі органи були багатолюдними і представницькими, включаючи елітарні прошарки місцевих мешканців.

Якщо ж місцеві чиновники не бажали входити до складу повітових відділень, то останні намагалися налагодити з ними плідну співпрацю. У разі успіху саме повітові відділення ЄУР ставали ініціаторами нагородженнями тих представників місцевої влади, котрі сприяли розвитку місцевого церковного шкільництва. Так, міський голова Полтави В.П. Трегубов на межі XIX-XX ст. чимало зробив для матеріального забезпечення полтавських ЦПШ. Тому в 1902 р. голова Полтавського повітового відділення ЄУР протоієрей Микола Уралов вніс пропозицію про оголошення йому подяки, адже саме «по его инициативе состоялось постановление городской думы об ассигновании ежегодно на каждую существующую и вновь открываемую церковную школу 120 рублей в год и по 50 рублей добавочных за преподавание рукоделия. Пособие это получается учащими города Полтавы аккуратно и своевременно» [10, арк. 5 зв.]. Міському голові було оголошено подяку.

Світські члени повітових відділень ЄУР часто виконували обов'язки на громадських засадах і не отримували за це не тільки грошової винагороди, але й будь яких пільг чи відзнак. 26 лютого 1896 р. було затверджено «Положение об управлении школами церковноприходскими и школами грамоты ведомства православного исповедания», яке за загальними формулюваннями не давало відповіді на конкретні питання з багатьох приводів.

Тобто ЦПШ пореформеної доби протягом десятиліть дістали досить ефективну та щільну адміністративну систему управління, що

сприяло їх розвитку та переходу ЦПШ нижчих типів до вищих категорій.

Повітові відділення Полтавської ЄУР виконували різний обсяг роботи, оскільки в кожному повіті була певна кількість церковних шкіл різного типу і ця вона суттєво різнилася по повітах.

Виконавчим органом повітових відділень Полтавської ЄУР були повітові «наблюдатели», які, подібно до свого єпархіального колеги, також провадили життя у роз'їздах та ревізіях ЦПШ. Такий спосіб життя спонукав багатьох архієреїв призначати повітових ревізорів із тих священників, які в силу різних обставин не мали парафій, бо ж останні вимагали постійної присутності священника. Саме така практика була поширена на Київщині, Поділлі, Волині. Але на Полтавщині, вочевидь, безпарафіяльних пастирів було небагато і тому ревізорський корпус призначався із тих священнослужителів, які поряд з ревізіями ЦПШ мали встигати ще й здійснювати богослужіння, хрестити немовлят, вінчати наречених та відспівувати покійних.

Не зважаючи на парафіяльні пастирські обов'язки, повітові ревізори щороку здійснювали чимало подорожей з метою відвідування церковних шкіл ввіреного їм повіту.

ЄУР діяла до встановлення більшовицької влади. У подальшому кількість та склад засідателів Полтавської ЄУР були неоднаковими і залежали від місцевих умов. Штатна кількість працівників ЄУР була зовсім невеликою й про неї швидко забули, призначаючи все нових членів рад, причому як в сані, так і без нього, як дійсних, так і почесних.

Отже, створення Полтавської ЄУР було суттєвим кроком на шляху формування чіткої адміністративної вертикалі керівництва церковними школами, яку складали: Училищна рада при Святійшому Синодові, єпархіальні училищні ради та повітові її відділення. Наголошується, що серед найважливіших завдань її роботи було відкриття і керівництво ЦПШ, призначення вчителів тощо.

Джерела і література:

1. Открытие Епархиального Училищного Совета // Полтавские епархиальные ведомости. – 1884. – № 22. – С. 1032–1033.
2. Отчет о состоянии церковноприходских школ и школ грамоты Полтавской епархии за 1890-1891 учебный год // Полтавские епархиальные ведомости. – 1892. – № 5. – С. 169–174.
3. Отчет Полтавского епархиального училищного совета о состоянии церковноприходских школ Полтавской епархии за 1900 год // Полтавские епархиальные ведомости. – 1901. – № 25. – С. 689–690.
4. Отчет о состоянии церковноприходских школ и школ грамоты Полтавской епархии за 1890-1891 учебный год // Полтавские епархиальные ведомости. – 1892. – № 5. – С. 179.

5. Петренко І.М. Постать єпископа Сильвестра (Іустина Ольшевського) у розвитку церковно-освітньої справи Полтавської єпархії наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. / І.М. Петренко // Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету. – 2013. – Вип. ХХХVІ. – С. 90–95.

6. Отчет о состоянии церковных школ Полтавской епархии в 1904-1905 учебном году // Полтавские епархиальные ведомости. – 1906. – № 26. – С. 574.

7. К назначению протоирея о. Иустина (Ольшевского) епископом Прилукским, викарием Полтавской епархии // Полтавские епархиальные ведомости. – 1911. – № 2. – С. 118–123.

8. Посещение Господином Попечителем Киевского учебного округа церковноприходских школ при Полтавском епархиальном женском училище и духовной семинарии // Полтавские епархиальные ведомости. – 1889. – № 7. – С. 265–268.

9. Известия и заметки. Памятная книжка о действиях уездных отделений епархиального училищного совета // Полтавские епархиальные ведомости. – 1889. – № 14. – С. 541–550.

10. Державний архів Полтавської області. – Ф. 512, оп. 1, спр. 3.

УДК 94:(316.334.55:2) (477.43/.44)*192/193*

Володимир Рубан

(м. Вінниця)

РЕЛІГІЙНІ НАСТРОЇ ТА ПОВЕДІНКА СЕЛЯНСТВА ПОДІЛЛЯ В УМОВАХ СУЦІЛЬНОЇ КОЛЕКТИВІЗАЦІЇ НАПРИКІНЦІ 1920-Х – ПОЧАТКУ 1930-Х РР.

Зроблено аналіз впливу релігійного чиннику на настрої та поведінку селянства Поділля в умовах розкуркулення та суцільної колективізації наприкінці 1920-х – початку 1930-х рр. Визначені регіональні особливості участі віруючих різних конфесій у спротиві більшовицькому режиму. На основі архівних документів розкривається насильницький зміст політики органів державної влади стосовно гарантованої Конституцією СРСР свободи совісті громадян.

Ключові слова: Поділля, Церква, настрої, поведінка, повстання, «волинки», Державне політичне управління (ДПУ).

Роль Церкви у будь-які історичні періоди важко переоцінити. Духовність, традиційні соціальні орієнтири залишаються консолідуючим фактором у житті віруючих різних конфесій. Особливо це набуває актуальності у екстремальні періоди людського буття.

Завдяки розсекреченню документів партійно-радянських органів, комуністичних спецслужб, з'явилася можливість дослідити релігійні настрої та поведінку населення як радянської України загалом, так і Поділля зокрема. Це статистичні дані, інформаційно-аналітичні записки, спеціальні повідомлення обласних відділів ДПУ УСРР досліджуваного періоду, архівно-кримінальні справи на репресованих

громадян, що зберігаються у Галузевому державному архіві Служби безпеки України, його архівних підрозділах обласних управлінь СБУ. Виявлені нові документи надали унікальну можливість розкрити реакції, настрої і поведінку селян Поділля стосовно утисків та обмеження релігійних прав і свобод. Документи державних архівів розкрили нові грані взаємодії партійно-радянських апаратів із органами державної безпеки щодо формування і функціонування системи більшовицького державного терору на Поділлі.

Важливим для розуміння селянського світогляду наприкінці 1920-х – початку 1930-х рр. стало пов'язування **зовнішньополітичних подій із повсякденною ситуацією**. Загроза війни із «міжнародним імперіалізмом», реальні дипломатичні і військові конфлікти, різноманітні ультиматуми західних держав СРСР пов'язувалися селянами із можливим падінням більшовицької/радянської влади або принаймні із полегшенням адміністративного тиску. Прагматичний селянський розум не розумів, як у період загрози війни чи військового конфлікту спонукати власний народ до спротиву владі через її безглузді соціально-економічні рішення? Адже найменше порушення взаємодії «фронту і тилу» призведе до неминучої поразки більшовиків.

«Війна» як можливість знищення радянського ладу була постійним трендом у селянських настроях 1920-х – 1930-х рр. [1, арк. 3-10] Селянин с. Вербки М'ястківського району Іван Кройтер, поширюючи чутки про швидкий початок війни, наголошував співрозмовникам, що це шанс «позбавитися радянської влади, що нас грабує» [2, арк. 76].

Варто зауважити, що зовнішньополітичні конфлікти і «очікування війни» віруючі селяни пов'язували із падінням «влади антихриста». Так вони інтерпретували «богоборчу політику» більшовицької влади. Нестабільність зовнішньополітичної ситуації активно використовували представники різних Церков для поширення релігійних настроїв. Зокрема, житель с. Галайдаки Волочиського району Броніслав Гладкевич у розмові із колгоспниками у квітні 1932 р. зазначав: «Нам колгоспи не потрібні і немає смислу працювати у сільському господарстві. Все одно влада все забирає, і до того ж цієї весни почнеться світова війна, на яку будуть гнати всіх під гвинтівку. Але селяни не повинні брати зброю і захищати владу антихриста, а, навпаки, треба відмовитися від землі, вступити в секту і молитися про спасіння» [3, арк. 2-3]. У даному висловлюванні щодо «вступити в секту» простежується явна інтерпретація окремих висловлювань селянина агентом ДПУ, адже жоден представник протестантської течії не висловиться про свою Церкву як «секту». Але агент чітко доніс основну думку селянина.

Віруючі селяни часто були впевнені в обумовленості падіння радянської влади. Так, селянин с. Заливайки Волочиського району Юзек Білінський у розмовах наголошував: «В Біблії написано, що у 1932 р. впаде Радянська влада і все йде до того. Якщо Японія почне війну, то ми зробимо все необхідне для боротьби із Радянською владою. Наші наміри – це Польща, бо при Радянській владі життя нам немає. У селян забрали хліб, худобу, змушують нас голодувати, ведуть населення до злиднів» [3, арк. 2].

«Маньчжурські події» 1931-1932 рр. були близькі і зрозумілі для подолян. Адже чимало селян брало участь у російсько-японській війні 1904-1905 рр. Їх родини добре пам'ятали ці події і орієнтувалися у геополітичних інтересах країн-учасників. Водночас на події початку 1930-х рр. вони екстраполювали події іноземної інтервенції у 1918-1919 рр. Житель с. Гукове Орининського району Іван Костенюк у розмові із селянами у лютому 1932 р. наголосив: «Японія забере собі Сибір, так як Сибір межує із Маньчжурією, що давно вже забрана японцями. Поділ Росії почнеться у березні місяці. Сибір відійде Японії без усяких боїв, так як радянська влада битися не буде. Після взяття Сибіру в Архангельську висадяться англійський і французький десанти і відкриють військові дії проти Радянської влади». Його співбесідники лише підтримували ці прогнози: «**Дай бог, ми раді і чекаємо, щоб це найшвидше сталося**» [1, арк. 7].

Сільське населення Поділля намагалося чинити опір розкуркуленню та суцільній колективізації, знищенню релігійних споруд, вигнанню та арешту священнослужителів різних конфесій, відібрання в людей права на релігійну свободу. Часто віра в Бога (незалежно від конфесій) залишалася єдиною соломинкою для переборювання тих викликів, випробувань та знущань, які творила безбожна, каральна радянська влада.

Намагання зберегти традиційні вірування проявилися у радикальних формах поведінки подільських селян – повстаннях. Останнім часом сучасні дослідники стали уважно вивчати різні форми селянського спротиву – від повстань до селянських «волинок» [4-13]. Аналізуючи його форми, дослідники здебільшого копіювали, визначення форм селянського спротиву із документів партійно-радянського апарату й органів державної безпеки – «повстання», «волинка», «жіночий бунт», «жіноча волинка», «селянські хвилювання» тощо.

Під час аналізу радикального опору варто акцентувати увагу, що він відбувався в умовах протистояння між представниками радянської влади і традиційної селянської громади. Це було зумовлене постійною пропагандою ідеї Й. Сталіна та його оточення про «наростання класової боротьби на тлі будівництва соціалізму». Впровадження

наприкінці 1929 р. нових пропагандистських стереотипів якнайкраще зіграло свою роль для місцевого партійно-радянського апарату. Створення атмосфери страху, недовіри, руйнування традиційного повсякдення, ціннісних орієнтацій, релігійних переслідувань, звичайно, викликало селянський спротив.

Виходячи із аналізу наявних документів, селянські виступи можна класифікувати на два типи: перший – виступ, що мав за мету ліквідацію колгоспу і завершувався після розбору усупільненого майна; другий виступ, що передбачав зміну принаймні сільської адміністрації, поновлення релігійних прав і свобод, а гасла учасників повстання свідчили про перспективи зміни/повалення комуністичного режиму.

До першого типу, здебільшого, відносилися масштабні так звані жіночі бунти», «жіночі волинки», де основними учасниками були жінки. Їх участь у селянському спротиві визначалася, передусім, статусом української жінки – не лише берегині роду, релігійних традицій, звичаїв та домашнього затишку, а й захисниці родини у кризових випадках

У «жіночих волинках» брали участь представники різних етносів та віросповідань. Перебіг такої волинки описав у доповідній записці секретар Мурафського райкому партії Соловей. У с. Травна проживали католики. 12 березня 1930 р. понад 100 жінок і чоловіків – жителів цього села – пішли до сільради с. Мурафа. По дорозі до них приєднувалися мешканці с. Мурафа. У сільраді натовп почав вимагати списки колгоспників. Жінки кричали: «Давай списки колгоспників, геть колгоспи». Після відмови надати списки, жінки почали бити голів сільради і колгоспу, голову Комітету незаможних селян (жінку), уповноваженого райкому партії. За декілька хвилин сільрада була повністю розгромлена. Розриваючи портрети Леніна, жінки викрикували: «Ось тобі, сучий сину, за те, що нас розкуркулюєш, що довів до цього селян». Голова райвиконкому намагався зупинити натовп, але його аргументи про безглуздість намірів натовпу ніхто не слухав. Коли він запитав: «Чого ви хочете?», то отримав наступну відповідь: «Хочемо радянську влади скинути, бо нам погано живеться».

У натовпі велися розмови про підтримку Папою Римським боротьби із комунізмом: «Папа всіх закликав до війни із більшовиками, увесь світ уже повстав, нам нічого тепер не зроблять». Селяни також вимагали повернути їм ксьондза, якого, за їх упевненістю, «замучили у ДПУ».

Під час походу до сільради учасники «волинки» закликали євреїв приєднуватися до них: «Гей, жиди, чого стоїте і не допомагаєте. Вас же грабують, допомагайте». Подібні звернення лунали і на адресу

росіян-односельців. Висловлювалися навіть цікаві пропозиції: «Руськие (так у тексті. – *Авт.*), будемо разом відстоювати, виженемо міліцію – буде помешкання для ксьондза, а виженемо бурякове товариство – буде помешкання для попа» [14, арк. 250-251].

Загалом у документах не відзначається національність та віросповідання учасників «волинок». Однак, етнічний аналіз населення сіл, що брали участь у «волинках», їх масовість, дозволяє стверджувати про участь поляків, євреїв, росіян, православних, іудеїв та католиків у селянському спротиві. Подібна ситуація склалася під час аналізу щодо приналежності до релігійних конфесій. Багатонаціональна і різноконфесійна однотайність у селянському спротиві свідчить, що партійно-радянське керівництво у боротьбі за впровадження «соціалістичного способу виробництва» і радянського світогляду не робило ні національних, ні релігійних винятків.

Якщо «жіночі волинки» проходили із мінімальним застосуванням насилля, то селянські повстання продемонстрували рішучість селян у боротьбі проти колективізації та комуністичного режиму. Одним із центрів селянського повстання стало Поділля. Основні події розгорнулися саме у прикордонних округах: Проскурівському, Шепетівському, Могилів-Подільському, Кам'янець-Подільському. Масштабними були повстання у Вінницькому, Тульчинському, Шепетівському округах.

Одним із перших спалахнуло повстання у Шепетівському окрузі. Воно було настільки знаковим, що стало об'єктом дослідження для багатьох істориків. Про нього неодноразово згадувалося у вітчизняній історіографії [11, с. 25-28].

Безпосередньою причиною селянського спротиву стала поведінка керівництва Шепетівського округу, яке бажало у прискореному темпі провести суцільну колективізацію [15, с. 82-83]. У рамках цієї кампанії місцеві керівники й активісти ініціювали закриття храмів. Це стало вагомою причиною обурення селян, які вважали Церкву і священника зберігачами традиції і соціальних цінностей й орієнтирів. У Плужному також була закрита церква. У ніч з 14 на 15 лютого місцевий священник Аверкій Войко об'їхав навколишні села і закликав селян стати на захист церкви. 15 лютого у Плужному зібралось понад півтори тисячі селян з вимогою відкрити церкву. Зважаючи на масовість й емоційне збудження натовпу, голова райвиконкому задовольнив їхню вимогу. Того ж дня у церкві була відправлена служба Божа і обране нове правління церковної громади. Протягом 16-18 лютого священник А. Войко разом із священником с. Мякоти, групою жінок, чоловіки яких були вислані, готували загальне свято у райцентрі із нагоди відкриття церкви. «Церковні події» збіглися із «жіночої волинкою» проти діяльності місцевого товариства

спільного обробітку землі. 20 лютого під час протесту група жінок розламала годівницю. Увечері секретар райкому партії ініціював загальні збори, де зібралося понад 300 жінок. Голова зборів наполягав, щоб їх залишили особи, позбавлені виборчого права. Це обурило жінок «У нас немає позбавленців, ми всі рівні, підемо усі».

Поштовхом до повстання став подячний молебень, що відбувся 20 лютого (за іншими даними 22 лютого) [11, с. 26] 1930 р. у районному центрі Плужному. На релігійне дійство зібралося більше 2 тис. осіб із дев'яти сіл району. Для віруючих це була визначна подія, адже на тлі жорсткої антирелігійної кампанії, масового закриття і руйнації церков вони зуміли добитися відновлення богослужіння у районному центрі. Інформація про успіх віруючих у Плужному швидко поширилася селами району. Спочатку почалися «жіночі волинки», де зазвучали гасла: «повернення церкви»; «Не чіпайте церкву». За свідченням місцевих чекістів, згодом до них почали додаватися гасла «Геть колективізацію, не чіпайте куркулів» і навіть «Геть радянську владу».

Ситуація на прикордонні серйозно схвилювала керівництво ДПУ УСРР. Начальник секретно-оперативного управління ДПУ УСРР І. Леплевський намагався уникнути військового сценарію у розвитку подальших подій. Тому 24 лютого 1930 р. надіслав начальнику Шепетівського окрвідділу ДПУ М. Приходьку наказ направити у місце перебігу повстання максимальну кількість окружних відповідальних працівників, рядових членів партії і комсомольців. Також у неохоплених повстанням районах він вимагав провести «політичну роботу» для локалізації протиставлення середняцького і бідняцького активу із «куркульською контрреволюційною активізацією». Паралельно чекісти мали забезпечити охорону складів зерна, усупільненого майна, протидіяти спробам розбору насіння і реманенту.

Повсталі села він пропонував демонстративно оточити маневреними групами Славутського і Ямпільського прикордонних загонів. Але бійцям категорично заборонялося використовувати зброю.

Також І. Леплевський вимагав арештувати селян, які брали участь у насильницьких діях. Водночас він пропонував арештовувати партійно-радянських працівників, які були причетні до «масових перекручень» і «порушення соціалістичної законності» [16, арк. 12-13].

У той же день секретар ЦК КП(б)У П. Любченко писав генеральному секретарю С. Косіору про події у Шепетівці: «Сьогодні у три години дня натовп жителів трьох сіл Плужнянського району, протестуючи проти перевірки сільрадою майна церкви по опису, пішов до кордону і був зупинений лише у трьох верстах. Експесів не було». Протягом дня в Антонівському районі був вбитий уповноважений по проведенню посівної кампанії.

30 березня 1930 р., після придушення основних осередків повстання на прикордонні республіки, В. Балицький доповідав генеральному секретарю ЦК КП(б)У С. Косіру, що у Тульчинському, Могилів-Подільському і Вінницькому округах повстаннями було охоплено 343 сільради, із них розгромлено «із ліквідацією радянської влади» – 73, збройних виступів відбулося – 81.

В. Балицький проінформував про типові гасла і вимоги селян. Аналізуючи перебіг значної кількості повстань, чітко простежується їх еволюція. Спочатку на стихійних виступах селяни вимагали припинити ті дії, що стали безпосередньою причиною протесту, а саме: «Припинити колективізацію», «Повернути насіння і реманент», «Припинити обшуки», «Відмінити вислання куркулів». Сюди входить і релігійний компонент селянських вимог, адже закриття церкви чи костюлу означало втрату традиційного сегменту селянського світогляду і повсякдення. Тому селяни вимагали «Відкрити церкву», «Повернути священика». Представникам влади іноді доводилося відповідати і на питання: «Нащо замучили ксьондза?».

Також селяни думали на перспективу і намагалися залишити традиційні ціннісні орієнтири для нащадків. Тому серед інших гасел зустрічалася вимога «Повернути Закон Божий у школу» і «Вести у школах викладання слов'янської мови (малося на увазі старослов'янську), щоб краще розуміти церковну службу».

Також у 1930 р. були поодинокі випадки вимог про «повернення царя». 17 березня 1930 р. про це згадав В. Балицький у доповідній записці до ЦК КП(б)У. У селах Старолуг і Слоболуг натовп співав «Боже, царя збережи» і вимагав від місцевого священика проведення молебна «за скинення радянської влади» [16, арк. 48-49].

Таким чином, оскільки комуністичні лідери проголосили релігію «найнебезпечнішим для революції пережитком» [17, с. 248], «богоборча політика» більшовицького режиму в умовах суцільної колективізації стала однією із вагомих причин селянського спротиву 1930-1931 рр. Селяни вимагали відновлення функціонування храмів, повернення священиків. У наявності релігійного осередку селяни вбачали збереження не лише традиційної повсякденності, а у першу чергу – соціальних орієнтирів і цінностей у момент екстремального періоду.

Лише консолідованими зусиллями партійно-радянського апарату, місцевих активістів, органів державної безпеки, міліції та суду більшовицьким очільниками вдалося протистояти стихійним селянським радикальним проявам. Одним із результатів перемоги більшовицького режиму стало формування системи державного терору та ліквідації релігійних осередків. Однак, як показала подальша практика, ліквідувати релігійні вірування більшовикам не вдалося.

Джерела і література:

1. Державний архів Вінницької області, (далі – Держархів Вінницької обл.). Ф.П-136, опис 3, спр. 8. – 212 арк.
2. Держархів Вінницької обл. Ф. П-33, опис 1, спр. 706. – 87 арк.
3. Держархів Вінницької обл. Ф.П-136, опис 3, спр. 6. – 170 арк.
4. *Анатомія селянських повстань: Городнянське повстання 1931 р. під проводом Я. Рябченка: зб. док. та матер./ Авт. вступ. ст. та упоряд. О. Лисенко, Р. Подкур. – Чернігів: Видавець Лозовий В.М., 2015. – 356 с.*
5. Graziosi, Andrea. *The Great Soviet Peasant War: Bolsheviks and Peasants, 1917-1933. – Camb., Mass.: Harvard UP, 1996. – 77 p.*
6. Васильєв В. Селянський опір колективізації в Україні (1930-ті рр.) / В. Васильєв // *Історія України: маловідомі імена, події, факти: (збірник статей).* – Київ: НАН України, Ін-т історії України, 2005. – Вип. 31. – С. 140–150.
7. Виола Л. Крестьянский бунт в эпоху Сталина: Коллективизация и культура крестьянского сопротивления / Л. Виола ; [пер. с англ. А.В. Бардина]. – М.: РОССПЭН; Фонд Первого Президента России Б.Н. Ельцина, 2010. – 367 с.
8. Виола Лінн. Народний опір в сталінські 1930-ті рр.: монолог адвоката диявола // *Історія України: Маловідомі імена, події, факти: [зб. статей].* – К.: Ін-т історії України НАН України, 2005. – Вип. 31. – С.103– 139.
9. Касян А. Драбівське повстання (на матеріалах усної історії) / А. Касян // *Залізнякаві читання: матеріали П'ятої наукової краєзнавчої конференції.* – Черкаси, 2014. – С. 82–85.
10. Круцик Р. Народна війна 1917-1932 рр. / Р. Круцик. – К., 2011. – 244 с.
11. Патриляк Б. Селянські заворушення в Шепетівському окрузі УСРР в лютому-березні 1930 р. (за матеріалами Державного архіву Хмельницької області) / Б. Патриляк // *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Історія.* – 2010. – Вип. 99. – С. 25–28.
12. Подкур Р.Ю. Збройний виступ як радикальна форма опору радянській владі в УСРР у 1920-ті – початку 1930-х рр. (за матеріалами ВУЧК–ГПУ) / Роман Юрійович Подкур // *Історія України: Маловідомі імена, події, факти: [зб. статей].* – К.: Ін-т історії України НАН України, 2005. – Вип. 31. – С.90–102.
13. Тилишак В. 1930. У.С.Р.Р. Повстання. Науково-популярні нариси. – К.: Смолоскип, 2016. – 208 с.
14. ДАВО Ф. П-31, опис 1, спр. 563. – 578 арк.
15. Васильєв В. Селянський опір колективізації в Україні (1930-ті рр.) / Валерій Юрійович Васильєв // *Історія України: Маловідомі імена, події, факти: [зб. статей].* – К.: Ін-т історії України НАН України, 2005. – Вип. 31. – С.140 – 150.
16. Центральний державний архів громадських об'єднань України, м. Київ. Ф.1, опис 6, спр. 3184. – 112 арк.
17. Бабенко Л.Л. Технологія боротьби з Церквою (1928 – початок 1950-х рр.): «чекістський» сегмент// *Радянські органи державної безпеки в Україні (1918-1991 рр.): історія, структура, функції: Матеріали круглого столу, 19 грудня 2013 р., м. Київ / Упоряд.: О.Г. Бажан, Р.Ю. Подкур. – К.: Ін-т історії України НАН України, 2014. – С.248–300.*

ФОРМУВАННЯ АКТИВУ СПРИЯННЯ ДІЯЛЬНОСТІ УПОВНОВАЖЕНОГО У СПРАВАХ РУСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ У КІНЦІ 1950-1960-Х РОКІВ

У статті аналізується процес формування та діяльність комісії сприяння виконкомам районних і міських рад у справах релігії. Проаналізовано систему контролю за дотриманням законодавства про релігійні культу, окреслено її характер та місце в антирелігійній політиці СРСР.

Ключові слова: *Православна церква, Рада у справах Руської Православної церкви, комісія сприяння, апарат уповноваженого, виконкоми, законодавство, релігійні організації.*

У другій половині 1950-х – на початку 1960-х років сфера діяльності Уповноважених у справах Руської православної церкви значно розширилась. До раніше існуючих функцій, затверджених «Інструкцією Ради у справах Руської Православної Церкви при Раднаркомі Союзу РСР для уповноважених Ради при РНК союзних і автономних республік і при обласних та крайових виконкомах» від 5 лютого 1944 року додалися нові з більш агресивним та антирелігійним забарвленням. Крім раніше поставлених завдань спостереження за втіленням в життя законів і постанов уряду, що стосуються Церкви та вирішення звернень представників релігійних громад та духовенства щодо розгляду скарг, вони мали виконувати й основні заходи, направлені на обмеження релігійного впливу, а також здійснювати заходи по ліквідації церковних приходів на місцях. З метою втілення завдань хрущовських гонінь на релігію та для нагляду за діяльністю церковних структур розпочався процес розширення кадрів, які б відповідали характеру прийнятих рішень.

Таємною інструкцією від 16 березня 1961 року «Про посилення контролю за виконанням законодавства про культу» окреслено вимоги забезпечити суворий контроль за його виконанням, своєчасно вживати заходів до ліквідації порушень цього законодавства духовенством і релігійними об'єднаннями. Цими питаннями мали займатися, як і раніше уповноважені, та сформовані групи сприяння виконавчим комітетам районних і міських рад депутатів трудящих по дотриманню законодавства про релігійні культу, які в 1966 році були перетворені в комісії сприяння контролю за законодавством про релігійні культу.

Досліджувана проблема знайшла відображення у сучасній історіографії, що підтверджується масивом опублікованих праць. Детальний аналіз комісій сприяння контролю за законодавством про релігійні культу можна знайти в наукових розвідках Сергія Жилюка [4], Людмили Загребельної [5], Любові Ларькіної [6], Лариси Паніної [7], Володимира Пашенка [8]. Автори переважно аналізують радянське законодавство про релігійні культу, яке стосується діяльності комісій сприяння.

Мета даного дослідження полягає у з'ясуванні місця та ролі у системі державно-церковних відносин місцевого активу сприяння контролю за дотриманням законодавства про культу та здійснення аналізу їх діяльності.

У 1959 р. у звітно-інформаційній доповіді Уповноваженого Ради в справах Руської православної церкви при Раді Міністрів СРСР по УРСР зазначалося про необхідність створення при кожному Уповноваженому активу комуністів-пенсіонерів, які будуть допомагати у вирішенні певних питань, а саме розгляд скарг, аналіз церковного життя, підготовку пропозицій для зняття з реєстрації релігійних об'єднань. У річному звіті за 1960 рік йшлося про те, що радянська громадськість залучена, і тому, з цією метою, закладено основи створення при райвиконкомках комісій сприяння Уповноваженим Рад. До участі в комісії задіяні голови сільрад, лектори-атеїсти, а також комуністи-пенсіонери [6, с. 194]. Слід зазначити, що згадані комісії та групи працювали «у порядку партійної дисципліни», тобто не мали оплати за свою роботу, а найбільше заходів припадало на вихідні дні [9, с. 96].

Формально від моменту, як почали створювати перші комісії сприяння неодноразово наголошувалось, що вони є громадськими, а отже, жодних адміністративних функцій не мають. Однак на практиці це не працювало. Коли члени комісії виявляли порушення законодавства про культу, то порушник отримував адміністративне стягнення, часто навіть без оформлення відповідного адміністративного акта [9, с. 96].

Комісії сприяння створювались у всіх районах області, в кожній з них нараховувалось від 7 до 15 чоловік. Кількісний склад комісії визначався відповідно до наявності в даній місцевості діючих релігійних організацій і рівня релігійності населення. У архівних матеріалах знаходимо інформацію про підбір кандидатур, де зазначено, що цей процес проводився «...диференційовано з урахуванням ділових якостей членів комісій та їх бажанням займатися питаннями діяльності церкви» [2, арк. 35]. Доцільність утворення комісій сприяння сільськими і селищним радам вирішував виконком вищого рівня ради, загалом районної. Керівником комісії

затверджувався, як правило, заступник голови виконкому відповідної ради народних депутатів [7, с. 184].

До складу комісії сприяння, зазвичай, входили члени виконкомів, депутати сільських, районних і міських рад та представники органів народної освіти [2, арк. 35]. Наприклад, комісія сприяння при Путивльському райвиконкомі Чернігівської області складалася з наступних осіб: Завідуючий райвідділу культури, завідуючий районним будинком атеїстів, секретар райкому комсомолу, голова сільради та завідуючий атеїстичної секції сільського лекторія [2, арк. 35].

У всіх райвиконкомах області була Інструкція по застосуванню законодавства про культу «Основні питання діяльності комісій сприяння при виконкомах міських та районних Рад депутатів трудящих по контролю за дотриманням законодавства про культу», що не підлягала публікації. До обов'язків комісій належало:

по-перше, систематично вивчати релігійну обстановку в селах, містах, робочих поселеннях, збирати та аналізувати дані про відвідування віруючими молитовних зібрань, вивчати контингент осіб, що відвідують церкву, виконують релігійні обряди, хрещення, вінчання, відспівування, сповідь, ступінь впливу релігійних громад та служителів культу на залучення молоді та дітей до релігії та обрядів, перевіряти правильність обліку релігійних обрядів, перешкоджати випадкам хрещення дітей без погодження обох батьків;

по-друге, постійно вивчати ідеологічну діяльність церкви та методи роботи духовенства серед віруючих;

по-третє, слідкувати за проведенням в населених пунктах храмових та інших релігійних свят, аналізувати їх негативний вплив на трудові процеси, дисципліну, розробляти та вносити пропозиції, направлені на ліквідацію цих негативних явищ;

по-четверте, вивчати склад релігійних громад та виявляти найбільш активних членів;

по-п'яте, виявляти спроби зі сторони служителів культу порушувати радянське законодавство і своєчасно інформувати про це виконкоми, а також надавати допомогу фінансовим органам у виявленні служителів культу, які незаконно виконують релігійні обряди на домах і на квартирах віруючих, отримують нагороду без квитанції, приховують прибуток від обкладення податками [2, арк. 35-36; 5, с. 72].

З наукових розвідок Л. Ларькіної дізнаємося, що комісії мали також виявляти на території районів, міст всіх кликуш, шептук, пророків, бродячих проповідників, які підтримували релігійні забобони серед населення, викривати їх діяльність і вживати заходів щодо припинення цієї незаконної діяльності; розробляти методи для

поліпшення роботи органів загсу, будинків та палаців культури, клубів та інших установ, які необхідно ефективніше використовувати для поширення сучасних радянських церемоній при одруженні та народженні з тим, щоб допомогти населенню уникати релігійних традицій; приймати заходи до попередження і усунення фактів адміністрування та і ображання почуттів віруючих; напередодні і в дні великих релігійних свят організувати дозвілля молоді (виступ хорів, вистав драмгуртків, танців, проведення масових фізкультурних змагань), з метою відриву їх від церкви; розробляти заходи щодо розібрання на дорогах хрестів та інших релігійних споруд [6, с. 196].

Усі матеріали про виконану роботу комісії сприяння зберігалися у райвиконкомі або міськвиконкомі як службова документація. Комісія сприяння підтримувала тісний зв'язок і координувала свою роботу з діяльністю постійних комісій відповідної ради народних депутатів (зокрема, комісії із соціалістичної законності і охорони громадського порядку), галузевих відділів виконкому ради, правоохоронних органів і громадських організацій з питань, що стосуються дотримання і правильного застосування законодавства про релігійні культу [7, с. 185].

Також на підтримку законодавства про релігійні культу всім головам виконкомів районних Рад депутатів трудящих була надіслана виписка із журналу «Работница» за червень 1964 р. під номером шість, яка носила назву «Юридична довідка». З цією випискою повинні були ознайомитися голови сільрад, голови і члени громадських комісій сприяння по контролю за додержанням законодавства про культу, створені при рай(міськ)виконкомах та сільвиконкомах. У цій довідці ставилося питання, чи можна здійснювати релігійні обряди над дітьми без згоди батьків і давалася відповідь юриста Ю. Розенбаума, про те, що не можна. Мотивувалось це тим, що за виховання і поведінку дітей до досягнення ними повноліття відповідають батьки. Далі правознавець зазначав, що вчинення релігійного обряду над дітьми без згоди обох батьків, є грубим порушенням батьківських прав, тобто дією протизаконною. Особи, які порушили подібні права батьків, можуть бути притягнуті до кримінальної відповідальності [6, с. 196-197].

Загалом діяльність комісій сприяння була направлена не на контроль за діяльністю релігійних громад, а скоріше на сприяння у боротьбі проти них. У зверненні від 26 листопада 1966 р. до всіх уповноважених Ради у справах релігійних культів зробив голова Ради В. Куроедов, зазначивши, що в діяльності комісій сприяння є серйозні недоліки. Основний недолік в роботі ряду комісій полягав в тому, що їх зусилля були направлені не на сприяння виконкомам місцевих Рад в роботі по дотриманню законодавства про культу, а на участь в різного роду заходах, що не мають відношення до цієї області діяльності

місцевих радянських органів. Ряд комісій здійснювали спостереження виключно за тим, щоб законодавство про культу не порушувалось лише релігійними об'єднаннями, і не слідкували за тим, як дотримують це законодавство місцеві радянські органи і посадові особи. Зважаючи, що Рада СРК, як державний орган, була зацікавлена у проведенні антирелігійної політики та здійснювала направленість у роботі комісій сприяння, скоріше мова йшла про невдоволення віруючих діями місцевих органів, що породжувало численні скарги до Ради у справах релігійних культур. Варто зауважити, що до складу комісій входили місцеві посадовці, тому проводячи антирелігійну політику, їм було досить важко оцінювати свої методи [5, с. 73].

Тобто розлога мережа комісій, а також величезна кількість залучених до неї людей часто зовсім не означала, що комісії можуть і справді ефективно «обмежувати вплив церковників», особливо коли йшлося про збір інформації щодо «релігійної діяльності». Тож якщо з фінансовою перевіркою члени комісій завдяки допомозі районних фінансових відділів та податкової ще справлялися, то з аналізом проповідей все було не так просто. Зазвичай комісія закріплювала за кожною з релігійних громад свого представника, який від одного до чотирьох разів на місяць мусив відвідувати богослужіння і готувати звіт про зміст проповідей. Деякі члени комісій навіть на програвач їх записували, аби потім разом з колегами спільно вирішити, «про що той священик говорить» [9, с. 98-99].

Значним недоліком діяльності комісій було і те, що умовно можна назвати «паперовим контролем»: надзвичайно часто співробітники комісій, та й уповноважені у справах релігій, просто писали звіти про те, чого насправді не виконували. Також не дивлячись на широку мережу створених комісій їх контроль був далеко не всеохопним. Адже додаткова неоплачувана робота у вихідні дні була, вірогідно, малоцікавою, тож величезна кількість груп сприяння існувала лише на папері [8, с. 151; 9, с. 100].

Таким чином, сформовані комісії сприяння теоретично мали здійснювати контроль за дотриманням законодавства, але на практиці перетворювались на дієвий інструмент антирелігійної політики радянської влади. Реалізуючи функції контролю за релігійним життям віруючих комісії сприяння виконували велику роботу, особливо у частині забезпечення системи базою даних про діяльність релігійних організацій та громад.

Джерела і література:

1. Державний архів Полтавської області (ДАПО). – Ф. Р-4085. – Оп. 4. – Спр. 255. Арк. 34.2.
2. Державний архів Полтавської області (ДАПО). – Ф. Р-4085. – Оп. 4. – Спр. 255. – Арк. 35.

3. Державний архів Полтавської області (ДАПО). – Ф. Р-4085. – Оп. 4. – Спр. 255. – Арк. 36.

4. Жилюк С. Формування радянського антицерковного законодавства у 60-х – 70-х рр. ХХ ст. / Сергій Жилюк // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: «Історичне релігієзнавство». – 2009. – Вип. 1. – С. 51–62.

5. Загребельна Л. Особливості формування та діяльності комісії сприяння контролю за дотриманням законодавства про релігійні культу у 60-х – середині 80-х рр. ХХ ст. (за матеріалами державного архіву Рівненської області) / Людмила Загребельна // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: «Історичне релігієзнавство». – 2010. – Вип. 3. – С. 67–82.

6. Ларькіна Л. Правова основа організації діяльності комісії сприяння діючому антицерковному законодавству у 60-х рр. ХХ ст. на території Рівненської та Волинської областей / Любов Ларькіна // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: «Історичне релігієзнавство». – 2012. – Вип. 6. – С. 193–200.

7. Паніна Л. Діяльність комісії сприяння контролю за дотриманням законодавства про релігійні культу на Житомирщині у 80-х роках ХХ ст. / Лариса Паніна // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: «Історичне релігієзнавство». – 2009. – Вип. 1. – С. 183–196.

8. Пащенко В. Православ'я в новітній історії України : монографія у двох частинах / Володимир Пащенко. – Полтава, 2001. – Ч. II. – 351 с.

9. Ферт А. Між паперовим та всебічним контролем: комісії сприяння та православні громади киева у 1970-1980-х роках/ А. Ферт [Електронний ресурс] // Режим доступу: http://ekmair.ukma.edu.ua/bitstream/handle/123456789/12228/Fert_Mizh_paperovym.pdf

УДК 94:342.72/.731]:061.2(=161.2:71)

Руслан Сіромський

кандидат історичних наук,

доцент кафедри нової та новітньої історії зарубіжних країн

Львівського національного університету імені Івана Франка

(м. Львів)

**ПОРУШЕННЯ СВОБОДИ ВІРОСПОВІДАННЯ В УРСР
У ГРОМАДСЬКО-ПОЛІТИЧНІЙ ДУМЦІ КАНАДИ
(НАПЕРЕДОДНІ ТА ПІД ЧАС ВІДЗНАЧЕННЯ 1000-ЛІТТЯ
ХРЕЩЕННЯ УКРАЇНИ-РУСИ)**

У статті простежено привернення уваги до недотримання релігійних прав людини в Українській РСР в канадській громадсько-політичній думці в умовах підготовки і святкування 1000-ліття Хрещення України-Руси. На основі архівних матеріалів й опублікованих документів здійснено огляд заходів, ініційованих в Канаді українськими громадськими організаціями, зокрема Комісією прав людини Світового Конгресу Вільних Українців (СКВУ) та Комітетом Українців Канади (КУК). Простежено ставлення канадської громадськості до політики перебудови і гласності в Радянському Союзі, завдяки якій нове керівництво прагнуло

поліпшити репутацію країни на міжнародній арені. Як приклад, наведено справу із звільненням з ув'язнення релігійного дисидента Йосипа Терелі, котрому дозволили емігрувати до Канади.

Ключові слова: права людини, свобода віросповідання, хрещення України-Руси, Українська РСР, Канада, Комісія прав людини СКВУ, Йосип Тереля.

Підписання в Гельсінкі Заключного акту Наради з безпеки та співробітництва в Європі 1975 р., де з-поміж іншого йшлося про «повагу до прав людини і основних свобод, включаючи свободу думки, совісті, релігії і переконань», стимулювало розгортання в Українській РСР руху за свободу віросповідання. Крім принципів Гельсінського акту, правозахисники традиційно апелювали й до норм радянського законодавства, зокрема, до Конституції, стаття 52 якої декларувала, що: «Громадянам СРСР гарантується свобода совісті, тобто право сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, відправляти релігійні культу або вести атеїстичну пропаганду...» [1]. Комуністична пропаганда хизувалася «свободою совісті» по-радянськи, переконуючи своїх громадян, що ніде більше немає такої повної свободи вірити або не вірити [2, с. 107]. На практиці ж виглядало все інакше: законодавчо закріплені права і свободи систематично порушувалися. Попри створення штучних перешкод, інформація про переслідування за релігійну діяльність та наявність релігійного дисидентства, потрапляла на Захід й слугувала підставою для критики Москви у порушенні прав людини. Увага до ситуації з релігійними правами в УРСР стала прискіпливішою під час підготовки і святкування 1000-ліття Хрещення України-Руси, особливо в країнах із великими і впливовими українськими діаспорами, як-от в Канаді.

Мета нашого дослідження полягає в аналізі реакції канадського політикуму й громадськості на порушення прав громадян сповідувати власну віру в Українській РСР в умовах підготовки й святкування 1000-ліття Хрещення України-Руси.

Відзначення 1000-ліття Хрещення України-Руси було заплановане ієрархами українських церков на Заході ще на початку 1980-х років, спонукавши таким чином вивести ювілейну дату на інший – вищий рівень і в Радянському Союзі. Як зауважував тодішній секретар Головної Ради Української громадських організацій в Бельгії Омелян Коваль (1920-2019), «злякавшись підготовки цього ювілейного святкування... Москва зі своїм патріархатом Руської Православної Церкви, підтриманої урядом і партією, вирішила перебрати ініціативу в свої руки» [3, с. 82]. Святкування тисячоліття Хрещення України-Руси вийшло далеко за межі тільки релігійного характеру, оскільки більшість діаспорних організацій ставили за мету «... заявити всьому вільному світові про нашу правду і світлу древню історію» [3, с. 136].

Митрополит вінніпезький Української Католицької Церкви (УКЦ) Максим Германюк (1911-1996) був подібної думки, задовго до відзначення ювілейної дати твердячи: «Ми з-поза України хочемо звернути очі світу на Україну» [4, арк. 59].

У центрі уваги канадської громадськості, з-поміж іншого, опинилася ситуація навколо переслідування учасників «Ініціативної групи захисту прав віруючих і церкви в Україні». Це була перша правозахисна організація в УРСР, що виступала на захист прав віруючих греко-католицької церкви і легалізацію УГКЦ. Групу очолив уродженець Закарпаття, публіцист і поет Йосип Тереля (1943-2009), невдовзі засуджений на один рік ув'язнення за «дармоїдство» [5, арк. 147] (типове звинувачення дисидентів – *Р.С.*). Наприкінці грудня 1983 р. Й. Тереля вийшов на волю і знову включився у правозахисну діяльність. На знак протесту проти репресій щодо вірних УГКЦ він відмовився від радянського громадянства [6, с. 53]. За поширення «антирадянської літератури» 20 серпня 1985 р. Ужгородський обласний суд засудив Й. Терелю до семи років ув'язнення і п'яти років заслання. З того часу його звільнення стало одним з центральних питань у правозахисній діяльності українських діаспорних організацій Канади [7, арк. 54]. Саме на прикладі Й. Терелі за океаном описували переслідування віруючих й інакодумців у Радянському Союзі [8, с. 207]. Наприклад, канадський політик українського походження Ендрю Вітер назвав Й. Терелю «маяком надії для п'яти мільйонів українських католиків, котрі проживають в Україні, і символом їхньої вірності церкві» [9, р. 10473]. Кампанії на захист дисидента й тиск на радянську владу через дипломатичні канали дали свої результати і 22 лютого 1987 р. Й. Терелю достроково звільнили з ув'язнення. Після проведених 23 років і 4 місяці у в'язницях, виправно-трудовах таборах і психіатричних лікарнях, у вересні 1987 р. Й. Терелі разом із сім'єю дозволили виїхати до Канади. На прес-конференції, організованій безпосередньо відразу після прибуття на міжнародному летовищі ім. Лестера Пірсона у Торонто, Й. Тереля зізнався, що щасливий перебувати в Канаді, однак сподівається все ж колись повернутись назад з метою подальшої боротьби за відродження УГКЦ й прав її вірних [10].

Підготовка і святкування 1000-ліття Хрещення України-Руси в Канаді давали відмінну від радянської офіційної інтерпретацію історичних подій, а Російська Православна Церква (РПЦ) трактувалася «маріонеткою в руках советського атеїстичного режиму ... [яка] не має права святкувати від імені українців...» [11, с. 13]. У діаспорі констатували, що РПЦ провела «кампанію присвоєння цього ювілею виключно для російського народу... українцям чи білорусам відбирається усяке право на цю спадковість» [12, с. 816]. Ієрархи

українських церков в Канаді – католицької і православної – слушно наголошували, що немає жодних підстав аби РПЦ вважала Володимирове Хрещення Русі «своєю [історією], бо в той час ще не було ні Москви, ні Росії» [11, с. 13].

Обурення викликав і неточний переклад англійською мовою назви середньовічної держави, адже “Русь” часто спрощено перекладали як «Росія», що вводило мешканців країн Заходу в оману [13, р. 1]. Як писав історик, професор Торонтського університету Поль Роберт Магочий, «рівночасно з тим як канадці східнослов'янського роду пустили в рух мотори своїх святкувань, відгомін на ці події в північноамериканській пресі позначився розбіжністю поглядів і тотальним замішанням... Переважна більшість коментарів відносно цієї події, що появилися в канадських та американських газетах і журналах, називає цей ювілей Тисячоліттям Християнства в *Росії*. Такий погляд викликав швидкий протест зі сторони білоруських, а головню українських речників, які щонайменше уважають, що тисячоліття християнства відноситься не тільки до Росії, але й до Білорусі й України» [11, с. 11]. Тож, розгорнута в Канаді інформаційна кампанія резонно була покликана показати, що Хрещення Русі 988 р. пов'язане з Києвом, а не з Москвою. Радянська сторона оцінила такий крок як спробу «нейтралізувати Російську православну церкву через розповсюдження тверджень про її непричетність до цієї події» [14, с. 713].

Комітет державної безпеки (КДБ) при Раді Міністрів УРСР убачав у підготовці до святкувань 1000-ліття Хрещення України-Руси в Канаді, цілеспрямовану антирадянську кампанію під егідою Комітету українців Канади (КУК) [15, с. 444]. Лексика інформаційних повідомлень КДБ і радянського посольства в Оттаві була переповнена ідеологічно-пропагандистськими кліше, на кшталт, «реакційна українська церква», «буржуазно-націоналістичні організації», «антирадянська спрямованість» тощо. Митрополит вінніпезький Максим Германюк удостоївся ярлика «антирадянщина», котрий «добивається встановлення прямих контактів з Папою Римським» [14, с. 713]. Радянська сторона була певна того, що канадці українського походження прагнуть «використати релігію... як перевірений засіб психологічного впливу» або ж як «ідеологічну зброю проти соціалізму» [14, с. 710]. Як приклад, наводилися плани засилання до УРСР «емісарів з метою збору тенденційної інформації про становище церкви і «переслідування віруючих». В інформаційному повідомленні заступника Голови КДБ УРСР Василя Євтушенка на адресу ЦК КПУ, зокрема, йшлося, що «підготовлені до видання масовим тиражем малоформатні книжки та брошури призначені для засилання в Україну і з націоналістичних позицій висвітлюють «хрещення Русі» [15, с. 444-445].

Ледь чи не за кожною акцією української діаспори КДБ намагався углядіти «зовнішній вплив» і підтримку з боку урядів країн поселень. Зокрема, обурення з радянського боку викликало залучення до екуменічного молебню греко-католицької та православної церков у квітні 1985 р. в Торонто представників канадської федеральної влади й, зокрема, прем'єр-міністра країни Браяна Малруні, котрий звернувся до учасників зібрання з «теплим привітанням» [14, с. 713] (цей екуменічний захід згодом удостоївся назви першої «широкомасштабної антирадянської акції» – *Р.С.*). Радянське Посольство в Оттаві постійно обурювалося проведенням акцій, спрямованих на захист прав людини (поняття «прав людини», зазвичай, брали у лапки) й заперечувало «поширення інформаційної брехні про відродження діяльності української католицької церкви» [14, с. 712]. Правда, вже невдовзі заперечувати і приховувати розгортання руху за відродження УГКЦ виглядало безглуздим.

У 1980-х роках радянська розвідка констатувала розгортання в Канаді широкої інформаційної кампанії до 1000-ліття Хрещення України-Руси під егідою КУК [16, арк. 150]. Йшлося, зокрема, про публікацію сотень наукових досліджень й інформаційних матеріалів (календарів, буклетів), завдяки яким вдалося привернути увагу світової громадськості до білих плям української історії і спростувати окремі міфи, створені комуністичною пропагандою. Стараннями канадських українців розповсюджувалися спеціальні англійські бюлетені про переслідування релігії в УРСР [17, арк. 1]. Від 1988 р. було започатковано кампанію з написання листів М. Горбачову із закликом звільнити з тюрем всіх в'язнів сумління з нагоди 1000-ліття Хрещення України-Руси [3, с. 64]. Канадські українці періодично влаштовували демонстрації і пікети під радянськими представництвами за кордоном, надсилали до власного уряду і політиків петиції із закликами виступити на захист греко-католицької церкви та закликати надати свободу віросповідання в УРСР [15, с. 444].

У рамках підготовки до 1000-ліття Хрещення України-Руси Комісія прав людини Світового Конгресу Вільних Українців (СКВУ) тиражем 3 тис. примірників перевидала брошуру «Переслідування віри і церкви». У спеціальному прес-релізі, підготовленому СКВУ відзначалося, що «в жодній країні цивілізованого світу не використовується подібних методів супроти релігії, як це відбувається в Радянському Союзі» [18, арк. 134]. Водночас Комісія пропонувала, щоби «уряд Канади ближче приглядався національним правам і релігійній свободі України тому, що національні і релігійні питання стають найважливішим домаганням населення» [3, с. 337]. Стараннями Комісії прав людини СКВУ кожен депутат канадського парламенту отримав копію публікації американського Держдепартаменту

«Радянські репресії [супроти] Української католицької церкви» (1987 р.) із супровідним проханням підтримки у захисті прав вірних УГКЦ. Правозахисниця й виконавча директорка Комісії прав людини Христина Ісаїв згадувала: «Я вірила, що настане час, коли питання про релігійну свободу в СРСР стане важливим міжнародним інструментом, а потім українські католики, що перебувають «в облозі», зможуть отримати користь від наших зусиль... Делегації з Великої Британії, Канади та США піднімали питання Української Католицької Церкви у своїх публічних заявах на різних нарадах НБСЄ (Наради з питань безпеки і співробітництва у Європі – *Р.С.*)...» [19, с. 138-139]. Відзначимо, що з 4 листопада 1986 р. до 19 січня 1989 р. у Відні відбувалася чергова оглядова конференція НБСЄ, де помітну участь в приверненні уваги до порушення релігійних прав громадян УРСР взяли і канадські парламентарі [20, р. 848].

Канадський політикум намагався зайняти виважену позицію і не поспішати з радикальними висновками щодо стану дотримання прав людини в СРСР/УРСР. Багато-хто сподівався, що з приходом до влади «ліберального» Михайла Горбачова (так принаймні його трактували на Заході – *Р.С.*) порушення прав людини залишаться в минулому. Радянський режим горбачовського періоду, який декларував політику перебудови і гласності, опинився перед викликом реального, а не декларативного забезпечення релігійних свобод своїх громадян. Існувало припущення, що радянський режим політикою гласності прагнув «відзискати ініціативу в міжнародній політиці..., як теж змінити щораз гіршу опінію світу про Радянський Союз, спричинену у великій мірі частим надуживанням людських прав своїх громадян» [3, с. 196]. Голова Комісії прав людини Ярослав Білак на V Конгресі СКВУ бідкався, що «достукатися» до канадських парламентарів нелегко, бо вони «зачаровані Горбачовим» [3, с. 77].

Проте в умовах все нових повідомлень про порушення прав людини й, зокрема, недотримання конституційно декларованої свободи совісті, «зачарованість» модифікованим радянським режимом потрохи зникала. Аналіз стенограм засідання Палати громад і Сенату канадського парламенту засвідчує постійну увагу до порушення прав людини, у т.ч. релігійних прав мешканців Української РСР. Канадські політики, причому не лише українського походження, крізь призму міжнародного права у своїх виступах апелювали як до радянського уряду безпосередньо, так і до ООН з проханням дати свою оцінку систематичним переслідуванням вірних різних конфесій в СРСР [21, арк. 19зв]. Зокрема, депутат від округу Вілловдейл Джон Устром привертав увагу своїх колег до долі засудженого 1985 р. за протести проти релігійної політики радянського режиму Василя Кобрини (1938 р.н.). Він наголошував, що канадський уряд має бути

жорсткішим у своїх вимогах до СРСР відстоювати «базове право практикувати релігійні обряди» [22, р. 4774].

З промовою на захист прав людини в УРСР і звільнення усіх політв'язнів 23 лютого 1988 р. виступив депутат Джим Джемсон (округ Східний Лондон), котрий наголосив на тому, що переслідування вірних УГКЦ і УАПЦ є порушенням гельсінських зобов'язань взятих Москвою [23, р. 13037]. Водночас депутат українського походження Е. Вітер (округ Паркдейл – Хайг Парк) підкреслював, що боротьба за відродження релігійних прав українців є нічим іншим, як прагненням захистити власну багату історичну спадщину [23, р. 12191]. Подібним чином висловлювався і Вільям Лесик (округ Східний Едмонтон), називаючи 1988 рік особливим для всіх українців з огляду на святкування не лише 1000-ліття Хрещення України-Руси, а й 100-ту річницю незалежності України (йдеться про ухвалення IV Універсалу Української Центральної Ради – Р.С.) [23, р. 12092].

З метою поліпшення міжнародного іміджу на час святкування 1000-ліття Хрещення Русі, радянський режим пішов на звільнення у 1987 р. з в'язниць низки релігійних дисидентів, зокрема вищезгаданого В. Кобриня. Такі половинчасті кроки вселяли стриманий оптимізм, однак кардинально не вирішували ситуації. Президент СКВУ Петро Саварин (1983-1988) з цього приводу відзначав: «... я не повірю в перестройку і гласність аж доки не почую, що в СРСР засудили комунізм, що СРСР відкидає російський імперіалізм, що закрили музеї атеїзму...» [3, с. 399]. Сумніви в щирості радянського керівництва підкріплювалися все новими повідомленнями про переслідування осіб, пов'язаних із поступовим виходом з катакомб УГКЦ. У своєму виступі в Палаті громад канадського парламенту 26 серпня 1988 р. Е. Вітер висловив стурбованість фактами затримання громадського діяча Івана Макара та арешт на 15 діб священика Михайла Гаврилівя. Відтак, депутат закликав канадський уряд висловити офіційний «протест на кричущі (*blatant*) порушення фундаментальних релігійних і людських прав в Україні» [24, р. 18902].

Значною мірою українським організаціям в Канаді в контексті підготовки і святкування 1000-ліття Хрещення України-Руси вдалося привернути увагу світової спільноти до подій в Українській РСР, зокрема й щодо порушення релігійних прав її мешканців. Президент СКВУ П. Саварин так підсумував ці зусилля: «... Цілий 1988 рік ми присвятили 1000-літтю хрещення України... Оцей найбільший ювілей у нашій дотеперішній історії ми використали вповні. Наші святкування прокотилися відгомоном не тільки по українських спільнотах у вільному світі, але і по Україні, а також серед народів, з

якими ми живемо і це було наше головне завдання – поставити Україну на мапу світу в зв'язку зі святкуваннями, на мапу світу релігійну, національну, наукову, економічну і т.д.» [3, с. 61]. Дозована лібералізація в УРСР у період горбачовської перебудови контрастувала з репресіями проти віруючих і прагненням використати Хрещення України-Руси з ідеологічною метою. За цих обставин позиція канадського політикуму й діаспорних українських організацій була чутливою до питання релігійних прав і свобод в УРСР. Свідченням цього можуть бути періодичні порушення цього питання у канадському парламенті та заклики до радянського уряду дотримуватися взятих на себе міжнародних зобов'язань.

Джерела і література:

1. Конституція (основний закон) Союзу Радянських Соціалістичних Республік від 07.10.1977 [Електронний ресурс] // Режим доступу: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/n0001400-77> [12.09.2019].
2. Воронін О. Віра й атеїзм в СРСР / О. Воронін // В обороні віри. – Ч. 5. Збірник статей присвячений 1000-літтю Хрещення України. – Торонто, 1984. – С. 102–135.
3. П'ятий Світовий Конгрес Вільних Українців 1988. Матеріали – Rapport – Transacciones – Kongressbaerichte. – Торонто, Нью-Йорк, Лондон, 1993. – 446 с.
4. Центральний державний архів зарубіжної україніки (далі – ЦДАЗУ), ф. 36 (Світовий Конгрес Вільних Українців), оп. 1, спр. 1 (Документи громадсько-політичних організацій (листи, комунікати, звідомлення, резолюції, звернення, нотатки для пам'яті, правильники, проекти статуту, плани роботи, вир. з газ. та ін.) з організації та проведення СКВУ).
5. ЦДАЗУ, ф. 36, оп. 1, спр. 45 (Документи (листи, звернення, плани зустрічей, заяви, звіти, пресові повідомлення, вир. з газ. та ін.) щодо діяльності Караванських С. та Н., Шухевича Ю., Шабатури С., Чорновола В., Попадюка З., Марченка В., родини Січко та ін.).
6. Захаров Б. Нарис з історії дисидентського руху в Україні (1956-1987) / Б. Захаров. – Харків : ТОВ Видавництво «Права людини», 2016. – 192 с.
7. Галузевий державний архів Служби зовнішньої розвідки України (далі – ГДА СЗРУ) ф. 1, спр. 16310, т. 7 (Матеріали контактів КУК з урядом Канади, б/н.).
8. Гордійчук С. Дисидентська діяльність Йосипа Терелі у 1960-1980-х роках (за матеріалами карних справ КДБ) / С. Гордійчук // Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету. – 2013. – Вип. XXXV. – С. 205–209.
9. Canada. House of Commons Debates. Official Report. Second Session – Thirty-Third Parliament. Volume IX, 1987 (October, 27 – December, 11). – Ottawa: Queen's Printer for Canada, 1987. – P. 10415–11730.
10. Wociurkiw M. Terelia welcomed to Canada / M. Wociurkiw // The Ukrainian Weekly. – October 4, 1987.
11. Магочий П. Р. 1988 – Рік Тисячоліття / П. Р. Магочий // Нові дні. – Липень-серпень 1988. – С. 11–13.

12. Соколюк З. Церква і держава в СРСР, зокрема в УРСР / З. Соколюк // Ювілейний збірник праць наукового конгресу у 1000-ліття Хрищення Руси-України (Доповіді й матеріяли з чужомовними резюме). Ред. Володимир Янів. – Мюнхен, 1988-1989. – С. 792–822.

13. Sorokowski A. The Ukrainian Millennium at Home and Abroad / A. Sorokowski // Smoloskyp. A Quarterly Dealing with Human Rights Affairs in Ukraine and Eastern Europe. Summer-Fall 1988. – Vol. 8. – No. 38-39. – P. 1; 17.

14. Інформація Посольства СРСР в Канаді ЦК КПУ про заходи українських наукових, громадських, релігійних організацій до 1000-ліття введення християнства на Русі, 26 листопада 1985 р. // На скрижалях історії: З історії взаємозв'язків урядових структур і громадських кіл України з українсько-канадською громадою в другій половині 1940–1980-ті роки. Збірник документів та матеріалів. – Кн. 1. – Редколегія Петро Тронько (голова) та ін. – Київ : Інститут історії України НАН України, 2003. – С. 710–714.

15. Інформаційне повідомлення КДБ УРСР до ЦК КП України про заплановані за кордоном антирадянські акції у зв'язку з 1000-літтям хрещення Русі, 25 листопада 1983 р. // Влада УРСР і закордонні українці (1950–1980-ті рр.). Упорядник Василь Даниленко. – Київ : “Смолоскип”, 2017. – С. 444–445.

16. ГДА СЗРУ ф. 1, спр. 16310, т. 6 (Справка о подрывной деятельности “Комитета украинцев Канады” в 1987 году, №1/6-3235).

17. ЦДАЗУ, ф. 27 (Колекція документів громадсько-політичних організацій української діаспори, зібраних Фондацією імені Олега Ольжича), оп. 2, спр. 14 (Меморандум Української католицької пресової служби щодо утисків греко-католицької церкви в Україні та лист про відновлення видання тижневого бюлетеня).

18. ЦДАЗУ, ф. 36, оп. 1, спр. 43 (Документи (листи, пресові повідомлення, матеріали до біографій, звернення, звіти, списки політв'язнів, вир. з газ. та ін.) щодо діяльності Руденка М., Бердника О., Тихого О., Світличних І. та Н., Лук'яненка Л., Шухевича Ю., Сенік І., Осадчого М., Караванських С. і Н. та ін.).

19. Ісаїв Х. Переговори на захист прав людини і дисидентів в епоху Советів. Спогади. Пер. з англ. – Київ : Гамазин, 2016. – 328 с.

20. Canada. House of Commons Debates. Official Report. Second Session – Thirty-Third Parliament. Volume I, 1986 (September, 13 – November, 20). – Ottawa: Queen's Printer for Canada, 1986. – P. 1–1392.

21. ЦДАЗУ, ф. 36, оп. 1, спр. 66 (Документи (огляди, матеріали дебатів, спеціальні репортажі, листи, вир. з газ., ж. та ін.) Конгресу США, Сенату Канади щодо дотримання прав людини, подій в СРСР та ін.).

22. Canada. House of Commons Debates. Official Report. Second Session – Thirty-Third Parliament. Volume IV, 1987 (March, 11 – April, 17). – Ottawa: Queen's Printer for Canada, 1987. – P. 4037–5293.

23. Canada. House of Commons Debates. Official Report. Second Session – Thirty-Third Parliament. Volume X, 1987 (December, 14, 1987 – February, 23, 1988). – Ottawa: Queen's Printer for Canada, 1988. – P. 11731–13072.

24. Canada. House of Commons Debates. Official Report. Second Session – Thirty-Third Parliament. Volume XV, 1988 (August, 18 – September, 13). – Ottawa: Queen's Printer for Canada, 1988. – P. 18465–19845.

ПЕРШІ КРОКИ АДВЕНТИСТІВ У ПОЛТАВІ

У статті розглядаються малодосліджені аспекти організаційного формування перших протестантських громад в Полтаві на початку ХХ століття. Аналізується географія їхнього проживання, особливості проведення зібрань, специфіка взаємин між конфесіями та місцевою владою. У статті репрезентовано окремі архівні матеріали, щодо розвитку протестантизму в Україні.

Ключові слова: протестантизм, Церква Адвентистів Сьомого Дня, Полтава, баптизм, місіонер, священник, влада, губернія, конфесійне життя, об'єднання.

Основними джерелами для написання нашої статті слугували «Полтавские епархиальные ведомости», офіційний друкований орган Полтавської православної єпархії, документи Центрального державного історичного архіву України, Центрального державного архіву вищих органів влади України, Архіву Євро-Азійського відділення Генеральної Конференції Церкви Адвентистів Сьомого Дня (м. Москва) та праць конфесійних істориків.

Найраніше адвентисти сьомого дня в Полтаві згадуються в книзі В. Джулая. Автор стверджує, що під час перших відвідин міста місіонером І. Пількевичем, у вересні 1908 року, там мешкала сім'я Воскобойнікових, які були адвентистами [2, с. 9]. Щоправда, при цьому не зазначалося чи були вони членами організованої в місті громади. За іншими даними община сформувалася в наступному році і ймовірно її засновником був І. Пількевич [4, с. 1203-1205]. Він, разом з дружиною, винаймав помешкання в будинку Шалека. Пількевич походив з міщан Сквирського повіту Київської губернії. Його батьки, колишні німці, спочатку проживали поблизу Херсона, а згодом – у Сімферополі [7, с. 39-48].

Пропаганду свого віровчення в Полтаві І. Пількевич розпочав на Острівці (сучасному Подолі). Проте, його проповіді швидко поширилися й на навколишні території. У справі місії Пількевичу активно допомагала дружина. Вона часто бесідувала з сусідами, читаючи та коментуючи їм Біблію. Нерідко ці слухання тривали до півночі. Сусіди, у свою чергу, запрошували на ці зібрання свої знайомих і так адвентистська звістка розповсюджувалася серед мешканців міста, деякі з них згодом ставали членами громади.

Перші збори адвентистів у Полтаві відбулися 4 жовтня 1909 року. Крім членів громади зібралося й близько десяти відвідувачів. Відкриваючи зібрання І. Пількевич зазначив, що його метою є з'ясування «на основі Слова Божого» сучасного становища людства, а потім аргументовано доводив присутнім, що вони живуть в «останній час», і що скоро буде друге пришествя Христа. Було помітно, що в суперечках щодо віровчення місіонер брав участь неодноразово, а тому його відповіді були підготовленими заздалегідь й обґрунтованими. Наприкінці закінчення першого зібрання громади проповідник запросив відвідувачів і на наступне.

Відбулося воно в п'ятницю, 9 жовтня, і мало, за свідченнями присутніх, значно вищий рівень організації. На нього були запрошені й адвентисти Натальїнської волості Костянтиноградського повіту, селяни: Іван Височин з доньками Ганною, Марією та Федорою, Антон і Пантелеймон Птишни та Іван Бардаченко. Вони й допомогли створити перший хор, оскільки мали гарні голоси. «Легко зрозуміти, яке враження на присутніх осіб справило таке організоване зібрання адвентистів, де мелодійний хоровий спів чергувався з імпровізованою молитвою й мелодійною екзальтованою проповіддю. Враження виходило дійсно сильне. ...Домінуюча тут висока, гаряча атмосфера сильно піднесеного релігійного відчуття мимоволі захоплювала всіх...» Так описав побачене представник православної місії, котрий був присутнім на молитовних зборах.

Крім нього, серед відвідувачів були приходський священник і викладач семінарії з вихованцями, котрі не залишалися пасивними слухачами і, бажаючи познайомитися з релігійним світоглядом проповідника, викликали І. Пількевича на бесіду. Вона велася на різноманітні теми. Спочатку говорили про ікони і храми, потім про Слово Боже, котре адвентисти визнавали єдиним для себе авторитетом і керівництвом до дії. У полеміці присутні не помітили, як біля 9 години вечора відчинилися двері і з'явився наряд поліцаїв на чолі з приставом І. Петровим. Він оголосив, що збори є незаконними, оскільки влаштовані без належного дозволу місцевої влади, а тому негайно їх припинив [5, с. 1248-1255].

Місцева влада була стурбована появою адвентистів, оскільки в офіційній періодиці наголошувалося на їх значному прозелітизмі. Уже в 1910 році відбулося перше хрещення новоприбулих, після якого в громаді адвентистів офіційно нараховувалося 15 осіб. Однак, зібрання відбувалися переважно нелегально, оскільки організація не була зареєстрована й щоразу доводилося брати новий дозвіл на його проведення у Полтавського губернатора, графа М. Муравйова [2, с. 12-14].

Ще більше становище громади ускладнилося після того як на початку 1910 року І. Пількевича викликали до суду в Київську губернію [6, с. 40]. Його місце в Полтаві посів інший проповідник, міщанин Таврійської губернії Петро Свірідов, який одночасно очолював і Харківську громаду адвентистів сьомого дня. Молитовні збори відбувалися в помешканні П. Свірідова, як правило, тричі на тиждень: щосереди о 6-й годині вечора, щосуботи о 10-й ранку й щонеділі о 6-й вечора. Єдиних вимог щодо проведення молитовних зібрань центральні керівні органи адвентистів, напевне, ще не висували, лише у 20-ті роки, з формуванням чіткої церковної організації, протестанти регламентують своє внутрішньо-конфесійне життя.

У 1911 році, за офіційною владною статистикою, в Полтавській губернії нараховувалося 269 адвентистів. Кількісний приріст адвентистів був щорічний, стабільний. Так, у 1905 році в губернії їх нараховувалося 46, у 1906 – вони зросли на 24 особи, у 1907 – на 47, у 1908 – на 52, у 1909 – на 36, у 1910 – на 31, у 1911 – на 33 особи. Дівав один офіційно зареєстрований молитовний будинок [1, арк. 382]. Проте, згодом громаду адвентистів у Полтаві звинуватили в незаконних зібраннях, оскільки вони не відповідають усім вимогам, викладеним у «Правилах для влаштування сектантських релігійних зібрань» від 4 жовтня 1910 року, відповідно до яких, влаштування протестантами молитовних зібрань дозволялося за наявності не менше 25 послідовників, котрі проживали в цій місцевості. Між тим виявилось, що в Полтаві в адвентистів не було необхідної кількості дорослих віруючих, у заяві П. Свірідова вказувалося про наявність в общині близько 20 членів. До того ж, як з'ясувалося, частина адвентистів відвідувала зібрання баптистів і навпаки, й таким чином досягалася необхідна для зібрань кількість віруючих – 30 і більше осіб [6, с. 45].

Вищезазначені порушення не дозволили в майбутньому легальні зібрання адвентистів, оскільки на початку березня 1911 року поліція силоміць закрила зібрання адвентистів у Полтаві. Втім, факти свідчать про наявність у 1912 році в Полтаві 11 адвентистів [12, арк. 251, 253]. Начальник Полтавського жандармського управління полковник Зендлін у своєму звіті за той рік повідомив про становище «сектантства» в Полтавській губернії: «... адвентисти негативно поставилися до існуючих порядків, мріють про настання нових форм життя. Між ними, як відомо, бродять ідеї соціалістичного й комуністичного спрямування: про свободу, рівність, розділ майна» [11, арк. 30].

В іншому поліцейському звіті за 1913 рік наявна ще одна оцінка діяльності адвентистів у Полтаві: «Жодна секта не пропагує своє

віровчення так як адвентисти. Де тільки немає їх листівок і брошур? До того ж їх лідери відвідують навколишні села з метою проповіді свого віровчення. У самій же Полтаві молитовні зібрання відбуваються переважно в приватних будинках і майстернях, а тому їх важко контролювати» [3, с. 16-17].

На початку 1913 року зібрання адвентистів у Полтаві, крім Острівка, що на Подолі, інколи проходили й на Зінківській дорозі. З адвентистів у власному будинку № 4 тут проживали тільки Піскунови. Проте, збори відбувалися в помешканні баптиста Григорія Рибалки. Відомо, що на той час пресвітером громади, яка нараховувала щонайменше 10 віруючих, був Іван Воскобойніков [10, арк. 9, 11]. Йому виповнився 31 рік, походив із селян, мешкав, разом з дружиною Прасковією, спочатку на вулиці Зінківській, потім – на Куракінській, а ще пізніше – на Сінній. Іван був грамотною людиною, працював прикажчиком у багатого купця. Крім членів його сім'ї до громади належали: козаки Степан Климко (29 років), Іван Хоменко (26 років), козачка Марія Піскунова (52 роки), які проживали на Зінківській вулиці; козак Петро Коломієць (56 років), селянка Ірина Глаголева (69 років), які проживали на вулиці Боковій; селянка Марія Гапонова (29 років), яка мешкала в Кирпичному провулку. В керівництві громадою Воскобойнікову допомагав Георгій Хмелевський, який мешкав у селищі Павленки, на вулиці Шведській, у будинку Богдановича [13, арк. 24].

За діяльністю Івана Воскобойнікова прокурор Полтавського окружного суду А. Лопатін встановив поліцейський нагляд, а 5 лютого 1913 року лідера адвентистів заарештували. Втім діяльність общини не припинялася й у 1917-1920 роках, в часи смуту, переворотів і громадянської війни, хоча проповідь була ускладнена об'єктивними обставинами. За таких умов владі нерідко було не до вирішення питань, які пов'язані з релігією, і це давало можливість протестантським конфесіям, діяльність яких раніше жорстко контролювалася царатом, розвиватися більш вільно. Зокрема Полтавське губернське правління від 20 травня 1918 року надало дозвіл проповіднику адвентистів міста Полтави А. Гонтареві безперешкодно скликати молитовні збори [9, арк. 1-2].

У 1918 році Полтавська губернія входила до Малоросійського союзу адвентистів сьомого дня, куди потрапили Київська, Волинська, Мінська, Курська й Чернігівська губернії [8, арк. 1-2]. У зв'язку з цим керівник регіонального союзу адвентистів Г. Лебсак писав у зверненні до Гетьмана Павла Скоропадського про необхідність виділити всі організації адвентистів сьомого дня, що знаходяться на території Української Держави, й створити з них самостійну одиницю з центром у Києві з відповідними правами віруючих [8, арк. 22].

Важко сказати чи врахував би гетьманат П. Скоропадського пропозиції і прохання адвентистів сьомого дня, оскільки невдовзі він припинив свою діяльність. Проте, сам факт надання протестантам можливості бути почутими владою був уже величезним її досягненням.

Отже, перші адвентисти в Полтаві могли з'явитися відразу після дарування їм свобод у 1905-1906 роках. Однак, документальних свідчень про це ми не маємо. Про організаційне сформування першої громади в місті йдеться лише в 1909 році. Більшість віруючих громади мешкала на Подолі, в районі сучасних селищ Дублянщини та Ліска. Водночас, частина віруючих жила й на сучасній Зінківській вулиці. Тут молитовні зібрання відбувалися зрідка, напевно тоді, коли проводити їх на постійному місці було небезпечно. Подекуди вони проходили і в помешканнях представників іншої конфесії – баптистів. Такі взаємини зумовлювалися як зацікавленістю віровченнями, так і необхідністю мати спільну кількість членів громади для її законної реєстрації. Крім того, на той час була відсутня конкуренція в справі місії між адвентистами й баптистами, адже влада поставила їх в однаково складні умови існування. Додавала труднощів віруючим і війна, йшлося фактично про виживання конфесій, про що свідчить зменшення кількості адвентистів у Полтаві в 1915 році. У період існування українських національних урядів (1917-1920 роки) адвентисти мали фактичну релігійну свободу, що, безумовно, позитивно позначилося на їх діяльності.

Джерела і література:

1. Архів Дивізіону Церкви Адвентистів Сьомого Дня, спр. 1.
2. Джулай В. (2003). Дом на камне. Киев: Джерело життя, 192 с.
3. Отчет о состоянии рационалистического сектантства в Полтавской епархии в 1913 г. 52 с.
4. Полтавские епархиальные ведомости (далі: ПЕВ), 1909, № 30, с. 1203–1213.
5. ПЕВ, 1909, № 31, с. 1239–1255.
6. ПЕВ, 1911, № 1, с. 40–47.
7. ПЕВ, 1912, № 1, с. 32–53.
8. Центральний державний архів вищих органів влади України (далі: ЦДАВО України), ф. 1071, оп. 1, спр. 458.
9. ЦДАВО України, ф. 1071, оп. 1, спр. 459.
10. Центральний державний історичний архів України (далі: ЦДІА України), ф. 320, оп. 1, спр. 1279.
11. ЦДІА України, ф. 320, оп. 1, спр. 1296.
12. ЦДІА України, ф. 323, оп. 1, спр. 70.
13. ЦДІА України, ф. 323, оп. 1, спр. 136.

**ДІЯЛЬНІСТЬ БОРИСА СТАРКА НА ПОСАДІ СЕКРЕТАРЯ
ХЕРСОНСЬКОГО ЄПАРХІАЛЬНОГО УПРАВЛІННЯ,
БЛАГОЧИННОГО ХЕРСОНА ТА НАСТОЯТЕЛЯ
СВЯТО-ДУХІВСЬКОГО СОБОРУ**

На основі архівних документів досліджено діяльність секретаря херсонського єпархіального управління, благочинного Херсонського округу та настоятеля Свято-Духівського собору Херсона Бориса Старка, який активно протистояв реалізації антирелігійної політики радянської держави в Херсонській області УРСР, шляхом збереження мережі православних культових споруд, поповнення складу священно- і церковнослужителів і залучення до церкви дітей та молоді.

***Ключові слова:** церква, єпархія, політика, Борис Старк, уповноважений РСРПЦ.*

Роль особистості в українській історії важко переоцінити, адже коли Україна не мала власної державності, саме від діяльності окремих людей залежало збереження її культури та духовності. Особливий інтерес вітчизняних істориків становить діяльність православних священнослужителів в умовах антирелігійної політики радянської держави. І хоча у цей період вітчизняної історії православна церква України була підпорядкована Московській патріархії, в українських віруючих існувала потреба задовольняти свої релігійні потреби, шляхом відвідування православних храмів і взаємодії з духовенством Руської православної церкви (РПЦ). Однак й ці права громадян постійно обмежувалися. Лише завдяки активній позиції духівництва вдавалося чинити опір адміністративному та ідеологічному тиску тоталітарної системи на православну церкву.

Проте, незважаючи на актуальність цієї проблеми, через закритість архівів у радянський період, вона залишається, до цього часу, слабо дослідженою в українській історичній науці. Не є виключенням й діяльність священнослужителів Херсонської єпархії в радянський період.

Комплексних праць з цієї тематики існує обмаль. Слід відзначити дослідження О. Тригубом ролі єпископа Херсонської і Одеської єпархії Прокопія в розвитку обновленського руху на півдні України та дослідження репресивних заходів проти істинно-православних південної України М. Михайлуцєю та О. Тригубом [1-3].

Натомість, діяльність секретаря Херсонського єпархіального управління, благочинного Херсонського округу та настоятеля Свято-Духівського собору Херсона Бориса Старка, до цього часу, залишається недостатньо дослідженою. Частково вона розкривається в його автобіографічній праці «“Вся моя життя – чудо”: Воспоминания и проповіді», в якій, зокрема, докладно розкривається його родословна та біографія, а також пастирська діяльність [4].

Існує кілька публіцистичних праць, опублікованих у місцевих газетних виданнях, присвячених протоієрею Б. Старку, таких авторів, як: О. Дібров, А. Захаров, Г. Кокостікова та А. Реін [5-9].

Зважаючи на те, що діяльність Б. Старка, спрямована на захист православної церкви, до цього часу, комплексно не досліджувалося, ми спробуємо дослідити його діяльність в умовах антирелігійної політики в СРСР у 1950-х роках.

Б. Старк (1909-1996 рр.) народився 15 липня 1909 року в Кронштадті, в 1925 році виїхав до Франції, де прилучився до Руського студентського християнського руху, відвідував семінари о. Сергія Булгакова, в 1937 році прийняв священницький сан. Служив при «Русском доме» і на кладовищі в Сент-Женев'єв-де-Буа під Парижем. У 1952 році повернувся до СРСР. Патріарх Алексій I спочатку Б. Старка направив до Костроми, а потім до Херсона [10; с. 9].

Опинившись на посаді секретаря єпископа Херсонської єпархії РПЦ та благочинного міста Херсона, Б. Старк намагався виправити ситуацію із дефіцитом кадрів духовенства, але зіштовхнувся з тим, що діяльність Ради у справах Руської православної церкви при Раді Міністрів СРСР (РСРПЦ) була підконтрольною КДБ СРСР, який утілював політику, спрямовану на поступове придушення діяльності церкви. Із цього приводу він писав: «Оскільки жоден священник не міг почати служіння (навіть маючи наказ архієрея), поки не отримає реєстрацію від уповноваженого, кожен священник тому волею-неволею обов'язково контактував з уповноваженим РСРПЦ, а значить – з КДБ. Питання у тому, як цими контактами користувалися, чи були ці контакти на благо чи на шкоду Церві».

Також він згадував про те, що коли він був секретарем у Херсоні, жоден священник не був знятий з реєстрації, а коли покинув місто дуже велика кількість священників, яких він захищав, були «виметені з церкви» [11; с. 57-58].

І дійсно, Б. Старк докладав багато зусиль для збереження і поповнення корпусу священнослужителів у Херсонській єпархії. Так він, як настоятель Свято-Духівського собору, звернувся до архієпископа Херсонського і Одеського Никона вислати йому наказ про зарахування П. Симича позаштатним священником до свого храму, який працював у соборі на посаді бухгалтера. 9 червня 1955 р. Никон

задовольнив це клопотання. Однак уповноважений РСРПЦ при РМ СРСР по Херсонській обл. Ф. Гриженко вирішив відмовити П. Симичу в реєстрації, обґрунтовуючи це тим, що уповноважений може зареєструвати лише священика або диякона, без обмовки про те, що він є «позаштатним».

Крім того Б. Старк звернувся до Ф. Гриженка с проханням направити П. Симича у Грецький собор для виконання служб на час відсутності священика Гуковича, який на 5-7 днів виїхав до Одеси. Ф. Гриженко знову дав відмову, на підставі того, що П. Симич не є зареєстрованим. Після цих рішень уповноважений РСРПЦ по Херсонській обл. звернувся до голови РСРПЦ при РМ СРСР з проханням дати оцінку його діям [12; арк. 101].

Відповідь Ф. Гриженко отримав 26 жовтня 1955 р. за підписами заступника РСРПЦ С. Белишева та заступника завідувача інспекторським відділом В. Спірідонова, у якій йшлося про те, що, відмова в реєстрації та заміні тимчасово відсутнього священика є «адмініструванням відносно церкви та нетактовними діями відносно єпископа і його секретаря». Адже встановлення штату священиків і направлення їх до парафій є внутрішньоцерковною справою архієрея, що керує єпархією, а направлення священика замість тимчасово відсутніх у парафіях справа благочинних.

Далі було зазначено таке: «Очевидно Ви мали за мету обмежити діяльність церкви, що нічим не було викликано, а насправді вийшли непотрібні дріб'язкові причіпки, що не сприяли нормалізації відносин з церквою. І це в той час, коли перед Вами поставлена задача систематично працювати з духовенством з метою утримання церкви на патріотичних позиціях і закріплення лояльного ставлення духовенства до радянської влади» [13; арк. 110-111].

Таким чином, навіть керівництво РСРПЦ при РМ СРСР побачило у діях уповноваженого РСРПЦ по Херсонській обл., так звані, «перегини» у діях по відношенню до Б. Старка зокрема та до церкви взагалі.

Однак Ф. Гриженко, все одно, вважав, що Б. Старк, отримавши призначення у Свято-Духівський собор священиків Ніколаєвського і Симича, одержав можливість «маневрувати» ними в інтересах підігрівання почуттів віруючих у парафіях, де тривалий час не було священиків, шляхом направлення їх у ці парафії для проведення служб у суботу, неділю та весільні свята [14; арк. 118].

Окрім піклування про поповнення складу священнослужителів Свято-Духівського собору, Б. Старк турбувався, також про його допоміжний персонал. Так на території храму у сторожці, окрім двірнички М.К. Надточної, проживали її донька М.П. Погорєлова та дві її онуки Ольга та Валентина Погорєлови. До того ж Надточа

досягла пенсійного віку і, вийшовши на пенсію, мала б звільнити житлове приміщення, яке займала на території собору. Зважаючи на це, Б. Старк письмово звернувся до уповноваженого РСРПЦ по Херсонській області з проханням про клопотання перед міськрадою з приводу надання житлової площі цій родині [15; арк. 69].

Обіймаючи посаду благочинного по місту Херсону, Б. Старк постійно вів діалог з архієпископом Херсонським і Одеським Никоном з приводу переведення священників у Херсонську область. Зважаючи на те, що в області у дванадцяти православних храмах не вистачало священників, Никон обіцяв направити з Ворошиловграда п'ять священників у Херсонську обл., але станом на січень 1956 р. направив лише одного священнослужителя Русанова [16; арк. 116].

Також уповноважений РСРПЦ по Херсонській області Ф. Гриженко у звітно-інформаційній доповіді за перше півріччя 1956 р. згадував, що в бесіді з ним Б. Старк повідомляв, що він проявляє виняткову турботу про те, щоб найближчим часом укомплектувати дев'ять священницьких місць, які є вакантними в Херсонській області. З цією метою Б. Старк вів листування з сімома священниками з Ворошиловградської і Одеської областей, тому, що турбувався, що у цих дев'яти парафіях «життя в'яне і він може зіштовхнутися з фактом, що там життя зовсім припинить своє існування».

Також, Б. Старк намагався залучати до служби у храмах дітей і молодь. Так, до Свято-Духівського собору, в якому сам Б. Старк був настоятелем він залучив чотири дитини віком від 10 до 16 років, які служили паламарями. При чому один із них, був десятирічним сином самого Б. Старка. Крім того, у Катерининському храмі служили паламарями двоє хлопчиків, десяти і дванадцяти років, також діти залучалися до служб у містах Берислав і Каховка [17; арк. 48-49].

Б. Старк прагнув уплинути на інших священнослужителів, щоб вони активніше готували майбутніх вступників до семінарій і академій. Зокрема, після наради благочинних, яку провів єпископ Херсонський і Одеський Борис в Одесі 4 лютого 1958 р., Б. Старк 17 лютого 1958 р. скликав у себе на квартирі збори херсонського духовенства, на яких особливу увагу приділив питанню поповнення духовних кадрів. Він дав священнослужителям таку вказівку: «При кожній церкві повинно бути не менше двох учнів, яким треба створити умови, зацікавити. Вчити, готувати й готувати кадри. Ось візьміть мене, я дав за короткий час 10 кандидатів у священники. Вони вже працюють і про їх роботу поступають добрі відгуки. У моєму храмі готується два хлопчики..., ось з них і будуть справжні люди». Також він сказав священникам: «Оскільки духовні семінарії та академії існують офіційно, не заборонені державою, значить зупинка за нами,

ми повинні забезпечувати семінарії відповідними кадрами [18; арк. 24-25].

Крім того, Б. Старк піклувався про дозвілля херсонського духовенства. Він планував придбати для своєї канцелярії кіноапарат. Це він пояснював тим, що священики не можуть ходити в кіно, а він їх буде періодично скликати до себе і демонструвати їм картини і додав: «Ми ж не можемо відставати від життя» [19; арк. 21].

Як настоятель Свято-Духівського собору, Б. Старк постійно стикався з адміністративним тиском з боку радянських органів влади. Так він від імені релігійної громади Свято-Духівського собору звернулася 16 грудня 1954 р. до РСРПЦ при РМ СРСР зі скаргою на місцеві власті, які забороняли розпис стін у середині собору та ремонт житлового приміщення при ньому. Зокрема рада художників не схвалила ескізи розпису стін, а херсонське управління міліції клопотало перед міськвиконкомом з приводу зносу коробки флігеля, бо він розташований на зигзазі вулиці та на крутому повороті і заслоняє видимість водіям автотранспорту.

Також Б. Старк намагався протидіяти рішенню виконкомом Херсонської міської ради депутатів трудящих від 8 жовтня 1954 р., згідно з яким, на Привозній площі, відповідно до генерального плану міста, було виділено ділянку для будівництва двоповерхового будинку дитячого садочку біля Свято-Духівському собору. Через це будівництво, Б. Старк пропонував перенести проїжджу частину на площу, однак заступник голови Херсонської міськради відповів протоієрею, що його пропозиція суперечить генплану Херсона і не може бути задоволена [20; арк. 5-7].

Вельми вражений Б. Старк був тим, що Херсонський міськвиконком відмінив своє нещодавно прийняте рішення за № 1264 від 17 листопада 1956 р. про передачу громаді Свято-Духівського собору земельної ділянки і приєднав її до території Херсонської середньої школи № 14 [21; арк. 50].

Навіть облаштування центрального опалення у соборі було заборонено в 1958 році Херсонським обласним відділом у справах будівництва і архітектури заборонив [22; арк. 129].

Проте, Б. Старк використовував будь-яку нагоду для поліпшення матеріально-технічних умов Свято-Духівського собору і його території. Так з нагоди приїзду в Херсон єпископа Бориса на храмове свято цього собору, Б. Старк приймав заходи по асфальтуванню території навколо церкви, також він планував під'єднати каналізацію собору до міської каналізаційної системи [23; арк. 46; 24; арк. 21].

Зусилля Б. Старка по збереженню і облаштуванню Свято-Духівського собору не були марними. Про популярність цього храму серед вірян може свідчити розбіжність між записами Б. Старка і ЗАГС

за 1955 р. про хрещення дітей, які склали 4081 і 3896 відповідно, тобто різниця склала 185 дітей. Цю розбіжність о. Борис пояснив тим, що в його церкву привозять хрестити дітей із інших сіл, міст, областей і навіть республік СРСР [25; арк. 127].

Намагаючись демонструвати лояльність до радянської влади, Б. Старк, спілкуючись з уповноваженим РСРПЦ по Херсонській обл. Ф. Гриженком з приводу відвідування іноземними делегаціями церков Херсона в 1955 році, говорив: «Я відповідно приготував храм для демонстрації, відремонтував його, очистив огорожу від будівельного сміття. Тепер я можу сказати, що храм у мене хороший, є що показати і як поводити себе з делегацією цілком уявляю». Натомість Ф. Гриженко відмічав, що Б. Старк дуже задоволений тим, що він може внести вклад у спільну державну справу [26; арк. 131].

Б. Старку доводилося зважати на державну політику, спрямовану на обмеження релігійної діяльності в СРСР. Очевидно, з огляду на це, він, на прохання Ф. Гриженка, заборонив молебень з приводу оновлення ікони, запланований на 25 травня 1956 р. у квартирі громадянки А.І. Творченко в с. Іанівка Голопристанського р-ну Херсонської області, який повинні були провести священники Соколовський з с. Рибальчого і Скрипка з с. Прогної. Пізніше архієпископ Борис схвалив ці дії Б. Старка [27; арк. 45-46].

Ф. Гриженко в другій половині 1958 р. висував претензії до Б. Старка через те, що духовенство, нібито, порушувало правила, ходивши з молитвами по дворах у населених пунктах та запрошуючи на престольні свята для богослужіння інших священнослужителів. Не зважаючи на те, що у відповідь на лист Б. Старка, управляючий справами Московської патріархії, протопресвітер М. Колчицький зазначив, що у «Положенні про управління Православною руською церквою» немає вказівок, які забороняють зареєстрованим священнослужителям приймати участь у богослужіннях поза своїми храмами, все ж Б. Старк погодився з вимогами Ф. Гриженка.

Секретар єпископа дав такі вказівки духовенству Херсонської області: 1) Ходити на треби і з молитвою тільки по запрошенню віруючих; 2) Збирати гроші та продукти лише у стінах храмів; 3) Служити священнику тільки в тій парафії, на яку він зареєстрований [28; арк. 14-15, 37].

Б. Старк вимушений був йти на поступки Ф. Гриженку, через те, що той міг зняти з реєстрації будь-якого священника за невелику провину. Приміром, 4 квітня 1960 р. він зняв з реєстрації благочинного з Каховки Б. Панова за те, що той не через Ф. Гриженка, а «безпосередньо звертався до органів влади та звернувшись наніс образи депутату, члену виконкому селищної ради в кабінеті голови селищної ради» [29; арк. 32].

До того ж Ф. Гриженко у березні 1959 р., спираючись на вказівки патріархії, зажадав від Б. Старка поступово ліквідувати зібрання біля церков жебраків. На що той був вимушений погодитися і «дав слово виконати» [30; арк. 22].

Уповноваженого РСРПЦ по Херсонській області Ф. Гриженко також здійснював тиск особисто на Б. Старка. Зокрема, коли він дізнався, що 6 червня 1960 року з Одеси до Херсона прибуде єпископ Сергій для проведення архієрейської служби в Свято-Духівському соборі на честь Дня Святого духа, то попередив Б. Старка, щоб той не афішував приїзд Сергія. Проте відмітив, що «довіряти Б. Старку не можна», тому вирішив ужити попереджувальні заходи, шляхом організації масових заходів у місті, що, на його думку, мало «відволікти громадян, у т.ч. молодь, від відвідування церкви» [31; арк. 22].

Заслугує на увагу й те, яку оцінку Б. Старку давав уповноважений РСРПЦ по Херсонській обл. Ф. Гриженко, характеризуючи його у звітах до РСРПЦ. Зокрема, у звітній інформаційній доповіді за друге півріччя 1955 р. він відмічав, що Б. Старк «слідкує за подіями як внутрішнього, так і зовнішнього порядку. Випишує періодичну літературу, має багату бібліотеку. У ній повне зібрання творів класиків марксизму-ленінізму. Старк всебічно розвинений, вільно говорить і пише французькою мовою, може за тим, що говорить, одразу перекладати» [32; арк. 131].

У листі до РСРПЦ при РМ СРСР в 1956 році Ф. Гриженко характеризуючи Б. Старка навів слова диякона Кривошеєва, який зазначив, що Б. Старку належить основна роль в активізації віруючих і духовенства, як по Херсону, так і по Херсонській області, що він всього себе віддає організаційній і господарській діяльності. Викликає до себе священиків і старост і вимагає від них створення в молитовних будинках і церквах благоліпності, умов, які б привертали до церков віруючих.

Сам Ф. Гриженко додав, що Б. Старк – культурний, грамотний, вільно орієнтується у всіх політичних і міжнародних питаннях, гарний дипломат, хитрий, обачний, контролює себе у розмовах, стриманий і не балакучий [33; арк. 95-96].

У довідці про роботу уповноваженого РСРПЦ по Херсонській області від 15 листопада 1956 р. Ф. Гриженко, відмічав, що особливу увагу заслуговує робота духовенства, як проповідників і ця робота є великим стимулом до залучення до церкви нових віруючих. Першим, серед найкращих проповідників Херсонською областю він назвав Б. Старка, також він згадав священиків: В. Дубневича, Н. Гордова, Н. Ковальова та С. Панькова [34; арк. 90].

У спілкуванні з вірянами Б. Старк виявляв принциповість. Про це, зокрема, свідчить випадок на похоронах одного з херсонців, сестра якого, Нюра, попрохала Б. Старка відспівати брата, який загинув у бійці п'яниць. Б. Старк погодився, однак поставив вимогу, щоб не було ніякого вина. Проте на поминках священник у глечиках виявив самогон, після чого хотів піти, але, щоб не було скандалу, залишився і наказ вилити самогон у канаву. Після цього, як відмічав Б. Старк у спогадах, «вигляд у чолов'яг, які зібрались, був зовсім побитий, коли побачили таке розорення» [35; с. 738-739].

Незважаючи на успіхи у професійній діяльності Б. Старка, у його родини знаходились і недоброчинці. Так, громадянка Парубоча написала заяву на дружину Б. Старка Наталю за те, що вона, нібито, говорила, що у всіх церквах моляться за царя Михайла, якого бачили з німцями в Херсоні, що Сталін ворог народу і, що всі комуністи такі. Парубоча стверджувала, що Н. Старк «лякала людей, щоби більше ходили в храм» [36; арк. 63].

У серпні 1960 році Б. Страка було переведено з Херсонської єпархії до Ярославської і призначено настоятелем Вознесенсько-Георгієвського храму Рибінська і благочинним Рибінського округу, а на посаду секретаря єпископа Херсонської єпархії зайняв священник Лютий [37; арк. 61-62].

Отже, діяльність секретаря Херсонського єпархіального управління, благочинного Херсонського округу та настоятеля Свято-Духівського собору Херсона Б. Старка припала на період активізації антирелігійної політики в СРСР, проте він використовував всі можливості для збереження і розвитку Свято-Духівського собору, поповнення складу священнослужителів, залучення до богослужінь дітей і підготовки їх до вступу до семінарій. Досягнення цих завдань вимагало від нього у спілкуванні з уповноваженим РСРПЦ по Херсонській області Ф. Гриженком лавірувати, намагатися бути в його очах лояльним і відповідальним, але продовжувати служити церкві і намагатися її розвивати.

І хоча православні Херсонщини не мали можливості відвідувати українську православну церкву, все ж діяльність таких священнослужителів, як Б. Старка, дозволяла їм брати участь у богослужіннях у храмах РПЦ і мати можливість виконувати православні обряди.

Джерела і література:

1. Тригуб О.П. Херсонський єпископ Прокопій та обновленський рух Півдня України (20-30-і рр. ХХ ст.) / Олександр Петрович Тригуб // Південний архів: Збірник наукових праць. Історичні науки. – Випуск 9. – Херсон: Вид-во ХДУ, 2002. – С. 91–96.

2. Михайлуца Н.И. «Одесская группа ИПЦ» 1935 г.: трагисценарий советских спецслужб // Былые годы. Российский исторический журнал. – Сочи, 2012. – № 4 (26). – С. 48–56.
3. Тригуб О.П. Слідами істинно-православних (тяжка доля черниці Дар'ї Підмогильної) // Південь України: етноісторичний, мовний, культурний та релігійний виміри: збірка наукових праць. Вип. 7 / відп. ред. М.І. Михайлуца. – Херсон: ОЛДІ-ПЛЮС, 2019. – С. 515–522.
4. Старк Борис, протоиерей «Вся моя жизнь – чудо»: Воспоминания и про поведи / прот. Борис Старк. – М.: Православ. Свято-Тихонов. гуманитар. ун-т, 2009. – 800 с.: 80 с. илл.
5. Дибров О. Подвижник веры. Херсонская страница жизни протоиерея Бориса Старка // Новий фаворит. – 2007. – № 3. – С. 4–8.
6. Захаров А. «Я возвещал правду твою...» // СВ. – № 28 (400) (14 июля). – 2009. – С. 13.
7. Кокостікова Г. Борис Старк і Херсон // Новий день. – 1996. – № 20 (4284) (15 травня). – С. 11.
8. Кокостікова Г. Він правив у храмах Херсонщинию Пам'яті протоієрея Бориса Старка // Ефір. – 1996. – № 16 (15-28 квітня). – С. 11.
9. Реин А. Слово о пастыре // Херсонський вісник. – 2009. – №28 (16 липня). – С. 6.
10. Старк Борис, протоиерей «Вся моя жизнь – чудо»: Воспоминания и про поведи / прот. Борис Старк. – М.: Православ. Свято-Тихонов. гуманитар. ун-т, 2009. – 800 с.: 80 с. илл.
11. Старк Борис, протоиерей «Вся моя жизнь – чудо»: Воспоминания и про поведи / прот. Борис Старк. – М.: Православ. Свято-Тихонов. гуманитар. ун-т, 2009. – 800 с.: 80 с. илл.
12. ДАХО, ф.Р., 1979, оп. 12, спр. 137.
13. ДАХО, ф.Р., 1979, оп. 12, спр. 137.
14. ДАХО, ф.Р., 1979, оп. 12, спр. 137.
15. ДАХО, ф.Р., 3727, оп. 1, спр. 149.
16. ДАХО, ф.Р., 1979, оп. 12, спр. 137.
17. ДАХО, ф.Р. 1979, оп. 12, спр. 151.
18. ДАХО, ф.Р. 1979, оп. 12, спр. 178.
19. ДАХО, ф.Р. 1979, оп. 12, спр. 165.
20. ДАХО, ф.Р.3727, оп. 1, спр. 150.
21. ДАХО, ф.Р.3727, оп. 1, спр. 156.
22. ДАХО, ф.Р.3727, оп. 1, спр. 158.
23. ДАХО, ф.Р. 1979, оп. 12, спр. 151.
24. ДАХО, ф.Р. 1979, оп. 12, спр. 165.
25. ДАХО, ф.Р., 1979, оп. 12, спр. 137
26. ДАХО, ф.Р. 1979, оп. 12, спр. 137.
27. ДАХО, ф.Р. 1979, оп. 12, спр. 151.
28. ДАХО, ф.Р. 1979, оп. 12, спр. 202.
29. ДАХО, ф.Р. 1979, оп. 12, спр. 224.
30. ДАХО, ф.Р. 3727, оп. 1, спр. 159.
31. ДАХО, ф.Р. 3727, оп. 1, спр. 176.
32. ДАХО, ф.Р. 1979, оп. 12, спр. 137.
33. ДАХО, ф.Р. 1979, оп. 12, спр. 151.
34. ДАХО, ф.Р. 3727, оп. 1, спр. 155.

35. Старк Борис, протоиерей «Вся моя жизнь – чудо»: Воспоминания и про поведи / прот. Борис Старк. – М.: Православ. Свято-Тихонов. гуманитар. ун-т, 2009. – 800 с.: 80 с. илл.

36. ДАХО,ф.Р. 3727, оп. 1, спр. 152.

37. ДАХО,ф.Р. 1979, оп. 12, спр. 224.

УДК 94(477)

Анатолій Тершак

*аспірант кафедри історії Національного університету «Острозька академія»
(м. Острог)*

РЕЛІГІЙНА МАПА ЗАКАРПАТТЯ В ПОВОЄННІ РОКИ (1944-1950 РР.)

В статті проаналізовано релігійну ситуацію в Закарпатській області в повоєнні роки (1944-1950 рр.) Акцентовано увагу на етноконфесійну ситуацію в регіоні та кількість релігійних громад. Висвітлено особливості легалізації їх положення в умовах антирелігійної політики радянської влади. Показано переміни, які відбувались в релігійній площині в результаті діяльності державних органів та окремих релігійних спільнот.

Ключеві слова: *етнічний склад, радянський період, релігійні громади Закарпаття, повоєнні роки.*

Друга половина 1940-х рр. на Закарпатті охарактеризувалась численними перемінами, трансформувалась весь устрій життя краю, у тому числі і церкви. Релігійна мапа регіону зазнала суттєвих змін. В той час як одні релігійні групи отримали державну реєстрацію і продовжили легальне існування в умовах антирелігійної політики радянської влади, в той час як інші були позбавленні такої можливості, отримавши заборону на легальне існування вимушені були почати підпільну діяльність, а деякі зазнали штучного злиття, об'єднання, з іншими конфесіями.

Компактне співіснування представників різних етнічних груп на Закарпатті сформувало особливий поліетнічний та полірелігійний колорит регіону. До приходу радянської влади багаточисленні релігійні спільноти відігравали виняткову, особливу, роль у суспільному житті краю. Вони володіли великими земельними ресурсами, у власності церкви знаходились різноманітні: підприємства, виробництва, та освітні заклади. На 1944 р. більшість населення краю належало до греко-католицької церкви, 460 тис., православні посідали друге місце за кількістю вірників, по різних оцінках, від 109 до 121 тис., 81 тис. були римо-католиками, а 78 тис. протестантами [1, с. 330]. Нараховувалась також численна юдейська громада, яка станом на 1941 р. налічувала біля 116 тис. [1, с. 214]

сповідників, яка суттєво зменшилась до приходу радянської влади в 1944 р. внаслідок нацистської політики голокосту. З встановленням радянської влади, з жовтня 1944 р., релігійні громади почали цілеспрямовано усувати з усіх сфер суспільного життя [1, с. 330]. Проте, релігійність населення Закарпаття залишалась і надалі доволі високою [2, арк. 6]. Згідно з переписом, населення Закарпаття на 1941 р., складало 667 561 осіб. В процентному співвідношенні: 61,9% були греко-католиками, православні складали 17,2%, юдеї 12,1%, римо-католики 6,0%, реформати 2,2%, євангелісти 0,2%, інші віросповідання 0,4% [3, с. 119].

Наведені дані показують впливове положення церкви та значну релігійну частку серед населення регіону до встановлення радянської влади в краї. Внаслідок цього та через велику релігійність суспільства і живучість церковних традицій, навіть незважаючи на атеїстичне перевиховання населення та антирелігійну політику радянської влади, на протязі майже 10 років, на 1963 р., деякі колишні віруючі боялись відкрито свідчити, казати, про свої атеїстичні погляди через негативне ставлення до них в цьому випадку суспільства. Часто вони продовжували виконувати релігійні обряди такі як: «похорони, хрещення та вінчання, остерігаючись громадської думки інших віруючих» [2, арк. 6]. Доходило до курйозів, коли родичі або члени релігійної громади, змушували священника проводити похоронний обряд для колишнього віруючого який став атеїстом [2, арк. 6-7].

Формування поліконфесійного суспільства на Закарпатті тривало довгий час і проходило в доволі складних етноконфесійних відносинах. Часи Чехословацької доби (1919-1939) обумовили легалізацію певної кількості, позбавлених такої можливості за часів Австро-Угорщини, як новітніх релігійних рухів так і традиційних, таких як православна церква на Закарпатті [4, с. 114]. Строката релігійна мапа регіону налічувала основні світові релігійні течії християнства та юдаїзму. В умовах Другої світової війни зі зміною приналежності краю до Угорщини (1939-1944) де що змінилась державна політика в релігійній площині, тому релігійна мапа зазнала деяких змін. Наприклад, з Мукачівсько-Пряшівської греко-східної єпархії, яка до 1939 р. була під юрисдикцією Сербського патріархату, Угорська влада намагалась створити автокефальну православну церкву, субсидуючи цей процес [1, с. 341], а діяльність Свідків Єгови була взагалі оголошена незаконною [5, с. 76].

З часу становлення радянської влади в регіоні та подальшим вирішенням долі нового політичного утворення під назвою Закарпатська Україна [1, с. 253], релігійні громади опинились в незнайомих для них умовах панівного, войовничого атеїзму та ворожого ставлення до церкви з боку нової держави. Враховуючи те, що з боку державних органів попередніх урядів релігійні громади в

переважній більшості не зазнавали утисків, радянській владі приходилось діяти на першому етапі становлення в краї, де стримано й обережно, щоб зберегти свій позитивний імідж серед населення. З боку державних органів почалась складна релігійна політика, наслідком якої було сприяння і посилення місійної діяльності одних, окремих, релігійних конфесій [6, арк. 14] та реєстрація нових осередків віруючих [7, арк. 49], в той час як ущемлялись релігійні права інших. Хоча релігійна політика державних органів на Закарпатті в повоєнний час була деє винятковою, враховуючи місцеву специфіку [8, арк. 1-2], однак в цілому вона спиралась на загальну релігійну політику, практику, радянської влади.

Незважаючи на те, що більшість релігійних рухів, конфесій, отримали державну реєстрацію ще в чехословацьку добу, проте в радянський період кожна деномінація повинна була пройти перереєстрацію, незважаючи на наявність молитовних будинків, церков, та вірників, послідовників. Політика комуністичної влади в цьому була прагматичною та політично мотивованою. Ця реєстрація тривала декілька років, а згодом була призупинена. Хоча деяким релігійним спільнотам ще вдавалось реєструвати нові релігійні громади, в той час як іншим практично не можливо це було зробити на протязі декількох десятиліть. Навіть поява нових осередків віруючих не сприяла їх реєстрації [9, арк. 4].

Вивчаючи релігійне становище Закарпаття радянське керівництво констатувало, що конфесійна орієнтація населення краю визначалась переважно за національними ознаками. Так греко-католицьку церкву відвідували в переважній більшості корінне населення краю, а римо-католицьку та реформаторську лише угорці та німці [6, арк. 3, 77]. Пізні протестантські течії, такі як Адвентисти сьомого дня, Євангельські християни баптисти та інші, відрізнялись в цьому, вони не були етнічно однорідними [10, арк. 6 і 6, арк. 7].

Згідно з звітом Уповноваженого Ради у справах релігійних культів по Закарпатській обл. за IV кв. 1946 р. С. Ляміна-Агафонова релігійна ситуація, мапа, в області виглядала наступним чином [6, арк. 3, 5, 7, 11]:

Греко-католицька церква налічувала – 331 церков, 224 священика, і мала 380 тис. послідовників.

Римо-католики налічували – 57 костьолів, 32 священика, і понад 40 тис. прихожан.

Кальвіністи, реформаторська церква мала – 87 церков, 79 священиків, та біля 40 тис. віруючих.

Лютеранська церква мала: 3 церкви і 3 священика, стосовно кількості послідовників інформація у звіті відсутня.

Іудейське віросповідання – до 20 громад, відсутня інформація про кількість послідовників.

Євангельських християн баптистів – 49 громад, 1463 членів.

«Вільні християни» – 26 громад, 622 члени.

Адвентисти сьомого дня – 9 громад, 289 членів.

Адвентисти реформісти – 16 громад (майже усі в Хустському окрузі), 500 членів. Згодом уточнені дані показали наявність лише 12 громад зі 155 членами [6, арк. 25].

Методисти – 1 громада в Ужгороді, 20 членів.

У зв'язку з тим, що існували два окремих структурних підрозділи відповідальних за контроль над діяльністю релігійних організацій, Рада у справах Російської православної церкви та Рада у справах релігійних культів, які були об'єднані в один орган – Раду у справах релігій, лише в кінці 1965 р., тому інформацію про діяльність православної церкви ми маємо переважно зі звітів, які зберігаються в окремому фонді. На початок 1947 р. нараховувалось – 182 православні церкви, 135 приходів та 142 тис. віруючих [11, арк. 1, 2].

Архівні документи цього періоду майже не відображають наявність та кількість численних самостійних релігійних громад, таких як: п'ятидесятників, суботників різних напрямків, єговістів та інших. Як тих, хто був позбавлений державної реєстрації, так і тих хто уникав її самостійно.

Посилюючи антирелігійну діяльність, державні органи вели специфічну політику щодо реєстрації громад, без якої останні опинялись поза законом, в нелегальному положенні, з усіма наслідками (забороною проведення богослужінь та обрядів, обкладання податком власників приміщень де відбувались зібрання, накладання штрафів на учасників нелегальних зборів то що). Так державні органи здійснювали тиск на примусове об'єднання баптистів та «Вільних християн». 22 лютого 1946 р. в Мукачево пройшла конференція про злиття «Вільних християн» з Євангельськими християнами баптистами. Державні органи тиснули на злиття громад і наполягали на їх реєстрації лише в разі об'єднання останніх [6, арк. 9]. До цього об'єднання приєднали й частину п'ятидесятників [6, арк. 106]. Голова Ради у справах релігійних культів при Раді Міністрів СРСР Полянський відмічав, 14 квітня 1947 р., що це дає можливість «руками євангельських християн і баптистів ліквідувати «п'ятидесятників» ... «Тому злиття «п'ятидесятників» з ЄХБ стало доволі вдалою формою розв'язання питання» [6, арк. 106]. В планах було до цього об'єднання приєднати й реформаторську церкву [12, с. 255]. Також в окремій реєстрації було відмовлено адвентистам-реформістам [6, арк. 26]. На це рішення вплинуло ряд факторів, один з яких міг полягати у тому що на 1919 р. усі вони були Адвентистами сьомого дня і тільки пізніше, внаслідок діяльності румунських місіонерів, до 1921 р. стали реформістами [6, арк. 25]. Особливо вороже ставлення радянської влади до певних релігійних течій було

обумовлено їх політичною діяльністю або ставленням до радянської влади. Вирішуючи питання існування греко-католицької церкви державними органами було відмічено їх позитивне ставлення до німецько-фашистських військ, та вороже ставлення до радянської влади, до цього наводились приклади з церковних видань [13, арк. 69]. Переслідуючи власні цілі стосовно греко-католицької церкви, після трагічної загибелі єпископа Теодора Ромжі в 1947 р., державними органами було відмовлено, позбавлено, в праві реєстрації нового керівництва, а згодом і реєстрації самої церкви. Штучне її возз'єднання з православною церквою дало право констатувати про припинення існування греко-католицької церкви на Закарпатті, хоча державні органи відмічали підпільну їх діяльність і далі. Відтак, після 1949 р., серед списку зареєстрованих релігійних громад в області вона вже не числиться, відсутня.

Отже, як було вище зазначено, процес реєстрації релігійних громад тривало декілька років [6, арк. 138]. На кінець 1947 р. державними органами підіймалось питання про злиття, або припинення існування малочислених громад, особливо в сільській місцевості [6, арк. 163]. Приведемо декілька прикладів. Так незважаючи на те, що в області діяло 3 лютеранські церкви в таких містах як Ужгород, Мукачево та с. Нові Кленовці разом з Фрідешово, які подали документи на реєстрацію в якій їм було відмовлено, через їх нечисленність. В м. Ужгород збиралось на служіння 8-12 осіб [14, арк. 18], а станом на 1950 р. державі органи відмічали, що на служінні в містах Ужгород та Мукачево присутні лише 4-5 осіб [15, арк. 157], тому згодом їх змусили розпуститись, мотивуючи це їх нечисленністю [1, арк. 342]. Невелика група «Християни, що постять» «Християне постящієся», повна назва «Руські християне постящієся», в с. Коб. Поляні, Рахівського р-ну. Ця малочислена секта існувала в 4-5 селах Рахівського р-ну. Заніс це вчення громадянин Фелейчук, який будучи в російському полоні (1916-1918 рр.), проживаючи біля Києва, познайомився з цим вченням. Повернувшись з полону він приніс його на рідну землю, після його смерті групу очолив Данюк, місцевий мешканець [14, арк. 18, 19]. Державними органами було відмовлено їм в реєстрації. Реєстрація мала свою специфіку, так незважаючи на те, що в області діяло 20 юдейських громад, повна назва «Єврейська релігійна громада», до 1944 р. їх було біля 400 [6, арк. 137], однак зареєстрованих була лише одна, інші залишались під питанням.

Також про отримання реєстрації восьми громад звернулась релігійна спільнота «Християн сьомого дня». Вони подали прохання, статут і наполягали на тому, що вони бажають мати окрему реєстрацію, а не об'єднуватись з Адвентистами сьомого дня [14, арк. 179-180, 181-185 зв.]. Отже, отримавши відмову в реєстрації релігійні громади втрачали культові приміщення які були

націоналізовані і переважно передавались для використання згідно з потребами суспільства. Вже з серпня 1946 р. почалась масова націоналізація церковної й монастирської землі [6, арк. 11].

На початку становлення радянської влади в краї православна церква опинилась в більш вигідному положенні. На першому етапі, переслідуючи власні цілі, боротьби з греко-католицькою церквою, комуністичне керівництво сприяло її розвитку в області. Пізніше вона також зазнає переслідувань та утисків з боку державних органів [16, арк. 53]. На 1 кв. 1947 р. православних церков нараховувалось 210 зі 137 священниками, не враховуючи інших служителів [17, арк. 36, 37]. Їх кількість з часом збільшувалась, і вже на 1 січня 1948 р. церков нараховувалось вже 215, 140 священників і 7 дияконів [18, арк. 7, 9, 11].

Загалом, на 1.07.1947 р., згідно зі статистичними даними, в Закарпатській обл. звершувало служіння [13, арк. 76]: Римо-католицька церква: ксьондзів – 35; дияконів – 4. Греко-католицька церква: єпископ – 1; благочинних – 27; архідияконів – 2; священників – 230; Лютеранська церква: пасторів – 3; Реформаторська церква: деканів – 3; пасторів – 73. Юдейське віросповідання: рабинів – 1; Адвентистів сьомого дня: проповідників – 1; пресвітерів – 7; Євангельських християн і баптистів: пресвітерів – 75 (враховані разом з «Вільними християнами»). Інші секти: пресвітерів – 16.

Враховуючи динаміку, закриття та відкриття нових релігійних громад, та тих, яких реєстрація ще тривала, цифри є приблизними і в повоєнні роки постійно змінювались. Так по римо-католикам на кінець 1948 р. реєстрація ще не завершилась, по реформатам, кальвіністській церкві, в загальному закінчилась, з юдейських релігійних громад зареєстровано лише 1, але заяв подано на реєстрацію ще 16 відмічав уповноважений [14, арк. 13, 14, 18].

Згідно з інформаційним звітом за IV кв. 1948 р. на 1 січня 1949 р. в Закарпатській обл. діяли такі релігійні культу як [14, арк. 7]:

№	Назва релігійного культу	Громади	Служителя
1	Греко-католики	307	235
2	Римо-католики	64	32
3	Реформати	82	72
4	Євангельські християне баптисти	38	38
5	Адвентисти сьомого дня	10	10
6	Юдеї	20	20
7	Лютерани	3	1
8	Вільні християне	12	12
9	Реформісти-адвентисти	10	10
10	Християни, що постять	1	1

З архівних документів за 1949 р. ми дізнаємось, що в області діяли як зареєстровані релігійні групи (громади), так і незареєстровані, частина з яких пізніше отримує реєстрацію. Такі, наприклад, як юдейське віросповідання. Стосовно греко-католиків було прийнято рішення про позбавлення їх реєстрації, вони брались на облік («списочный учёт»). Не отримують реєстрацію і не мають право діяти в області: «Вільні християни», «реформісти адвентисти сьомого дня», «єговісти» та інші [19, арк. 6].

На кінець 1949 р. в області діяли такі незареєстровані релігійні групи: єговістів, адвентистів реформістів, п'ятидесятників і деяких «Вільних християн» [15, арк. 77], «Віруючих християн», останніх нараховувалось до 20 осередків [15, арк. 18]. Також відмічалось, що серед зареєстрованих деномінацій є осередки, які не отримали реєстрації, але проводять богослужіння [15, арк. 145]. Релігійна мапа регіону постійно змінювалась внаслідок як державної антирелігійної, атеїстичної, політики так і через діяльності релігійних громад. Так в 1949 р. в області появилася нова секта п'ятидесятників трясунів [15, арк. 158], а в м. Ужгород була виявлена секта, яка до цього часу не була зафіксована, Назарян, вона була нечисленна, складалась з 5 осіб [15, арк. 18].

З огляду на історичні події, утиски й переслідування на релігійному ґрунті можна констатувати що це є негативною частиною світової історії, радянський період в цьому випадку не є винятковим, виключенням. В різні історичні часи ті чи інші релігійні спільноти зазнавали утиску з боку державних органів, царів, князів та домінуючих релігійних громад, традиційних місцевих релігійних груп, в той самий час як інші отримували привілейоване положення. В радянську добу утисків зазнала серед інших релігійних спільнот греко-католицька церква, в той час як декілька десятиліть до цього зазнавали утисків православні вірники з боку Австро-Угорської влади, про пізні протестантські рухи взагалі можна мовчати, бо вони отримали легальне положення, державну реєстрацію, лише в Чехословацьку добу [20, арк. 79].

Складні політично мотивовані відносини державних органів з релігійними спільнотами обумовили релігійну мапу кінця 1940-х рр. на Закарпатті. Відтак ми розглянули, що в області діяли основні осередки християнських течій та юдаїзму. Серед них були зареєстровані групи, також ті, які мали ще шанс на отримання державної реєстрації та легалізації свого положення, а також і ті, які через державну політику опинились поза законом і вимушені були вести підпільну діяльність, присутня була і невелика частка релігійних громад які самостійно, через свої переконання, уникали державної реєстрації.

Джерела і література:

1. Закарпаття 1919-2009 років: історія, політика, культура / Україномовний варіант українсько-угорського видання / Під ред. М. Вегеш. Редкол. Ю. Остапеч, Р. Офіцинський, Л. Сорко. Ужгород: Вид-во Ліра, 2010. 720 с.
2. Державний архів Закарпатської області. Ф. Р-195, оп. 13, спр. 188.
3. Посилення політичних репресій проти мешканців Закарпаття на завершальному етапі радянзації. 1947-1953 рр. Збірник архівних документів і матеріалів. [Упоряд. О.М. Корсун]. Ужгород: Карпати, 2016. 744 с., іл.
4. Філіппов О. Історії Мукачева чехословацької доби (Збірник документальних нарисів). Ужгород: Поліграфцентр Ліра, 2012. 136 с.: іл.
5. Лешко О.В. Протестантські громади Закарпаття у 30-х – 40-х рр. ХХ ст. Наукові Записки Ужгородського університету. Серія: Історично-релігійної студії. Випуск 1. Ужгород, 2012. С. 70-94.
6. Державний архів Закарпатської області. Ф. Р-195, оп. 1, спр. 40.
7. Державний архів Закарпатської області. Ф. Р-1490, оп. 2, спр. 20.
8. Державний архів Закарпатської області. Ф. Р-544, оп. 2, спр. 1.
9. Державний архів Закарпатської області. Ф. Р-1490, оп. 2, спр. 41.
10. Державний архів Закарпатської області. Ф. Р1490, оп. 1, спр. 1.
11. Державний архів Закарпатської області. Ф. Р-544, оп. 2, спр. 2.
12. Висіцька Т. Ф. Християнство на Закарпатті: документальне дослідження становлення та розвитку (XIV-XXI ст.). Ужгород: Вид-во О. Гаркуші, 2012. 676 с.
13. Державний архів Закарпатської області. Ф. Р-195, оп. 1, спр. 93.
14. Державний архів Закарпатської області. Ф. Р-195, оп. 4, спр. 29.
15. Державний архів Закарпатської області. Ф. Р-195, оп. 5, спр. 37.
16. Данилець Ю.В., Міщанин В.В. Православна церква на Закарпатті в часи «Сталінщини» (1946-1953 рр.). Науковий вісник Ужгородського університету, серія «Історія». Випуск 1 (30). Ужгород, 2013. С. 46–56.
17. Державний архів Закарпатської області. Ф. Р-195, оп. 1, спр. 51.
18. Державний архів Закарпатської області. Ф. Р-195, оп. 1, спр. 92.
19. ДАЗО. Ф. Р-1490, оп. 1, спр. 39.
20. Лешко О. В. Протестанти Закарпаття: погляд у минуле. Наукові Записки Ужгородського університету. Серія: «Історія» №7, 2002 р. С. 79-83.

УДК 94 (477.73)

Олександр Тригуб

*доктор історичних наук, професор кафедри міжнародних відносин
Чорноморського державного університету імені Петра Могили
(м. Миколаїв)*

РОЗВІЙ УАПЦ НА ТЕРЕНАХ ПІВНІЧНОГО ПРИЧОРНОМОР'Я (1920-ТІ РОКИ): МІКРОРЕГІОНАЛЬНИЙ АСПЕКТ (НА ПРИКЛАДІ МИКОЛАЇВЩИНИ)

У статті розкрито становлення та розвиток Української автокефальної православної церкви на Миколаївщині. Реконструйовано перші кроки української громадськості по українзації православ'я. Розглянуто історію становлення парафій УАПЦ, міжконфесійну боротьбу, державно-церковні відносини тощо. Визначено місце УАПЦ у житті православ'я та міжконфесійних відносинах краю.

Ключові слова: Українська автокефальна православна церква (УАПЦ), українізація православ'я, розкол, міжконфесійні відносини, Миколаївщина.

З початком «перебудови», започаткованої ще за часів СРСР, в Україні різко зріс інтерес до тих ділянок історії, які мали «табу», або ж взагалі матеріали у бібліотеках та архівах перебували під грифом «секретно». Однією з таких сторінок минулого була історія Української автокефальної православної церкви (УАПЦ), яка привернула увагу багатьох дослідників: І. Преловська, О. Ігнатуша, А. Киридон, Л. Бабенко, С. Білокінь та інші. Натомість ними свідомо оминається (повністю чи частково) південний регіон, вважаючи його безперспективним, де цілковита більшість населення не бажала українізації української церкви.

Натомість останні десятиліття почали вносити корективи у регіональний аспект історії УАПЦ. Зокрема з'являються роботи О. Балягузової, що присвячені розвитку автокефалії міжвоєнного періоду як на Півдні України, так і, зокрема, на Миколаївщині. Низку праць з одеськими мотивами опублікували О. Музичко, О. Тригуб, М. Михайлуца, Д. Кузовенков. Історію УАПЦ та її духовенства на Херсонщині, Єлисаветградщині та Миколаївщині вивчав О. Тригуб. Не дивлячись на таке поживлення інтересу до мікрорегіональної історії УАПЦ, до сьогодні залишається багато лакун, які потребують свого заповнення. Саме тому автор, не претендуючи на ґрунтовність, намагається у даній розвідці окреслити загальний розвиток УАПЦ міжвоєнного періоду на Миколаївщині.

Перші паростки автокефалії на Миколаївщині з'явилися на межі 1920-1921 рр. (с.с. Скалеве та Маркове на Першотравенщині, Свято-Миколаївський (колишній Адміралтейський) собор у м. Миколаєві). Згідно документації УАПЦ, першою парафією, що заявила про свою належність до Всеукраїнської православної церковної ради (ВПЦР), була громада Покровської церкви с. Скалевого Ново-Архангельської волості Першотравневого повіту. 20 грудня 1920 р. віруючі вирішили українізувати церкву та «проводити служби божі українською мовою» [1, арк. 2; 2, с.72]. У відповідь на це 4 лютого 1921 р. ВПЦР прийняла рішення направити до парафії настоятелем священика Різдво-Богородичної церкви м. Полтави Кузьму Залевського [3, арк. 2].

Оскільки священик був лише як півроку висвячений архієпископом Полтавським Парфенієм (Левицьким) на диякона [3, арк. 1], то звісно така швидка кар'єра (за півроку від висвяти стати настоятелем самостійної парафії та головою парафіяльної церковної ради) йому явно лестила. Негайне прибуття священика на парафію підтверджує його лист від 10 квітня 1921 р., де К. Залевський писав до ВПЦР: «Доношу Раді, що справа українізації в Скалівській парахфії і околицях, на Херсонщині [мається на увазі Херсонська губернія. –

О.Т.], проходить славно. На свято Тараса Шевченка мене запрошували з багатьох міст служити українською мовою. Рух провадиться жваво, потрібно священників. У кінці лютого Одеська консисторія призначила до Скалевого «достопочтеннейшого о. настоятеля», який дуже дивувався, що існує ВПЦР і що я призначений нею, взявся було агітувати проти українізації, але, на велике диво, йому привелось запробувавши бабівських кацюбів, утікати. Парахфіяльна Рада просить сповістити її як стоїть справа з єпископатом, які є постанови з Ради і які видано книжки...» (пунктуація у цитованому фрагменті виправлена нами. – *О.Т.*) [1, арк. 5; 2, с. 72].

Наступною парафією, що стала на шлях українізації богослужіння, був Свято-Григоріївський собор м. Миколаєва. 30 січня 1921 р. у соборі були проведені парафіяльні збори, де було організовано Українську православну парафію та Парафіяльну церковну раду, обрані настоятель – священник Антон Мшанецький і дяк – Іван Звягінцев, а 1 лютого 1921 р. [4] відбулося засідання парафіяльної ради у складі о. Антонія Мшанецького, Г.О. Щербаня, Д.Ф. Янківського, Г.І. Андрійченка, Е.К. Царапка, І. Міхно та М.С. Німченка, де було прийнято рішення про приєднання до ВПЦР [5, арк. 11зв.]. Так було організовано першу парафію майбутньої УАПЦ у Миколаєві.

Пізніше Уповноважений парафії у ВПЦР, відомий просвітянин Нестор Малеча (в 1921 р. працював учителем української мови у миколаївській школі № 3) у листі до ВПЦР від 22 квітня 1921 р. написав: «Серед місцевого українського населення та селян це [заснування українізованої парафії] викликало надзвичайне зацікавлення. Церква завше повна, даються щедрі жертви й т.п. Свідомі українці з сіл надсилають своїх уповноважених для ознайомлення з українським церковним рухом, з метою заснування у себе парафії... Для ознайомлення з українським церковним рухом широкого громадянства Миколаївською парафією було влаштовано доклад... Справа у нас пішла б краще, якби не була на приході відсутність доброго дяка, диригента й диякона. <...> При нашій церкві існує досить гарний, просторий молитовний дім (домова церква Аркаса), який використовується для навчання дітей Закону Божому та для проведення релігійних бесід і церковних зібрань, духовних концертів і т.п. *Уповноважений Миколаївської Православної Парахвії Н. Малеча. 22/IV-21 р. Київ*» [5, арк. 14-15; 2, с. 72].

Отже ми бачимо, що українізація парафій досить позитивно була сприйнята місцевим населенням. При цьому тут ми погоджуємося з думкою Ольги Балягузової, яка запропонувала тезу про те, що «парафіяни та священнослужителі на той момент не відокремлювали себе від загальної Російської православної церкви», що, у свою чергу, «дуже значно впливало на ставлення віруючих до автокефалії» [2, с. 72].

На відміну від пересічного українця, проти українізації церкви досить активно виступило місцеве духовенство РПЦ. Вищезгаданий Н. Малеча писав: «багато росіян-батюшек в один голос репетували: «Це унія, чом ви не поминаєте патріарха Тихона; Ви порушуєте канони церкви; де-ж таке видано, щоб духівництво по тричі женилося, ходило в приватному вбранні» й т.д. й т.ін. <...> Взагалі росіяне-попи вживають всіх заходів, аби проковтнути молоду українську парахвію, не соромлячись нічого. Та даремні їхні зусилля» [5, арк. 14-15; 2, с. 72].

Довідавшись від Н. Малечі про протистояння духовенства РПЦ та української парафії, ВПЦР 1 червня 1921 р. надіслало листа до парафії, в якому високо оцінила позицію громади та привітала «від щирого серця духівництво і парахвіян Вашої парахвії за ту мудру і повну поваги до укр.[аїнської] правосл.[авної] автокеф.[альної] церкви відповідь на запитання представництва старорежимної духовної влади на Україні» [5, арк. 9].

Високо була оцінена і робота Н. Малечі на Українському православному Соборі Київщини 22-26 травня 1921 р., що проходив у Софіївському кафедральному соборі, де миколаївський делегат «брав постійну участь і своїми зауваженнями й поясненнями в значній мірі допомагав успішності праці Собору» [5, арк. 9]. Пізніше Н. Малеча, разом з Антоном Мшанецьким, представляв Миколаївщину і на Першому Всеукраїнському Соборі УАПЦ 14-30 жовтня 1921 р.

Протягом 1921 р. до ВПЦР приєдналися парафії Першотравенщини: Святого Духа – с. Когарлик (Марково, Вікторштадт, Андреусово) Вікторштадської (Марковської) волості (сучасна Кіровоградська область) (7 серпня 1921) [6, арк. 3-4] і Свято-Покровська – с. Маркове Добро-Величковської волості (08.03.1921) [7, арк. 4]. Було вирішено створити при зазначених церквах українські православні парафії та поминати на службах архієпископа Парфенія (Левицького).

Всеукраїнський православний церковний Собор, що проходив у Києві 14-30 жовтня 1921 р. у Софійському соборі, відкрив шлях до інституційного оформлення УАПЦ й отримання статусу де-юре в радянській Україні. У середині 1922 р. Миколаївська парафія отримує офіційну реєстрацію, що дало можливість пропагувати свою ідею. Унаслідок, причт собору почав активно роз'їжджати по Миколаївській губернії та пропагувати по селах ідею автокефалії [2, с. 73].

Після Собору постало і питання про створення єпископської кафедри у Миколаєві. Кандидатом на єпископську хіротонію був Антон Мшанецький. 24 жовтня, на черговому соборному засіданні, Нестором Малечею була запропонована кандидатура о. Антона на висвячення в єпископи для Миколаєва. Натомість, хоча ніхто проти його кандидатури не виступив, висвячення підтримало лише 28 кандидатів зі 131 [8, арк. 13-14].

Єпископа Миколаївщина отримала лише у 1922 р. Згідно «Проекту об'єднання парафій Української Православної Автокефальної Церкви по окремих церковних краях» прийнятого на засіданні Малої Ради ВПЦР УАПЦ 27 червня 1922 р. всі парафії, розташовані на території колишньої Херсонської єпархії (у т.ч. і територія Миколаївської губернії) створювали церковний край під назвою «Степ» з центром в Одесі [9, арк.18]. 9/22 жовтня 1922 р. Собором єпископів на чолі з митрополитом Василем Липківським на єпископа Миколаївського й усієї Херсонщини було висвячено кооператора та науковця Пилипа Степановича Бучила (1892-1983) [10]. Єп. Пилип вирішив створити церковний центр південної України саме у Миколаєві (причина цього допоки невідома), а кафедральним собором УАПЦ став Адміралтейський собор на центральній Соборній площі міста.

Прибувши до Миколаєва єпископ Пилип згуртовує навколо себе однодумців, перетворивши Адміралтейський собор у Кафедральний собор УАПЦ єпархії Миколаївської та Херсонської. Єпископ активно починає пропагувати українізацію церкви, відправляти свій причт по різних куточках Миколаївщини [2, с.73]. Як наслідок УАПЦ попала під пильне око місцевого ДПУ, яке характеризувало її як «контрреволюційна група, що орієнтується на політику церкви з певними петлюрівськими тенденціями» [11, арк.36].

У результаті скандалів, інспірованих чекістами, і направлених на внутрішній розкол громад УАПЦ (детальніше дивіться працю миколаївської дослідниці О. Балягузової [12]) у жовтні-листопаді 1923 р. єпископ Пилип (Бучило) залишає Миколаїв і повертається до Києва. Розчарувавшись в єпископській долі він відмовляється від сану й у 1924 р. повертається до наукової роботи.

Почали відходити від УАПЦ внаслідок внутрішньоцерковних негараздів й інші духовники Миколаївщини. Так, у результаті «Миколаївського скандалу» від Церкви відреклися священники Микола Гурич, Павло Євдокимов, Василь Пономаренко та дякон Іван Чапківський. Про хвилю зречень із захопленням писала газета «Красный Николаев» у симптоматичній статті «Епідемія розкаянь»: «В останній час до адміністративного відділу окривконкому надходить маса заяв від священнослужителів різних культів з проханням про відновлення їх у цивільних правах. До цього часу надійшли заяви про зняття сану від наступних священнослужителів: Гурича Миколи, Пономаренка, Чапківського, Євдокимов...» [13]. Так у своїй заяві священник м. Нової Одеси Павло Євдокимов зазначив, що «він розкаявся у тому, що в якості священнослужителя сприяв закріпленню народної темноти та невігластва і тепер готовий зайнятися чесною працею» [14]. Як правило, після цього священнослужителя відновлювали у цивільних правах.

Більшість зреченців не оминула репресивна машина сталінізму. Показовою у цьому плані є доля диякона Миколаївського собору Івана Станіславовича Чапківського (1892-1937). Ще у 1910 р. Іван Чапківський приєднався до «Просвіти» [15, арк. 13] й у 1921 р. був обраний членом її ревізійної комісії (при цьому на допитах 1937 р. дану інформацію приховував). Завдяки просвіт'ям приєднався до ініціативної групи національно орієнтованих вірян, які прагнули до створення у Миколаєві українізованої церкви, що підпорядковувалася б ВПЦР. Після легалізації автокефальної парафії у січні 1921 р. став одним із найактивніших парафіян, які на початку 1922 р. запропонували його кандидатуру на висвячення у диякони Миколаївського собору. 31 березня 1922 р. у своїй заяві до ВПЦР І. Чапківський зазначив: «Бажаючи щиро своєю безпосередньою працею допомогти нашій рідній українській церкві у її поширюванні та зміцненні, прохаю В.П.Ц.Р. висвятити мене на диякона з призначенням у м. Миколаїв (Херсонщина) у церкву Св. Юрія». Ймовірно за все заява була написана вже у Києві, оскільки на ній стоїть резолюція: «Кандидатуру бр.[ата] Чапківського на диякона до храму Св. Юрія м. Миколаїва ухвалити», яка датується тим же числом. Наступного дня – 1 квітня 1922 р. у Софіївському соборі м. Києва його було висвячено у сан диякона єпископом Полтавським Костянтинем Кротевичем [16, арк. 1-2].

Пізніше, на першому допиті 27 серпня 1937 р. Іван Станіславович зазначить наступний мотив, який підштовхнув до прийняття дияконського сану: «Являючись українцем-націоналістом я прагнув підтримати українську націю та українське богослужіння» [15, арк. 12].

І. Чапківський був вражений подіями розколу в автокефальному соборі м. Миколаєва і 10 грудня 1923 р. направив до ВПЦР заяву про відсторонення себе від церковних справ і де, зокрема, зазначив: «ті надзвичайно ганебні методи боротьби, що вживав і вживає братчик пан-отець Гурич (священик Миколаївського собору УАПЦ. – О.Т.)... недостойні не тільки пан-отця, але взагалі більш-менш порядної людини, і лягають величезною плямою на Православне Братство взагалі і на Автокефальну Церкву зокрема, [і] я, аби не загубити до кінця віри в Бога і людей, назавжди вихожу з складу духівництва У.А.П.Ц. і себе у сані диякона більш не лічу» [16, арк. 7]. Подальші умовляння зі сторони ВПЦР і єпископа Нестора Шараївського не принесли результату.

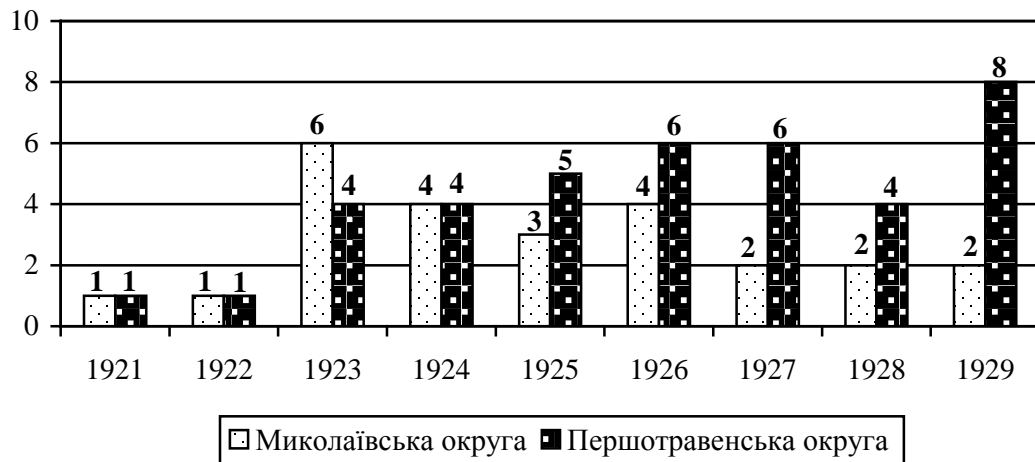
Протягом 1930-1933 рр. І. Чапківського тричі заарештовували: у 1930 р. – без пред'явлення звинувачення; 1931 р. – за участь у контрреволюційній націоналістичній організації (був звільнений); 1933 р. – арештований і звільнений без пред'явлення обвинувачення. Під час одного з арештів Іван Чапківський пішов на співпрацю з

органами держбезпеки, ставши одним із таємних агентів. 18 серпня 1937 р. Івана Станіславовича Чапківського було заарештовано уште по звинуваченню за статтею 54-10 КК УРСР «у проведенні контрреволюційної націоналістичної діяльності». Рішенням НКВС СРСР від 23 вересня 1937 р. Чапківського Івана Станіславовича було засуджено до розстрілу. Вирок приведено у виконання 9 жовтня 1937 р. [15, арк. 1, 10зв., 38-42, 44].

Вже у 1926 р. Миколаївське ДПУ доповідаючи про результати своєї роботи, вказувало: «Українська автокефальна (липківська) церковна течія поширення в окрузі не має і тенденції, що місцями спостерігаються до українізації церкви, можна буде порівняно легко направити по руслу ДХЦ». На той час у Миколаївській окрузі нараховувалося лише дві парафії УАПЦ: одна липківського напрямку і одна – ДХЦ [2, с.75].

На початку 1929 р. Адміралтейський собор було остаточно закрито й передано історико-археологічному музею, що поставило крапку на історії УАПЦ у Миколаєві. Залишилася лише одна громада у м. Нова Одеса, але й вона проіснувала недовго.

Кількість громад УАПЦ на Миколаївщині у 1921-1930 рр. [2, с.75]



Отже, не дивлячись на певну (хоча й не масову) підтримку з боку населення Миколаївщини, українським автокефальним парафіям так і не вдалося утриматися в регіоні. Не маючи глибокого коріння у місцевому ґрунті, громади прихильників національної церкви були легко вразливими перед викликами: міжконфесійна боротьба, розкладницька робота ДПУ, слабка економічна база, недостача достойного священства тощо. Саме це, разом із державницьким наступом на УАПЦ у 1929-1930 рр., і призвело до ліквідації останніх автокефальних парафій на Миколаївщині. Наприкінці 1930 р. в Миколаївській окрузі вже не було жодної церкви УАПЦ.

Джерела і література:

1. Центральний держархів вищих органів влади та управління України (далі – ЦДАВОВУ). Ф. 3984. Оп. 1. Спр. 264.
2. Балягузова О. Історія УАПЦ на Миколаївщині (1921-1930 рр.) // Наукові праці: науково-методичний журнал. Миколаїв, Вид-во МДГУ імені Петра Могили, 2003. Т. 26, Вип. 13: Історичні науки. С. 72.
3. ЦДАВОВУ. Ф. 3984. Оп. 2. Спр. 412.
4. Українська дослідниця О. Балягузова помилково вказує дату 4 лютого, що при роботі з архівною справою виявилось помилкою (див.: 2, с. 72).
5. ЦДАВОВУ. Ф. 3984. Оп. 1. Спр. 257.
6. ЦДАВОВУ. Ф. 3984. Оп. 1. Спр. 263.
7. ЦДАВОВУ. Ф. 3984. Оп. 1. Спр. 440.
8. ЦДАВОВУ. Ф. 3984. Оп. 2. Спр. 30.
9. ЦДАВОВУ. Ф. 3984. Оп. 3. Спр. 135.
10. Тригуб О.П. Єпископ Миколаївський Пилип Бучило (1892-1983): відновлений життєпис «Історія. Етнографія. Культура. Нові дослідження»: збірник наукових матеріалів X Миколаївської обласної краєзнавчої конференції (Миколаїв, 20-21 жовтня 2016 р.). Миколаїв: Іліон, 2016. С. 172–173.
11. Держархів Миколаївської області (далі – ДАМО). Ф.П-1. Оп. 1. Спр. 48.
12. Балягузова О.Ю. Політика державних органів щодо розколу УАПЦ (на матеріалах Півдня України) // Наукові праці: науково-методичний журнал. Миколаїв: Вид-во МДГУ ім. Петра Могили, 2004. Т. 32, Вип. 19: Історичні науки. С. 33–38.
13. Эпидемия раскаяний // Красный Николаев. 1924. 9 декабря (№ 1176).
14. Раскаяние священника // Красный Николаев. 1924. 23 августа (№ 1089).
15. ДАМО. Ф. Р-5859. Оп. 2. Спр. 5149.
16. ЦДАВОВУ. Ф. 3984. Оп. 2. Спр. 1401.

УДК 27:94(477)

Михайло Федоренко

*кандидат історичних наук, доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін
Національного університету кораблебудування імені адмірала Макарова
(м. Миколаїв)*

АНАЛІЗ ХРИСТИЯНСЬКОГО КОНФЕСІЙНОГО ПРОСТОРУ СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ

Зроблено аналіз сучасного стану християнських конфесій в Україні. Особливу увагу приділено проблемам розвитку Православної церкви в Україні, її взаємовідношенням з Українською православною церквою, а також з Католицькою і Греко-католицькою церквами. Визначені головні аспекти розвитку протестантських церков, зокрема баптистів, п'ятидесятників, адвентистів.

Ключові слова: *Православна церква України, Українська православна церква, Римо-католицька церква, Українська Греко-католицька церква, протестантські церкви України*

Міжконфесійна ситуація є одним з найважливіших чинників які впливають на стабільність внутрішнього сталого розвитку держави та суспільства. Ігнорування релігійного фактору може привести до трагічних наслідків. Сьогодні, правлячи російські кола, активно використовують проблеми релігійного життя України, що склалися останнім часом. Вони намагаються грати на протиріччях між віряними різних конфесій, з метою збереження України в своєму цивілізаційному та політичному колі. Виходячи з цього, метою статті є загальний аналіз сучасного християнського конфесійного простору за ради розуміння необхідних заходів що необхідно вжити українській владі в процесі регулювання релігійних відносин.

Україна має дещо унікальну релігійну ситуацію, порівняно з сусідніми країнами. Хоча з однієї сторони переважна більшість населення України вважають себе православними подібно до жителів Росії, Румунії, Молдови та Білорусі. Це пояснюється тим, що історія України як і її вказаних сусідів тісно пов'язана з Православною церквою. Значимість цієї конфесії в історії, культурі, державності, моральності, наступності традицій українського суспільства не могла не бути відзначеною і на законодавчому рівні. Так, Кодекс законів про працю України (ст. 73) визначив такі православні релігійні свята – Різдво Христове (7 січня), Пасха (Великдень) та Трійця як святкові і не робочі дні. Хоча, з іншої сторони в нашій країні є велика кількість інших християнських конфесій, серед яких є католики, Римокатолицька церква (РКЦ) та Українська греко-католицька церква (УГКЦ) та протестанти (Євангельські християни-баптисти, Християни віри Євангельської, Адвентисти сьомого дня та інші). Свідченням впливу неправославних конфесій в Україні є прийняття 25 грудня вихідним днем та державним святом Різдва Христового, яке відзначається християнами Заходу.

З іншої сторони, на відміну від сусідніх країн Православна церква в Україні поділена на різні конфесії. Донедавна цей поділ відбувався серед Українською православною церквою Московського патріархату (УПЦ (МП)), Українською православною церквою Київського патріархату (УПЦ (КП)) та Українською автокефальною православною церквою (УАПЦ). Кожна з цих течій мала однакові обряди, однак мала і різні погляди на церковну історію та різні геополітичні позиції. І хоча УАПЦ та УПЦ (КП) займали проукраїнську позицію, на відміну від УПЦ (МП) (яка здебільшого озирається на думку Руської православної церкви (РПЦ), філією якої вона являється), ці церкви розділяв особистісний чинник. В УАПЦ було присутнім несприйняття фігури Філарета, очільника УПЦ (КП), як церковного лідера. Подібна ситуація не влаштовувала найбільш національно активну частину українського суспільства, яке вимагало

утворення Української єдиної помісної церкви. Але не зважаючи не подібні заклики, українські правлячі кола, згідно з Конституцією України а також і з власних уподобань, не втручалися в внутрішні церковні справи. Крім того Московська патріархія та правляча верхівка Російської Федерації чинили шалений тиск на УПЦ (МП) і український політикум, запобігаючи самому натяку на утворення єдиній Української православної церкви, непідконтрольній Москві. Але з 2014 року ситуація кардинально змінюється, завдяки російській агресії в Україні. Як що всі християнські конфесії, що діють в Україні, виступили на захист територіальної єдності країни, УПЦ (МП) офіційно зайняла гібридну позицію, яка не визнавала агресію Росії в бік України, заявляючи про внутрішній громадянський конфлікт. Більш того на українському сході її представники активно підтримали сепаратистів. Таким чином, склалась ситуація, коли УПЦ (МП), з одного боку не визнаючи агресії з боку Росії, заявляє про не втручання в мирські справи і молиться за відновлення миру, з іншого підтримує антидержавні сили на сході і півдні України. Подібна ситуація виходила з конституційного простору України і змушувала правлячі кола, особливо Президента України Петра Порошенка прийняти заходи по подоланню ситуації що склалася. Було прийнято рішення про початок стимулювання процесу утворення єдиної Української помісної православної церкви з боку держави, заради нейтралізації московського впливу на внутрішню українську ситуацію, об'єднання українського суспільства навколо єдиної церкви, яка б виражала та захищала його інтереси.

У 2018 році, завдяки зусиллям Президента та Верховній Раді України, у переговорах з Вселенським Патріархом Варфоломієм, було досягнуто домовленість про об'єднання Православних церков. 15 грудня 2018 року було оголошено утворення Православної церкви України (ПЦУ) через злиття УПЦ (КП) та УАПЦ і декількох ієрархів УПЦ (МП). Очікувалося, що був даний старт об'єднанню всіх православних церков України та припиненню ворожнечі між ними. Однак в 2019 році завдяки бурхливим політичним процесам як всередині нашої країни так і завдяки впливу РПЦ цей процес не досяг очікуваного результату. Навіть відбулось те, чого побоювались фахівці з релігійних питань та ті хто був обізнаний з внутрішньої «кухнею» УПЦ (КП): почесний патріарх Філарет разом з декількома єпископами оголосив про вихід з новоутвореної ПЦУ, створивши невелику але окрему церковну організацію. Таким чином сьогодні Православна церква в Україні розподілена на ПЦУ яку очолює з митрополит Єпіфаній і УПЦ (МП) очоленою митрополитом Онуфрієм. Обі дві церкви конкурують за гегемонію в країні, при чому УПЦ (МП), на відміну від ПЦУ, не визнає останню не зважаючи на Томас

Вселенського Патріарха Варфоломія. Тобто православні течії в Україні понині перебувають в постійному конфлікті, який час від часу досягає критичних моментів, що є дестабілізуючим чинником державного та суспільного розвитку.

Цей фактор конфліктності та роздробленості православ'я в Україні, незалежно від позитивного чи негативного ставлення до цього явища, приводить до розчарування частини населення в традиційному засобі відправлення культових потреб, та переходу до інших християнських конфесій на самперед до УГКЦ та протестантських церков. А оскільки в доктрині Православ'я принцип свободи віросповідання є має дещо негативне сприйняття, ця роздробленість надає додаткову можливість достатньо вільної діяльності інших релігійних конфесій на теренах України. Це знаходиться в різкому контрасті зі свободою віросповідання в Російській Федерації, де в конституції закріплено особливе значення ролі РПЦ, та непросту можливість діяльності релігійних меншин в цій країні.

Однак релігійний плюралізм торкнувся також і протестантських течій. П'ятидесятники, мають декілька напрямків, те саме відноситься і до баптистів [1]. Зокрема адвентистський рух представлений церквами Українською Уніонною конференцією Церкви Адвентисти сьомого дня (АСД) яка нараховувала в Україні на 2018 рік 46000 вірян, незначної кількості громад АСД реформаційного руху та шолковцями. Однак адвентизм в Україні та у світі, не дивлячись на деякі відокремлення, зберігається єдиним суцільним рухом порівняно з іншими протестантами, які є фрагментарними. Наприклад, Всесвітній баптистський альянс повідомляє, що він включає в свої ряди 239 різних баптистських організацій [2]. Церква АСД беззастережно дотримується принципу, що держава і Церква – різні інституції, які не повинні ані зливатися разом, ані підмінювати одна одну. Цим самим Церква АСД визнає легітимність положень ст. 35 Конституції України про відокремлення Церкви від держави. Церква пропагує політику рівності всіх релігійних організацій, посилаючись на багатонаціональний та поліконфесійний характер українського суспільства. Церква АСД визнає незамінну роль держави у забезпеченні блага людей. Також вона готова, на скільки це можливо, підтримувати бажання держави служити людям. Разом з тим Церква залишає за собою право: «дбати про людину й підносити свій пророчий голос проти таких форм державного правління, через які принижується гідність людини» – як про це сказано в Основах. Адвентистське співтовариство вітає демократичні зміни, що відбулися в українському суспільстві, вважаючи їх близькими та співзвучними до християнських. Як підкреслюється в Основах, Церква дивиться в майбутнє українського суспільства зі справжнім християнським

оптимізмом. Адвентисти Сьомого Дня підтримують відокремлення Церкви від держави, посилаючись на Матв. 22:21. На їхню думку, таке відокремлення повинно гарантувати свободу Церкві, але не відокремлювати її від суспільства. Адвентисти звертають увагу на те, що міністерства співпрацюють з окремими конфесіями (наприклад капеланство чи робота в пенітенціарних закладах) і при цьому виключають аналогічне співробітництво з іншими конфесіями, тим самим порушуючи конституційні принципи рівності релігійних організацій.

Що до Баптистів, які нараховують в Україні понад 113000 віруючих, необхідне сказати наступне. Вони як і інші протестантські церкви в Україні мають декілька течій. Всеукраїнський союз об'єднань Євангельських християн-баптистів, Релігійні організації міжнародної Ради Церков Євангельських християн-баптистів (2484), Братство незалежних церков і місій євангельських християн-баптистів, Інші баптистські релігійні організації (262) тощо [3, 4].

Всеукраїнський союз церков євангельських християн-баптистів (ВСЦ ЄХБ), Братство незалежних церков і місій євангельських християн-баптистів України (БНЦМ ЄХБ), Собор незалежних євангельських церков України (СНЄЦУ) [5]. Всі вони незалежні один від одного як інституції, але всі вони належать до баптизму [5].

Також на активізацію діяльності протестантських релігійних течій позитивно вплинули наступні фактори:

1. Розпад Радянського Союзу і крах марксистсько-ленінської ідеології як домінуючої, девальвація колишньої системи ціннісних орієнтацій та утворення духовного вакууму, що детермінувало повернення до релігії.

2. Демократичні орієнтири в суспільно-політичному житті України і, в зв'язку з цим, орієнтація на релігійний плюралізм. Законодавчі документи такі як Конституція України (35 стаття) та Закон про свободу віросповідання [6].

3. Відкритість українського суспільства щодо зовнішніх впливів як східних, так і західних та, відповідно до цього, активізація зарубіжних релігійних центрів, місій і окремих проповідників, фінансова підтримка ними переважно невеликих релігійних організацій [7].

Протестантською течією, яка найбільш бурхливо розвиваються в сучасному світі є п'ятидесятництво та нараховує в Україні 100500 віруючих, об'єднаних в 4095 громад. Більш того, західні вчені його характеризують як найбільш серйозний масовий рух, «який служить засобом культурної глобалізації». Тому в «Основах соціальної концепції українського об'єданого Союзу християн віри євангельської» в розділі «Церква християн віри євангельської та нація»

вказується на те, що «Церква, як вселенський організм, не встановлює меж, вона вміщує в себе віруючих будь-якої нації» і «дотримуючись Писання, не поділяє віруючих людей за національною ознакою». В той же час у п'ятидесятницькій соціальній програмі багато положень, відповідних аналогічним документам інших українських конфесій. Наприклад, йдеться про визнання двох смислів поняття «нація», права на національну самобутність і національне самовираження при збереженні пріоритету вселенського церковного початку, про дієве патріотичне служіння своїй батьківщині. Патріотизм визначається як «відданість і любов до своєї Вітчизни, до свого народу і готовність до жертв і подвигів в ім'я інтересів своєї Батьківщини» і підкреслюється, що «християнин покликаний любити свою Вітчизну, має територіальний вимір, а також людей, які проживають на його території, незалежно від їх віросповідання, соціального статусу, расової або етнічної приналежності»; патріотизм «проявляється в захисті Вітчизни від ворога, у праці на благо країни, в турботі про те, що влаштувало народне життя, в тому числі шляхом участі у справах державного управління».

Принцип діяльної любові до Батьківщини виступає одним з базових і в «Соціальній позиції протестантських церков України» – документ, що відображає, крім точок зору адвентистів сьомого дня і п'ятидесятників, точку зору українських християн-баптистів (напряму, що має своїх активних послідовників на території нашої області).

Таким чином, на підставі аналізу важливих концептуальних положень соціальних програм різних конфесій, можна зробити висновок, що вони мають великий ресурсний потенціал для розвитку етноконфесійної взаємодії і виховання патріотизму [8].

Якщо для баптистів та адвентистів характерними є висока соціальна активність, то Свідки Єгови, які нараховують в Україні 145000 чоловік є, як правило, соціально пасивними. Адже, на їхню думку, суспільство за межами їх деномінації є гріховним. У своїй літературі вони заявляють, що Бог має справу лише з однією організацією, і ця організація – Свідки Єгови. На їхню думку, всі інші організації будуть знищені Богом під час Армагедону. Для протестантизму, починаючи з Лютера, держава розглядалася як служниця Божа, то для єговістів це знаряддя в руках сатани. Відповідно Свідки Єгови відкидають військову службу, не балотуються на виборах та не відвідують їх. Хоча абсолютна більшість із них є законотримувачами, до чого їх і привчають через проповіді, однак через доктрину про відділення праведних від грішних можна говорити про досить низьку соціалізацію організації Свідків Єгови. Єговістська література постійно наголошує на необхідності

відділятися від гріхів цього світу. Тому у своїй повсякденній практиці, на жаль, Свідки Єгови часто ототожнюють приклади аморальності з усім неєговітським суспільством. Через це вони відмежовуються від оточуючих, часто навіть від власних близьких.

У своїй літературі єговісти постійно наголошують на великій кількості соціальних, природних, військових та ін. негараздів, які, на їхню думку, не можуть бути розв'язані інакше, ніж через встановлення Царства. При цьому вони поєднують негаразди, що їх можна спостерігати на землі, з нездатністю людства самотійно вирішувати свої проблеми. Єговісти переконані, що всі перераховані негаразди спричинені відходом від плану Бога щодо людей. На їхню думку, тільки Єгова може вирішити проблеми людства. І допомогти йому в цьому може виключно названа нами організація. У негараздах проголошується винним сатана та ті організації, що служать йому (всі, крім Свідків Єгови). Відповідно і спасіння для людства мислиться виключно через призму навернення до лав цієї організації. У цьому можна побачити значний контраст між ученням Свідків Єгови та баптистів, адвентистів та п'ятдесятників. Якщо баптисти та адвентисти, розуміючи проблеми людства, намагаються зарадити їм, беручи активну участь у соціальному поступі і закликаючи до цього своїх вірних, то Свідки Єгови на практиці відмовляються співпрацювати з суспільством, а лише звинувачують його в негараздах.

Щоправда, при цьому Свідки Єгови передбачають такі можливі сфери співробітництва громад із владою, як турбота про духовне та моральне здоров'я суспільства; підтримка інституту сім'ї, материнства та дитинства; служіння милосердю та доброті; сприяння толерантності, взаємному розумінню та співробітництву між людьми; популяризація миротворництва; виховання любові до батьківщини; участь у підготовці законодавчих актів, які регулюють державно-конфесійні відносини; посилення профілактики правопорушень, турбота про осіб, які знаходяться в місцях позбавлення волі; наука та освіта; охорона здоров'я; культурна та творча діяльність; робота в ЗМІ; діяльність з охорони навколишнього середовища; сприяння соціально-економічному розвитку [9].

Щодо Католицької церкви, то її становище обумовлено історичною традицією існування в Україні. Головним чином вона розповсюджена серед українських громадян польського походження, нараховуючи біля 850 приходів. В той же час Ватикан намагається розповсюджувати свій вплив серед українців, активно використовуючи УГКЦ, яка повністю відновилася після катакомбного стану радянських часів, нараховуючи 5,5 млн. вірян, 2303 священнослужителів, 1250 ченця і черниць, 3765 громад,

106 монастирів, 3581 храмів, 15 навчальних закладів, 28 періодичних видань [10].

Більш того, УГКЦ відкрито займає державну, національну позицію в військовому конфлікті на Сході України, що визиває симпатію з боку патріотично налаштованої частини населення, не зважаючи на конфесійну приналежність. Сама церква вийшла за межі галицького регіону та поширила свій вплив на всю Україну при цьому вона зберігає дружні стосунки з ПЦУ. Вищі ієрархи УГКЦ, покійний Любомир Гузар та нині діючий Святослав Шевчук є прихильниками ідей українського екуменізму. Сам Святослав Шевчук запропонував більш тісну співпрацю з ПЦУ (відразу після її утворення), що визвало з боку останній побоювання щодо поступового її поглинення УГКЦ і повного підпорядкування України Ватикану. До такого розвитку подій українське православне суспільство явно не готове.

Таким чином, можна зробити наступні висновки.

По перше: міжконфесійне становище в Україні перебуває в стадії досить динамічного розвитку, завдяки демократичному законодавству країни, відносно діяльності релігійних конфесій.

По друге: Православна церква, не зважаючи на її традиційно панівне становище не є єдиною, що обумовлено потужним впливом Росії і особистими амбіціями православних ієрархів. Використовуючи УПЦ (МП) як рупор «Руського миру», правлячи російські кола, намагаються спричинити розкол в Українському суспільстві, штучно створити міжконфесійне напруження. Також не сприяє об'єднанню Українських православних церков особиста позиція самопроголошеного патріарха Філарета і намагання сучасної влади не втручатися в внутрішні церковні справи.

По третє: в Україні спостерігається досить жвавий розвиток різноманітних протестантських церков, які так само включилися в боротьбу за збільшення своєї пастви. В четверте: РКЦ і УГКЦ намагаються вийти за межі своєї канонічної території, що в свою чергу сприяє утворенню чергової напругі в Українському суспільстві.

Отже, все це вимагає від української влади, суспільних і релігійних організації та самого суспільства в загалі, розробити гнучку релігійну політику. Вона повинна базуватися як на законодавчих актах, так і на міжконфесійних домовленостях, стосовно релігійній діяльності. Держава повинна бути регулятором релігійного життя країни, особливо в сучасних умовах становлення демократії і зовнішньої агресії. Політика не втручання (в випадку антидержавної і асоціальної діяльності окремого релігійного об'єднання) і ігнорування релігійного життя може дуже негативно позначитись на майбутньому нашого суспільства і держави.

Джерела і література:

1. Братство Незалежних Церков та Місій ЄХБ України [Електронний ресурс]. – Режим доступу до ресурсу: <http://bibcm.org/>.
2. Всеукраїнський союз церков євангельських християн-баптистів [Електронний ресурс]. – Режим доступу до ресурсу: <https://www.baptyst.com>.
3. Baptist World Alliance [Електронний ресурс]. – Режим доступу до ресурсу: <https://www.bwanet.org/statistics>.
4. Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2019 р.) [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: https://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr_2019/75410/.
5. Собор Незалежних Євангельських Церков України [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: <https://nlc.in.ua/sobor/>.
6. Трегуб Г. «Читати знаки часу»: вітчизняна баптистська теологія у світлі впливів суспільних трансформацій в Україні та російсько-української війни / Г. Трегуб // Українське релігієзнавство. – К., 2017. – №84. – С. 116–125.
7. Бучма О. Релігійні меншини України: стан і проблеми / О. Бучма // Українське релігієзнавство. – К., 2008. – № 46. – С. 341–354.
8. Белова Т. Релігійні меншини України: стан і проблеми / Т. Белова // Национальный вопрос в социальных учениях российских конфессий: Концептуальные основы и практика их реализации в Ивановской области. – Иваново: Издательство «Ивановский государственный университет», 2007. – № 1. – С. 144–155.
9. Буга Є.В. Соціальні доктрини протестантизму в контексті соціокультурних перетворень українського суспільства / Є. В. Буга // Наукові праці. – 2013. – Т. 225, Вип. 213. – С. 35–40.
10. Українська Греко-Католицька Церква [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: <https://www.ugcc.org.ua/>.

УДК 791.232:279.16 (47+57) «1920/1930»

Артем Федорченко

аспірант кафедри історії України

*Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка
(м. Полтава)*

АТЕЇСТИЧНІ МОТИВИ В РАДЯНСЬКОМУ КІНЕМАТОГРАФІ В 20-30-Х РОКАХ ХХ СТОЛІТТЯ

У статті аналізується специфіка існування радянського кінематографу в умовах державно-партійного контролю упродовж 1920-1930 рр. Простежується формування негативного образу Церкви, священників, релігійних обрядів у вказаний період. Наголошується, що в подальшому атеїстичні мотиви не зникають з радянського кінематографу, а отримують нові методи та форми свого вираження.

Ключові слова: *атеїзм, кінематограф, пропаганда, радянська влада, контроль, Церква, священник, релігія, обряди.*

На сучасному етапі розвитку українського суспільства, в умовах потужної інформатизації населення, залучення телебачення, радіо та

кіно до гібридних форм впливу та пропаганди стає тотальним явищем та несе в собі загрози маніпулятивного характеру. Проте, такі механізми впливу на масову свідомість, особливо через кінематограф, були розроблені та апробовані ще на зорі радянської влади. Яскравим прикладом чого стала атеїстична пропаганда та боротьба з релігією на початкових етапах формування радянської держави. В контексті сучасних викликів та потреби боротьби з гібридними технологіями, досить актуальним буде проаналізувати особливості атеїстичних мотивів та пропаганди в радянському кінематографі в 20-30-х роках ХХ століття.

Можна відзначити, що на початку 1920-х рр. в радянському кінематографі здебільшого переважали теми, пов'язані з громадянською війною і революцією. Проте в другій половині 1920-х рр. «історико-революційні фільми» втратили свою актуальність. Однією з рис «культурного будівництва» став всеохоплюючий партійно-державний контроль над духовним життям суспільства з метою формування людини комуністичного типу, впровадження в масову свідомість єдиної уніфікованої ідеології, яка виправдовує і обґрунтовує всі діяння режиму. Релігійне питання теж досить гостро постало на радянських кіноекранах, і повинно було служити задекларованому курсу партії на формування атеїстичного стилю життя радянської людини.

Важливу роль в поширенні атеїстичних ідей зіграв саме кінематограф. Ефект досягався за рахунок доступності сприйняття того що відбувалося на екрані та за рахунок масовості, цього виду мистецтва.

В.І. Ленін, високо оцінюючи можливості кінематографу як одного з найбільш дієвих видів агітації і засобів популяризації знань, відзначав, що «... з усіх мистецтв для нас найважливішим є кіно» [5, с. 579]. Кінематограф був частиною культурної революції, яка проходила в країні у 1920-1930-і роки, метою якої було створення людини нової формації, орієнтованої на соціалістичні і загальнокультурні цінності. У зв'язку з цим по всій країні будувалися кіноконцертні зали, кінозали, будинки культури.

У 1920-1930-і роки радянський кінематограф випустив цілу серію фільмів антирелігійної тематики. Серед них були «Господар чорних скель» (П. Чардинін, 1923 р.), «Хрест і маузер» (В. Гардін, 1925 р.), «Іуда» (Іван-Барков, 1929 р.), «Свято святого Йоргена» (Я. Протазанов, 1930 р.), «Хабарда!» (М. Чіаурелі, 1931 р.), «Людина за бортом» (І. Берхін, 1931 р.), «Рамазан» (М. Ганієв, 1932 р.), «Живий бог» (М. Вернер, 1934 р.) та інші [1].

Радянські люди вважали, що ці фільми таврують правлячий клас експлуататорів, знищення матеріальних цінностей, мракобісся,

поставлене на службу правлячому класу. Згідно критику А. Борисову, кінофільм «Хабарда!» М. Чіаурелі був першим сатиричним твором в СРСР [2, с. 57].

Головна ідея фільму – боротьба з пережитками минулого. А. Борисов, зазначає, що «Старі форми суспільного життя нетерпимі більше. Важким тягарем навалилися вони. Руйнуючись, вони привели до катастрофи, що вирвала з життя перш за все тих, хто пригнічений в цьому суспільстві, – пролетаріат. Але не всі зацікавлені в будівництві соціалізму. Є й вороги. Серед них – «принципові» любителі старовини, ревні охоронці її традицій, вузьколобі люди, які бажають, щоб світ скам'янів і не рухався... Пролетаріат повинен змести їх зі свого шляху» [2, с. 57-58].

Сюжет картини «Хабарда!» розгортається навколо маленької Тифліської церкви, яка по початку є історичною цінністю, але в зв'язку з викриттям підробленої охоронної грамоти, її вдається знести, тим самим розчистивши землю для будівництва житлових домов [6, с. 16].

А. Борисов, оцінюючи цей фільм, зазначає, що «автор бореться зі «старим світом» не в абстрактній його формі, а в формі дуже конкретній. Виділяючи із загальної шеренги ворогів – націоналістичну інтелігенцію Грузії, він звертає на неї вістря своєї сатири» [2, с. 59].

У роботі М. Чіаурелі «Хабарда!» протиставляються два світи: зникаючий старий і новий, що приходить йому на зміну – соціалістичний, зі своїми героями і культурними цінностями.

Особливою популярністю у рядового радянського громадянина користувався кінофільм «Свято святого Йоргена». Дія фільму відбувається в одній католицькій країні, де напередодні свята святого Йоргена, вибирали його наречену, яка отримувала великий грошовий приз, кандидатки є родичами священиків. Про це дізналися два злодії, які недавно втекли з в'язниці і в ході хитромудрого обману вони отримують, і гроші і наречену.

Свої враження від перегляду фільму І. Кіреєв опублікував в газеті «Автогігант» [4, с. 67]. І. Кіреєв писав: «Історія, показана в картині проста і зрозуміла. «Святий» Йорген був розп'ятий на хресті, творив чудеса, потім вознісся на небо. Церква влаштувала щорічне свято Йоргена, на якому вибиралася свята наречена [3, с. 4].

У ніч напередодні святкування в храм «святого Йоргена» пробирається міжнародний злодій-рецидивіст Мікаель Коркіса. Вийти з храму він не може до ранку. Вранці починається святкування, відкриваються двері храму. Аферист знаходить вихід: одягнувши білий халат, він з піднятими до неба руками, з'являється перед натовпом замість «святого Йоргена».

І. Кіреєв так описував значення цієї картини: «Картина розкриває всю нахабність обману і одурманення умів народу церквою,

вона показує негативну роль церкви, яка в гонитві за наживою, за викачуванням останніх грошей з населення здатна на будь-яку підлість [3, с. 7]. І, нарешті, картина показує головне – політичну роль церкви в буржуазній державі. Церква – це найважливіший політичний орган, через який буржуазія отрує свідомість темних народних мас.

Загалом ідеєю атеїстичних мотивів радянського кінематографу було висміювання образів священників, релігійних свят та обрядів. Мета цих робіт – показати шкоду церкви для простої людини і для суспільства в цілому. В подальшому атеїстичні мотиви не зникають з радянського кінематографу та отримують нові методи та форми свого вираження.

Джерела і література:

1. Бесы. Девятый вал (антирелигиозные и религиозные мотивы в советском и российском кино). – [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.km.ru/kino/498B05888AC411D3A90A00C0F0494FCA>
2. Борисов А. «Хабарда» / А. Борисов // Пролетарское кино. – 1931. – № 4. – С. 55–60.
3. Киреев И. «Праздник Святого Йоргена» / И. Киреев // Автогигант. – 1935. – № 165. – С. 4–5.
4. Курбакова Е.В. История нижегородской прессы: Научно-популярное издание / Е.В. Курбакова. – Н. Новгород : НГЛУ, 2008. – 182 с.
5. Ленин В.И. Полное собрание сочинений М. : Изд-во Политической Литературы, 1970. – Т. 44. – 845 с.
6. Русина Ю.А. История советского кино : учеб. пособие / Ю.А. Русина ; М-во науки и высш. образования Рос. Федерации, Урал. федер. ун-т. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2019. – 104 с.

УДК 398.8:784.4.071(477.53)»17/19»

Лариса Шаповал

*кандидат історичних наук, доцент кафедри історії України
Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка
(м. Полтава)*

ОБРЯДИ ТА РИТУАЛИ БРАТСТВ НЕЗРЯЧИХ СПІВЦІВ-МУЗИКАНТІВ НА ПОЛТАВЩИНІ НАПРИКІНЦІ XVIII-XIX СТ.

У статті висвітлюється специфічне суспільне явище кінця XVIII-XIX століть на теренах Полтавщини – братства незрячих мандрівних співців-музикантів: кобзарів, бандуристів, лірників яких у народі називали «старцями». Охарактеризовано ієрархічну структуру самоврядних територіальних громад спеціально навчених незрячих співців-музикантів, яка відповідала структурі православної церкви, а їх діяльність регламентувалася усталеною складною системою обрядів і ритуалів (одклінщина, визвілка, дванадцятиотча присяга), що орієнтувалася на зразки церковної обрядовості.

Наголошено, що безпосередня участь братчиків у вирішенні важливих питань життя громади і кожного зокрема, високий авторитет очільників та самосвідомість братії, дисципліна і взаємодопомога надавали полтавським професійним об'єднанням створених за прикладом церковних братств XVI-XVII ст. життєздатності упродовж кінця XVIII-XIX століть.

Ключові слова: *обряд, ритуал, церковні братства, незрячі співці-музиканти, кобзарі, бандуристи, лірники, громада, старці, одклінщина, визвілка, дванадцятиотча присяга.*

Особливістю релігійного життя на теренах історичної Полтавщини наприкінці XVIII-XIX ст. були паралельно діючі імперська Російська православна церква та місцеві православні старцівські братства. До цих самоврядних полтавських громад входили незрячі спеціально навчені кобзарі, бандуристи, лірники об'єднані метою служіння Богові та необхідністю заробляти собі хліб насущний. Церква задовольняла релігійні потреби міського населення, а братства незалежно від неї духовно опікувалися мешканцями сіл, селищ та містечок, несучи слово Боже від хати до хати. На підставі дослідженого репертуару співців-музикантів, котрий засвідчує творчий потенціал, висунуто припущення, що саме їхнє професійне об'єднання серед перших створило корпоративну таємну мову як засіб захисту незрячих від реальних небезпек в умовах мандрівного способу життя та політично й ідеологічно ворожого оточення. Тема в наш час набула актуальності у зв'язку з активними релігійно-політичними процесами, пов'язаними зі створенням єдиної Православної Церкви України.

Тісні зв'язки старцівської народної культури з церковною підтверджують роботи дослідників: В. Боржковського [2], В. Гнатюка [5], П. Мартиновича [10], О. Сластьона [15] Л. Розсохи [11]. В. Кушпета [7]. До ґрунтовних досліджень старцівства в межах Полтавської губернії належать праці П. Мартиновича, О. Сластьона, які залишили унікальні етнографічні й фольклорні матеріали та художні портрети кобзарів. Сучасним дослідженням старцівства є монографія В. Кушпета [8]. На особливу увагу заслуговують праці вітчизняних та зарубіжних науковців: О. Боряк [3], О. Савчука [14], А. Трембіцького [17], М. Хая [18]. Нами використані праці з літургії релігієзнавців XIX-XX століть Ю. Мицика [12], В. Певцової [9], Г. Шиманського [19], котрі досліджували ієрархію кліру, чернечий устрій, звершення церковних обрядів і таїнств у контексті права і традицій православ'я; богослужбова література. Відомості про бандуристів, кобзарів, лірників в Україні та в діаспорі з XVII по XXI ст. подано в довіднику Б. Жеплинського та Д. Ковальчук [6].

Наприкінці XVIII-XIX ст. на теренах Полтавщини існувало специфічне суспільне явище – братства незрячих мандрівних співців-музикантів: кобзарів, бандуристів, лірників яких у народі називали

«старцями». Для сільських жителів старці – це люди, призначені, за словами В. Доманицького, «долею на служіння Богу», а старцівство сприймалося у народі як «своєрідний обов’язок людини, позбавленої цінного дару бачити, присвятити себе «благочестивій справі», як спокуті за кару Божу» [8, с. 116-117]. Незрячі співці себе називали себе «ніщенською» або «вохрестною» братією на зразок монастирської «братії во Христі». Об’єднання являли собою територіальні професійні громади незрячих співців-музикантів, котрі оберігали свої права від інших громад чи осіб, які не належали до їхнього братства [8, с. 140-141]. Кобзарські спілки були пов’язані з життям церкви, вважаючи її «Божим домом». Вони гуртувалися навколо храмів, де обирали собі ікону – покровительку незрячих та опікувалися нею. Старці купували до церкви свічки, лампадну олію, жертвували на храм і його оздоблення, збираючи благодійні внески, навіть зводили церкви власним коштом. Є свідчення про те, що в одному із місцевих соборів зберігалася кобзарська короґва [3, с. 42].

Управління справами братств було колективним, керівні посади – виборними. Суд, розпорядження касою внесків, прийом нових членів здійснювалися спільно. Громада надавала досвідченим панотцям право мати учнів і контролювала процес навчання [8, с. 148]. Існував ритуал прийняття в своє середовище осіб, котрі опанували професійні знання звичаїв, ритуальних текстів, молитов, таємної мови товариства. Кобзарі, бандуристи та лірники страждали від неприязні, ворожості духовенства, яке не сприймало професійної духовно-культурної діяльності незрячих музик серед народу, вбачало у старцях конкурентів і називало їх «безбожниками». Саме через утиски жандармерії та церкви відкриті цехові об’єднання трансформувалися у неформальні гурти, стали закритими, утаємниченими. Структура полтавських професійних об’єднань, створених за прикладом церковних братств XVI-XVII ст., була п’ятиступеневою. Кожний ступінь ієрархії старців можна порівняти з церковним зразком у таблиці.

Таблиця 1

Ієрархічні структури

Цехова ієрархія старців*	Церковна ієрархія
Цехмайстер	Митрополит/Архімандрит
Панотці (панмайстри)	Єпископи/Ігумени
Братчики із правом ходити «на всі чотири сторони»	Ієреї**/Ченці малої схими
Братчики із правом старцювати в «одному чи двох повітах»	
Учні	Послушники

* За класифікацією В. Кушпета

В сучасних єпархіях існує традиція проходження практики висвяченими священиками у кафедральному соборі, опісля чого їм надається парафія. Головою цеху був цех майстер, його обирали довічно з-поміж авторитетних панотців-старців, що пройшли всі ритуали братської висвяти [8, с. 145-147]. Серед відомих цехмайстрів Полтавщини є Іван Кравченко-Крюковський з Лохвиці, Федір Вовк із Прилук [6, с. 123]. За функціями й повноваженнями цехмайстер нагадував митрополита чи архімандрита у церковній ієрархії [12, с. 504]. Нижчий щабель – досвідчені панотці-панмайстри, яких порівнюють з єпископами [9, с. 24-25]. Ними ставали братчики, котрі опанували науку, пройшли висвятні обряди і присяги, отримали дозвіл на вільне старцювання, вивчили таємний неписаний кодекс – Устиянські книги та під 40 років діставали право на вчительство. Вони формували «цехову старшину», «судну раду», що були керівним ядром братства [8, с. 147-148]. Панотцем у народі називали священика. Аналогічне звертання до старців, ієреїв підкреслювало повагу суспільства до незрячих музикантів як до «Божих людей». Дві наступні ланки являли собою рядову братію, що не мала права вчительства: з правом ходити «на чотири сторони», з правом старцювати в «одному чи двох повітах» [8, с. 148-149]. Ці щаблі нагадують ієрейський сан або ступінь малої схими в монастирі. Нижчою сходинкою були учні, які не мали прав і підпорядковувалися вчителю. У порівнянні з церковними, монастирськими зразками цей щабель відповідає ступеню послушника [9, с. 156].

Обов'язком братії було здійснення вітально-молитовних ритуалів. Їхній початок подібний до звернення ченців перед входом до чужої келії – виголос «Молитвами святих отців наших, Господи Ісусе Христе, Боже наш, помилуй нас». Після відповіді «Амінь» ритуал продовжувався проханням до Бога про спасіння співбесідника, аналогом чому слугує поминання імен за здоров'я на богослужінні. Важливий нюанс, що вказує на монастирську молитовну традицію, – подяка панмайстру «за Ісусову молитву». Окрім того, учень дякував «за Євангельське слово» вчителя і «привіт Божий» – благословення [7, с. 40]. Далі було звертання «Мир беседі вашій» і відповідь на нього були центральною точкою обряду, в якій благословлялася розмова.

Таблиця 2

Складові вітально-молитовного обряду

Етапи перебігу дійства за П. Мартиновичем	Церковний відповідник під час звершення Літургії
«Молитвами святих отців наших... Амінь»	Ідентично
Прохання про спасіння співбесідника	Поминання імен за здоров'я на Богослужінні

Звертання: «Мир бесіді вашій» Відповідь: «З миром приходи»	Мирствування (літургійний виголос): «Мир тобі» Відповідь: «І духові твоєму»
Поздоровлення з днем тижня («Ангельським днем, «Богородишним днем», тощо)	Віддання слави покровителям церковної седмиці («Ангельським силам безплотним», «Пресвятій Богородиці», тощо)
Звернення до Бога Отця з широким переліком святих і церковних свят	Заамвонна та відпустова молитви

Заключна частина обряду містила поздоровлення із днем тижня. Всі дні у старців мали небесних покровителів аналогічно до церковного тижневого циклу. Наприклад, привітання з «Ангельським днем» звучало в понеділок – день «Ангельських сил безплотних» [1, с. 205]. Полтавські зразки вітання панібратії відрізнялися від інших регіонів зверненням до Небесного Отця, святих, церковних свят із їх широким переліком. Така форма нагадує заамвонну та відпустову молитви [1, с. 134].

Таблиця 3

Дні тижня у старців та дні церковної седмиці

Дні тижня	Назви днів у старців	Дні церковної седмиці
Понеділок	«Ангельський», «Вангельський» день	Ангельських сил безплотних
Вівторок	«Варварський» день	Іоана Предтечі*
Середа	«Ненюшний» день**	Богородиці
Четвер	«Миколаєвський» день	Свт. Миколая
П'ятниця	«Парасковейний»*** день	Чесного Животворчого Хреста
Субота	«Богородишний» день	Всіх святих
Неділя	«Воскресний» день	Свята неділя

*Св. Вмц. Варвара, шанована свята в Україні, прийняла мучеництво, як Іоан Предтеча. На честь Вмц. Параскеви (з грец. – П'ятниці).

Старців, котрі широко провадили духовну діяльність у селах, запрошували відвідати хату і благословити родину. Присутність «Божих людей» сприймалася як спілкування з Богом, можливість винагородити незрячого – як акт благодійності чи спокути гріхів [7, с. 40-41]. Під час хатніх відвідин старці виконували церковні дієства: читали акафісти, молитви за здоров'я та упокій, проводили ритуали, які зазвичай здійснюють священники (панахиди, молебні, освячення і навіть похорони) [8, с. 157]. Найбільш пройнятими релігійною складовою та церковними обрядами були висвятні старцівські ритуали – одклінщина, визвілка, дванадцятиотча присяга.

Висвяти відбувалися в чітко визначеній Устиянськими книгами послідовності, як у православних кліриків церковним правом, а обрядові дієства звершувалися за участю братської спільноти [9, с. 145]. Фактично проходила «висвята на кобзаря», наче в духовний сан. Таку назву – «висвята» – записав фольклорист П. Мартинович від полтавського кобзаря П. Дригавки (Древченка) [7, с. 41]. По закінченню «старцівської навуки» панотець і братія здійснювали над учнем перший ритуал – одклінщину, який давав дозвіл на тимчасову старцівську діяльність до наступної висвяти визвілки [7, с. 41-42]. У церковній практиці є подібний до одклінщини обряд – хіротесія, постриження в іподиякони. Він проводиться над кандидатом на висвяту незадовго до прийняття сану (в сучасній практиці у ніч перед хіротонією). Особа, що поставляється в іподиякона, мусить попередньо пройти послух у архієрея, який незабаром і звершує над церковнослужителем рукоположення [9, с. 129-131]. Хоча іподияконський чин не належить до духівництва і може прислужувати при таїнствах, після хіротесії отримує деякі права священства (торкатися престолу, входити через царські врата). Після одклінщини кобзар не приймався до складу братії, але мав обмежене право самостійно старцювати [7, с. 41]. Щодо монастирського життя, спостерігаємо паралелі: постриг у рясофор, першу проміжну ступінь чернецтва здійснюють винятково над особами з числа монастирських послушників, які звикли до чернецьких устоїв. В українській церковній традиції при постриженні в інока особа змінює ім'я та отримує чернечий одяг, однак ще не стає повноцінним монахом, бо не приймає всіх обітниць.

Визвілка проводилася після того, як «одклонений», скуштувавши мандрівного старцівського життя, накопичував кошти, аби придбати «хліб, сіль, рибу та подарунки» [7, с. 42]. Хліб та риба були обов'язковими, що перегукується з євангельським сюжетом «чуда з хлібами» [4]. Ритуал приурочувався до релігійного свята і відбувався таємно. Для проведення обряду панотець обирав з числа рівних собі «підмайстерого, клюшника, підмоложого і счотчика». «Підмайстерій» провадив ритуальні звернення. «Клюшник» розпоряджався продуктами, нагадуючи церковного економа чи ключара. «Підмоложий» був дублером учня, допомагав йому під час дієства. У церковній практиці, дияконської хіротонії, дії старшого диякона, котрий уперше входить зі ставлеником у царські ворота, обводить його навколо престолу та супроводжує висвяченого на першу екстенію, нагадують роль «підмоложого» [19, с. 44]. «Счотчик» мав стежити за правильним здійсненням ритуалу, що відповідає церковному чину еклезіарха. Обряд починався з вітально-молитовної зустрічі братії. Учень говорив: «молитвами святих отець наших...». Далі промовляв прохання благословити «на всі чотири сторони»,

«дати хліба, який самі мають». Це нагадує колективне благословення архієреїв при єпископській хіротонії [19, с. 48]. Традиційною була відповідь: «Сам, Христос Боже, благословить!» На завершення обряду учень промовляв до Бога прохання про спасіння братії «за Ісусову молитву», «Євангельське слово», «Моїсеїв закон» [13, с. 20]. Потім відбувалася розмова-розпитування, котра розкривала духовно-моральний рівень учня. Ця частина дійства аналогічна з церковною практикою допиту ставленика єпископом незадовго перед рукоположенням за участю священників-свідків. На питання «Ти хто, чоловік?» учень називав своє ім'я, місце народження, в якому віці та за яких обставин осліп, наголошував на своїй гріховності, що «волею Божою не бачить світу». Оповідав, що Господь своїм промыслом навів його на шлях одкровення – старцівство та «успособив» здобуті знання. Останнім звучало прохання стати «братом вашого гурту». Панотець опитував братію, чи не мають вони претензій до учня [13, с. 16]. Таке розпитування – паралель із чином постригу в ченці, коли ігумен запитує в послушника мету постригу та входження до монастирської братії.

Від полтавського бандуриста Петра Древченка відома одна особливість «розмови» – присяга, яку учень складав, стоячи навколішки. Обітниці визнавати абсолютне верховенство цехмайстра, додержувати цехових звичаїв та незмінності репертуару, зберігати високоморальну поведінку, не впадати в «блудний гріх» мають спорідненість із ставленицькою присягою кандидата на висвяту перед архієреєм та духовенством. Кульмінацією обряду було «вручення хліба», тобто отримання дозволу на старцювання, а з еклезіологічної точки зору символізувало долучення до Тіла Христового, спільноти в ім'я Христа. Панотець питав у братії чи згодна та дати хліб учневі. Після позитивної відповіді вручав хліб вихованцю зі словами благословення. Богослужбовою дією є вручення одягу новопоставленому з виголосом «Аксіос!», який проспівується у вітварі духовенством і в перекладі з грецької означає «Достойний!». Потім відбувалося частування: за благословення присутніх «клюшник» з молитвами роздавав харч, здійснювався звичай обдарування, розповсюджений на Полтавщині. Учень розділяв хліб поміж братією, що символізувало рівність «визволеного» з громадою і єдність церковного Тіла [13, с. 17].

Зміст описаних обрядів виражений у 12 главі Першого послання до коринф'ян апостола Павла, де знаходимо паралелі щодо статусу визволеного: «Та Бог змішав тіло, і честь більшу дав нижчому членові, щоб поділення в тілі не було, а щоб члени однаково дбали один про одного. Коли терпить один член, то всі члени з ним терплять; і коли один член пошанований, то всі члени з ним тішаться. І ви тіло

Христове, а зосібна ви члени!» [7]. Накінець панотець виголошував «висвяченому» напуття, братія молилася Богу, дякувала панотцеві, його дружині та учневі.

Таблиця 4

Визівка

Старцівське дійство	Церковний відповідник
Вживання хліба, солі та риби	Євангельська оповідь «Чудо з хлібами»
Вітально-молитовна зустріч	Колективне благословення на архієрейській хіротонії
Розмова-розпитування	Допит ставленика/послушника
«Присяга»	Ставленицька присяга
Вручення хліба, остаточне благословення	Залучення до Тіла Христового, виголос «Аксіос!»

Третій висвятний обряд – «дванадцятиотча присяга» – здійснювався надзрілими, досвідченими старцями цехмайстром та панотцями, у кількості 12-ти осіб за аналогією з 12-ма апостолами. Це можна порівняти з прийняттям чернечого ступеня великої схими як останньої посвяти в Божественні таємниці [7, с. 45].

Окремі ритуали призначалися виключно для кола братії. Про один із таких – «Жачку» розповідав дослідникові кобзарства Опанасові Сластьону бандурист із Великих Сорочинців Михайло Кравченко. Це було колективне виконання пісні, що мала явну фольклорну фактуру вірувань-замовлянь, але містила і релігійні елементи. Співали її серйозно, не перериваючись і обов'язково до кінця. Сюжет розгортався у формі запитань нечистих сил та контрвідповідей, християнських. На основі свідчень зінківського кобзаря Федора Гриценка (Холодного), записаних фольклористом П. Мартиновичем, можна зробити припущення, що «Жачка» була чимось на кшталт кобзарського екзорцизму, вигнання нечистого. На відмінність обряду від народного замовляння вказує його мета – визволити кобзаря від факту одержимості гулянням: «...се закликають, як гуляють старці, так-так его закликають, щоб его не велося» [8, с. 276]. Від замовляння відрізняють ускладнена структура обряду та наявність у православній традиції подібної назви – «молитов-заклинань» (у чині вичитки в Требнику Петра Могили) [16]. Разом з тим несхожість з церковною традицією здійснення чину вичитки, відсутність канонічних молитов у ритуалі та обмеженість наявної інформації не дозволяють трактувати «Жачку» як явище церковно-релігійного запозичення.

Отже, старцівські братства Полтавщини наприкінці XVIII та XIX століть були самоврядними територіальними громадами спеціально навчених незрячих співців-музикантів. Їхня ієрархічна структура відповідала структурі православної церкви, а діяльність регламентувалася усталеною складною системою обрядів і ритуалів, що орієнтувалася на зразки церковної обрядовості. Пряма участь братчиків у вирішенні найважливіших питань життя громади і кожного зокрема, високий авторитет очільників та самосвідомість братії, дисципліна і взаємодопомога надавали цим об'єднанням життєздатності упродовж століть.

Джерела і література:

1. Божественна літургія св. Іоана Золотоустого; Тропарі, кондаки, прокимни та причасні на весь тиждень // Молитовник. – Київ : Видав. відділ УПЦ КП, 2011. – С. 205.
2. Боржковській В. Лирники / В. Боржковській // Київська старина. – 1889. – Т. 26. – № 9. – С. 705.
3. Боряк О. Порфирій Мартинович про текстологічні засади записування і публікації українських народних дум // Український археографічний щорічник. – Київ, 1999. – Вип. 3/4. – С. 31–49.
4. Від Матфея святе благовістуння (14,13 – 21) // Новий завіт. – Київ : Видав. відділ УПЦ КП, 2003. – С. 36–37.
5. Гнатюк В. Лірники / В. Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів : Друкарня НТШ, 1896. – Т. 2. – С. 13–15.
6. Жеплинський Б.М., Ковальчук Д.Б. Українські кобзарі, бандуристи, лірники. Енциклопед. довідник. – Львів : Галицька видавнича спілка, 2011. – 316 с.
7. Кушпет В. Обряди та ритуальні дієства у старцівському середовищі / В. Кушпет // Народна творчість та етнографія. – 2007. – № 3–4. – С. 40–47.
8. Кушпет В. Старцівство: мандрівні старці-музиканти в Україні (XIX – поч. XX ст.) / В. Кушпет. – Київ : Темпора, 2007. – 592 с.
9. Лекції по церковному праву заслуженого професора протоієрея В.Г. Певцова [Електронний ресурс]. – Санкт-Петербург, 1914. – 236 с. – Режим доступу: <http://books.e-heritage.ru/book/10073109> (дата звернен: 23.02.2019).
11. Мартынович П. Украинские записи / П. Мартынович. – Київ, 1905. – 317 с.
12. Миргородські кобзарі й бандуристи : Науково-красназнавче видання / Л.О. Розсоха. – ТОВ «Видавництво «Миргород», 2015. – 240 с.
13. Мицик Ю.А. Духовенство, духівництво, клір, причет на теренах України / Ю.А. Мицик // Енциклопедія історії України / Нац. акад. наук України, Ін-т історії України. – Київ : Наук. думка, 2004. – Т. 2. – С. 504–507.
14. Польові записи Порфирія Мартиновича // Народна творчість та етнографія. – 2006. – № 3. – С. 14–20.
15. Савчук О. Світоглядна система українських парацерковних співців: структурний аналіз / О. Савчук // Рідний край. – 2012. – № 1 (26). – С. 227–230.
16. Сластионов А. Кобзарь Михайло Кравченко и его думы / А. Сластионов // Киевская старина. – 1902. – Т. 77. – С. 303–331.
17. Требник : у 2 ч. Ч. II. – Київ : Видавничий відділ УПЦ КП, 2013. – 590 с.

18. Трембіцький А. М. Арго носіїв українського «незрячого» мандрівного епічного мистецтва: стан наукової розробки проблеми / А.М. Трембіцький // Іван Огієнко і сучасна наука та освіта : зб. наук. пр. – Кам'янець-Подільськ, 2008. – Вип. V. – С. 110–148.

19. Хай М. Й. Структура кобзарсько-лірницьких товариств: цеховий статут і цехове арго, етнопедагогічні засади і реконструкція / М. Й. Хай // Наукові записки. Серія: Мистецтвознавство. – 2014. – № 2. – С. 116–126.

20. Шиманский Г. И. Литургика: Таинства и обряды [Електронний ресурс]. – Сретенский монастырь, 2003. – 177 с.

УДК 271.222 (470+571)«1950/1960»

Леонід Швець

кандидат історичних наук, доцент кафедри всесвітньої історії та методики викладання історії

Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка (м. Полтава)

АНТИЦЕРКОВНІ ЗАХОДИ МІСЦЕВИХ ОРГАНІВ ВЛАДИ В УКРАЇНІ НАПРИКІНЦІ 1950-Х РР. (НА ПРИКЛАДІ ГРОМАД РПЦ)

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 території паломництва різними

будівлями, використовувати їх під культосвітні 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 мусили 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»; спонукання 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 послуговуватися 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 відхилити осіб, робота яких там небажана». Іншим листом, від 12 червня 1959 р., РСРПЦ вимагала припинити благодійну діяльність релігійних організацій, потік звернень 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 священиків: якщо на 1 січня 1959 р. їх налічувалося 5726, то вже на 1 січня 1960 р. – 5409, а отже за рік загальна кількість священиків і дияконів зменшилася на 317 осіб. За формулюванням «порушення законодавства про культури» було знято з реєстрації 33 служителів кліру. Зменшення чисельності священиків призвело до збільшення вакантних місць у парафіях: тепер один священик часто обслуговував 2-3 церкви, а в деяких храмах богослужіння велося 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 вивчення 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 діафільмів 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 КПРС, 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 загрожувало 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.

Джерела і література:

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 930(476+477):282

Алена Барсук

*кандидат історичних наук, доцент кафедри історії
та методики викладання історії
Мозирського державного педагогічного університету імені І.П. Шамякіна
(м. Мозир, Беларусь)*

РЭЛІГІЙНАЯ ТАЛЕРАНТНАСЦЬ У САЦЫЯЛЬНАЙ ПРАКТЫЦЫ ВЯЛІКАГА КНЯСТВА ЛІТОЎСКАГА І РЭЧЫ ПАСПАЛІТАЙ

Вывучаны асаблівасці рэлігійнага жыцця Вялікага княства Літоўскага і Рэчы Паспалітай ў XVI-XVIII стст. Вызначаны сутнасць і асаблівасці функцыянавання рэлігійнай талерантнасці як верацярпімасці і свабоды веравызнання ў сацыяльнай практыцы дзяржавы ў параўнанні з краінамі Заходняй Еўропы. Выяўлены прычыны рознага стаўлення грамадства да вернікаў іншых канфесій ў залежнасці ад канкрэтных грамадска-палітычных умоў развіцця дзяржавы.

Даследаванне праводзілася пры падтрымцы Беларускага рэспубліканскага фонду фундаментальных даследаванняў.

***Ключавыя словы:** Вялікае княства Літоўскае, Рэч Паспалітая, свабода веравызнання, верацярпімасць, рэлігійная нецярпімасць, Акт Варшаўскай канфедэрацыі 1573 г., Берасцейская царкоўная унія 1596 г.*

Рэлігія і Царква, як яе арганізацыйны інстытут, у сярэднявечнай Еўропе, займалі пануючае месца ў дзяржаве і грамадстве, вызначалі ўнутраную і знешнюю палітыку дзяржавы, кіравалі адукацыяй і судаводствам, фарміравалі светаўспрыманне і светапогляд чалавека. Улада царквы, незалежна ад канфесійнай прыналежнасці, знаходзілася на моцным сацыяльна-эканамічным і ідэалагічным грунце. Духавенства належала да прывілеяванага сааслоўя, валодала значнымі зямельнымі ўладаннямі, кантралявала духоўнае жыццё насельніцтва.

На пачатку XVI ст. у Еўропе назіраецца аслабленне ўплыву Царквы на грамадства, абумоўленае новымі гістарычнымі ўмовамі: развіццём навуковых ведаў і грамадскай думкі, новым узроўнем вытворчасці і сацыяльна-эканамічных адносін. Найбольш яскравым

праяўленнем крызісу Царквы стала Рэфармацыя, вядучыя дзеячы якой прапагандавалі неабходнасць перагляду жыцця духавенства, выканання раннехрысціянскіх заветаў. Рэфармацыйны рух акрэсліваў сацыяльныя, палітычныя, эканамічныя супярэчнасці сучаснасці, вызначаў ідэалагічныя сродкі шляхі іх вырашэння праз рэлігійную форму, найбольш зразумелую тагачаснаму чалавеку.

У залежнасці ад канкрэтных гістарычных умоў развіцця грамадства і дзяржавы сутнасць верацярпімасці як з'явы змяняецца. Разуменне сучасным чалавекам гэтага паняцця істотна адрозніваецца ад успрымання свету чалавекам у XVI ст. Тагачасны светапогляд чалавека характарызаваўся абавязковай наяўнасцю сакральнага і містычнага. Рэфармацыя імкнулася аднавіць адзінства сакральнага на аснове Свяшчэннага пісання. Аднак у выніку рэформ Царквы Еўропа страціла канфесійную еднасць і салідарнасць хрысціянскага свету, выклікала Контррэфармацыю і рэлігійныя войны. Рэфармацыя і Контррэфармацыя вызначалі неабходнасць новага разумення рэлігійнай талерантнасці. Такім чынам, праблема рэлігійнай талерантнасці акрэслівае пытанні адносінаў чалавека і Бога, чалавека і царквы, Царквы і дзяржавы, пануючай рэлігіі і канфесійнай палітыкі ў дзяржаве.

У ВКЛ на працягу XV – пачатку XVI стст. склалася практыка рэлігійнай цярпімасці ў дачыненні не толькі да хрысціянскіх канфесій, але і мусульман і іудзеяў. Паводле прывілеяў Ягайлы і Жыгімонта Кейстутавіча 1432 г. і 1434 г. праваслаўная знаць атрымала большасць правоў, нададзеных каталіцкай шляхце, нягледзячы на значнае пашырэнне каталіцтва. Аляксандр у 1499 г. і Жыгімонт I Стары ў 1511 г. пацвярдзілі недатыкальнасць праваслаўных прыходаў у дзяржаўных і ў прыватных уладаннях, судова-адміністрацыйныя паўнамоцтвы праваслаўнай іерархіі [1, с. 4-6, 9-15]. Праваслаўныя мяшчане таксама як і каталікі мелі права займаць гарадскія адміністрацыйныя пасады. Іўдзеям гарантаваліся асабістая недатыкальнасць, унутраная рэлігійна-культурная аўтаномія [2, с. 454-457; 3, с. 202-203].

У Рэчы Паспалітай гэта традыцыя замацавалася і пашырылася, што вызначалася не толькі поліканфесійным складам насельніцтва, але і спецыфікай грамадска-палітычнага ладу і неабходнасцю аслаблення канфесійных супярэчнасцей у дзяржаве.

Пры каралеўскім двары Жыгімонта I Старога, які быў жанаты на італьянскай каралеўне Боне Сфорца, пашыраліся ідэі еўрапейскага вальнадумства і крытыкі каталіцкай дактрыны. Адным са станоўчых вынікаў Рэфармацыі ў ВКЛ і Рэчы Паспалітай стала заканадаўчае замацаванне свабоды веравызнання – спачатку ў Віленскім прывілеі Жыгімонта II Аўгуста 1563 г. і II Статуце ВКЛ 1566 г. Затым верацярпімасць заканадаўча была замацавана ў Акце Варшаўскай канфедэрацыі 1573 г., поўны тэкст якога ўключаны ў III Статут ВКЛ.

Прывілей 1563 г. зацвярджаў роўныя палітычныя правы ўсёй шляхты «веры хрысціянскай» незалежна ад канфесійнай прыналежнасці, адмяняў абмежаванні на рэлігійнай глебе сярод праваслаўнай шляхты. Тэкст прывілея 1563 г. быў змешчаны ў II Статуце ВКЛ 1566 г. і затым пацверджаны на Гарадзенскім сойме 1568 г. [4, с. 118-120; 5, с. 38-39]. Акт Варшаўскай канфедэрацыі 1573 г. упершыню ў Еўропе дэклараваў палітычную роўнасць шляхты ўсіх хрысціянскіх канфесій, але не вызначаў канкрэтных норм забеспячэння рэлігійнага міру. Палажэнні канфедэрацыі 1573 г. рэгулярна ўключаліся ў «Пакта канвекта» пры ўступленні на трон каралёў Рэчы Паспалітай у другой палове XVI-XVII ст.

Дзякуючы ўключэнню Акта Варшаўскай канфедэрацыі ў Статут ВКЛ 1588 г. (раздзел III, артыкул 3), было заканадаўча замацавана раўнапраўе шляхты ў межах хрысціянскай рэлігіі, а свабода веравызнання вызначалася як адна з асноўных шляхецкіх вольнасцей і ў параўнанні з Каронай мела больш моцныя юрыдычныя падставы [6, с. 112].

Удзельнікі канфедэрацыі абяцалі захаваць канфесійны мір, крыві ў касцёлах не праліваць, маёмасць не забіраць, гонару не пазбаўляць, не караць турэмным зняволеннем ці выгнаннем [6, с. 113]. Сцвярджалася, што пастановы канфедэрацыі ўладу станаў духоўных і свецкіх не псуюць. У выпадку хваляванняў пад выглядам набажэнстваў паны маюць права пакараць непаслухмяных падданых. На практыцы ў дачыненні да залежнага насельніцтва гэта вызначала дзейнасць прынцыпа «чыя ўлада, таго і вера» або «чыё падаванне, таму і паслушэнства святароў» (традыцыя патранатства).

Так, адзін з самых дзейсных удзельнікаў Варшаўскай канфедэрацыі, каронны канцлер Ян Замойскі ва ўласных уладаннях (мястэчка Сквіжын) гвалтоўна насаджаў каталіцызм сярод прыхільнікаў Рэфармацыі. І ў той жа час ён надаваў прывілеі на будаўніцтва праваслаўных і армянскіх цэркваў, а таксама сінагог. Магчыма, стаўленне да пратэстантаў, было значна горшым, чым да прадстаўнікоў іншых канфесій, нават нехрысціянскіх [7, с. 426].

Заканадаўчае замацаванне свабоды веравызнання ў Акце Варшаўскай канфедэрацыі абмяжоўвала выкарыстанне рэпрэсій у канфесійнай палітыцы. Свабода веравызнання лічылася адной з асноўных шляхецкіх вольнасцей, парушэнне якой вызначалася як замах на шляхецкія прывілеі ў цэлым, якія ў сваю чаргу фарміравалі станаваю (саслоўную) салідарнасць незалежна ад веравызнання. Свабода веравызнання становіцца адным з асноўных пытанняў рэлігійнай палемікі ў канцы XVI ст. – першай палове XVII ст. Акт Варшаўскай канфедэрацыі 1573 г. выкарыстоўваўся ў пратэстанцкай і праваслаўнай палеміцы ў канцы XVI ст.–XVII ст. як асноўны аргумент легітымнасці канфесій.

Неспрыяльныя ўмовы для функцыянавання праваслаўнай царквы ў Рэчы Паспалітай ў XVI ст. не вызначалі страту яе пазіцый у грамадскім жыцці, якія перыядычна пацвярджаюцца прывілеімі і шматлікімі даравальнымі граматамі асобным храмам, манастырам, брацтвам [4, с. 292-293, 315-316]. Шматлікая праваслаўная шляхта сваім уплывам у Сенаце і голасам на Сойме прымушала каралёў пры кожным зручным выпадку гарантаваць свабоду веравызнання. Пасля ўвядзення ў Рэчы Паспалітай грыгарыянскага календара, праваслаўным дазвалялася адзначаць святы па юліянскім календары [4, с. 280; 1, с. 39-40].

Пашырэнне ўплыву каталіцтва і павелічэнне колькасці вернікаў-каталікоў на беларускіх і ўкраінскіх землях у складзе Рэчы Паспалітай не было абумоўлена толькі супрацьпастаўленнем каталікі – праваслаўныя, аде і шэрагам іншых абставін. Вялікую ролю адыгралі ідэі Рэфармацыі, гуманізму і вольнадумства, а таксама прыняцце ўніяцтва і інкарпарацыя праваслаўнай эліты ў польскую шляхту шляхам прыняцця каталіцтва і пераймання польскай культурнай традыцыі.

Берасцейская царкоўная ўнія 1596 г. змяніла раўнавагу паміж канфесіямі, замацавала раскол паміж канфесіямі. Прынцып адзінаўладдзя ў іерархічнай структуры каталіцкай царквы адрозніваўся ад саборнага пачатку праваслаўнай царквы, які вызначаў выбранне іерархаў, шырокі ўдзел вернікаў у справах царквы і практыку склікання праваслаўных Сабораў. Унія ліквідавала прынцыпы выбарнасці і самакіравання ў царкоўным жыцці і стала сімвалам іерархічнага паўнаўладдзя ў царкоўных адносінах, выключыла права на самавызначэнне ў справах веры. Увогуле праваслаўная царква страціла прававы статус (да 1632 г.), яе іерархія была ліквідавана і падпарадкавана Ватыкану.

Прыняцце царкоўнай уніі без шырокага яе абмеркавання грамадствам і ўліку традыцый саборнасці ў праваслаўнай царкве выклікала вострую міжканфесійную барацьбу, абумоўленую не толькі замахам на свабоду веравызнання і «веру бацькоў», але і знешне і ўнутрыпалітычнымі абставінамі (крызіс Кіеўскай мітраполіі і Канстанцінопальскага патрыярхату, заснаванне Маскоўскага патрыярхата ў 1589 г., Рэфармацыя і Контррэфармацыя, брацкі рух, заняпад царкоўна-славянскай асветы, падпарадкаванне праваслаўнага духавенства свецкай уладзе) [8, с. 250].

Праціўнікі уніі разглядалі яе як парушэнне свабоды веравызнання, вызначанай Варшаўскай канфедэрацыяй 1573 г. Праваслаўных падтрымала пратэстанцкая шляхта і мяшчане Вільні, Львова і іншых беларускіх і ўкраінскіх гарадоў. Першапачаткова антыўніяцкая барацьба ішла ў законных, прававых межах (рэлігійная палеміка, звароты і скаргі да караля, соймаў, судовых інстанцый) [7, с. 457, 459].

У канцы XVI ст. – сярэдзіне XVII ст. у Рэчы Паспалітай назіралася даволі супярэчлівая канфесійная сітуацыя. З аднаго боку дзейнічаў прынцып рэлігійнай свабоды, замацаваны ў Статуце ВКЛ 1588 г., а з другога – павялічваюцца выпадкі рэлігійнай нецярпімасці, узрастаюць неправавыя дзеянні шырокіх сацыяльных групавак – ад мяшчан, сялян, казакоў да шляхты і святарства. На думку У. Антановіча канфесійная палітыка у гэты час мела характар “прыватнага прымусу, ці асабістага самадурства і ўрадавых інтрыг” [14, с. 271]. За гэты час не было прынята ніводнай пастановы на шкоду праваслаўю.

Палітыка рэлігійнай талерантнасці мела супярэчлівы і непаслядоўны характар. Прыкладам можа быць дамова паміж буйнейшым кальвінісцкім магнатам ВКЛ Крыштофам II Радзівілам і віленскім біскупам Астафіям Валовічам 28 жніўня 1627 г. аб вяртанні каталікам касцёла ў Кейданах, якая гарантавала ўсім жыхарам Кейданаў (мяшчанам і сялянам) не толькі свабоднае вызнанне каталіцкай або евангеліцкай веры, але нават права свабоднага пераходу з аднаго вызнання ў другое [7, с. 426].

Пашырэнне ўніяцтва на беларускіх і ўкраінскіх землях у першай палове XVII ст. значна абвастрыла міжканфесійныя супярэчнасці і стварыла магчымасць выкарыстання лозунга абароны «веры продкаў» у палітычнай барацьбе розных сацыяльных сіл. Так, казацтва адкрыта выступіла ў абарону праваслаўя. Дзякуючы падтрымцы гетмана Запарожскай Сечы Пятра Канашэвіча Сагайдачнага ў 1620 г. была адноўлена праваслаўная іерархія, а ў 1632 г. афіцыйна зацверджана каралём Рэчы Паспалітай Уладзіславам IV паводле «Артыкулаў заспакаення народу грэчаскай рэлігіі». Дэкларавалася раўнапраўе праваслаўнай і ўніяцкай канфесій, аднаўлялася Кіеўская мітраполія ў складзе чатырох епархій. Праваслаўныя атрымлівалі права выбіраць епіскапаў і мітрапаліта, трымаць школы і друкарні, займаць грамадскія пасады, мець маёмасць. Сойм 1635 г. зацвердзіў ўмовы падзелу епархій і храмаў паміж праваслаўнымі і ўніятамі [9, с. 130-134; 10, с. 115].

На пачатку 40-х гг. XVII ст. праблема талерантнасці закраналася ў соймавых прамовах. Так, у сваёй прамове праваслаўны пасол, кіеўскі ваявода Адам Кісель 17 верасня 1641 г. сцвярджаў, што свабода веравызнання з’яўляецца гарантам станавага адзінства, заснаванага на шляхецкіх вольнасцях, а абмежаванне рэлігійнай свабоды прыводзіць да напружанасці ў дзяржаве [11, с. 253, 254]. Лозунг свабоды веравызнання выкарыстоўваўся праваслаўнымі іерархамі і соймавымі пасламі толькі як легальны сродак барацьбы за захаванне і пашырэнне правоў Царквы. На практыцы нярэдка ўжываліся прымусовыя метады ў канфліктах з уніятамі [7, с. 502].

Праявай нарастання нецярпімасці ў Рэчы Паспалітай таксама былі пагромы па рэлігійнай прыкмеце («тумульты») – пратэстантаў і нехрысціянскіх меншасцей, напрыклад яўрэйскія пагромы ў Вільні 1592 г., 1634 г., 1635 г., пагром мусульманскай мячэці ў Троках 1609 г. [12, с. 42, 136, 141-147, 150]. Аднак выступленні супраць нехрысціян не набылі ў ВКЛ значнага маштабу. За ўдзел у пагромах прадугледжвалася адказнасць. Разам з тым у некаторых выпадках дзеянні пагромшчыкаў заставаліся беспакаранымі [7, с. 422].

Радыкальным парушэннем свабоды веравызнання ў Рэчы Паспалітай сталі падзеі 1648-1667 гг. Казацтва адкрыта абвясціла лозунг абароны праваслаўя і знішчэння уніі. Паводле Збароўскай дамовы 1649 г. паміж Б. Хмяльніцкім і Рэччу Паспалітай унія касавалася ў межах Гетманшчыны.

Па выразе расійскага даследчыка XIX ст. Р. Кіпрыяновіча, на падуладных землях казакі Б. Хмяльніцкага «знішчалі ўсіх неправаслаўных», а пад час вайны з Рускай дзяржавай 1654-1667 гг. адбывалася «повсюдное» вынішчэнне уніі і аднаўленне праваслаўных святыняў [13, с. 106-108].

Аднак пасля «Вечнага міру» 1686 г. і пераходу Кіеўскай праваслаўнай мітраполіі пад юрысдыкцыю Маскоўскага патрыярхату (адна яе частка адышла да Расіі, другая – заставалася ў складзе Рэчы Паспалітай) канфесійнае пытанне ператварылася ў вострую знешнепалітычную праблему і разглядалася як пагроза дзяржаўнай бяспецы. Той жа Кіпрыяновіч сцвярджаў, што палякі асцерагаліся магчымасці далучэння «рускіх» зямель да «единоверной и единоплеменной» Расіі, таму прымаюцца соймавыя пастановы «весьма стеснительные» для праваслаўных. Згодна з Соймавай пастановай 1667 г., уніяцкае духавенства вызвалася ад воінскіх абавязкаў, пастановамі 1676 г., 1678 г. і 1699 г. праваслаўным забараняўся выезд за мяжу з мэтай «зносін па справах веры» з праваслаўнымі краінамі, праваслаўныя брацтвы згодна пастановай 1686 г. павінны былі падпарадкоўвацца мясцовым епіскапам. Пастанова Сойма 1699 г. пазбаўляла праваслаўных права абірацца на магістрацкія пасады. Сойм 1712 г. забараняў канцлеру прыкладаць дзяржаўную пячатку да дакументаў на карысць дысідэнтаў [13, с. 117; 15, с. 289]. У той жа час прававую норму III Статута ВКЛ аб свабодзе веравызнання не адмянялася.

У. Антановіч характарызаваў канфесійную сітуацыю да Замойскага Сабору 1720 г. як пераслед праваслаўных праз праявы асабістага самадурства з мэтай пашырэння уніі, калі ўлады абмінаюць адкрытае супрацьстаянне, прыкрываюць свае дзеянні таямніцаю, недагаворанасцямі, наўмысным неразуменнем тэрмінаў, не патрабуюць агульнай згоды на унію, тым самым не даюць магчымасці для галоснага пратэсту. Зыходзячы з гэтых абставін, Антановіч

сцвярджаў, што «православие подвергалось более опасному нападению... Власть как будто забывает отличия между униатами и православными и названия: уния, дизуния, схизма – исчезают из административного лексикона почти до середины XVIII в.» [15, с. 295-296].

Пасля Замоўскага Сабору вызначаў пераслед праваслаўных як агульную паўсюдную з'яву, сваеасаблівы крыжовы паход, які здзяйсняецца з благаслаўлення рымскіх папаў, што здабывалі сабе выратаванне шляхам гвалту над бязбройнымі сялянамі [15, с. 326]. У другой палове XVIII ст. большасць насельніцтва Беларусі складалі ўніяты.

Канфесійнае пытанне выкарыстоўвалася напярэдадні падзеяў Рэчы Паспалітай, падчас стварэння Торуньскай пратэстанцкай і Слуцкай праваслаўнай канфедэрацый у 1767 г., што дазволіла іншаземцам умяшацца ва ўнутраныя справы Рэчы Паспалітай.

Такім чынам, сацыяльная практыка ўжывання свабоды веравызнання ў Вялікім княстве Літоўскім і Рэчы Паспалітай мела даволі працяглы станоўчы гістарычны вопыт, што абмяжоўвала праявы радыкальнай нецярпімасці і пераследу іншаверцаў, а заклікі да прымусу і гвалту разглядаліся як злачынства ў адрозненні ад краін Заходняй Еўропы. Таму у Рэчы Паспалітай не адбываліся рэлігійныя войны і не было маштабных пагромаў па канфесійнай прыкмеце, дзейнасць інквізіцыі таксама мела абмежаваны характар.

Рэлігійная свабода разглядалася як асноўная шляхецкая вольнасць і заканадаўча гарантавалася Віленскім прывілеям 1563 г. і Актам Варшаўскай канфедэрацыі, замацоўвалася ў II і III Статутах Вялікага княства Літоўскага. Стаўленне грамадства да талерантнасці і дзяржаўная канфесійная палітыка залежалі ад канкрэтных сацыяльна-палітычных абставін, станоўчага ці адмоўнага уплыву на развіццё канфесіі. Таму разуменне сутнасці свабоды веравызнання і адносін да яе змяняліся ў залежнасці ад унутрыпалітычных абставін і знешнепалітычных умоў.

Крыніцы і літаратура:

1. Белорусский архив древних грамот / предисл. протоиерея И. Григоровича. – М.: Тип. С. Селивановского, 1824. – Ч. 1. – 148 с.
2. Акты, издаваемые Виленскою комиссією для разбору древних актов в Вильне: в 37 т. – Вильна: Рускій Почин, 1865-1912. – Т. 29: Акты о евреях / предисл. И.Я. Спрогиса. – 1902. – 539 с.
3. Акты, относящиеся к истории Западной России, собр. и изд. археогр. Комиссією: в 5 т. – СПб.: Тип. Э. Праца, 1846-1853. – Т.4. – 1851. – 367 с.
4. Акты, относящиеся к истории Западной России, собр. и изд. археогр. Комиссією: в 5 т. – СПб.: Тип. Э. Праца, 1846-1853. – Т.3: 1544-1587. – 1848. – VIII, 317, 17, 14 с.

5. Статут Вялікага княства Літоўскага 1566 г. / уклад. Т.І. Доўнар, У.М. Сатолін, Я.А. Юхо; рэдкал.: Т.І. Доўнар [і інш.]. – Мінск: Тэсей, 2003. – 352 с.
6. Статут Вялікага княства Літоўскага 1588: Тэксты. Даве. Камент. / БелСЭ.: Рэдкал. І.П. Шамякін (гал. рэд.) і інш. – Мн.: БелСЭ, 1989. – 573 с.
7. Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі. У 6 т. Т. 3. Рэфармацыя. Контррэфармацыя. Барока / аўтары тома: В.Б. Евароўскі [і інш.] ; рэдкал. тома: В.Б. Евароўскі [і інш.] ; Нац. акад. навук Беларусі, Ін-т філасофіі. – Мінск : Беларус. Навука, 2013. – 613 с.
8. Калакура Я.С. Украінська культура: цивілізацыйний вимір / Я.С. Калакура, О.О. Рафальський, М.Ф. Юрій. – К.: ІПіЕНД ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2015. – 496 с.
9. Витебская старина: в 5 т. / сост. и изд. А. Сапунов. – Витебск: Витеб. губерн. статистич. комитет, 1883–1888. – Т. 5, ч. 1: Матеріалы для истории Полоцкой епархии. – 1888. – 650, XX с.
10. Витебская старина: в 5 т. / сост. и изд. А. Сапунов. – Витебск: Витеб. губерн. статистич. комитет, 1883-1888. – Т. 1. – 1883. – XXII, 668 с.
11. Голубев С.Т. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники (Опыт церковно-исторического исследования) / С. Т. Голубев. – Киев: Тип. С.В. Кульженко, 1898. – Т. II. – VII, VI, 524, 12, 4, 498 с.
12. Акты, издаваемые Виленскою комиссією для разбору древних актов в Вильне: в 37 т. – Вильна: Русскій Почин, 1865-1912. – Т. 28:Акты о евреях. – 1901. – 496 с.
13. Киприанович Г.Я. Исторический очерк православия, католичества и унии в Белоруссии и Литве с древнейшего времени до настоящего времени. – 2-е доп. изд. Вильно, 1899. – 288 с.
14. Антонович, В.Б. Очерк отношений польского государства к православию и православной церкви //Монографии по истории Западной и Юго-Западной России. Т. 1. – С. 265–278. – Киев: типография Е.Я. Федорова, Крещатицкая площ., 1885. – 351 с.
15. Антонович В.Б. Очерк состояния православной церкви в Юго-Западной России с половины XVII до конца XVIII столетия // Монографии по истории Западной и Юго-Западной России. Т. 1.– С. 279–342. – Киев: типография Е.Я. Федорова, Крещатицкая площ., 1885. – 351 с.

УДК 94(477) «134/1648»:930(477)(092) Грушевський

Ірина Діптан

*кандидат історичних наук, доцент кафедри історії України
Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка
(м. Полтава)*

**БЕРЕСТЕЙСЬКА ЦЕРКОВНА УНІЯ 1596 РОКУ
НА СТОРІНКАХ П'ЯТОГО ТОМУ «ІСТОРІЇ УКРАЇНИ-РУСИ»
МИХАЙЛА ГРУШЕВСЬКОГО**

В статті висвітлюються погляди М. Грушевського на церковно-унійні змагання на українських землях упродовж XIV-XVI століть, які увінчалися Берестейською унією 1596 року. Наголошується на оціночних судженнях ученого

стосовно чинників унії, засадничих положень її згідно з урядово-католицьким та православно-патріаршим проєктами, наслідках ухвал уніатського та православного соборів для українства.

Ключові слова: М. Грушевський, Берестейська церковна унія 1596 року, Ватикан, православний собор, уніатський собор.

На глибоке переконання Михайла Грушевського церковні відносини XIV-XVI століть мають «... право на особливу увагу історика... [1, с. 25]. Саме на зламі XVI-XVII століть вони сфокусовують змагання політичні, національні та суспільні українсько-руської народності «...і церковними гаслами покриваються потім ... течії ... зовсім далекі від чисто церковних інтересів» [1, с. 386]. Ключовою подією в цьому процесі постає Берестейська унія 1596 року.

М. Грушевський наголошує на довготривалій, із часів княгині Ольги, історії унійних змагань на українських землях: «від тоді почавши ... римська курія й католицьке духовенство не переставали з пробами привести руську церкву – найбільшу й найчисленнішу з тодішніх східніх церков, до послухності Риму...» [1, с. 508]. Учений нагадує, що за Данила «...прийшло до проголошення унії з Римом», але цей акт був чисто політичним і минулим.

Ситуація докорінно змінилася, коли під владою католицького уряду «...руська церква сходить на становище низшої й упослідженої в порівнянні з церквою латинською» [1, с. 509]. Історик підкреслює, що первісно унійна ініціатива надходила з правлячих кіл, які переконалися в доцільності *modus vivendi* з православною церквою, позаяк «...усмертити її репресіями й иньшими ... способами не можна...». Зокрема, Ягайло, попри демонстрацію свого католицького завзяття перед Ватиканом, «...про навернення Руси в цілості на латинство ... ніколи не думав серіозно...» і перший запропонував план церковної унії [1, с. 509]. Йдеться про місію «митрополита Литви і Малої Росії» Кипріяна до Константинопольського патріарха восени 1396 року. Зверхник Вселенської православної церкви справу об'єднання церков обумовлював необхідністю долучення польського та угорського королів до боротьби Візантії з турками. Щоправда, Царгородський двір, шукаючи допомоги у папи й католицьких монархів, «... не покидав своєї звичайної здержливості в питанні про злуку церков» [1, с. 511].

Чергове відродження унійного проєкту простежується з обранням руського, вповні осібною від Москви, митрополита Григорія Цамблака (листопад 1415 року). Він виявився вкрай обережним. Зокрема, на прийомі у папи Мартина V (собор у Констанці, лютий 1418 року) митрополит чітко означив, що об'єднання католицької та

православної церков «... може стати ся не инакше як тільки дорогою законною й чесною – через скликанне собора, зложеного з поважних богословів і знавців канонічного права обох сторін» [1, с. 515]. Тобто, «... Цамблак, – закцентовує М. Грушевський, – не заявив найменшої охоти зійти з дороги, яку уважали відповідною його попередники й ціла східня церква – соборного порозуміння ..., а для переведення того вказував папі далеку дорогу – приготування руської церкви до унії проповідю; розвинення серед неї добровільної гравітації до римської церкви» [1, с. 516]. Натомість папа, відкидаючи реформаційні пропозиції, не вніс у порядок денний собору справу унії; «кілька тижнів пізніше йому удало ся закінчити собор» [1, с. 516]. По смерті Цамблака, «... справа унії притихає в Польсько-литовській державі». Та згодом Свитригайло допомагається «... на митрополію всея Руси ... Герасима ...» і в політичних цілях «... задумує ужити Герасима для нової уніонної маніфестації» (березень 1433 року – лист підданих Свитригайла до Базельського собору, а в другій половині 1434 року – до папи) [1, с. 518]. «Але з того всього нічого не вийшло...» [1, с. 519].

Справу унії форсувала Візантія з огляду на безмірно складне своє становище. На Флорентійському соборі 1439 року, всупереч настановам імператора, «... переважна більшість грецьких єпископів займали ... непримирене становище». Митрополит «всея Руси» (з 1436 року) Ісидор «... перший подав одверто голос за унією...»; услід за авторитетним руським зверхником – більшість інших православних ієрархів. 6 липня проголошено формальне сполучення церков [1, с. 521].

Проте унія не зреалізувалася, бо «обставини зложили ся для унії дійсно як найнекорисливіше [...] в правительственних, і особливо в духовних католицьких кругах була неприхильно прийнята, бо виходила від папи» [1, с. 523]. Ісидора, котрий розумів унію радикально («... всяка різниця між церквою грецькою і латинською зникла...» [1, с. 522], в руських землях Литви та Корони сприймали, проте ухвали Флорентійського собору – ігнорували. Подальша трагічна доля Ісидора (декількамісячне ув'язнення в Москві, передання православних єпархій у Литві московському митрополитові Іоні); з'ява Григорія – висуванця папської курії – на Київській митрополії, перехід його під владу Константинопольського патріарха; як результат – величезна плутанина по смерті Григорія [1, с. 524-531].

Нова спроба уставилення *modus vivendi* була здійснена за митрополитства Йосифа Болгариновича. Як чоловік «умірований», він «заміру розривати єрархічну звязь з царгородським патріархом не мав зовсім [...]. Але заразом, чинячи волю свого протектора в.кн. Олександра, старався ... дістати признанне і від Риму» [1, с. 535]. Папа доволі скептично поставився до запевнень і петицій Йосифа (він «... з

римського становища був митрополитом неправим, бо прийняв посвященне від православного ... патріарха, а не від католицького... Властива ж причина була в зневіренню до ...самої унії...») [1, с. 538]. А зі смертю Йосифа надовго призупинилися навіть унійні розмови. «Страх, наведений руською іредентою й московськими претенсіями на литовську Русь, що виступали під тим окликом оборони православної віри, повстанне Глинського, утрата Сіверщини й Смоленська – все се, – на переконання М. Грушевського, – були факти, що зробили глибоке вражінне в правительственних кругах литовсько-польських й поучили їх більшої обережності з справою «руської церкви»» [1, с. 539].

Чинники відродження унійних змагань в 70-90-х роках XVI ст. вчений убачає в державою захищених позиціях західної церкви. На середину означеного століття «... католицька церква в Польсько-литовській державі переживала такі гіркі часи, що не було що й думати про притягання до неї Русинів» [1, с. 539]. Ті фактори, котрі зумовили деморалізацію й занепад руської церкви, ще більше позначилися на становищі католицької. Найсуттєвіше, що, під впливом реформаційного руху, «... все що інтелігентнійше, живійше, поступовійше кидає ... католицтво й кидаєть ся в шумний потік...» протестантизму. Але такий період був короткоплинним. «Реформаційний рух, – роз'яснює вчений, – перешумівши, а не запустивши глибокого коріння в масах, почав сам собою слабнути серед спорів і до боротьби ріжних акатолицьких доктрін. Жадно кинувши ся на новинку, польська шляхта починає в розчарованню вертати ся до «старої віри», що знайшла дуже важну поміч в новоствореній гвардії відродженого католицизму – єзуїтській громаді» [1, с. 540]. Відтак, за сприяння Стефана Баторія, потім – Жигимонта Вази католицька церква настільки зміцніла, що, вбачаючи у православній легку здобич, знову підносить ідею унії. Понад те, «... кривавий терор Івана IV зробив кінець гравітації православної аристократії до Москви, а кампанія Баторія підорвала военний престиж Московщини в очах литовських політиків. Вони чули свої руки розвязаними супроти свійської Руси» [1, с. 541].

Вагому роль в обґрунтуванні доцільності унії відіграла праця «найліпшого проповідника Польщі єзуїта Петра Скарги. В ній автор «... починає догматичними виводами про одність церкви й старшинство папи, переходить історію розлуки східньої і західньої церкви і сполучення їх на Фльорентійськім соборі і вкінці звертаєть ся до православних Литви й Польщі з закликом до унії. Він ... [радить] признати догмати римської церкви й зірвавши з патріархом царгородським піддати ся папі» [1, с. 542]. Чим же зваблює віленський єзуїт православних, які осягнуть унію? По-перше, «... духовенство вийде з теперішнього свого пониження і неприродної залежності від

світських людей»; по-друге, «... з прийнятем латинської мови піднесла ся б наука і освіта, так сильно занедбана в православній церкві...; по-третє, «...Русини увійшли б у ближше пожитє з Поляками й Литвою, вони б до них мали більше довіре, давали б їм визначнійші уряди...» [1, с. 542-543].

Згідно з М. Грушевським, урядово-єзуїтська проповідь унії не принесла очікуваних результатів: «знаходили ся лише одиниці, які йшли за радою Скарги...» [1, с. 547]. Та навіть і їхня підтримка була неоднозначною: «... бажали бачити власне злуку, а не переносити ся своїми особами з одної церкви до другої». Зокрема, князь К. Острозький, сприймаючи ідею об'єднання православної та католицької церков, «сам для себе ... не допускав і тіни можливости робити ... якесь зближенне до латинства...» [1, с. 548].

Уряд Речі Посполитої, відкидаючи рецепти К. Острозького, і, водночас, усвідомлюючи, що «... виглядів на легке полагодження унії не було,» вирішив йти «... потайними, критими ходами клерикальної інтриги» [1, с. 548-549]. На подив можновладців визріла вона в колах православних ієрархів.

«Такий незвичайний поворот був викликаний, – на думку вченого, – і незвичайною причиною: приїздом на Русь ... царгородського патріарха». Це сталося вперше, до того ж, він «...з'явив ся після того, як ... [його] власть над руською церквою стала майже номінальною» [1, с. 549]. Єремія, «два рази скинений з патріархату, ... був знову покликаний султаном ... і заставши патріаршу резиденцію зовсім знищену, потребував пильно гроша на її відновленне, а також ... щоб скріпити своє становище відповідними контрїбуціями на султанськїм дворі ...» [1, с. 550]. Зібравши багаті дарунки в Москві, повернув у липні 1589 року до Вільно, де йому «... занесені були скарги на непорядки в церкві ...». Єремія одразу ж «... став рішучо по стороні брацтв в їх руху, зверненім проти єрархії» [1, с. 552]; на додачу безцеремонно скинув із Київської митрополії «двоєжонця» (вдруге одруженого) Онисифора Дівочку. Натомість стверджено митрополитом Михайла Рогозу «... за вибором і прошеннем «панов ради і рицerstва в.кн. Литовського...»», тобто, не собором, а за поданням короля і, ймовірно, за рекомендацією єзуїтів [1, с. 554]. Невдоволений патріарх установив при митрополиті свого екзарха – луцького владику Терлецького (цей уряд, «... не маючи ніяких спеціальних компетенцій, являв ся ... конкуренцією для митрополичого ...» [1, с. 555]. В українських «... єрархічних кругах були ... не вдоволені. П'ять літ пізнійше, мотивуючи свій перехід на унію, владики ...» згадували сваволю Єремії та ще архієпископа тирновського Діонісія. Останній, сфальсифікувавши разом із Балабаном патріаршу грамоту з прокляттям на Рогозу, викликав

неабияке збурення. Католики та прибічники унії в цьому шахрайстві Діонісія вбачали «... ілюстрацію брудних практик патріархату, а православні... боронили Єремію...» попри його фінансові надуживання [1, с. 559]. М. Грушевський підкреслює, що «... сі несподівані після повної пасивності в попередній століттях, незвичайно часті й різкі вмішування патріархів в справу церковного життя [...], атмосфера клятв, погроз, деградацій [...]». Все се не могло не дражнити православну єрархію в дуже сильній мірі [1, с. 560-561]. Особливе невдоволення викликала протекція, «... яку патріархат показував церковній революції – братському руху, що ображав зарівно і панські почуття нашої єрархії, й єрархічно-канонічні погляди...». Вчений уїдлимо схарактеризовує православних владик: «... маємо перед собою не якихось подвижників релігії й моральности, а звичайних їдців «духовного хліба», призвичаєних дивити ся на церковні посади як на тихе прибіжище для... панського життя...». Не з інтересів церкви чи національно-культурних потреб, а з боязні реформаційних заходів, православні владики звернулися до унії, адже «... адже перехід сей обіцював їм не тільки увільнення «з неволі патріархів константинопольських», але й різні великі й багаті милости...» [1, с. 561].

Ініціатором виступив львівський єпископ Г. Балабан, ображений на Єремію та М. Рогозу, котрі підтримали братство в суперечці з владикою. Тобто, «...перший кружок владиків, який організує Балабан під окликом унії, стоїть супроти митрополита в опозиції» [1, с. 564]. Історик зауважує, що Белзький з'їзд декількох єпископів (перша половина 1590 року) був «...першою конспірацією владиків в спробі унії» [1, с. 565]. А вже 24 червня з'явилася їх декларація до короля. Вчений наголошує, що в ній – «... ніяких дезидерат в інтересах церкви..., окрім задержання обряду...» [1, с. 569]. М. Рогоза, отримавши уже згадувану патріаршу грамоту, «... не сумнівався в автентичности її, й вона мусіла вразити його, як грім з ясного неба [...] була причиною переходу Рогози на унію» [1, с. 572-573].

Наприкінці червня 1594 року в Сокалі відбувся з'їзд єпископів-уніатів, на якому розроблену відповідну декларацію. Остаточна редакція документа від 2 грудня того ж року містила такі пункти: «... владики виходять з почуття обовязку до одности... особливо..., коли наслідком розділу розмножили ся єреї й зайшли великі непорядки в церкві; [...] заявляють своє прилученне до римської церкви [...] але заховуючи в цілости всі церемонії й обряди богослужебні й тайни сьвяті по стародавньому звичаю східньої церкви...» [1, с. 576]. У своїх артикулах до короля владики були відвертіші: своє підданство папі умотивовують «...непорядками й соблазнею, яка виходить від патріархів». Учений скрупульозно перераховує ті умови, що їх мав би

підтвердити король: «... аби церковний устрій і обряд православної церкви зістали на віки непорушними; старий календар... без переміни [...] владики і все духовенство мають бути зрівняні в повні з біскупами й духовенством латинським... Владичі престоли мають обсаджувати ся за номінаціями короля і посьвященнем митрополита. Митрополита посьвящають владики, за благословенням папи. Патріарші грамоти... мають бути... скасовані. Духовні грецькі на далі не мають ніякої влади в дієцезії, і допусканне їх в границі держави не пожадане, бо вони тільки вибирають гроші... та тим спомагають «поганина турецького», і можна їх сміло назвати шпигунами» [1, с. 577]. Ці «артикули», без митрополичого підпису, були передані королю в лютому 1595 року. По довгих ваганнях М. Рогоза приєднався до унійної петиції владик [1, с. 579].

Як ставилася православна спільнота до унійних пошуків своїх ієрархів? На гадку М. Грушевського – «... досить індиферентно: знеохочені не порядками православної церкви і нечуваними скандалами, що наповняли остані роки, вони не знаходили в собі енергії протестувати...» [1, с. 581].

Осібну позицію займав К. Острозький, обурений інтриганським способом запровадження унії. Зважаючи на авторитет князя серед православного панства, могутність «некоронованого короля Русі», апологети унії намагалися його заспокоїти, благали приєднатися до обговорення вже готових пунктів унії. Натомість він 25 липня 1595 року «...виступив з своїм окружником..., змусив ініціаторів унії сильно задуматися...» [1, с. 583].

Та все ж наприкінці червня 1595 року «... під декларацію унії стягнуто весь тодішній єпископат руський»; підготовлено грамоту-лист до папи» [1, с. 584-585]. Згодом, після конференції з представниками католицького духовенства, були розроблені нові унійні «артикули». Православні ієрархи сприйняли такі пропозиції католицьких зверхників: «... Русини приймуть латинську науку про св. Духа і в иньших спірних точках... піддадуть ся під рішення папи; календар буде прийнятий новий; церемонії й обряди зістануть ся по давньому; мішані шлюбні мають бути допущені свобідно; католицьке духовенство годить ся на допущенне владиків до сенату; руське духовенство звільняєть ся від податків; Русини мають допускати ся до всяких урядів» [1, с. 586]. Унійні владики додали до старих пунктів низку нових (або ж частково змінених) Зокрема, вперше регламентовано номінацію на духовні посади («... на кожную опорознену посаду духовні вибирають чотирьох кандидатів, із них король заіменує одного. [...] Люде иньших народностей як тільки руської й грецької не можуть іменувати ся на сі посади [...]. Маєности відібрані від церков мають бути їм вернені [...]. Всі

монастирі мають бути під власттю єпископів... Так само всі церкви по містах, ким небудь фундовані. Сьвітські особи не мають мішати ся до них [...]. Монастирі й церкви руські не мають бути обертані на католицькі... Вільно... мати семінарі і «школи грецької й словянської мови...», також друкарні під власттю владиків, і нічого в них без їх дозволу не має друкувати ся... Брацтва духовні [...] можуть зістати ся..., коли приймуть унію, одначе під власттю митрополита, чи єпископа своєї дієцезії» [1, с. 586-588]. З цими новими «артикулами» та деклараціями унії посланці владик – Терлецький і Потій – зустрілися в липні 1595 року в Кракові з уповноваженими папи і короля. Монарх погоджувався не з усіма пунктами петиції, а деякі відкладав до остаточного запровадження унії [1, с. 589].

І король, і владики намагалися відрадити К. Острозького від задуму скликання православного собору, передбачаючи, що він «... послужить лише органом загальної опозиції унії» [1, с. 590]. Та марно. Понад те, Г. Балабан відступився від неї, заявивши «... про сфальшованне уніонних деклярацій...» [1, с. 562]. Попри черговий фортель львівського єпископа сам «... факт публічного відступлення від унії ... був для неї тяжким ударом» [1, с. 592].

Особловий резонанс мав уже згаданий окружник К. Острозького. В ньому князь не лише засвідчував свою вірність православ'ю, таврував єпископів-відступників, а й закликав руську спільноту протистояти унійним планам. Власну рішучість князь засвідчив зверненням до з'їзду протестантів Польщі та Литви (21-26 серпня 1595 року, м. Торунь). К. Острозький звинувачув Жигимонта III у зреченні присяги «... релігійної толеранції, взивав протестантів до спільної й солідарної акції з православними», запрошував «... протестантів взяти ... участь в проєктованім соборі православних ...». М. Грушевський наголошує, що саме непередбачувана затятість і активність К. Острозького, загроза зближення православної шляхти з протестантською змусили короля, декотрих сенаторів і нунція задуматися над тим, «... аби подорож до Риму відложити й зачекати, [...] наперед скликати ... собор вселенський, зложений з відпоручників східньої й західньої церкви, бо инакше, з таким скороспішним запровадженням унії, може легко прийти до роздвоєння Русі» [1, с. 595]. Проте перемогла гадка тих, хто повірив запевненням унійних владик, що їх підтримують усі єпископи, більшість шляхти і не варто зупинятися на півдорозі. Відтак, владик відряджено до Риму, «... а король ... видав універсал, де оповіщав про приступленне до унії...» [1, с. 596]. «Таким чином, – висновує вчений, – справа унії мала дальше вести ся проломом, чи за згодою чи без згоди вірних руської церкви» [1, с. 597].

Потій і Терлецький за сім тижнів (15 листопада) дібралися до Риму. Несподівано королівський уряд звернувся до понтифіка з пропозицією організації вселенського собору, посилаючись на його можливість із «... канонічного погляду й потрібність для успіху справи». М. Грушевський зауважує, що, хоча Климент VIII у минулому був папським нунцієм у Польщі і мав би розумітися на дражливих обставинах проведення унії, проте «... курія вповні злегковажила ... домагання владиків ... [їх] взяли під звичайний шаблон...». Переглянувши «артикули» руських ієрархів, папські переговірники «... казали владикам вирікти ся й осудити всі ереси, хиби і схизми, які ділили їх від латинської церкви». Після зложенства послушенства, владики нарешті отримали публічну аудієнцію в папи (23 грудня 1595 року) та унійні акти [1, с. 598]. На початку лютого 1596 року – від'їхали, а в березні вже були вдома. Їм навздогін – низка папських грамот, адресованих митрополитові, руському духовенству, королеві, провідним польсько-литовським сенаторам (духовним і світським) [1, с. 599-600].

Але справа довершення унії, з огляду на опозиційність значної частини православних, ускладнювалася. Жигимонт III, згідно з дорученням Климента VIII, мав скликати собор. Король застерігав, що на нього «... можуть прибути тільки католики й люде грецької церкви... Се були перестороги протестантам ...» [1, с. 605]. Волинська шляхта на чолі з К. Острозьким просили дозволу для іновірців і Никифора – намісника патріарха Єремії.

Якщо подвижники унії вважали, що «...собор... мав послужити лише на те, аби й иньші владики... зложили публічну професію католицьких догматів і послушности папі, [...] – православні... аби звалити... унію,... а як би не удало ся осягнути се на соборі – вести справу... на соймі... [1, с. 606].

М. Грушевський перераховує найповажніших осіб, які прибули 6 жовтня (с.с.) на собор у Берестя; зауважує, що в підтримку православних зібралося чимало шляхти без мандатів, делегатів від міщан, і, осібно, від братств; «князі Острозьки привели з собою значні відділи війська, що було потрібне для охорони Никифора й иньших грецьких достойників...» [1, с. 607].

Перші організаційні непорозуміння (насправді – різні устремління) призвели до того, що єдиний собор був зірваний, «... перше ніж розпочав ся й повстало два осібні собори – православний й унійтський» [1, с. 610]. 8 жовтня речник православного собору Никифор Тур «... сконстатував, що православна людність бажає вірно стояти при своїй вірі й послушности патріарху...»; наступного дня він позбавив митрополита та п'ятьох владик їх «духовної гідності» «за відступленне... й самовільне підданне церкві римській» [1, с. 610-611].

Підготовлено було відповідного листа до короля, в котрому зазначалося, «... що православні... против злуки церков не мають нічого, але унії, вчиненої... «підозреними владиками» не акцентують»...; «...не можуть сеї справи трактувати без патріархів...»; передбачалося на шляхетських сеймах підняти питання про боротьбу з унією. В універсалі учасники зібрання зобов'язалися «... не признавати власти й юрисдикції владиків-уніятів...» [1, с. 611]. Паралельно, впродовж 8-9 жовтня уніатський собор схвалив і оприлюднив декларацію унії в папській редакції.

Акти православного собору були переслані до патріархату, «натомість король апробував ухвали митрополичного синоду, а православний собор визнав ... неправильним» [1, с. 613].

Проаналізувавши рішення двох супротивних соборів, М. Грушевський висновує: «... Русь розділила ся. По одній стороні став на разі весь православний загал, з усім майже духовенством і двома владиками. По другій митрополит з п'ятьма владиками і горстками крилошан. Православний собор викляв і признав ізверженими митрополита й владиків-уніятів; митрополичий синод кинув анатему на владиків і иньших духовних, що не пішли за ними на унію» [1, с. 613]. Дослідник виокремлює дилему, котра постала внаслідок протиставлення прибічників унії та ревнителів православ'я: «котрий з сих двох соборів правосильний? котра з сих двох анатем правна?» [1, с. 614]. Аналізуючи аргументи супротивних сторін, історик висловлює власні міркування.

Урядово-клерикальні кола вважали, що справа унії – у віданні єпископів і вони «... єдино мають право рішати її й рішили безповоротно». Відтак, Жигимонт III правним визнав митрополичий синод. «Сі круги хотіли ігнорувати той факт, – пояснює дослідник, – що руська церква не була самостійною, і руські владика не були найвищими її зверхниками...». Вчений підкреслює політичний мотив унійної зацікавленості короля та сенаторів – «... для усунення можливих впливів турецького правительства чи вмішання у внутрішні відносини Польщі [...], бо через Греків султан довідуєть ся всі секрети Польщі і може тою дорогою її знищити [1, с. 614].

М. Грушевський визнає слушність контраргументів учасників православного собору: «... владика могли... переходити особисто на яку хочуть віру, але доля руської церкви не може бути рішена без участі її зверхника патріарха і – собору православної Руси, не тільки духовної, а й світської...» [1, с. 614]. Тобто, з канонічного боку владика-уніати поставали як відступники, а митрополичий синод бачився «... зборищем незаконним, противленнем законній власти...» [1, с. 615].

Для ослаблення доказів православних, католики висунули два закиди: «... перше – що Никифор був обманцем, шпигуном...; друге – що в православнім соборі брали участь ріжновірці» [1, с. 615]. Вчений визнає, що друге було деякою «неоглядністю» православних, уповні використаною їх опонентами. «Але головною зброєю проти православних, а в обороні унії, – закцентовує М. Грушевський, – зіставало ся право патронату супроти православної церкви в руках короля» [1, с. 616]. Не зважаючи на всі поклики православних до інкорпораційних актів 1569 року, тексту конфедерації 1573 року, урядові посади й православні бенефіції не лише були збережені за уніатами, а й надалі щедро надавалися їм. Король, «... стоячи на традиційнім становищі опікуна церкви..., наказував духовенству й брацтвам бути послухним владикам [уніатам]» [1, с. 617].

«Таким чином, – висновує учений, – завдяки підпорі правительства, унія, серед загальної опозиції православних, не тільки держала свою позицію, але мала всяку надію дальшого розширення» [1, с. 617]. Натомість православна ієрархія була відновлена «... революційним способом, під охороною нового чинника – козацького війська» [1, с. 618].

Джерела і література:

1. Грушевський М.М. Історія України-Русі : В 11 т., 12 кн. / Редкол.: П.С. Сохань (голова) та ін. – К.: Наукова думка, 1998. – Т. 5. – 2-ге видання. – 704 с.

УДК 94 (477)

Володимир Крот

кандидат історичних наук, доцент

*Кременчуцького національного університету імені М.В. Остроградського
(м. Кременчук)*

ІСТОРІЯ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ КИЇВСЬКОЇ РУСІ В ТВОРЧІЙ СПАДЩИНІ МИХАЙЛА ГРУШЕВСЬКОГО

В статті проаналізовано погляди М.С. Грушевського на процес становлення православної церкви в Київській Русі. Відзначено погляди історика на конфесійні стосунки Києва і Константинополя. Вказано на позитивна роль монастирів на Русі та їх вплив на загальну культуру населення. Подано оцінку історика діяльності християнських подвижників, зокрема святого Феодосія Печерського, праведника Володимира Мономаха. Наприкінці, автор відзначив заслуги М. Грушевського як дослідника Української церкви.

Ключові слова: *М. Грушевський, Православ'я, історія церкви, монастирі, князі.*

Утвердження Православної Церкви України в 2018 році як національної помісної церкви українського народу потребує правдивої історії, яка завжди була особливою і самобутньою. Впродовж багатьох

століть російська церковна історична школа розглядали історію Української Православної Церкви як невід'ємну частину Російського Православ'я. Такої історичної концепції до нинішнього часу дотримується московський патріархат. На думку його ідеологів історія київської митрополії – це історія «Западнорусской митрополии», або в кращому випадку «Западнорусской Церкви», яка від'єдналася від Московської митрополії в середині XIV століття під час татарського лихоліття і була возз'єднана з московським патріархатом у другій половині XVII століття. До сьогоднішнього дня російські ієрархи зухвало відстоюють думку про те, що київська митрополія – це їхня канонічна територія, вона є Церквою Матір'ю стосовно Київської – нібито доньки.

Питання нової церковно-історичної концепції і схему історії ПЦУ, як прямої спадкоємиці Київської митрополії часів Володимира Великого і Ярослава Мудрого досліджував у свій час М. Грушевський. Саме він до сьогоднішнього дня залишається найбільшим істориком України. Без вивчення його творчої спадщини неможливо написати повноцінну історію православ'я в Україні. В наш час окремі аспекти творчості Михайла Грушевського з історії церкви досліджують науковці Ігор Гирич, Василь Ульяновський, [1] Леонід Тимошенко [9]. Вони висвітлили різні періоди з історії нашого народу, в яких названа конфесія справляла значний вплив на суспільство. Однак, до сьогоднішнього дня внесок М. Грушевського у вивчення історії української церкви залишається недостатньо дослідженим.

Мета нашого статті проаналізувати погляди вченого на розвиток Православ'я в Київській Русі та його вплив на тогочасне давньоруське суспільство. Для її реалізації залучено праці вченого, насамперед багатотомні «Історія України-Руси», «Історія української літератури», а також, його окремі твори, зокрема, «З історії релігійної думки на Україні», де помітне місце відведене питанням історії церкви. Анотований список основних праць Михайла Грушевського з історії названої конфесії в Україні, підготовлений М. Куземко і О. Дзюбою вміщений в збірнику «Духовна Україна» [8]. Він теж буде використаний при розгляді названої теми.

Згідно переконань М. Грушевського, український народ є прямим спадкоємцем Київської Русі. З цього випливає, що Українська православна церква створена за правління Володимира Великого, поклала початок християнству в нашому краї. Названі ідеї вчений розробив під час роботи над багатотомною «Історією України-Руси» в так званий Львівський період своєї творчості 1894-1914 рр. Саме за цей час вийшли 7 томів його фундаментальної праці. Аналізуючи творчі надбання вченого, можемо зробити висновок, що історія православної церкви займала в його науковому доробку вагоме місце. Вже в першій своїй праці «Нарис історії Київської землі від смерті

Ярослава до кінці XIV сторіччя» вчений присвятив церковній історії краю окремі підрозділи, зокрема «Християнство та його вплив», «Монашество», «Київська митрополія» [7]. М. Грушевський позитивно оцінив вплив християнства на тогочасне суспільство. Він відзначив його боротьбу з пережитками язичества, які були поширені в Київській землі. Порівнюючи різні регіони Русі, зокрема Київ і Новгород, історик підкреслив, що в стольному граді християнство утвердилося міцніше, ніж на периферії. Історик вказав на значну кількість церков і монастирів на території Києва. Особливу увагу науковець приділив Печерській обителі та її впливу на князівську верхівку. При розгляді питань церковної історії, М. Грушевський спирався на літописні зводи та праці класиків з історії православної церкви Є. Голубінського, архієпископа Філарета, митрополита Макарія. В цілому ця рання робота молодого вченого не йшла в розріз з офіційною позицією російської імперської історіографії. Проте вже в ній критики побачили україноцентричні переконання науковця.

Свої подальші погляди на процес формування православної церкви в Київській Русі М. Грушевський розвинув в перших томах «Історії України-Руси», де відтворив історію руської церкви київського періоду. Вчений ґрунтовно подав історіографію названої проблеми. Він високо оцінив багатотомну працю Є. Голубинського «История русской церкви». На його думку вона цінна тим, що звертає головну увагу на устрій церкви, висвітлює події церковного життя; самотнім в своїй сфері зістається вона також завдяки своєму критицизму, майстерному науковому методу й широкому використанні аналогій з грецькою церквою й фактів пізніших часів [6, с. 540].

М. Грушевський вказав на тривалість періоду християнізації Русі. На його думку вона відбувалася протягом багатьох століть і не вичерпувалася Володимировим хрещенням 988 року. На його переконання перехід від політеїзму до монотеїзму розпочався ще в IX столітті, тоді за часів Аскольда Русь можливо прийняла перше хрещення. З цього приводу історик писав: «Так само нема причин відкидати звісток про навернення на християнство якогось значійшого числа русинів по поході 860 року, заходами візантійського правительства і ієрахії» [4, с. 511]. Володимирове хрещення вчений розглядав як один з етапів проникнення нової релігії на Русь. У цей час названа конфесія стала державною і почала формуватися церковна організація. Історик називає імена перших київських митрополитів попередників Іларіона, ними могли бути Михаїл, Леон, Іоан, Теотемп, Кирил. Однак, щось конкретно сказати про їхню діяльність науковець не зміг. Він лише констатував небажання київських князів бачити біля себе митрополитів-греків. Вчений вказав на неясності з початком церковної організації на Русі: «До Ярославових часів не маємо ніяких

сучасних відомостей про митрополитів руських. В пам'ятках XI-XII ст. зустрічаємо оцих трьох митрополитів Іоан 1020 роки, Теопемт 1030 pp.; і Іларіона поставленого в 1051 році» [2, с. 25].

Історик прийшов до висновку, що церковна організація на Русі почала формуватися за правління князя Володимира. Однак, більш певні відомості про неї ми маємо від часів Ярослава Мудрого. «Бачимо її майже без перерв усе в тісній залежності від Царгорода. Патріархи присилають на Київську митрополію своїх людей, найчастіше греків або зовсім огречених, не питаючись ні єпископів, ні князів. Це мало значення. Присилання митрополитів греків, що навіть мови місцевої не знали і не розуміли її, дає найліпше поняття про тісну і повну залежність нової Руської церкви від Візантійської [2, с. 27]. М. Грушевський зробив висновок, що українська церква через це обсаджування її митрополитами-греками і взагалі протягом чотирьох століть лишалася у тісному зв'язку з царгородським престолом і церковним життям. «Послушно і сліпо йшла вона за офіційною церковною доктриною і практикою та дивилася на світ очима Царгорода», – писав вчений з цього приводу [2, с. 27].

Перша спроба поставити самостійно без згоди Царгорода митрополита була здійснена за правління князя Ярослава Мудрого. Ним став Іларіон, наближена до князя особа, якого обрали на цю високу посаду єпископи. М. Грушевський, спираючись на літописи, характеризував його як першорядного богослова і письменника, правдоподібного автора «Слова про закон і благодать» [6, с. 261]. Про причини такого вибору вчений не може точно сказати і повторив припущення «хотів незалежності від царгородського патріархату і сим посвяченням Іларіона робив тому початок, або що йому конче хотілося бачити митрополитом сього Іларіона, котрого міг близько знати й його визначні здібності високо цінити, а що не надіявся досягнути його посвячення від царгородського патріарха (міг навіть робити наперед старання у патріарха, але мати неудачу), то й казав його посвятити у Києві» [6, с. 261]. Подібної версії дотримувалися церковні історики Макарій, Барсов, Суворов та ін. Проти виступав Є. Голубинський, на його погляд дане поставлення митрополита не зробило на Русі ніякої сенсації і не лишило традиції, ні в княжих, ні в духовних колах.

Ситуація повторилася приблизно через сто років за князя Ізяслава Мстиславовича. В 1147 році київський князь без згоди царгородського патріарха поставив митрополитом на Русь Климента Смолятича. Названій події передували раптовий від'їзд митрополита з Києва, а далі смерть константинопольського патріарха. У цій ситуації було вирішено обрати нового церковного лідера собором єпископів. Шестеро з них підтримали Климента, проти виступив новгородський єпископ Онуфрій і ще троє єпископів які не визнали Климента митрополитом, доки він не отримає благословення патріарха.

М. Грушевський відзначив, що ця справа набула тоді релігійно-політичного характеру, бо Русь перебувала в стадії політичної роздробленості і суперництво князів могло вплинути на них. Становище новообраного митрополита було хитке, констатував вчений, він залежав від князя і не раз був змушений залишати Київ і переїжджати на Волинь. Після смерті київського правителя, його наступник визнав митрополита присланого з Царгорода. М. Грушевський, оцінюючи ситуацію писав, що покоління князів цього часу на мали ніяких змагань до церковної автономії. Варто вказати, що тоді, коли Русь переживала період дезінтеграції, церква була єдиним інститутом, яка формально представляла єдність країни.

В третьому томі «Історії України-Руси» вчений присвятив цілий підрозділ церкві. Історик відзначив, що вся Київська держава була об'єднана в одну руську митрополію, яка спочатку займала шістдесяті місце в ієрархії патріархату, а пізніше опустилася на 71 і 72 місця. Царгород самостійно призначав до нас митрополитів і не радився в цьому питанні з місцевими князями. Єпископи були переважно місцевими священиками. За всю історію Русі були лише два випадки призначення митрополитів місцевими князями, про що згадувалося раніше. М. Грушевський вказував, що церковна організація в Київській державі почала створюватися за часи правління Володимира Великого і остаточно утвердилася за Ярослава Мудрого. Те що митрополити були в нас переважно іноземцями робило їх менш залежними від князівської влади. Пізніше князі намагалися впливати на них і висвячувати своїх єпископів. Перший випадок фіксує історик в часи суздальського князя Юрія Долгорукого, коли він намагався створити власну митрополію і позбутися церковної залежності від Києва. Однак, ця спроба виявилася невдалою. Царгород не бажав змін в політичному регламенті.

М. Грушевський, характеризуючи руську церкву в київський період, неодноразово вказував на її тісну залежність від Константинополя. На його переконання місцеві князі не мали бажання позбутися опіки візантійських патріархів. Двом випадкам поставлення своїх митрополитів він не придавав великого значення і не розцінював їх як прагнення позбутися залежності від візантійського патріарха. На думку вченого вони не започаткували ніякої традиції поставлення власних церковних ієрархів.

Взагалі у внутрішньо церковних справах руська митрополія користувалася значними правами, патріарх майже не втручався в її справи. М. Грушевський наводить не чисельні приклади участі Константинополя у церковних справах Русі. Велика відстань та нестабільна ситуація в регіоні сприяла слабому контролю з боку Царгорода. Характеризуючи руську митрополію напередодні її занепаду в XIII столітті, історик зазначав, що там існувало 16 кафедр,

причому в середині XI століття їх було тільки 8. Особливу увагу вчений звернув на тмутороканську кафедру, що існувала з 8 століття і належала до готської митрополії. Пізніше в XII столітті вона представляла самостійне архієпископство, котре залежало безпосередньо від патріарха. Чи підкорялося воно Києву, це питання залишалося для вченого відкритим.

Як бачимо, решта нових кафедр виникли протягом XII-XIII століть. До монгольської навали активно відбувався процес християнізації Русі. Михайло Грушевський вважав, що на початковому етапі християнство було релігією князів та бояр, тобто верхніх прошарків населення. Трохи згодом воно поширилося серед міських жителів. Християнізація села відбулася значно пізніше. Цій проблемі історик присвятив окремий підрозділ у своїй монографії «З історії релігійної думки на Україні». Вчений наголошував, що в українських масах поза міськими центрами нова релігія поширювалася повільно й тяжко. Селяни, а вони становили більшість середньовічного суспільства, «жили своїм життям приймаючи усього потроху: і з княжого права, і з нової візантійсько-київської культури і з візантійської церкви пересадженої князями на Русь, але так як приймали з усіх культурних течій, які переходили через наші краї: беручи те що вражало їхню уяву, підгодило під їхні гадки, знаходило щось аналогічне або що відповідало якійсь потребі життя» [2, с. 36]. М. Грушевський наводить джерела XII століття, що засвідчували жертви поганським богам та народні весілля без вінчання і церковного благословення. Люди вважали, що церковний шлюб існував тільки для бояр. Тобто, проникнення нової релігії на село відбувалося дуже повільно.

Вчений писав про двовір'я, що поширилося після офіційного прийняття Руссю християнства. «Християнські обряди з часом були прийняті й закоренилися в масах, злучившись з перед християнськими пережитками. В цих часах XI-XIII ст., про розповсюдження християнського обряду в народних масах, було б передчасно говорити, але з вищої верстви стрічаємо ми людей широкі відданих християнському богослужінню» [6, с. 406]. Серед них історик вказував на князя Володимира Мономаха. Його історик характеризував «як ідеал князя – енергічного заподливого для громади доброго; його політична вирахованість, грабування чужих земель не інтересувало громаду. Оповідуючи про його смерть, літописи називають його «благовірним, христорубивим, великим, чудним, святим і добрим» «він освітив Руську землю, пускаючи проміння як сонце» «слава про нього пройшла по всіх краях, особливо він був страшний для поганих» (половців), «весь наряд в Києві плакав по ньому, як діти за батьком, або матір'ю» [5, с. 120].

Взагалі формальні обряди християнства як відвідування церкви, піст, жертви на церкву, зверхня побожність були прийняті князівсько-боярською елітою, констатував М. Грушевський. Він писав про поширення відвідувань святих місць, монастирів. З цього приводу вчений згадав паломника Данила «ігумена Руської землі» як він себе назвав в перших рядках твору. Його твір історик характеризував як дуже цінний з культурно-історичного становища, між іншим, як провідник різного апокрифічного елемента, позбираного в нім Данилом: сим апокрифічним доповненням до канонічної історії Христа, Богородиці, апостолів паломник завдячував головно своїм інтересом. З чисто літературного становища він не більше замітний, як твори Мономаха» [3, с. 95]. Окреме місце вчений присвятив розповсюдженню чернецтва. На час початку поширення християнства по Русі припадало надзвичайний розвиток монашества у Візантії і особливо надмірне його поважання, відзначав історик. Вчений вважав, що перші монастирі в нашому краї з'явилися за часів правління Ярослава Мудрого. Найвпливовіший з них був Печерський монастир. Його засновником вважався Антоній. Проте, справжнім творцем названої установи і всього руського монашества вважається Теодосій. Про нього Михайло Грушевський писав: «Се безперечно найбільша фігура в культурній історії Русі того часу... Одушевлений християнською наукою, він старався різними способами наблизитися до християнського ідеалу, який давали йому побожні книжки, незважаючи на перешкоди і навіть тяжкі кари від матері. Кілька разів він тікав з дому і нарешті втік до Києва, щоб постригтися в ченці. Не прийнятий в інші монастирі, він постригся у Антонія. Не зважаючи на свої молоді літа, він здивував братію своїм крайнім аскетизмом і чистотою характеру; се був сильний духом і тілом подвижник. Але в нім крилися і інші здібності: коли Антоній дає нам тип аскета, не охочого до всякої практичної діяльності, Теодосій мав в високій мірі практичні здібності організації і адміністрації» [6, с. 415]. В 1061 році він був обраний братією, за порадою Антонія, ігуменом монастиря. За короткий час йому вдалося перетворити цю невелику обитель, за словами вченого «в митрополію руського монашества» [6, с. 415]. Слід наголосити, що монастир став користуватися великою повагою на Русі. На переконання історика, це стало можливим через суворий аскетизм монастиря. Літопис наводить приклади різних чудес, якими тоді уславилася названа обитель. Він констатував, що печерський монастир став прототипом для всіх інших монастирів українсько-руських і інших земель нашої держави, саме від нього всі монастирі перейняли устав, тому він вважається найстаршим з усіх монастирів і найбільш поважним.

Далі М. Грушевський торкнувся загальної статистики монастирів. За його підрахунками тільки в Києві на початку

XIII століття їх налічувалося 18, з них 4 жіночі. Історик вказав, що вчислив їх в хронологічному порядку і навів її в примітках. Проте, на його думку монастирів у Києві та його окрузі було більше. Він вказав на обителі засновані монахами і князями. Найбільшим авторитетом користувалися перші, а «другі не визначалися ані величністю, ані особливою побожністю» [6, с. 420]. Характеризуючи княжі монастирі, вчений вказав на розповсюджений звичай окремих князів постригатися перед смертю в монахи. Проти названої традиції виступали церковники, наголошуючи, що і в миру можна служити Богові і спастися. Про інші землі Русі дані науковця доволі приблизні. Він вказав на монастирі розташовані на Чернігівщині, Волині, Галичині. Окремо, згадав історик про руські обителі, що діяли на Афоні, в Константинополі.

Доволі детально зупинився історик на канонічному праві, що діяло на Русі і які його порушення фіксувалися найчастіше. Відносини митрополита і єпископів мали відповідати досить близько стосункам між патріархом і митрополитами. Однак, на Русі спостерігалось втручання князів у церковні справи. Вчений вказував, що поставлення єпископів в руській митрополії як і поставлення митрополита в XI-XIII столітті розминалося зовсім з канонічними правом. Він наводить чисельні приклади, коли єпископи не обиралися собором, а призначалися митрополитом за порозумінням з князем. Київський монарх мав вплив на поставлення вищих церковних ієрархів в інші регіони держави. Однак, місцеві князі могли не приймати єпископів накинених їм зверху. Тоді справу мусив залагоджувати митрополит. Ясно, що тут домінувала політична доцільність. Отже, світська влада мала значний вплив на духовну протягом всього існування Київської держави. Великий князь київський та місцеві князі без їхньої згоди не могли бути висвячені вищі церковні ієрархи. Якщо якийсь з них їх не задовольняв, то його могли позбавити посади. М. Грушевський наводить факти про усунення єпископів від влади, коли вони не догодили князеві. Хоча, згідно канонічного права князь не міг цього робити. «Єпископів в таких разях мав судити митрополичий суд, і тільки він міг його скинути, але, як видно з наведених фактів, не багато помагало єпископу бути оправданим митрополичим судом, як на його напосівся князь», – писав з цього приводу історик [6, с. 282].

М. Грушевський відзначив помітний вплив церкви на давньоруську культуру, особливо побутову. На основі церковних проповідей історик наводив найбільші вади давньоруського суспільства, зокрема пияцтво, розпуста, жорстокість, особливо до челяді, лихварство, пережитки язичества. Всім цим недолікам вказав історик церква надавала свої настанови: «розпусті і пияцтву вони протиставляли проповідь поздержливості; лихві й нелюдскості проповідь милосердя й любові; поганським пережиткам і взагалі

індиферентизму до християнства, що проявлявся у переважній більшості в відносинах до нього як до релігії чужої накиненою урядом – проповідь старанного виповнювання християнських обрядів» [6, с. 405]. Наскільки вони впливали на вказані недоліки М. Грушевському сказати важко. Однак, він зробив припущення, що духовенство гальмувало свободу в шлюбних відносинах, бо до їх порушників могли застосувати єпископський суд і влада держави. «Не підлягає сумніву, що християнська проповідь дещо вплинула на становище челяді і причинилася навіть до знесення цього інституту; проповідь гуманності і любови мусіла впливати також і на родинні відносини, хоч до них церква мішалася мало і обережно», – писав він [6, с. 405].

Аналізуючи спадщину М. Грушевського ми приходимо до висновку, що він був і залишається неперевершеним істориком української церкви Київської Русі. Використовуючи історичні джерела, він ґрунтовно дослідив процес становлення Православ'я на українських землях, його вплив на різні верстви тогочасного суспільства від князів до селян, вказав на його відносини з Константинополем. М. Грушевський відзначив позитивну роль християнства, його сприяння загальній культурі населення. Чимало місця відведено в його працях монастирям як духовним центрам Русі. Не оминув він і діяльність святих подвижників християнства, зокрема Теодосія Печерського, князів-мучеників Бориса і Гліба, праведника Володимира Мономаха та ін. Творча спадщина М. Грушевського потребує ретельного вивчення. Перед нинішніми науковцями історії церкви стоїть завдання написання монографії про Великого Українця як дослідника минулого православ'я в Україні.

Джерела і література:

1. Гирич І. Ульяновський В. Релігія та церква в житті і творчості Михайла Грушевського/ І. Гирич // Духовна Україна (Збірка творів) Упор. Ігор Гирич, Василь Ульяновський, Оксана Дзюба – К.: Либідь, 1994. – С. 521–544.
2. Грушевський М.С. З історії релігійної думки на Україні / М. Грушевський // Духовна Україна (Збірка творів) Упор. Ігор Гирич, Василь Ульяновський, Оксана Дзюба. – К.: Либідь, 1994. – С. 5–135.
3. Грушевський М.С. Історія української літератури: В 6 т. 9 кн. Т. 2. / М. Грушевський. Упор. В.В. Яременко. – К.: Либідь, 1993. – 264 с.
4. Грушевський М.С. Історія України-Руси : в 11 т. 12 кн. Т. 1. / М. Грушевський. редкол. П.С. Сохань [та ін.]. – К.: Наукова думка, 1991. – 736 с.
5. Грушевський М. С. Історія України-Руси : в 11 т. 12 кн. Т. 2. / М. Грушевський. редкол. П.С. Сохань [та ін.]. – К.: Наукова думка, 1991. – 736 с.
6. Грушевський М.С. Історія України-Руси : в 11 т. 12 кн. Т. 3. / М.Грушевський. редкол. П.С. Сохань [та ін.]. – К.: Наукова думка, 1991. – 736 с.
7. Грушевський М.С. Нарис історії Київської землі від смерті Ярослава до кінця XIV сторіччя / М.С. Грушевський. – К.: Наук. думка, 1991. – 560 с.

8. Куземко М., Дзюба О. Анотований список основних праць М.Грушевського з історії церкви в Україні / М. Куземко, О. Дзюба // Духовна Україна (Збірка творів) Упор. Ігор Гирич, Василь Ульяновський, Оксана Дзюба. – К.: Либідь, 1994. – С. 553–557.

9. Тимошенко Л. Берестейська унія в оцінці Михайла Грушевського / Л. Тимошенко // Український історик. – 1996. – №1-4 (XXXIII). – С. 188–203.

УДК 726

КУЛЬТОВА АРХІТЕКТУРА В ЕКЛЕКТИЦІ

Лілія Гавриленко

*студентка групи І-42 факультету історії та географії
Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка
(м. Полтава)*

У статті розглядаються умови виникнення та особливості еклектики, специфіка становлення української архітектури ХІХ-ХХ ст. Виявлено особливості формування і розвитку культової архітектури, ролі церковних і монастирських комплексів у формуванні структури та образних характеристик населених пунктів. Виявлено особливості різних стилів еклектизму. З'ясовано стилістику архітектури цієї доби, її етапів розвитку та місця в загальноєвропейському архітектурному процесі.

Ключові слова: еклектизм, історизм, неоренесанс, неовізантійський стиль, Монастир капуцинів. Церква Йосафата, масова культура.

Середина ХІХ ст. ознаменувалася в світовій архітектурі глибокою кризою. Пройшовши повний цикл розвитку – від античності до середньовіччя, відродження та бароко, європейська культура потім знову звернулася до античності (в формах класицизму) і знову, ще глибше, вичерпала її естетику. Що робити далі? В якому напрямку розвиватися? Ці питання не давали спокою кращим митцям того часу. Відповідь виявилася унікальною. Вперше за всю історію європейської культури популярними стали всі стилі одночасно. Так сформувалася еклектика – напрямок в мистецтві, який вільно комбінує елементи всіх стилів минулого. Еклектику також називають історизмом, ретроспективізмом або еклектизмом [3, с. 87].

Вже в 1830-40 роки в умовах становлення капіталістичних відносин класицизм став поступатися місцем іншим напрямкам і стилям, які формували архітектуру в середині ХІХ століття. Цей складний період почали називати еклектикою, еклектизмом. Приватне підприємництво нарощувало свої позиції, і забудова стала інтенсивніша: замовники наймали архітекторів і будували як хотіли [1, с. 15].

У зв'язку зі свободою вибору, з можливістю довільного поєднання різних стилів з сучасними функціонально-планувальними рішеннями і з'явилася еклектика. Еклектика (від грецького еклектікос

– вибираю) позначає, в першу чергу, довільний і бажано розумний вибір, а в другому значенні розуміється як механічне поєднання різнорідних елементів [1, с. 45].

У 60-70 х роках XIX ст. в Європі панував стиль еклектика, який полягав в цитуванні і повторенні попередніх художніх стилів [2, с. 91].

Поява нових конструкцій, виникнення нових типів будівель, зміна масштабів і поверховості, прогрес інженерної думки середини – другої половини XIX століття – все це тягне за собою перехід до нових об'ємно-пластичних структур, зміну пропорцій, відмову від вироблених раніше будівельних прийомів. Декоративні елементи, запозичені від історичного прототипу, накладаються на нові.

Еклектика – це творча переробка історичної спадщини в рамках нових технологічних можливостей і змінених суспільних умов.

Загально прийнято визначати час існування еклектики як 1830-1900-і роки. Таке виділення можна визнати досить умовним, оскільки, риси еклектики виникають ще за часів панування ампіру. Проте, саме в цей час еклектика проявляє себе як стиль у всій повноті. Говорити про час кінця стилю ще складніше. Умовно ми визначаємо як такий 1910-і роки, а більш конкретно 1917 рік, як час рішучих змін у всіх сферах життя, в тому числі і в архітектурі.

Усередині цього відрізка часу виділяємо два етапи:

Перший – 1830-і – кінець 1860-х років – період становлення еклектики. У цей час формується художня мова стилю, його основні прийоми.

На другому етапі – з кінця 1860-х до 1910-х років – еклектика стає провідним стилем як у столичній, так і в провінційній архітектурі в цей же час ведуться пошуки національної російської архітектури, що призводить до виникнення і широкого поширення псевдо-руського стилю [4, с. 24].

Найбільшу увагу в цей період приділяється масовій архітектурі. Одним з головних вимог, що пред'являються до проектів таких будинків стає комфорт – зручне розташування приміщень, що максимально відповідає призначенню будівлі, а в разі комплексу споруд – найбільш вигідне розташування будівель відносно один одного досконалості технічне обладнання будівель – системи опалення, каналізації, водопостачання – також впливають на планування будівель. Таким чином, звичне для класицизму розташування приміщень відповідно принципами симетрії часто приноситься в жертву практичності. Будинки можуть мати асиметричний план, і однією з умов замовлення, як правило, стає максимально вигідне використання ділянки, відведеної під забудову.

Декоративна концепція протиставляє себе одноманітності класицизму. Як заміну звично передбачуваним елементів ордерної системи використовуються найрізноманітніші, в незнайомих перш

поєднаннях, орнаментальні мотиви. Різноманітність стає одним з провідних принципів Архітектор тепер може орієнтуватися не тільки на класичні зразки, але використовувати мотиви з усього багатой архітектурної спадщини світу [7, с. 102].

Так виникають псевдокласицизма, псевдорусский, псевдоготичний стилі і багато інших напрямків. Назви цих напрямків вказують на те, який з історичних стилів обрав архітектор в якості напрямку своїх пошуків і пов'язані, перш за все, з декором, зовнішнім виглядом споруд. Але при всій удаваній свободі вже до середини ХІХ століття встановлюються певні принципи, яким архітектори йдуть при розробці декору. Таким чином, ми можемо говорити про загальні прийоми, характерні для еклектики як стилю, незалежно від його до конкретних проявів. Кожна будівля другої половини ХІХ століття, як би воно не виглядало, повинно було відповідати критеріям зрозумілості і розумного вибору [5, с.134].

Теоретик архітектури Андрій Володимирович Іконніков виділяє наступні періоди в розвитку архітектури історизму:

1800 – 1810-ті: період зародження еклектики; кінець

1820-х – 1840-і: зрілість романтичної фази еклектичної архітектури;

1850-1860-ті: згасання її та розвиток історизму;

1870-1890-ті: розквіт історизму.

Австрійський мистецтвознавець Ренате Вагнер-Рігер класифікує історизм на наступні розділи:

– романтичний історизм;

– чистий історизм;

– пізній історизм.

Еклектика позиціонує себе як демократичний стиль. Крім цього, головним проголошується принцип комфорту, користі. Будинки еклектики служать суспільству – це житлові будинки, лікарні, школи, фабрики храми, церквах і т.д. Демократичність еклектики проявляється ще й в тому, що раніше вважалися приналежністю аристократичної, елітарної архітектури прийоми тепер використовуються в масовому будівництві [6, с. 99].

Нові тенденції проникають в провінцію з деяким запізненням, через кілька років після їх виникнення в столицях. Прихильність традиціям, інерційність і велика залежність від особливостей замовлення – ось ті риси, які відрізняють провінційну архітектуру, в тому числі і архітектуру еклектики. Провінційна культура і архітектура зокрема відрізняється певної інерційністю. Провінція сприймає ці зміни тільки тоді, коли вони самі перетворюються в норму, стають стандартом.

Таким чином, еkleктика приходять в провінцію як уже освоєний стиль, як художня концепція. До 1840-х років уже складається теоретична база стилю, складаються найбільш стійкі ознаки стилю.

Неоренесанс – одна з найбільш поширених форм стилю історизму XIX століття, що відтворювала архітектурні рішення часів Відродження, особливо італійського Чинквеченто. Відмінні риси – тяга до симетрії, раціональне членування фасадів, перевагу прямокутних планів з внутрішніми двориками, використання таких архітектурних елементів, як рустика і пілястри [10, с. 146].

Неоренесанс відрізнявся від класицизму і романтизму як формою, так і теоретичної розробкою раціоналістичної концепції художньої правдивості архітектури. Вихідні імпульси, які привели до неоренесансу, полягали в нових функціональних і художніх вимогах, що виникли в зв'язку з розвитком суспільства. Бурхливе зростання капіталістичного виробництва призвів до відносного розширення громадянських свобод. Майже у всій Європі розвалилося феодальне суспільство, господарська і політична влада перейшла до буржуазії, і в деяких країнах неоренесанс став проявом зростаючого національної самосвідомості і прагнень [8, с. 93].

Неоренесанс стає універсальним стилем буржуазії і в його дусі була вирішена велика частина значних будівельних завдань того часу. До них відноситься перш за все перебудова великих європейських міст, населення яких за короткий час збільшилася в багато разів, а також виникнення нових типів споруд: храми, монастирі, будівлі банків і біржі, адміністративні та торгові будівлі, ринки. Виникають споруди на залізницях, промислові будівлі і комплекси. Підвищується значення народних домів, театрів, концертних залів. Велику просвітницьку роль стали грати нові музеї, бібліотеки, школи, а також з великим розмахом вирішені торгові виставки, деякі павільйони яких представляли вершину конструктивних можливостей того часу. Прагнення до функціонального планувального вирішення і виразною формі призвело до зміни їх планувальної і просторової структури і архітектурного образу більшості будівель [4, с. 83].

Неоренесанс набув поширення і в Бельгії, яка аж до цього часу йшла в своєму розвитку за французькою архітектурою. Простотою форми відрізнявся брюссельський Музей образотворчих мистецтв (А. балата), в той час як Палац правосуддя, побудований в 1866 – 1883 рр. за проектом Ж. Поларт, представляв собою величезний і складний комплекс, що мав надмірно парадну і схематичну архітектуру з елементами пізнього класицизму.

Неоренесанс отримав найбільший розвиток у 1870-1890-і роки як найбільш модний напрямок в творах київських архітекторів А.Я. Шіле, В.І. Сичугова, В.М. Ніколаєва та Г.П. Шлейфера. У будівлі

театру ренесансні форми головного фасаду поєднуються з бароковою трактуванням інтер'єрів, зокрема кручені колонки, що підтримують балкони в залі для глядачів, форма і декор огорожі ярусів [1, с. 47].

Великим об'єктом, зведеним в стилі неоренесансу, є Лівадійський палац в Криму. Його композиція складна, пластична, насичена багатоплановими обсягами, терасами, внутрішніми двориками та галереями і заснована на ордерній системі.

Однією з визначних споруд стилю неоренесанс є Церква Йосафата. Що знаходиться на території України.

Монастир капуцинів. Церква Йосафата. Цей величний храм розташований зовсім не в центрі Львова – майже в кінці вулиці Замарстинівської. Колись це було село Замарстинів.

Храм закінчили будувати в 1930 році. Його проектував Ян Кароль Зубжицький – мабуть, найкращий львівський архітектор початку ХХ століття – педагог і мистецтвознавець. На території Польщі він побудував безліч храмів і костел монастиря капуцинів далеко не найгірший з них. Стиль храму – історизм (неоромантизм). Тут тобі і необароко, і неоренесанс, і неоготика. Видатний архітектор втілював те, що він вважав польської автентичністю в архітектурі Капуцини з'явилися у Львові давно, ще в 18 столітті, але в ході реформ імператора Йосифа II їх з міста вигнали. Тоді вони покинули будівлі свого монастиря. Зараз це комплекс будівель на Короленка, 1.

В кінці ХІХ століття капуцини вирішили відновити свою присутність у Львові. Їм виділили землю в Замарстинові і в 1904 році почалося будівництво корпусу келій. А ось костел почали зводити через двадцять років. У 1933 році збудували парафіяльний будинок. Монастир придбав П-подібну форму.

Костел монастиря капуцинів нагадує новобудову, хоча йому вже понад вісімдесят років. Зараз це греко-католицький храм, освячений на честь святого Йосафата. Храмом займаються ченці ордена Редemptористів.

Монастирський комплекс складається з церкви, монастиря й парафіяльного будинку. Знаходиться у північній частині Львова (Шевченківський район). Земельна ділянка неправильної форми, із півночі обмежена нинішньою вулиця Лінкольна, а з півдня – Замарстинівською. Церква зорієнтована на осі схід-захід із входом з заходу (від вулиці Замарстинівської). Будівля монастиря в плані Близько до літери П примикає до церкви із півдня. На Північний Схід від церкви знаходяться окремо збудованій дім парафії. Церква Мурована, збудована з цегли та каменю, тинькована лиш із середини. Монастир цегляний, тиньковані. Парафіяльний будинок цегляний нетинькованій [5, с. 82].

Церква у плані тринавна із видовженням презбітерієм. Центральна нава значний вища від бічних, перекритий двома квадратними в плані пряслами склепінь і одним коротким пряслом, під Яким влаштовано хори. Кожна з двох бічних нав перекрита п'ятьма пряслами. Презбітерій нижчих за головну наву і дещо вужчий, прямокутний у плані. До північної бічної нави примикає квадратна в плані колишня каплиця святого Антонія. До Північно-західного наріжника фасаду примикає восьмигранна невисока вежа, із Гвинтове сходових кліткою, що веде на хори.

Простір церкви на нави ділять два ряди колон та філярів. Філярам відповідає поділ на прясла головної нави. Бічні нави мають у два рази коротші прясла, яким відповідають почергово пілястри й філяри.

Автор проекту архітектор Ян Кароль Зубжіцькій був зокрема педагогом і мистецтвознавцем. Реалізуючи незліченну кількість церков на теренах Польщі, він активно пропагував власну концепцію так званого «Зігмунтовського стилю», що полягав у застосуванні ренесансно, маньєристичних і барокових форм із певними елементами середньовічної архітектури. Церква на Замарстінові значною мірою відповідає ідеям Зубжіцького останньої фази його творчості.

До нашого часу не дійшла частина фресок церкви, знищена в радянський час. 1990 року церкву передано Українській Греко-Католицькій Церкві і освяченої в ім'я святого Йосафата. Інтер'єр застосований до потреб східного обряду, виконано нові розписи. Колишній монастир перетворено на житловий будинок. Головний вхід на західному фасаді перетворений на вікно. Колишній дім парафії добре збережений, так і не був потинькований. 2011 року розпочато його перебудову [1, с. 68].

Стиль еклектика дожив до першої третини ХХ століття, після чого дав основу для дуже потужного і розумного стилю постмодернізм, який подарував світові шедеври в архітектурі і не тільки. На сьогоднішній день еклектика ніяк не втратила своєї актуальності. Цей стиль дає можливість зробити коктейль з двох, трьох або п'яти напрямків відразу.

Основним принципом стилю еклектики, на наш погляд, є краса. Всі будівлі цього стилю воістину є рідкісні твори мистецтва, вражаючи глядачів ефектною і тонко проробленою декоративною ліпниною, що прикрашає фасади будівель. Історизм може з'єднувати як родинні стилі (римський тип храму з грецькими колонами), так і абсолютно різні (ренесансний портик поруч з єгипетськими колонами, мавританськими віконними прорізами і готичним шпилем).

Відмінною рисою еклектики є синтез різномірних стильових елементів в одній споруді. Інколи відбувається механічне, довільне поєднання різностильових елементів, однак в еклектиці також

простежуються свої естетика та неповторність, свій «розумний вибір». Цей стиль «вбирає» найкращі риси та деталі різних стилів, що в сукупності створює цілісну гармонію [3, с. 187].

Розвиток еkleктики в 1830-і роки пов'язано з розпадом естетичної системи класицизму і прагненням архітекторів до більшої творчої свободи. Еkleктика, як стиль архітектури виник у 1830 – 1840 роках. Ознаменувався свободою вибору та комбінування різних напрямків. Архітектори могли використати надбання попередніх епох та в нести щось своє, унікальне. Одним з головних вимог, що пред'являються до проектів таких будинків стає комфорт.

Поширювався еkleктизм як в Європі (Франція, Болгарія, Німеччина, Україна і т.д.) так і в США.

Отже, впродовж всього свого існування українська архітектура постійно збагачувалася за рахунок європейської та азійської культур. Як бачимо, внесок світової архітектури був вирішальним у формуванні національного архітектурного мистецтва України на всіх етапах її історії. Внаслідок такого строкатого розмаїття стилів та напрямів, які вливались в архітектуру України, утворилася неповторна і своєрідна мистецька спадщина нашого краю.

У другій половині XIX ст. демократизація способу життя спричинила нівелювання унікальної традиції та масової забудови. В архітектурі розширився діапазон використання різноманітних стилів для відтворення, не зберігаючи при цьому єдності та чистоти архітектурної форми. У цій якості еkleктики як стилю закладено зміст дешевої розкоші архітектури Києва другої половини XIX – початку XX ст. Саме в цей період формується ідеологія масової культури: масової не за кількістю побудованих споруд, а культури «побудови» архітектурної форми, що створювалася архітекторами для масового споживання. Проте за своєю внутрішньою суттю масове будівництво Києва в другій половині XIX ст. прагнуло до унікальності. Кожний архітектор створював умовну неповторність свого зразка деталі художнього стилю [9, с. 69].

Різні напрями еkleктики складно систематизувати. Зазвичай у їхніх назвах використовують префікс «нео»: неовізантійський стиль, псевдоготика, неокласицизм, необароко, неорококо, неомавританський стиль. У європейському мистецтвознавстві зазвичай виділяють романтизм і боз-ар, а для Російської імперії – російсько-візантійський стиль. Важливу роль відігравало функціональне призначення будівлі. Театри зазвичай будували у формах необароко, університети – у стилі неокласици, католицькі собори зводили у неороманському або неоготичному стилях. Однак дуже часто одна споруда поєднувала риси кількох стилів, тому не вдається визначити її стиль. У житловій забудові також домінує еkleктика, як правило, загальний вигляд забудови визначали смаки замовників – власників землі.

Джерела і література:

1. Петербургские архитектурные стили Р.П. Костылев. Г.Ф. Пересторонина. СПб: «Паритет» 2007.
2. Еклектизм // Дніпро. – 2014. – №5. – С.120–124.
3. Леонтьев Д. Архитектура Украины: От античности до наших дней. Большая иллюстрированная энциклопедия. – Х.: Веста, 2010. – С. 183.
4. Тимофієнко В.І. Архітектура і монументальне мистецтво: Терміни та поняття / Академія мистецтв України; Інститут проблем сучасного мистецтва. – К.: Видавництво Інституту проблем сучасного мистецтва, 2002. – 472 с.
5. Кириченко И. Архитектурные теории XIX века в России. – М.: Искусство, 1986.
6. Владимир Ясиевич «Архитектура Украины на рубеже XIX-XX веков».
7. Кишинова Е.М. «Византийское возрождение» в архитектуре России, 2006.
8. Горюнов В.С. Эклектизм и «Революция в архитектуре»: к теории историко-архитектурного процесса XIX первой трети XX века: дисс. доктора архит. – СПб., 1994.
9. Иконников А.В. Историзм в архитектуре. – М.: Стройиздат, 1991.
10. Асеева Н. Украинское искусство и европейские художественные центры конца XIX – начала XX в. – К., 1989.

УДК 726.

Дмитро Пешков

*студент групи І-42 факультету історії та географії
Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка
(м. Полтава)*

РОЗВИТОК КУЛЬТОВОЇ АРХІТЕКТУРИ ПЕРІОДУ ФЕОДАЛЬНОГО РОЗДРОБЛЕННЯ КИЇВСЬКОЇ РУСІ

У статті розглядаються шляхи розвитку культової архітектури у період з середини XI – початку XII століття. Визначено головні особливості та характерні риси будівельної практики (внутрішнього оздоблення храмів, екстер'єру), охарактеризовано місцеві архітектурні школи.

Ключові слова: *культова архітектура, Київська Русь, феодальна роздробленість, зодчество, культура, храм.*

Актуальність теми дослідження представлена великим інтересом у сучасному суспільстві історією та культурою Київської Русі. Цей період ознаменувався появою місцевих архітектурних шкіл, створенням храмів та церков під час міжусобних сутичок. Відбувається поширення культової архітектури у всіх князівствах, храми яких, набувають своїх оригінальних архітектурних особливостей. Пам'ятники другої половини XI ст. вивчені дуже неповно, так як в переважній більшості вони не дійшли до наших днів.

Історіографія дослідження представлена працями радянських дослідників: Раппорта П.А. [9], Пилявського В.І. [8], Баранова Н.В. [3], Гуляницького Н.Ф. [4]; українських: Асеева Ю.С., Харламова В.О [1]

Леонтьєва Д.В. [7], Костильової С.О. [5]; зарубіжних: Комеча А.І. [6]. В своїх працях вони порівняли та зробили детальний аналіз основних етапів розвитку культової архітектури Київської Русі. Та на основі глибокого аналізу окремих споруд визначили та окреслили основні особливості кожної окремої споруди, її відмінності та схожості. Встановили культурні тенденції кожного етапу та визначили вплив інших архітектурних стилів на культову архітектуру Київської Русі.

Зодчество Києва другої частини XI ст. представлено класом кам'яних споруд, образ-тип і форми яких важливо виділяються від споруд попереднього часу. В цілому всі ці споруди пов'язані з монастирським будівництвом і в більшості вважаються соборами монастирів, ключовим чином «вотчин», тобто заснованих князем, і в подальшому служили інтересам цього князя і його династії. Найважливішу роль у формуванні типу храму другої половини XI – початку XII ст. відіграв Успенський храм Києво-Печерського монастиря, в якому риси свіжої стилістичної спрямованості висловилися найбільш повно. Його закладання почалося в 1073 році, і було закінчено в 1077 році. Вважається, що на його будівництво було запрошено візантійських майстрів, але Успенський храм мав свої самобутні риси, а саме виділення розширених центральних прясел і багатоярусність членувань, тут зникають характерна для попереднього періоду ступінчастість композиції мас, інтер'єр храму відрізняється злитістю великого підкупольного квадрата з бічними осередками.

Собор був хрестово-купольний шестистопним храмом, мав три нефи та був без галерей. Його архітектурне оформлення простіше і суворіше за Софійський собор. Композиція зовнішніх об'ємів являє собою паралелепіпед, що завершувався однією банею. Як і в Спаському соборі Чернігова, склепіння архітектурного хреста Успенського собору виділяються над об'ємом будівлі, що пожвавлює статичну композицію споруди. Зі сходу собор завершувався трьома гранчастими апсидами. У конструкції собору шість хрещатих у плані стовпів несуть на собі систему перекриття коробових склепінь.

У внутрішньому просторі собору чітко виділяється просторовий хрест. У західній частині і над нартексом розташовувалися хори, на які вели сходи з північного боку фасаду. Хори арками відкривалися всередину храму. Пізніше до північного боку нартексу прибудовано невелику Іоанно-Предтеченську хрещальню, що мала вигляд маленького чотиристовпного храму з трьома невеликими апсидами. Фасади собору розчленовані пілястрами, які точно відповідали членуванню плану. Прості і лаконічні площини фасадів завершувалися півколами закомар, і були оздоблені широкою смугою меандрового фризу, подібно до Чернігівського Спаського собору [1]. Собор в інтер'єрі був схожий на інші собори та церкви попередніх часів, він також мав мозаїки, фрески, складальні підлоги, вівтарну перешкоду з

мармуру, також використовувалася плінфа, двохступінчаті вікна та ніші, а також за даними розкопок в середині були майстерні, де виготовляли смальту для фресок.

Взагалі, якщо ми кажемо про цей період, то потрібно також згадати, про те що на цей час також велося будівництво з дерева, відомо будівництво собору в Ростові в 60-ті роки XI століття, дерево використовувалося у менших містах, через те що було доступним, і були теслярі, які вміли з ним працювати.

За період другої половини XI – початку XII століття, було побудовано багато різних соборів та церков: Борисоглібський храм-мавзолей у Вишгороді під Києвом, Михайлівський собор Видубицького монастиря в Києві, Михайлівський Золотоверхий монастир, церква Спаса на Берестові, собор Кловського монастиря, Успенський собор Єлецького монастиря в Чернігові, Михайлівський собор в Переяславі. Основним процесом в архітектурі другої половини XI ст. стало складання особливого типу тринефного храму, що став канонічним прототипом для всього подальшого становлення давньоруського мистецтва. Його виникнення пов'язане з пошуками свіжої форми закінчення стінок, при якій будь-яке прясло фасадів стало закінчуватися закомар'ям, і утворилося цим чином позакомарне покриття, яке поширилося по всьому периметру будівлі.

Як ми бачимо, як і раніше центр, де будуються великі церкви є Київ. Саме в цей період починається розпад Київської Русі, відбувається Любецький з'їзд в 1097 році, який ознаменував поділ за вотчинами, саме під час міжусобиць між Ярославичами, і виникають нові архітектурні школи, так і виникла Переяславська школа, і здобула розквіту під час правління Володимира Мономаха.

Якщо згадати Київську школу, то вона залишила багато з попередніх часів. Собор Видубицького монастиря був закладений в 1070 році за часів Всеволода Ярославича, будівництво закінчилося у 1088 році. Вважається, що собор був схожий на Спасо-Преображенський собор у Чернігові, хоча він був менший від нього, мав складну видовжену вівтарну частину, і являв собою храм вписаного хреста, широкий нартекс був добудований пізніше і вміщував з лівого боку вежу зі сходами, що ведуть на хори, вежа вже не стоїть порізно від храму (як в Чернігівському Спасо-Преображенському, або ж в Софії Київській): вона інтегрована в розмір будови, і виходить на північний фасад криволінійним в проекті виступом. Після початку зведення собору Видубицького монастиря, починають зведення собору Бориса та Гліба, початок зведення на даний момент остаточно не відомий, у Раппорта П.А. відома інформація, що собор будувався 20 років [9, с. 36], Асеєв Ю.С. та Харламов В.О. вказують на початок будівництва 70-х років XI століття, а закінчення у 1115 році [1], також в деяких джерелах вказується

початок будівництва в 1076, і кінець в 1115 році. Це дає нам змогу зрозуміти, що собор будувався досить довго. Собор мав великі розміри і був приблизно, як собор Видобуцького монастиря, тут також використовувалася система змішаного мурування, собор був тринефний, і була подовжена східна частина. При перенесенні гробниць святих страстотерпців в новозбудований і освячений собор, розгорілася суперечка між Володимиром Мономахом, який прагнув поставити їх в центрі, в підкупольному просторі, і Олегом Святославичем, який наполягав на розміщенні гробниць там, де намічав ще Святослав Ярославич, «на правой стороне, идеже бяста устроена комары имы» (тобто на південній стіні, на схід від порталу була споруджена спеціальна склепінна ніша). Саме плановане заздалегідь, ще з середини 70-х, місце для розміщення гробниць змусило зодчих віднести вівтарну перешкоду на схід, і скористатися схемою з подовженою східною частиною [5, с. 84-86].

Наступною унікальною пам'яткою є собор Кловського монастиря, який був добудований у 1108 році, це був великий храм, який мав галереї та на восьми опорних стовпах знаходився один великий купол, який був у діаметрі 9,6 метрів. В цьому полягала і основна особливість собору, тому що, у нього був найбільший купол на Русі до завоювання монголами. Такий тип купола з восьми опорами, ще ні разу не використовувався на Русі, хоча в візантійській архітектурі він добре відомий, головним чином в тих випадках, коли хотіли завершити храм куполом великого діаметру. Ймовірно, такою була мета зодчих і при будівництві Кловського собору. При цьому вони вважали за можливе (очевидно, за згодою замовника) відмовитися від вже сформованої в Києві традиції, і звести будівлю по тому типу візантійського храму, який не був прийнятий в давньоруській архітектурі [9, с. 37-38].

Новий тип храму був у Михалійвського Золотоверхого собору, який був побудований у 1108 році в Києві князем Святополком Ізяславичем. Мав тип шестистопного хрестово-купольного храму, з статичною і простою композицією, яка складається з паралелепіпеда основного обсягу, і циліндра барабана з напівсферичним куполом. Його характерною особливістю, яка виділяла його з інших киеворуських храмів першої пол. XII ст.: Михайлівський Золотоверхий собор зберіг традиції архітектури правління Ярослава Мудрого. Змішана кладка стін, меандрові пояса, що прикрашали фасади, кругла вежа, що стояла з північного боку у нартекса. Інтер'єр був схожий на інші собори, мав фрески та мозаїки у виконанні котрих, на думку дослідників, брав участь Алімпій. Крім печерських майстрів, у другій пол. XI – на поч. XII ст. в Києві працювали й інші артільні [1]. Надписи були написані давньоруськими майстрами, про це свідчать надписи рідною для них мовою, хоча всередині він не був схожий на Софійський собор.

Остання пам'ятка цього періоду є церква Спаса на Берестові, яку почали будувати за правління Володимира Мономаха у 1113. За типом – це хрестово-купольне тринефне шестистопне святилище, і було наближено до Успенського собору Печерського монастиря. Нартекс займає важливу частку будівлі; в північній його частині розміщений баптистерій, що служив в той час князівською усипальницею, а в південній містилася вишка з урочистими сходами на хори. З трьох сторін до будівлі примикали притвори, перекриті циліндричним і двома напівциліндричними склепіннями, які створювали перекриття, і по формі відтворювали трилопатеву криву. Відбитки стін і перекриттів у вигляді тесаної кладки залишилися над входом і з боків від входу, в інтер'єрі вежі віконця чергуються з напівкруглими в проєкті ґрунтовними нішами, що йдуть по ходу гвинтових сходів [5, с. 551-553]. Основними особливостями від інших періодів виділяють незвичні для давньоруського зодчества перспективні арки під хорами, на внутрішній західній стіні, що виходить в центральний простір, Асеев Ю.С. і Харламов В.О. виділяють, що техніка мурування стін значно відрізняється від мурування XI століття. Каменя в стінах порівняно мало. Це вже не таке змішане мурування, як мурування з утопленими рядами, тобто один ряд цегли утоплений між верхнім і нижнім, а із зовні затинькований, що імітує змішане мурування «opus mixtum» [1], Раппорт П.А. виділяє, що перед усіма трьома її порталами знаходилися сіни. Уцілілі на західній стіні храму сліди примикання притвору дозволяють визначити, що він був перекритий склепінням трилопатевого обрису. У місцях перелому кривизни звід цей спирався на дерев'яні балки. Наявність трилопатевого зводу над бабинцем, як і ряд непрямих ознак, змушують припускати, що і завершення фасадів будівлі могло мати ускладнені обриси, можливо теж трилопатевої форми. У стінах церкви на відміну від інших київських пам'яток каміння було використано тільки в забутовковій, і ніде не виходили на фасади. Стіни храму декоровані дво- і триступінчастими нішами, цегляними смугами меандру, хрестами [9, с. 40]. Комеч А.І. також виділяє трилопатевий звід з високими притворами. Саме притвори призвели до збільшеної висоти будівлі, бо вікна, зазвичай прорізаються по сторонам порталів. Їх розміщення погоджено з бічним напівсклепінням, тільки вище цього рівня над склепінням притвору і арками вікон, починається звід над нартексом, якому відповідають три ніші, і який визначає положення хор [6, с. 295-297].

Наступна школа, яка склалася на Русі є вже згадувана Переяславська, і її можна розмежувати з Київською, що дає змогу нам зрозуміти відмінність місцевих шкіл, як уособлення власного погляду на архітектуру і на віру. У пору перебування Володимира Мономаха на престолі в Переяславі (1094-1113) там ведеться інтенсивне кам'яне будівництво, здійснюване за участю запрошених з Візантії майстрів.

Крім прекрасних храмів, таких, як церква Архангела Михаїла закладена ще в 1089 році, вона відрізнялася, судячи із залишків дуже великих підбанних стовпів, надзвичайною висотою, прикрашена мозаїчними підлогами і фресковим розписом, тут будуються численні цивільні будівлі, в тому числі стіни кам'яного міста з набраними храмами, кам'яні палати, прикрашені мозаїками, поливної керамікою, мармуровими колонами, і навіть лазня. Оскільки на початку XII століття Мономах, залишаючись князем Переяславським, одночасно займав столи в Смоленську і Суздалі, там також закладаються великі собори. Можна припускати, що будівництво здійснювалося артілями, наведеними ним з Переяслава. Не виключено, що переяславські майстри могли прийти до Києва разом з Володимиром, який став у 1113 році великим князем. Основними відомими нам Переяславськими церквами є Михайлівська божниця в Острі, церква на Княжому дворі, Михайлівський собор, Юрієва божниця в м. Острі, «Летська божниця» Володимира Мономаха [4, с. 78-80].

Михайлівська церква (або Юрієва божниця) в Острі є єдиною пам'яткою переяславської архітектури, що частково збереглася до наших днів. Від церкви залишилися апсида та частина східного фасаду. План споруди відомий за археологічними дослідженнями. Це одноапсидна двостопна церква. Підпружні арки спиралися на західні стовпи, і на частини стіни апсиди. Вузькі бокові нефи, певно, перекривалися чвертьциркульним перекриттям, подібно до притворів у церкві Спаса на Берестові в Києві. Перекриття Михайлівської божниці первісно могло бути таким, як у церквах Переяслава [1].

Успенська церква на Княжому дворі – тринефна, триапсидна з чотирма хрещатими стовпами в центрі і вузьким нартексом.

Після того, як ми ознайомилися з основними спорудженнями цієї архітектурної школи, яка на жаль погано збереглася і через це погано вивчена. Можемо визначити головні відмінності: більшість церков Переяслава менші за розмірами, ніж київські. Для них не підходила хрестово-банева система: занадто малим би був центральний простір, який в переяславських церквах був не квадратним, а прямокутним, витягнутим по осі споруди. Перекривався він з південного та північного боків двома широкими арками, а зі сходу та заходу арками меншого діаметра, що спиралися на нижні частини широких арок, чим утворювався квадрат, на якому і споруджувалася баня. У Михайлівській церкві вона мала лише одну грановану апсиду. Ймовірно, кутові обсяги жертovníка і дияконника були знижені, як зазвичай при складній композиції східної частини. У Переяславі повторилася ситуація, що мала місце і в Києві, і в Новгороді, деякі риси Михайлівської церкви стали характерними для подальшого місцевого будівництва. Від кінця XI ст. нам відомі залишки чотирьох храмів. Ці храми – є нове для епохи явище. Вони не були ні загальноміськими, ні

палацовими спорудами, одна церква слугувала усипальницею, три інших, швидше за все, були парафіяльними; їх композиційні рішення вельми оригінальні, на місці сучасного Успенського собору на території стародавнього Переяславського дитинця, було знайдено храм, який за своїм типом примикає до пам'ятників переяславської школи кінця XI ст. – це прямокутний в плані безстовпний однефний храм. Перекриття його було не таким, як в хрестово-купольних храмах. Можливо, що воно було здійснено за допомогою двох поздовжніх арок, на які були поставлені дві поперечні арки таким чином, що посередині виходив підкупольний квадрат. Подібним чином здійснювалося перекриття в деяких псковських і молдавських церквах XV-XVI століть. В архітектурі цієї церкви видно традиції переяславського зодчества кінця XI століття. У 1953 р. на території стародавнього переяславського посада був розкопаний великий шестистопний хрестовокупольний храм. Він також дуже близький з архітектурою київського зодчества. План його дуже схожий на плани Кирилівської церкви в Києві, або Канівського собору, але фасади будівлі не мали напівколон на пілястрах. Не було і лопаток на внутрішніх стінах. Західна пара стовпів підкупольного квадрата має не хрещату, а восьмигранну в плані форму. Можливо, що в цих рисах висловилися місцеві, переяславські особливості [3, с. 571].

Також була і Чернігівська школа, її гарним прикладом є Борисоглібський собор. Цей храм був побудований князем Давидом Святославичем (прав. 1097-1123 рр.) як родова усипальниця чернігівських князів, і належить до типових витворів давньоруської архітектури початку XII ст. У плані храм тринавовий, із шістьма опорними стовпами, що несуть один купол. Із трьох боків, крім східного, собор був оточений галереями та каплицями, що не дійшли до наших днів. Фасади храму були оформлені напівколоннами з білокам'яними різьбленими капітелями, які також не збереглися. Єдиною прикрасою стін служить аркатурний пояс, розташований в основі закомар і під карнизом купола [7, с. 38]. Пилявський В.І. вказує, що на капітелях напівколон попарно розташовані грізні пардуси в красивому малюнку рослинного переплетення, звірина тематика аркатурних фриз, напівколони з капітелями свідчать про знайомство чернігівських майстрів із західноєвропейською художньою культурою, а головне про їхнє вміння її творчо заломлювати. Так елементи романського стилю, переосмисленні і використанні для будівель хрестово-купольного типу, придбали місцеві, слов'янські риси. Прикладом того служить переробка широко поширеного мотиву аркатурного фриза, виконується в західній Європі зазвичай з каменю, в Чернігові ця деталь зроблена з чотирьох стандартних керамічних елементів, розміри яких узгоджені з розмірами цегли, в силу чого вони органічно включалися в кладку [8, с. 119].

Отже, порівнюючи цей етап з попереднім, ми можемо виділити такі характерні риси: візантійські зодчі та їх техніка ще досі відігравала важливу роль, але вже менше. Ми можемо прослідкувати нові риси архітектурного будівництва. Це було спричинено тим що візантійські майстри отримували для себе нові завдання з якими вони не зіткнулися на батьківщині, це спричинило створення вже власної архітектурної школи, яка увібрала в себе, як місцеві традиції, так і візантійські. Архітектура цього етапу залишила багато з попереднього.

Джерела і література:

1. Архітектура: дерев'яна і кам'яна [Електронний ресурс] / Ю.С. Асєєв, В.О. Харламов // Ізборник. – 2003. – Режим доступу до журн.: <http://litopys.org.ua/istkult/ikult12.htm>.
2. Всеобщая история архитектуры в 12 томах. – Ленинград ; Москва, 1966-1977. – С. 571.
3. Всеобщая история архитектуры. Гл. ред. Баранов Н.В. В 12 томах. Москва, «Стройиздат», 1970. – С. 551–572.
4. Гуляницкий Н.Ф. История архитектуры. Том 1. Москва, «Стройиздат», 1984. – С. 78–80.
5. Історія української культури: Курс лекцій (під загальною редакцією доктора історичних наук С.О. Костилюєвої. – К.: ІВЦ Видавництво «Політехніка», 2010. – С. 84–86.
6. Комеч А.И. Древнерусское зодчество конца X начала XII вв.: Византийское наследие и становление самостоятельной традиции / АН СССР; Ред. ВЛ. Янин. – М.: Наука, 1987. – С. 295–297.
7. Леонтьев Д.В. Архитектура Украины. Большая иллюстрированная энциклопедия. – Х.: Веста, 2010. – С. 38.
8. Пилявский В.И., Тиц А.А., Ушаков Ю.С. История русской архитектуры. – М.: Архитектура. – 2003. – С.119.
9. Раппопорт П.А. Зодчество Древней Руси. Издательство «Наука», Ленинградское отделение, Л., 1986. – С. 35–67.

УДК 314.14-053.2 (477.53) «17/18»:930.25(477.53)

Анастасія Подгорна

*наукова співробітниця науково-дослідної теми 1701
Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка
(м. Полтава)*

ДОКУМЕНТИ ЦЕРКОВНОГО ПОХОДЖЕННЯ ІЗ ФОНДІВ ДАПО ЯК ДЖЕРЕЛА ДЛЯ ВИВЧЕННЯ ДИТЯЧОЇ СМЕРТНОСТІ У XVІІІ-ХІХ СТ.

Дослідження присвячено розгляду групи джерел з фонду Пирятинського духовного правління ДАПО, що відображають початкові ініціативи з упровадження щеплення від віспи та впровадження обліку смертності від цієї хвороби на території Полтавщини, зокрема у Пирятинському повіті. Цю функцію

імперські чиновники у першій половині XIX ст. поклали на церкву та приходських священників, які мали заохочувати свою паству до проведення щеплень своїм дітям та вести облік померлих від віспи дітей.

Ключові слова: *смертність, дитяча смертність, віспа, захворюваність, щеплення.*

Оскільки заявлена тема є досить широкою для висвітлення, я зупинюся на одному з аспектів, а саме на групі джерел, що висвітлюють дитячу смертність від віспи та початки організованої боротьби із хворобою у Пирятинському повіті Полтавської губернії, на основі документів Пирятинського духовного правління. Як відомо, віспа була переважно дитячою хворобою (80% її жертв становили діти), часто мала важкий перебіг та високу смертність – від 20 до 50% в середньому [1, р. 1010]. Ліків від віспи не було винайдено ніколи [2, р. 27]. Особа, що перехворіла – отримувала пожиттєвий імунітет [3, р. 13]. Тому найбільшим проривом у боротьбі з хворобою було винайдення вакцинації англійським лікарем Е. Дженнером у 1796 р. [4, р. 24] Саме завдяки вакцинації вірус віспи вдалося знищити у світовому масштабі.

Проте, напередодні запровадження вакцинації, у XVIII ст., масштаби смертності від віспи у Європі, за різними оцінками, складали від 200 тис. [2, р. 35] до 400 тис. осіб за рік [5, р. 231; 6, р. 459]. Смертність від віспи складала 10-15% від загальної смертності [7, р. 208]. У Російській імперії, на початку XIX ст. за офіційними оцінками від віспи щорічно помирали 156-166 тис. осіб [8, с. 641].

Застосування щеплення коров'ячої віспи задля запобігання справжній хворобі у Європі, включно з Російською імперією, поширилося на початку XIX ст. Зокрема, у Російській імперії, при налагодженні боротьби з віспою та запровадженні щеплень коров'ячої віспи чиновники намагалися спертися на духовенство. Церква мала чітку ієрархічну структуру, охоплювала усі населені пункти, а місцеві священники мали вплив на своїх прихожан. Звернення у справі розповсюдження віспощеплення до духовенства розпочалися одразу на початку XIX ст. Через це ми маємо змогу подивитися, як працювали ці ініціативи на локальному рівні, та, наскільки це можливо, якою була ситуація із захворюваністю та смертністю від віспи. З цією метою звернемось до фонду Пирятинського Духовного правління (Ф. 801 Державного архіву Полтавської області – ДАПО), де, починаючи із початку XIX ст., зустрічаються документи, присвячені боротьбі із натуральною віспою. Це, зокрема, укази Полтавської духовної консисторії та Пирятинського духовного правління, офіційне листування між Пирятинським повітовим лікарем, Пирятинською духовним правлінням та благочинними, а також звіти приходських священників та благочинних щодо кількості померлих від віспи дітей.

Так, вперше обов'язок священників закликати своїх прихожан до проведення щеплень від віспи, розвіювання упереджень стосовно щеплень, що серед них існують, було покладено на парафіяльних священників Пирятинського духовного правління указом Полтавської Духовної консисторії від 30 червня 1804 р. [9, арк. 40-41]. У 1806 р. по усім церквам повіту була розіслана брошура «Способ избавиться совершенно от оспенной заразы» [10, арк. 1; 11], що містила опис нового методу щеплення віспи, практичні рекомендації, щодо проведення цієї маніпуляції, а також «перелік» поширених упереджень проти вакцинації, та твердження для їх спростування.

Також у 1829 р. Полтавська лікарська управа видала положення, згідно з яким на повітових лікарів покладался обов'язок запрошувати священо- і церковнослужителів до проведення дітям щеплень натуральної віспи. У 1831 р. Пирятинський повітовий лікар звернувся до Пирятинського духовного правління з проханням розіслати відповідну пропозицію до священо- і церковнослужителів Пирятинського повіту від імені духовного правління, апелюючи до того, що указ лікарської управи не виконується. На жаль, у документі є відповідь лише одного благочинного – Василя Лунієвича (усього у цей час було 5 благочиній; відповіді інших або не збереглися, або загалом не були надіслані). У його благочинії таке бажання виявила лише 1 людина – священник Семен Миронович з с. Ковалівки [12]. Показово, що селом володів Олексій Капніст – син поета, предводитель дворянства та просвітник.

Важливим обов'язком священників, окрім заохочення пастви робити своїм дітям щеплення віспи, була також звітність про епідемічну ситуацію у їхньому приході. Вперше подібну вимогу до священників було висунуто Пирятинським духовним правлінням у 1806 р., у відповідь на повідомлення оператора Малоросійської лікарської управи Нікітнікова, повітового лікаря м. Пирятина. Він зазначав, що прибувши до міста, дізнався «что в сем городе свирепствует натуральная оспа» [10, арк. 6], тому просив духовне правління прислати звіти по містам і селам про те, від якого часу віспа з'явилася, скільки у місяць помирало, якого віку і якої статі.

Ще один указ, яким, цього разу, вимагалось систематично, кожні пів року, надсилати звіти про кількість народжених та померлих без щеплення віспи дітей був виданий у 1812 р. [13, арк. 1-3] та у 1824 р. з дещо ускладненою формою звіту [14].

У січні 1833 р. з Полтавської духовної консисторії було видано черговий указ, ним вводилася необхідність надсилати піврічні звіти про кількість померлих від віспи дітей у кожній парафії [15, арк. 3-3зв]. Також необхідно було надіслати звіти про кількість померлих від віспи дітей за друге півріччя 1832 р. Рапорти

духовенства у відповідь на цей указ збереглися, зокрема, доступні за період від 2 половини 1832 до кінця 1841 року (за винятком 1836 та частково 1838-1839 рр.). До 1835 р. у документах містяться звіти окремих священиків, з 2 половини 1835 р. – лише загальні звіти благочинних.

Найбільш повними та вірогідними за своїми даними є звіти за 2 половину 1832 та за 1833 р. Розглянемо їх детальніше. За 2 половину 1832 р. [15] звіти охоплюють 26 населених пунктів, тобто близько третини повіту, де, за пів року було 252 померлих. У обох півріччях 1833 р. [15; 16], доступні також і чернетки загальних відомостей по усьому повіту, укладених у духовному правлінні. У першій половині 1833 р. зафіксовано 603 померлих, у другій половині – 382. Отже за рік у межах повіту від віспи померло 985 дітей. Ця цифра є приблизною. За офіційними даними, віспа була повністю відсутня у 9 селах.

Видається дивним зменшення чисельності померлих від віспи у другій половині 1833 р. Адже, звіти за 1832 р. охоплювали 1/3 повіту, тож для всього повіту могли б досягти значення теж у 600-700 осіб. З одного боку, тут є важливий фактор, що більшість звітів були укладені і надіслані до духовного правління у грудні місяці, тож смертність цього місяця не враховували й це могло занижувати кількість померлих. З іншого боку, прикметним є факт певного неспівпадіння у звітах парафіяльних священиків і духовного правління, щодо кількості померлих дітей. Так, за можливості співставити дані для 41 парафії, бачимо неспівпадіння у 5, усі у бік зменшення кількості померлих. Загалом таким чином «списаними» виявились 117 смертних випадків.

У 1834 р. кількість летальних випадків різко зменшується – у першій половині року від віспи померло 79 дітей, а у другій – 22 дитини [17]. У 1835 р. у всьому повіті було лише 2 померлих від віспи (обидві дитини у містечку Яготині, місцевий священик Василь Лунієвич був благочинним) [18].

Отже, після 1833 р., де за рік у повіті померло від віспи майже 1000 дітей, у наступні роки кількість задекларованих жертв різко впала. Зокрема, у наступному 1834 р. фактично у 10 разів – до 101 дитини. Впродовж 4 років 1835, 1837, та 1840-1841 рр. загальна офіційна кількість летальних випадків за увесь повіт за рік не перевищувала 20. Звичайно, є вірогідність що 1832 та 1833 рр. були позначені спалахом віспи у всьому Пирятинському повіті, тому дані є такими високими, проте це виглядає надто натягнуто. Вірогідніше, що дані перших звітів відображають більш-менш реальний стан справ із смертністю від віспи, а у наступні роки священики, аби не мати зайвого клопоту, подавали рапорти про відсутність у їх повіті натуральної віспи. Також можливо, у зв'язку з описаним вище

заниженням чисельності померлих у звіті духовного правління (якщо припустити, що це не звичайна недбалість), що негласно такі дії заохочувалися, аби не створювалося враження, що у повіті ігнорують віспощення.

Таким чином, проаналізовані документи Пирятинського духовного правління дають змогу нам простежити зародження віспощення на теренах Полтавщини. Перші дієві лікарські практики тут насаджувалися згори, долаючи пасивний опір, страх, упередження, забобони традиційного суспільства. Важливо, що почати ці обов'язки покладалися на священників – людей порівняно освічених, але таких, що перебували у рамках традиційної християнської моралі, в яку не вписувалися подібні маніпуляції.

Джерела і література:

1. The Cambridge World History of Human Disease / Ed. Kennet F. Kiple. Cambridge University Press, 2008. 1176 p.
2. Gareth Williams Angel of Death The Story of Smallpox. Palgrave Macmillan, 2010. 454 p.
3. Glynn I., Glenn J. The life and death of smallpox. – London : Profile books, 2005. 278 p.
4. Riedel S. Edward Jenner and the history of smallpox and vaccination / Proceeding (Baylor University. MedicalCenter). February 2005. P. 21-25.
5. Fenner Frank, Henderson Donald A, Arita Isao, Jezek Zdenek, Ladnyi Ivan Danilovich. et al. Smallpox and its eradication. World Health Organization, 1988. 1460 p.
6. Behbehani A. M. The smallpox story: The life and death of an old disease // Microbiological Review, Dec. 1983. Vol. 47, No 4. P. 455-509.
7. Kiple K. F. Health and disease / Encyclopedia of European social history from 1350 to 2000. Volume 2 / Editor in Chief Peter N. Stearns. – New York: Charles Scribner's Sons, 2001. P. 2005-2017.
8. 1811 г Мая 3. Высочайше утвержденное положение Комитета Министров. О распространении прививания коровьей оспы в губерниях. // ПСЗРИ (1649-1825) Т. XXXI, закон № 24622. С. 640-645.
9. Державний архів Полтавської області (далі – ДАПО), Ф. 801, Оп. 1, Спр. 1678. Указы Полтавской духовной консистории 1804 г. 72 арк.
10. ДАПО, Ф. 801, Оп.1, Спр. 1819, Рапорта благочинных о присылке денег за книжку «О способе прививания коровьей оспы» и сообщение Малороссийской врачебной управы о появлении оспы в Пирятинском приходе и количестве смертных случаев, 1806 г., 11 арк.
11. Способ избавиться совершенно от оспенной заразы посредством всеобщего прививания коровьей оспы. Сочинение Медико-Филантропского Комитета. Москва: в Синодальной типографии, 1805. Электронный ресурс <https://is.gd/WeWz4o>
12. ДАПО, Ф. 801, Оп. 1, Спр. 3174, Дело по приглашению церковнослужителей приступить к прививанию оспы в своем приходе, 1831 г., 6 арк.

13. ДАПО, Ф. 801, Оп. 2, Спр. 172, Предписание Полтавской духовной консистории о представлении благочинными сведений о числе детей без привитой оспы, 1812 г., 4 арк.

14. ДАПО, Ф. 801, Оп. 2, Спр. 334. Рапорты благочинных о получении указа о представлении списков детей, прививших оспу, 1825 г., 6 арк.

15. ДАПО, Ф. 801, Оп. 1, Спр. 3306. Сведения о детях, умерших от натуральной оспы, 1833 г., 83 арк.

16. ДАПО, Ф. 801, Оп. 1, Спр. 3305. Сведения о детях, умерших от натуральной оспы, 1833 г., 90 арк.

17. ДАПО, Ф. 801. Оп. 1. Спр. 3443. Рапорта и ведомости о количестве детей, умерших от заболевания оспой, 1834 г., 55 арк.

18. ДАПО, Ф. 801. Оп. 1. Спр. 3608. Рапорта и ведомости благочинных о количестве детей, умерших от натуральной оспы в селах Пирятинского уезда, 1835 г., 32 арк.

Наукове видання

ДЕРЖАВА І ЦЕРКВА В НОВІТНІЙ ІСТОРІЇ УКРАЇНИ

**Збірник наукових статей
Випуск VII**

Відповідальні за випуск – Бабенко Л.Л., Гура О.А.

Дизайн та верстка – Лебедев О.К.

Мова українська, білоруська

Здано до друку 06.12.2019 р.
Формат 70x100/16
Папір офсетний. Друк офсетний
Ум.-друк. арк. 19,18.
Наклад 100 прим. Зам. № 1929

Віддруковано: ПНПУ імені В. Г. Короленка
вул. Остроградського, 2, м. Полтава, 36003

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи
до державного реєстру видавців, виготівників
і розповсюджувачів видавничої продукції
Серія ДК № 3817 від 01.07.2010 р.