

ІСТОРІЯ
РЕЛІГІЇ
В УКРАЇНІ



НАВЧАЛЬНИЙ
ПОСІБНИК



Серія "ВИЩА ОСВІТА XXI СТОЛІТТЯ"

Серія "ВИЩА ОСВІТА ХХІ СТОЛІТТЯ"

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ імені Г.С. Сковороди
ВІДДІЛЕННЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ

Навчальний посібник

За редакцією
професорів А.М. Колодного і П.Л. Яроцького

*Рекомендовано
Міністерством освіти України
для студентів вищих навчальних закладів*

Київ
"Знання"
1999

ББК 86.3
І 89

Рекомендовано до друку Вченою радою відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України

Рецензенти:

кафедра релігієзнавства Київського університету імені Тараса Шевченка (завідувач кафедри доктор філософських наук, професор В.І. Лубський); професор Полтавського педагогічного інституту імені В.Г. Короленка, доктор історичних наук, член-кореспондент АПН України В.О. Пащенко

417264

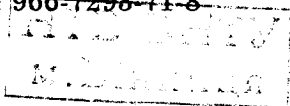
І 89 **Історія релігії в Україні: Навчальний посібник /**
А.М. Колодний, П.Л. Яроцький, Б.О. Лобовик та ін.; За
ред. А.М. Колодного, П.Л. Яроцького. — К.: Т-во “Знан-
ня”, КОО, 1999. — 735 с. — (Вища освіта ХХІ століття).
ISBN 966-7293-71-8

У навчальному посібнику викладено історію релігії на українських землях від стародавніх суспільств до наших днів. Вперше системно, послідовно аналізуються релігійно-церковні процеси, які в зазначений період відбувалися в різних конфесіях на теренах України. Посібник відповідає вимогам програмних курсів "Релігієзнавство" та "Історія релігії в Україні".

Розраховано на студентів, аспірантів і викладачів вищих навчальних закладів, учнів, старших класів і вчителів загально-освітніх шкіл, ліцеїв і гімназій, всіх, хто цікавиться релігієзнавством.

ББК 86.3

ISBN 966-7293-71-8



© А.М. Колодний, П.Л. Яроцький,
Б.О. Лобовик та ін., 1999
© Київська обласна організація
товариства "Знання" України, 1999



ЗМІСТ

Передмова	19
Вступ. ПРЕДМЕТ КУРСУ “ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ”	21
Розділ І. ДОБА ДАВНІХ РЕЛІГІЙ. ХРИСТІЯНІ- ЗАЦІЯ УКРАЇНИ-РУСІ	31
1. Релігії стародавніх суспільств	31
Шлях формування релігійної свідомості: від чуттєво-надчуттєвого до теїстичного типу надприродного	31
Обряди й вірування племен ямно-катакомбної культури	33
Релігійний світогляд кіммерійців	35
Вірування скіфів	36
Вірування сарматів	39
Вірування фракійських племен	40
Релігійні вірування кельтів	43
Спорідненість вірувань слов'ян і кельтів	45
Велике переселення народів. Вплив германських релігійних вірувань	46
Релігійні вірування гунно-болгар	48

2. Демоністичні вірування праслов'ян	54
У загальноісторичному контексті	54
Упирі, берегині, домовики	57
Рожаниці, род, диви	66
3. Східнослов'янський політеїзм	71
Образи богів-духів	71
Сварог — бог неба і ковальства	75
Володимирові боги	77
4. Християнізація Русі-України	88
Традиційний і нетрадиційний погляд на хрещення Русі-України	88
Самобутність влаштування церкви в Київській Русі. Кирило-Мефодіївська традиція	92
Заснування київської митрополії. Перші київські митрополити	95
Київський митрополит русич Іларіон. Патріотизм Київського християнства	98
Ієрархічне оформлення Києво-руської церкви	100
Система матеріального забезпечення церкви. Церковне судочинство	102
Формування й розвиток інтелектуальної і філософ- ської думки	104
Пріоритет внутрішнього світу особи, потяг до проблем духовного	106
Розділ II. СЕРЕДНЬОВІЧНЕ ХРИСТІАНСТВО	111
1. Православ'я часів польсько-литовського панування	111
Церква в умовах татарської навали	111
Православ'я в Галицько-Волинському князівстві	113
Початок католицького наступу на українське православ'я	114

Українське православ'я під політичним протекторатом Литовської держави	116
Зміна становища православної церкви після Кревської (1385) і Городельської (1413) уній	118
Правовий стан православної церкви в XVI ст.	121
Боротьба за захист релігійних свобод православних і протестантів. Варшавська конфедерація 1573 р.	125
Патрональне право "подавання хлібів духовних і столиць духовних": деморалізація і дезорганізація православної церкви	128
Боротьба православних у Галичині за відновлення православної єпархії	130
2. Рим і Україна. Католицизм на українських землях	134
Спроба Апостольської Столиці християнізувати Русь	134
Зв'язки Апостольської Столиці і християнської Київської держави	136
Спроба Апостольської Столиці схилити Русь-Україну прийняти латинський обряд	137
Боротьба між Римом і Візантією за релігійний вплив на український народ. Східна політика Апостольської Столиці	138
Татари-монгольська навала. Східна політика папства за князювання Данила Галицького	144
Зв'язки київських митрополитів з Апостольською Столицею перед і після Флорентійської унії	145
Активізація католицизму в Україні напередодні Берестейської унії	148
Підготовка Берестейської унії та її наслідки	151
Ідея універсальної унії і ставлення до неї Апостольської Столиці	154
Релігійні вимоги Б.Хмельницького	156
3. Українське православ'я Могиланської доби	160

Становище в Київській митрополії напередодні Могилянської доби. Церква потребує реформ	160
Легалізація православної церкви. Нормалізація стосунків з державою. Нова релігійна політика в Речі Посполитій та її досвід	163
Політика Владислава IV, її підґрунтя	167
Спроба запровадження універсальної унії — примирення “Русі з Руссю”	168
Ускладнення з виконанням сеймових рішень. Релігійні конфлікти	168
Реформи церковного управління Київської митрополії в Могилянську добу	169
Церковні осередки: братства, єпископат, монастирі. Церковна влада та традиції патронату	173
Реформа церковної освіти в Могилянську добу та її значення	178
Богословська діяльність та впорядкування церков- ної обрядовості. Значення для внутрішнього роз- витку та для всього православного світу	182
4. Православна церква в Запорізькій Січі	188
Особливості процесу будівництва церков у Запо- різькій Січі	188
Внутрішньоцерковна організація, структура, клір у Запорізькій Січі	191
Характерні риси релігійності запорізьких козаків	195
Монастирі на запорізьких землях	197
Узагальнення історії православної церкви Запорізької Січі	198
5. Українські монастирі	201
Українські монастирі — чинники соціально- історичної і культурної динаміки	201
Духовно-релігійна сфера буття чернецтва. Витоки чернецтва	203
Монастирі Київської Русі. Звернення Феодосія Печерського до уставу Студійського монастиря	204

Українське чернецтво в умовах іноземного панування в Україні	208
Роль українських монастирів в національно-культурному процесі кінця XVI — першої половини XVII ст.	209
Монастирі й чернече життя після прилучення Київської митрополії до Московської патріархії ..	211

Розділ III. РЕЛІГІЙНЕ ЖИТТЯ В УКРАЇНІ ЧАСІВ КОЛОНІАЛЬНОЇ НЕВОЛІ

1. Українське православ'я під владою Московської церкви	215
Перехідний стан української церкви: від незалежності до втрати самостійності	215
Особливість православного собору (1685) в Києві. Стурбованість української ієрархії і кліру	217
Чинники, які сприяли втраті самостійності Київської митрополії	219
Обмеження й ліквідація особливостей православної церкви в Україні	221
Правовий стан православного духовенства в Україні під час царювання Єлизавети	224
Антиукраїнська політика Катерини II. Уніфікація церкви на московський кшталт, зросійщення духовенства, витравлення національно-релігійних традицій	226
Централізація, бюрократизація, одержавлення церковної системи	230
Наслідки антиукраїнської церковної політики російського самодержавства	233
Відчуження між парафіянами й оказененим, зросійщеним духовенством	236
2. Православна церква в Україні 1900—1917 років	242
Стан православної церкви в Україні на початку XX ст.	242
Церковно-реформаційний рух 1905—1917 років ..	246

Національне піднесення українського духовенства	248
3. Києво-Могилянська академія: колиска української богословської думки	259
Відродження православ'я України Петром Могилою	259
Організація богословської освіти в Києво-Могилянській академії	262
Роль Теофана Прокоповича в організації богословської освіти	265
Особливості періодів викладання богословських курсів в академії	268
Духовні впливи Києво-Могилянської академії	270
4. Православ'я Буковини	275
Спільні корені молдавсько-українських і галицько-буковинських взаємовідносин	275
Спільна церква русинів (українців) і молдован	277
Буковинська церква в умовах австрійської влади	280
Церква в умовах окупації Буковини Румунією	283
Церква Буковини в умовах радянської влади	284
5. Спроби українізації та автокефалії православної церкви (20—30-ті роки XX ст.)	287
Утворення Української автокефальної православної церкви. Київський собор 1921 р.	287
Дискурс державно-церковної політики в II Речі Посполитій	289
Ревіндикація та її наслідки	290
Спроба запровадження нової унії	293
Процес українізації православ'я	296
6. Православне сектантство в Україні	302
Богумільство	304
Розвиток старообрядництва в Україні	306
Духовне християнство в Україні	312

7. Поширення позацерковного містицизму.	
Масонство	327
Національне питання в діяльності масонських лож в Україні	329
Філософські засади і релігійно-етичні програми масонства	331
Ставлення масонства до канонічного християнства, атеїзму і матеріалізму	336

Розділ IV. РАННІЙ І ПІЗНІЙ ПРОТЕСТАНТИЗМ В УКРАЇНІ

1. Реформатське християнство	339
Особливості поширення реформаційних ідей в Речі Посполитій	340
Кальвінізм	341
Антитринітаризм	345
Социніанство	347
Антитринітаризм на українських землях	351
Течії українського реформаційного руху	354
Реформаційні ідеї в поглядах братських ідеологів	357
2. Євангельські конфесії: баптизм, п'ятдесятництво	367
БАПТИСТИ	367
Євангельсько-баптистський рух в ХІХ — на початку ХХ ст.	367
Штундизм — предтеча баптизму в Україні	368
Соціально-політичні й духовно-моральні передумови виникнення та поширення баптизму в Україні	369
Виникнення й організаційне об'єднання євангельсько-баптистських громад на півдні України	372
Церква євангельських християн-баптистів у роки радянської влади	376
Розкол у баптизмі: виникнення Ради церков ЄХБ	381
Зростання й активізація баптизму в Україні	382

П'ЯТДЕСЯТНИЦТВО	383
Особливості п'ятдесятництва	383
Активне поширення п'ятдесятництва в Україні ...	384
Християни євангельської віри (ХЄВ).	
Історія цієї п'ятдесятницької течії в Україні	386
П'ятдесятники і баптисти: об'єднання і роз'єднання	388
Інші течії п'ятдесятництва в Україні	391
Процес утворення Союзу християн віри євангель- ської в Україні	392
3. Месіансько-есхатологічні течії: адвентизм, Свідки Єгови	396
АДВЕНТИСТИ СЬОМОГО ДНЯ	396
Витоки і реформування адвентизму. Особливості віровчення	396
Заснування адвентизму в Україні	399
Трансформації адвентистської організації в роки радянської влади	400
Динаміка адвентизму в незалежній Україні	402
СВІДКИ ЄГОВИ	405
Витоки руху. Діяльність його засновника Ч.Рассела (1878—1916) і реформатора Ж.Рутер- форда (1916—1942)	405
Свідки Єгови в Україні між Першою і Другою світовими війнами	407
Репресована конфесія в роки радянської влади ...	410
Процес легалізації і сучасний стан організації	
Свідки Єгови в Україні	413
Розділ V. РЕЛІГІЇ НАЦІОНАЛЬНИХ МЕНШИН В УКРАЇНІ	419
1. Іудаїзм в Україні. Хасидизм — продукт україн- ської дійсності.	419

Євреї та їхня релігія в Київській Русі	419
Євреї в Польсько-Литовській державі	421
Доба хмельниччини і гайдамаччини	422
Зародження і розвиток хасидського руху	425
“Криваві наклепи”	427
Іудаїзм у ХІХ ст. Галицька гаскала	427
Суперечливість процесу емансипації радянського єврейства. Іудаїзм після 1917 р.	430
Катастрофа європейського єврейства в часи Другої світової війни	433
Антирелігійна кампанія М.Хрущова. Наступ на іудейські релігійні громади	435
Суспільно-релігійне становище радянських євреїв у 1964—1985 роках	436
Релігійне і громадсько-культурне життя євреїв після незалежнення України	439
2. Караїмська релігія та її історична доля	446
Становлення і розвиток караїмського віровчення	446
Обряди й звичаї караїзму	449
З історії караїзму	450
3. Іслам на українських землях	456
Періодизація існування ісламу на українських землях	458
Русь-Україна ознайомлюється з ісламом та мусульманами	459
Перші мусульмани на землях Русі-України	461
Мусульманська цивілізація Криму. Період Кримського ханату	462
Мусульманські народи Причорномор'я й Україна в ХVІ — ХVІІІ стст	465
Мусульмани в Російській імперії. Іслам — фактор етнічного самозбереження	470
Мусульманське життя за умов тоталітаризму	473
Нормалізація релігійного життя мусульман в незалежній Україні	476

4. Вірменська церква в Україні.	479
З історії Вірменської церкви в Україні.....	479
Католикізація вірмен України	481
Діяльність єпископа Торосовича	483
Труднощі релігійного життя вірмен	486
5. Релігійний світогляд циган в Україні.....	492
Цигани в Україні	492
Елементи язичництва і християнства в релігійності циган.....	492

Розділ VI. РЕЛІГІЙНО-ЦЕРКОВНІ ПРОЦЕСИ ПЕРІОДУ РАДЯНСЬКОГО ТОТАЛІТАРИЗМУ ... 497

1. Православна церква в Україні (1917—1939)	497
Зародження українського церковного руху	498
Розвиток православ'я в умовах більшовицької окупації	500
Утворення Української автокефальної православної церкви	501
Перші спроби наступу тоталітаризму на церкву ...	502
Зміна методів боротьби з релігією. Обновленство ..	503
Спроби розколу національно зорієнтованого церковного руху. Булдівщина	505
Зміна тактики більшовиків у церковній політиці	506
Розгром булдівщини та обновленства	507
Боротьба УАПЦ за утвердження в Україні. Розгром автокефального руху	507
Підсумки розвитку православ'я в Україні в довоєнний час	513
2. Церковне життя в Україні під час Другої світової війни (1939—1944).....	517
Канонічний стан православної церкви напередодні війни (1939—1941)	517

Розкол в українському православ'ї. Конфронтація між О.Громадським і П.Сікорським	519
Церковне життя кінця 1941 — початку 1942 року в Києві	524
Церковна політика в окупованій Україні	528
Релігійно-церковне життя в окупованій Україні ...	530

3. Післявоєнний розвиток православ'я в Україні (1945—1990)

Українська специфіка післявоєнного розвитку православної церкви	536
Новий наступ влади на релігію	537
Формування законодавчої бази для гонінь на церкву	539
Інтенсифікація боротьби з релігією в 60-ті роки ХХ ст.	540
Опозиційні настрої та православна богословська думка щодо співробітництва церкви і радянської держави	544
Зміна державної політики щодо церкви в роки перебування	548

4. Конфесії православного коріння тоталітарної доби

Духовне християнство на українських теренах після 1917 р.	555
--	-----

Розділ VII. РЕЛІГІЙНО-ЦЕРКОВНЕ ЖИТТЯ В НЕЗАЛЕЖНІЙ УКРАЇНІ

1. Релігійні вияви національної духовності українців	571
Співвідношення релігійного і національного	571
Фактори формування специфіки релігійності українця	573
Селянськість і релігійний дух українців	575
Психологічні чинники формування релігійності ...	577

Загальні вияви релігійності	578
Суперечливість світоглядних орієнтацій	584
Виразники релігійності українців	585
2. Відродження українського православ'я і внутріправославні колізії	590
Національне відродження України і православ'я	590
Помісна православна церква — потреба нації	592
Відродження православної автокефалії в Україні	594
Втручання Московського патріархату в релігійне життя України	597
Українське православ'я в контексті вселенського православ'я	602
3. Становлення греко-католицизму як чинника національного пробудження	608
Стан і тенденції розвитку греко-католицької церкви в XVII— першій половині XX ст.	608
Знищення греко-католицької церкви. Львівський собор 1946 р.	611
Процес відновлення УГКЦ	614
Уроки Берестейської унії та історії УГКЦ	616
Ставлення УГКЦ до екуменізму	619
Сучасний стан і проблеми УГКЦ	620
4. Нові релігійні течії й організації в Україні	627
Особливості поширення нових релігійних течій в Україні	627
Класифікаційні групи нетрадиційних і нових релігій в Україні	630
5. Свобода совісті: історія і практичне втілення в Україні	655
Свобода релігії, свобода віросповідання, свобода церкви	657

Історичні аспекти розвитку свободи совісті як категорії права	657
Толерантність, віротерпимість, прагнення до свободи в духовному житті — складові ментальності українців	661
Поширення й утвердження ідеї свободи совісті в Україні	663
Свобода совісті в незалежній Українській державі	667

Розділ VIII. МАЙБУТНЄ РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ УКРАЇНИ

1. Географія релігій в Україні	673
Історія змін конфесійної карти України	673
Політика “релігійних скорочень”	675
Зростання релігійної мережі в роки перебудови ...	677
Сьогодення релігійна карта України	678
Тенденції конфесійних змін	683
2. Ідея національної церкви і національної релігії	687
Церква в контексті національного життя	687
Поняття “національна церква”	691
Проблема об’єднання українських церков	695
3. Прогнози розвитку релігії в Україні в контексті релігійних процесів у світі	699
Роль релігії в майбутньому	700
Можливі тенденції релігійних змін	705
Майбутнє християнських церков і спільнот	707
Проблема міжхристиянського порозуміння	711
Динаміка нового й давнього, “вертикального” і “горизонтального” в релігійних змінах в Україні і світі	713
Новітні релігійні рухи	716
4. Релігійне життя української діаспори	720

Становлення і розвиток греко-католицької церкви на американському континенті і в Канаді	721
Структура греко-католицької церкви в Західній Європі й Австралії	723
Стан і проблеми греко-католицької церкви в Польщі	724
Греко-католики в Словаччині, Югославії і Румунії	726
Структура, соціально-політична база і проблеми зарубіжної УКЦ	727
Українські православні і протестантські церкви в діаспорі	731



ПЕРЕДМОВА

Навчальний посібник "Історія релігії в Україні" видається вперше. Його зміст відповідає основним вимогам програм курсів "Релігієзнавство" та "Історія релігії в Україні" для вищих навчальних закладів. Водночас історичний матеріал посібника, широкий і ґрунтовний аналіз релігійних процесів в Україні починаючи від релігій стародавніх суспільств на її теренах і до наших днів може бути використаний для викладання історії України, краєзнавства, релігієзнавства та інших гуманітарних дисциплін у загальноосвітніх школах, ліцеях і гімназіях.

Структура навчального посібника побудована таким чином, що дозволяє системно і послідовно висвітлити розвиток релігії на українських землях, дати знання про релігійні процеси і закономірності їхнього розвитку в різних конфесіях, починаючи від дохристиянських вірувань, продовжуючи в християнстві (православ'я, римо-католицизм, греко-католицизм, протестантські течії), іудаїзмі, ісламі, караїмізмі і завершуючи сучасними неорелігіями та іншими культурами, що поширюються в Україні.

Релігії стародавніх суспільств на землях України, дохристиянські язичницькі вірування, християнізація України, середньовічне християнство, релігійно-церковне життя в Україні часів її бездержавності, колоніальної неволі, релігії національних меншин в Україні, релігійно-церковні процеси пері-

оду радянської влади, релігійно-церковне життя в незалежній Україні, тенденції розвитку релігії в найближчому майбутньому — така періодизація матеріалів посібника й окремих його розділів. Докладно аналізуються сучасні релігійно-церковні процеси в Україні, зокрема, в українському православ'ї, міжконфесійні стосунки, висвітлюються основні засади державно-церковних відносин, положення і гарантії Конституції України, Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації", які відповідають міжнародним правовим актам про права людини й релігійні свободи.

Автори навчального посібника дотримувалися концептуальних засад історизму, наукової об'єктивності, позаконфесійності, поважаючи світоглядний плюралізм, загальнолюдські принципи гуманізму і демократії, притаманні в тій чи іншій мірі всім релігіям.

Навчальний посібник підготовлений Відділенням релігіїзнавства Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди Національної академії наук України з залученням до написання окремих розділів і тем науковців і викладачів вузів, співробітників краєзнавчих музеїв та архівів.

Автори навчального посібника:

доктори філософських наук: А. Колодний — Вступ, розд. III (3), розд. VII (1), розд. VIII (1, 2); П. Яроцький — Вступ, розд. II (1), розд. IV (3), розд. VII (3); Б. Лобовик — розд. I (2,3); П. Косуха — розд. IV (2); П. Кралюк — розд. IV (1); А. Глушак — розд. I (4); В. Горський — розд. III (7); кандидати філософських наук: М. Адамчук — розд. II (2); М. Бабій — розд. VII (5); О. Бучма — розд. I (1); С. Головащенко — розд. II (3); В. Докаш — розд. IV (3); С. Здіорук — розд. VII (2), розд. VIII (2); В. Єленський — розд. V (1), розд. VIII (3); М. Кирюшко — розд. V (3); В. Климов — розд. II (4, 5), розд. III (1); Н. Кочан — розд. VIII (4); О. Саган — розд. III (6), розд. VI (1, 3, 4); Л. Филипович — розд. VII (4); кандидати історичних наук: М. Гайковський — розд. III (4); Г. Надтока — розд. III (2); Ю. Полканов — розд. V (2); Н. Стоколос — розд. III (5), розд. VI (2); наукові співробітники музеїв: І. Гаюк — розд. V (4); О. Данилкін — розд. V (5). Науково-допоміжну роботу виконала В. Медвідь.



Вступ

ПРЕДМЕТ КУРСУ “ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ”

Історія релігії — одне з дисциплінарних утворень релігієзнавства. На відміну від філософії релігії, яка відтворює релігії у знятому вигляді в специфічній статиці, історія релігії розглядає її в динаміці, змінах і розвитку. Конкретніше, історія релігії розглядає релігію не на рівні загальнотеоретичного осягнення її природи або функціонування на індивідуальному чи суспільно-спільнотному рівні, а на рівні відтворення процесу становлення релігії як в іманентних й історично-релігійних зв'язках, так і в загальному соціально-історичному та історико-культурному контексті. Історія релігії, окрім конфесійної хронологічної конкретності, має ще й свою логіку, яка виявляється в особливостях еволюції цього феномену від природних, стихійно сформованих прадавніх його форм до розвинутих релігійних систем світового масштабу, в творенні змісту й форми яких відчутно свідомий почерк окремих особистостей.

Природні, історичні, економічні та культурні умови буття певного етносу чи країни спричиняють специфіку релігійного процесу на теренах проживання кожного народу, певних географічних регіонів. Історія релігії в Україні також має свої особливості, а відтак вона постає окремою сторінкою у світовій історії. Предметом навчальної дисципліни “Історія релігії в Україні” є саме історія релігійного процесу на українських теренах в усій різноманітності його особливостей. Це перед-

бачає насамперед з'ясування своєрідності витоків релігії в Україні, розвитку й поширення її багатоманітних конфесійних форм, функціонування їх на різних етапах історії українського етносу.

Спираючись на творчий здобуток репрезентів української духовності, приходимо до висновку, що релігійний феномен в історії України може досліджуватися на трьох рівнях:

1) як історія всіх тих релігій і культів, які виникли або поширювалися в Україні серед корінного і некорінних її народів. Тут, окрім східнослов'янського язичництва і християнства, ми знаходимо ще й іслам, іудаїзм, необуддизм, караймство, багато інших конфесій;

2) як історія релігій саме українського етносу, але при цьому слід враховувати особливості тих релігій, які виникли на національному ґрунті, і тих, які здобули національну окресленість, прийшовши в Україну від інших етносів. Тут, насамперед, слід назвати українське язичництво, РУНВіру, вітчизняні форми християнства — українське православ'я, український греко-католицизм, а також окремі протестантські течії й такі суто українського походження конфесії, як мальованці, інокентіївці, леонтіївці, митрофаніївці та ін. Українське підґрунтя має також така нетрадиційна форма, як Велике Біле братство, яке нещодавно хвилювало громадську думку своїми невиваженими пророкуваннями й вигаданими пророцтвами;

3) як історія релігійної духовності українця, релігійність якого виражається насамперед в якійсь підсвідомій впевненості в існуванні чогось надприродного, в Божій всеприсутності. Це передбачає увагу до пантеїстично-політеїстичної релігійності наших далеких предків, двовір'я, що поширювалося після прийняття християнства, і своєрідного витлумачення його, синкретизму теїстичного й атеїстичного у свідомості й діях народу, потягів у наш час до творення якоїсь нової релігії, яка б поєднувала в собі дещо християнське і дещо із східних релігій і яка є своєрідною інтелігентською релігією. В такому аспекті дослідження історії релігії в Україні взагалі немає.

Оскільки одна релігія може існувати в різних своїх конфесійних визначеностях, то слід відрізнити історію християнства в Україні від історії на її теренах окремих його конфесій. Жодна з конфесій не може вважатися єдиною націо-

нальною релігією українців. Вдало критикував спроби деяких вчених, громадських діячів пов'язати певну національність з якоюсь конкретною релігією Михайло Драгоманов. Він вороже ставився до сучасного йому офіційного великодержавного погляду, який ототожнював росіян з православними, поляків з католиками, германців з протестантами, взагалі всіх слов'ян з християнами. У листі до Івана Франка Драгоманов писав: "Ідентифікація якої б то не було національності з релігією є абсурд принциповий і практичний" (*Драгоманов М.П. Листи до Івана Франка і інших. 1881—1886. — Львів, 1906. — С. 188*).

Враховуючи той факт, що національне життя українства найтісніше пов'язане з долею християнства, вважаємо за можливе в дослідницькій роботі періодизацію історії релігії в Україні проводити із врахуванням цього, виділивши в ній дохристиянський, православно-християнський, поліконфесійно-християнський та екуменічно-християнський періоди.

Дослідження релігійного процесу в Україні вивело вітчизняних релігієзнавців на ряд закономірностей, які його характеризують. Насамперед зазначимо, що в Україні практично завжди політичний чинник домінував над релігійним. Політичним діячам української землі частіше за все потрібна була не та церква, яка вищою мірою відображала національні особливості українського народу, а та, яка відповідала їхнім політичним устремлінням. Між тим релігійне начало було основною категорією влади в усій українській історії незалежно від того, хто конкретно владно репрезентував Україну.

З часу появи на українських землях християнства тут практично не було конфесійної єдності між народними масами і їхніми духовними наставниками, владними провідниками країни. Жодна з християнських конфесій в усьому спектрі її віровчення й обрядовості не виникала в Україні як продукт органічного саморозвитку всього суспільства. Поширення їх має, як правило, відцентровий характер. Це, природно, вело до розколу суспільства, міжконфесійних колізій, трагедій в національному бутті, зумовлених релігійними факторами.

Проте в період політичної деградації життя українського народу і суспільної кризи українства, коли проявлялася втрата

українським етносом матеріальних ознак свого самовияву (зокрема, державності) і перетворення його на суто духовний фактор, провідна роль в етнорозвитку й етноінтеграції переходила до однієї з християнських церков, яка виступала в цей час єдиним провідником національної ідеї, інтеграції всіх національних сил, відігравала роль тієї національної інституції, що сприяла культурній індивідуалізації українського етносу. Це ми можемо сказати як про українське православ'я, так і про український греко-католицизм.

Щодо християнства взагалі, то воно в історії України відіграло суперечливу роль, бо слугувало і засобом соціального й національного поневолення народу, й засобом його боротьби проти соціального і національного гноблення. Міжконфесійні суперечності, поляризуючи український народ, стримували процес національної інтеграції й самовизначення, робили його легкою здобиччю різних держав і церков. Але водночас вони відігравали й роль фактору, котрий сприяв збереженню українського етносу як такого. Саме конфесійна строкатість не дала можливості українству повністю оросіятися чи полонізуватися. Боротьба тут за "рідну віру", по суті, поєднувалася з боротьбою за етнозбереження, національно-культурну ідентифікацію.

Як засвідчує історія, релігійний чинник сам по собі в Україні ніколи не відігравав ролі визначального фактора етнотворення й етноінтеграції. Хоча такі риси духовності українців, як висока чуттєвість, перевага почуттєвого над інтелектуальним і вольовим, певний індивідуалізм, прагнення до духовного усамітнення, висока витривалість і терпеливість, меланхолія і якась життєва невпевненість, а також труднощі землеробської долі й прагнення віднайти заступника від усіх тягарів соціального, господарчого та національного життя й послужили сприятливим ґрунтом для включення релігії в процес національної ідентифікації. Проте підміна в українців національного почуття релігійним ("ми православні"), протиставлення релігійного МІ національному, що відбувалося протягом століть нашої історії, вели до деградації їхньої етнічної самосвідомості українців, внутрінаціональних чвар на релігійній основі.

Складність історичного буття українського народу формувала у нього плюралістичний світогляд. Окрім релігійності,

його свідомості притаманні й елементи вільнодумства, що знайшло свій вияв у наявності в його суспільній свідомості релігійного інакодумання, скептицизму, індіферентизму, антиклерикалізму, політеїзму, деїзму, антитеїзму. Раціоналістичні та ірраціоналістичні підходи спостерігаються в різних сферах української духовної культури — в науці, філософії, освіті, мистецтві, навіть у богослов'ї. Самі по собі вони побутують не для взаємовиключення чи протистояння, а як взаємодоповнювальні явища єдиного цілісного духовного процесу.

Історія українства, специфіка національного буття українського народу підтвердили трансцендентність не лише релігії, а й, певною мірою, етнічного начала. Тепер, коли ми переживаємо процес свого національного відродження, ось ця трансцендентність релігійного й національного поєднала їх. Релігія шукає в нації своє буття, нація шукає його в релігії. Проте, як засвідчує історія України, релігійний чинник сам по собі тут ніколи не був визначальним етноутворюючим і етноінтегративним фактором, не відігравав ролі провідного засобу національного відродження. Пріоритет в цьому завжди належав національній ідеї. Лише сходження на її рівень як найважливішого принципу гарантує підхід до конфесійної різниці як чогось перехідного чи неосновного в суспільному й релігійному процесі, утвердженню в думці, що **УКРАЇНА ОДНА** для тих, хто усвідомлює себе українцем, і **БОГ ОДИН** для тих, хто вірить у нього.

За роки тоталітаризму не вийшло у світ жодної праці з історії релігії в Україні. Окремим фрагментарним дослідженням релігійного процесу притаманні класово-заїдеологізована упередженість до релігії, прагнення розглядати її як акультурне явище, гальмо соціального поступу, духовного розвитку. Нині перед релігієзнавчою думкою України стоїть завдання здолати вади цих досліджень, науково відтворити історію релігійного процесу на українських землях. Методологічними засадами цього можуть слугувати такі дослідницькі принципи, як об'єктивність, історизм, буттєвість, загальнолюдськість, позаконфесійність, світоглядний плюралізм.

Релігійна тема проходить через усю суспільну думку України. Проте українські мислителі прагнули не просто з'ясувати, що таке релігія, в чому її особливості як конфесійного чи духовного явища. У своїх розвідках вони розкривали

насамперед її функціональну значимість, роль у національному розвитку України, прагнули повернути релігійні інституції на шлях служіння інтересам рідного народу.

Україна — багатонаціональна та багатоконфесійна країна. Тут справді зустрівся й зімкнувся не лише православний Схід і католицький Захід, а й Схід і Захід у масштабному, геополітичному вимірі. Багатоконфесійність характерна для України з часів Київської Русі, і ця багатоконфесійність зафіксована в державних документах ще до офіційного прийняття християнства. Договори Русі з Візантією в 911 р. і 944 р. з київської сторони підписувалися руськими дипломатами, котрі сповідували різні релігії — язичницьку й християнську, і відтак перші скріплювали їх посиленням на своїх язичницьких богів, другі — на християнського Бога. Це чудовий зразок релігійної толерантності.

Після оголошення християнства державною релігією Київської Русі впродовж століть зберігалось двовір'я. Розвиток духовних потреб і запитів з прийняттям християнства відбувався вже в межах християнської культури. Однак рівень потреб буденного життя язичницький світогляд задовольняв ще протягом багатьох віків. На рівні буденного життя і після прийняття християнства керувалися попередньою, по суті язичницькою, системою норм і правил, і лише духовно-інтелектуальний розвиток, досягнення загального відбувалося в рамках християнства. Християнські ідеї поступово насичують язичницький світогляд, але не знищують його, і в такий спосіб формується синкретичне явище, яке одержало назву двовір'я. Таким чином, двовір'я відобразило особливість прийняття християнства нашими далекими пращурами.

Протягом двох з половиною століть після введення християнства церковне життя переважно розвивалося навколо свого київського центру й безперешкодно утверджувалося на Подніпров'ї та Західній Русі, ведучи боротьбу з сильними залишками язичництва в північних (Володимиро-Суздальській і Новгородській) землях. Цей перший період історії православної церкви в Україні — період київського християнства — завершується татарською навалою й знищенням Києва. В Галицько-Волинському князівстві він тривав ще майже століття — до втрати державної незалежності в середині XIV століття.

Період київського християнства характерний тим, що на українській землі, поряд з православ'ям, були й інші релігії — католицизм (ще в дотатарські навали в Києві проводили місіонерську діяльність чернечі католицькі ордени — францисканці, домініканці), вірмено-григоріанська церква, іудаїзм, караїмська релігія.

Період середньовічного християнства ще більше урізноманітнив конфесійну ситуацію в Україні. Протягом трьох століть Православна церква в Україні існувала в умовах литовсько-польської державності, зберігаючи релігійну, культурну, національну ідентичність українського народу, підтримуючи його в боротьбі проти денаціоналізації і цілковитого виродження, дотримуючися традиційного східного обряду. На українських землях, особливо після Люблінської унії (1569 р.), поширюється католицизм. Цей період завершується Берестейською церковною унією (1596) і початком викликаної унією міжконфесійної боротьби, в якій, як тоді зазначали, “Русь нищила Русь”. Три досить повчальні століття рефлексують до наших днів, дають багато фактів для роздумів і прийняття виважених рішень.

У цьому періоді Православна церква опинилася в кризовому стані. У XV—XVI ст. триває посилений перехід провідних верств українського народу на латинський обряд, що спричиняє вичерпання і втрату інтелектуальних сил України. Починаючи з середини XVI ст., від часів Реформації, Україна стає батьківщиною різних протестантських течій. Перехід частини української шляхти на протестантизм зупиняє латинізацію (окатоличення), але посилює колонізацію. Проте в цей період, зокрема за часів митрополита Петра Могили, українська церква зазнала й небувалого ренесансу. З відновленням своєї ієрархії в 20-х роках XVII ст., в складній політичній і релігійній ситуації в Україні і довкола неї Православна церква реформується, відновлює свою соборність і соборноправність, збагачує свій духовний та освітній потенціал, відіграє важливу роль у становленні української державності часів козаччини, Запорізької Січі, Гетьманської України. То був справжній ренесанс Української православної церкви після 400-річного небуття української державності. То був яскравий і незаперечний урок того, що вільна церква й незалежна держава — явища нерозривні, що розквіт першої і

стабільність другої — процеси взаємопов'язані й взаємодоповнюючі.

Період релігійного життя в Україні часів колоніальної неволі багатий на складнощі й колізії. Перебуваючи з кінця XVII ст. в складі Російської православної церкви, Українська православна церква майже до середини XVIII ст. збагачує своїми кадрами ієрархів і богословським науковим потенціалом Московську патріархію. Разом з тим вона поступово й неухильно втрачає свою інституційну самостійність, традиційну соборність, властиву їй українськість, натомість уніфікується на московський кшталт і оросійщується. Відбуваються складні міжконфесійні процеси на Правобережній Україні, вкрай загострюються й періодично драматизуються відносини між римо-католиками і греко-католиками, з одного боку, і православними — з другого, на фоні геополітичного втручання в ці процеси державної влади католицької Польщі й православної Росії. Водночас друга хвиля протестантизму на українських землях в кінці XVIII ст. сприяє відродженню євангелістських конфесій так званого штундо-баптизму, а в кінці XIX — на початку XX ст. — адвентизму, п'ятидесятників, Свідків Єгови.

Релігійно-церковні процеси періоду радянського тоталітаризму засвідчують, що більшовицький уряд щодо українських церков — як православної, так і греко-католицької — застосовував імперську тактику царської Росії. Деякий час (1920—1930 рр.) частина Православної церкви українізується, виборює автокефалію, що й лякає Москву. Вона підбурює більшовицький уряд в Україні до акцій геноциду проти українських церков — української автокефальної православної церкви (скасована в 1930 р.) і Української греко-католицької церкви (заборонена в 1946 р.). В цілому до мінімуму звужується вплив будь-якої релігії у сфері духовного, культурного життя, етико-моральних відносин у суспільстві, сім'ї. Таке ж гоніння спіткало й римсько-католицьку церкву в Україні: напередодні другої світової війни залишався діючим лише один на всю Україну костел в Одесі. Жорстко переслідуються протестантські конфесії — баптисти, адвентисти, п'ятидесятники, Свідки Єгови. Свідки Єгови протягом усього періоду радянської влади були заборонені.

Релігійно-церковне життя в демократичній Україні після

здобуття нею незалежності характеризується як очевидним і динамічним його відродженням, так і напластуванням старих проблем та нових труднощів і міжконфесійних конфліктів. Відродження українського православ'я супроводжується водночас і внутрішньоправославними колізіями, кризою православ'я, його розколом на три ворогуючі між собою православні церкви — УПЦ Київського патріархату, УПЦ, яка перебуває в канонічному й молитовному єднанні з Московським патріархатом, і Українську автокефальну православну церкву. Український греко-католицизм після 45-річної заборони і “катакомбного стану” став важливим чинником національного й духовного оновлення, переважно в Галичині, і все ширше просувається на теренах всієї України. Однак і в Українській греко-католицькій церкві є досить багато проблем як внутрішньоцерковних, так і у відносинах з православними церквами й Апостольською Столицею, під юрисдикцією котрої ця церква уже 400 років.

Нині маємо досить різнобарвну конфесійну карту України. Активно діють тут протестантські церкви, традиційні для України, — баптистська, адвентистська, п'ятдесятницькі, Свідки Єгови. Це не становить, як дехто схильний робити висновки, загрозу історичним церквам України — православним і католицьким. І не тому, що протестанти є незначною частиною української християнської спільноти, а насамперед тому, що всі християнські й нехристиянські конфесії в Україні мають гарантовану Конституцією України можливість розвиватися динамічно і паралельно на засадах взаємоповаги та взаємодоповнюваності, співпраці в здійсненні значущих соціальних і євангелізаційних проектів у річищі національного й духовного відродження України.

В Україні пускають коріння, знаходять прихильників і послідовників нові (досі невідомі для України) християнські й нехристиянські течії, відгалуження, місії, іноді досить для нас екзотичні, далекі від національної традиції і культури. Серед них, зокрема, громади харизматичного напрямку, церкви повного Євангелія, Новоапостольської церкви, Церква Ісуса Христа святих останніх днів (мормонів), а також Товариство свідомості Крішні, буддисти. Функціонують різні течії неоязичництва. Крім того, в Україні діє більше як 200 малочисельних об'єднань віруючих 46 різних релігійних напрямів.

За останні п'ять років в Україні значно зросла кількість мусульманських громад. Проте єдиної структури ця конфесія не набула. На початок 1999 р. офіційно діяли чотири зареєстровані самостійні центри мусульман. Три керівні центри має в Україні також іудаїзм.

У правовій державі, демократичному суспільстві гарантується вільний світоглядний, віросповідний вибір, якщо він не виходить за межі загальнолюдської етики, не перешкоджає утвердженню сутнісних сил, інтелектуальному, моральному розвитку людини, цивілізованому співжиттю громадян.



Розділ I

ДОБА ДАВНІХ РЕЛІГІЙ. ХРИСТІЯНІЗАЦІЯ УКРАЇНИ-РУСИ

1. РЕЛІГІЇ СТАРОДАВНІХ СУСПІЛЬСТВ

Українському народові дісталася величезна культурна спадщина від своїх попередників. Чисельні народи проходили з Азії на захід чорноморськими степами. І якою б жахливою не була та чи інша навала, ніколи вона не призводила до винищення всього населення. Ніколи не рвався зв'язок поколінь. Від одного покоління до іншого передавалися господарські традиції, культурні зв'язки, релігійні звичаї та обряди.

Територія, на якій постала східно-слов'янська цивілізація, являла собою терен перехрещування культурних, політичних і, звичайно, релігійних впливів між Сходом і Заходом. Ця цивілізація зберегла і трансформувала в собі здобутки різних культур. Вона мала всі можливості для того, щоб розвивати в себе багату культуру, побудовану на слов'янському ґрунті шляхом синтезу обох цих впливів.

Шлях формування релігійної свідомості: від чуттєво-надчуттєвого до теїстичного типу надприродного

В релігії того чи іншого суспільства по-своєму відображався життєвий досвід людей, зберігалася система емоційно-образних уявлень і переживань, норм людського буття. Однак всі релігії виконували одну й ту ж культурно-історичну роль. Вони виступали засобом соціальної регламентації та регу-

ляції, засобом збереження й упорядкування традицій, звичаїв і обрядів. Щоб зрозуміти світосприймання, характерне для тогочасних суспільств, потрібно усвідомити властиві їм проблеми, що були в тодішньому способі виробництва. Розклад традиційних форм виробництва та суспільного устрою завжди супроводжував зміни в релігійному світогляді. Коли відбувається розклад традиційних ідей і вірувань, тоді розвивається пошук нових форм думки, виникають прагнення до нових споглядань. Але старі релігійні традиції та вірування не знищуються, не зникають безслідно, а переходять до нової системи релігійних поглядів, адаптуються там і набувають нової значимості. Релігійна свідомість народу проходить складний шлях свого формування від чуттєво-надчуттєвого типу надприродного (фетишизм, тотемізм та ін.) через анімізм, потім через демонічний тип, провідною ідеєю якого є віра в духів, до теїстичного типу надприродного, в центрі котрого перебуває постать Бога.

Однією з найбільш істотних рис, якими відрізняються образи богів від образів фетишів, тотемів, душ і духів, є їхній двоїстий характер: у фантастичних уявленнях про надприродне тепер відображаються не тільки таємні сили природи, а й стихійні історичні сили, а важливою особливістю образів богів є їхня творча функція. Якщо, наприклад, надприродне як чуттєво-надчуттєве могло оберігати від захворювань чи викликати дощ, бути покровителем при полюванні чи носієм життя, якщо пізніше духи запліднювали тварин і рослини, були господарями гір, лісів, вод тощо, але не створювали ні вод, ні рослин, ні тих чи інших явищ довкілля, то боги творять предмети, явища й світ у цілому (Лобовик Б. А. Религиозное сознание и его особенности. — К., 1986. — С.201—203). Поклоніння “вищим силам” приводить до створення образу бога як вищої істоти. І з історичною зрілістю релігій ідея Бога перемагає все демонічне, однак не звільняється від нього повністю, а трансформує його в собі. Такий тернистий шлях у розвитку й становленні релігійної свідомості пройшов і український народ, увібравши в себе всі риси, характерні для тих стародавніх суспільств, що існували на його теренах.

Поставали і сходили з історичної арени України могутні цивілізації кіммерійців, скіфів, сарматів, готів, гуннів та інших народів, та не загубилося у віках їхнє багатоманітне культур-

но-релігійне надбання, а через релігію стародавніх слов'ян воно знайшло своє відображення в релігійній свідомості українського народу. Цікавою є думка Б.Рєбіндера про те, що має існувати певна “національність завдяки землі”. Народ, котрий залишається на рідній землі і продовжує її обробляти, зберігає свою національність легше, ніж загарбник, який би він не був сильний та енергійний. Навпаки, “народ, який іде з рідної землі й оселяється, хоча б і в прекрасних умовах, на чужині, навряд чи збереже свої національні особливості”. (Рєбіндер Б. Влесова книга: Життя та релігія слов'ян. — К., 1993. — С.72—73.) Та слід зауважити, що ці “національні особливості”, серед яких релігійність посідає одне з цільних місць, не відмирають, а перероджуються, інфільтруючись у менталітеті корінного населення. Таким чином, шляхом руйнації і синтезу світоглядних елементів відбувається формування нової ідеологічної системи.

Обряди й вірування племен ямно-катакомбної культури

З проникненням степовиків на територію Правобережної України та Нижнього Подунав'я (IV тис. до н.е.) значних змін зазнає трипільська культура. Зі сходу запозичується звичай ховати покійників у скорченому, на спині, положенні й посипати їх вохрою, а також так звані конеголові скіпетри, антропоморфні стели тощо (Телегін Д.Я. Основні періоди історичного розвитку населення території України у V — першій половині IV тис. до н.е. // Археологія. — 1993. — №1. — С.18). А, як відомо, поховальний обряд, ритуали, пов'язані зі смертю? — найважливіші складові стародавніх релігій. Племена, які ховали покійників в ямах у скорчених позах, носять умовну назву племен ямної культури, катакомбної — на території України (назва від гробниць — катакомб). Питання походження катакомбних племен викликають багато суперечок, бо ж релігійній системі цього населення спостерігаються близькосхідні культові елементи, особливе місце серед яких посідає обряд модельованих черепів, котрий полягав у тому, що на лицеві кістки черепа, звільненого від м'яких тканин і мозку, накладалася спеціально виготовлена маса з глини з домішками вохри та потовчених кісток. Після моделювання череп

розмальовувався фарбами, а на тім'я натягувався скальп. Форма та прийоми цього обряду тісно пов'язані з Близьким Сходом. (Подібні знахідки в Ієрихоні датуються 7000—6000 рр. до н.е.).

Згідно з уявленнями давньоєгипетської релігії кожна людина в потойбічному світі має свого двійника, який живе доти, доки зберігається тіло. З метою збереження тіла в Єгипті проводилося бальзамування померлих. Аналогічна за змістом, формою та засобами муміфікація відома й для часів катакомбної спільності на території України. Серед катакомбних племен були поширені вірування, що відображалися в обожнюванні сонця й вогню та в пов'язаних з ними ритуалах. Відоме Виноградненське святилище, присвячене Богові сонця, подібне за конструкцією до хетських храмів. А знайдена там гранітна стела у вигляді сокири дає підстави говорити про вшанування Бога дощу та грози. Адже сокира на Близькому Сході була атрибутом саме цього божества. (*Пустовалов С.Ж.* Деякі близькосхідні елементи в ідеології катакомбного населення Північного Причорномор'я // *Археологія.* — 1993. — №1. — С. 24—31.)

Населенню ямно-катакомбного часу були притаманні й міфологічні уявлення. Зокрема, зміеборчий космогонічний міф, пов'язаний з боротьбою Бога сонця з темрявою та водною стихією, уособленими в образі міфічної рибозмієподібної істоти. У гроті Кам'яної Могили (поблизу м. Мелітополя) відкрито скульптурне подібне зооморфне зображення з позначеними слідами ударів гострим предметом і відбитком людської стопи. Це пов'язано з релігійним обрядом вбивства. Зображення ступні, що пов'язане з культом предків, слугувало символом героя або антропоморфного божества, яке перемагає рибозмія. Черепи бика, знайдені у поховальній споруді поблизу м. Краснопереконська, свідчать про поширення серед племен катакомбної культури культу домашніх тварин.

У катакомбному суспільстві був пантеон на чолі з громовержцем або іншим богом, зберігалися основні для простого населення мисливсько-магічні вірування, поширювалися землеробсько-скотарські культу — близькосхідні за походженням, яких дотримувалася пануюча верхівка.

Під впливом катакомбної ідеології в стародавніх праслов'ян, до яких багато вчених відносять племена східнотшинець-

кої культури (північні райони України), комарівської культури (Підкарпаття та Західне Поділля) та племена білогорівської культури (між середньою течією Дніпра на сході і рікою Збруч на Заході), поширювалися віра в існування душі й потойбічного світу, землеробські та скотарські культи, обожнювання сонця та вогню.

Релігійний світогляд кіммерійців

Першим народом на території України, який мав власну назву, були кіммерійці (IX—VII ст. до н.е.). Згадки про племена кіммерійців є в “Одісеї” Гомера, “Історії” Геродота та в деяких малоазійських джерелах. Для їхнього релігійного світогляду характерні віра в душу та життя після смерті. Це підтверджують розкопки курганів, в яких знаходять речі, котрими користувався покійник за життя. У чоловічих похованнях — кинджали, деталі кінської зброї. Іноді — залишки коня, наконечники для стріл, жертовну їжу. У похованнях жінок — золоті та бронзові скроневі кільця, скляне й золоте намисто, глиняний посуд.

На побутування в кіммерійців культу Богині-матері вказують стели із зображенням жінки, які мали культовий характер. Культ Богині-матері — найхарактерніша риса формування релігійної свідомості багатьох народів. Колисковою всіх релігій була жіноча природа, що запліднювалася й розвивалася від контакту з чоловічою природою. Чоловік і жінка започатковували світ, а найбільш виразні атрибути їхньої статі обожнювалися. Стародавніми релігіями звеличувалася й любов матері як єдиної годувальниці та захисниці дитини.

Культ Богині-матері в кіммерійців — це відлуння релігійного культу ранньонеолітичної (дотрипільської) та трипільської доби. Глиняні жіночі статуетки з підкресленими жіночими прикметами, фалічні зображення, чоловічі фігурки із збільшеними статевими органами, статуетки жінки з дитиною на руках дають уявлення про тогочасний релігійний світогляд, про початки формування ще в тодішню епоху культу Роду і Рожаниць, поширеного в дохристиянських віруваннях східних слов'ян.

Поклонялися та приносили жертви жіночому божеству Богині-Діві й таври, які населяли Кримський півострів в IX—

III століттях до н.е. Херсонесці запозичили цей культ у таврів і елінізували його. Богиня—Діва представляла місто Херсонес, була його головним божеством і покровителькою. Пам'ять про Діву збереглася і в українському фольклорі. Відлуння цього культу знаходимо в “Слові о полку Ігоревім” та в українській народній традиції про Діву — царицю русалок.

Вірування скіфів

У VII ст. до н.е., з вторгненням скіфських племен у Північне Причорномор'я, киммерійців було витіснено в Передню Азію. З VII по III ст. до н.е. тут вже існувала скіфська держава з столицею на Дніпрі — Кам'янським городищем. Релігія скіфів досягла розвинутого політеїзму. Скіфи стояли на порозі створення національно-державної релігії з визначеним загальнодержавним пантеоном вищих богів. Скіфська релігійно-міфологічна система сполучала в собі елементи зооморфної символіки звіриного стилю з антропоморфною міфологією, поєднуючи вірування трипільської культури, елементи тотемів скотарської культури з впливом грецької міфології.

Верховенство в Скіфському пантеоні мала Табіті, яку Геродот ототожнює з грецькою богинею Гестією. Будучи однією з різновидів Великої Богині-матері, символом жіночого народжуючого начала в природі, Табіті в той же час була божеством світла й вогню, що виконує деміургічні та космогонічні функції. Після Табіті скіфи вшановують Папая, якого вважають своїм прабатьком і чоловіком богині Апі, котра уособлювала життєтворчі стихії — землю й воду. Шлюб Папая і Апі — це союз неба й землі, джерело всього живого. Ця трійця — Табіті, Папай і Апі — очолювала пантеон вищих скіфських божеств. Богинею життя й смерті виступала Аргімаса. Гойтосир був охоронцем худоби. Він перемагав своїх ворогів шляхом магічних дій. Божеством, що виконував функції захисту й був більш наближеним до людей, виступає переможець потвор Геракл, частково злитий з образом грецького міфологічного героя. Одна з культових тварин Геракла — бик.

Особливе місце в релігійному світогляді скіфів посідав бог війни Арес. З іменем цього божества пов'язано кривавий культ та жертвоприношення людей. Іншим богам у жертву

приносили всіляких тварин. З усіх божеств тільки Аресу скіфи споруджували святилища.

Опис спорудження святилища богу війни та жертвоприношення у скіфів залишив по собі Геродот. Він переповідає, що скіфи нагромаджують купи хмизу, поверх яких встановлюють залізний акінак (короткий скіфський меч), який і є зображенням Ареса. З кожної сотні полонених обирають у жертву одного. Жертви заколюють над посудиною, попередньо поливши їхні голови вином, а збіраною кров'ю скіфи окроплюють акінак. По тому у заколених жертв відрубують праві плечі з руками й підкидають їх у повітря. Скіфські чотирикутні вівтарі з хмизу з укріпленим на вершині мечем являли собою відтворення світового дерева як центру світу, де проходила світова вісь, у даному разі акінак.

Широкий спектр релігійних уявлень скіфів засвідчує різноманітність форм скіфської релігії: культу предків, героїв, вождів, поховальний культ і культ родючості, об'єктами якого були вода, земля, рослини, тварини і сонце.

Аналогічно трипільцям і кіммерійцям, скіфи ховали померлих у скорченому вигляді під курганами. Поряд з цим побутувало трупоспалення. Ці обидва обряди через антів передаються слов'янам і набувають значного поширення в дохристиянські часи на Київщині та Чернігівщині. Елементи скіфського релігійного світогляду ввібрав у себе і слов'янський культ Роду. Це — відчуття присутності предків, віра в життя після смерті. Слов'яни мерців палили або погребали. В могили клали їжу, зброю, забитих коня, дружину чи невістку. Насипали горбки або високі кургани. Через рік після смерті на могилі влаштовували тризну.

Значний вплив скіфських вірувань на становлення східнослов'янської релігійно-міфологічної системи відмічає Н.Полонська-Василенко: "Скіфи продовжують розробку трипільської міфології в образах фантастичного звіриного стилю і передають її через анто-слов'ян селу: це — образи матері-богині, пастуха Геракла, одноокого циклопа, грифона, культового бика, коня, кабана тощо. Ще виразніше традиційний зв'язок дає наша хата з її піччю" (Полонська-Василенко Н. Історія України: В 2 т. — К., 1993. — Т.1 — С.59.). Пов'язаному з піччю вогнищу слов'яни приписували чудодійні сили покровителя Роду. Згідно з віруваннями при зіткненні з вог-

нем і землею зростала родючість. Тому піч поставала тим священним місцем, де жінка мала народжувати дитину. Разом з цим піч розглядалася як місце перебування померлих членів роду. За повір'ям, піч могла забрати хвору дитину й повернути її назад здоровою. Це засвідчує давнє надання вогню відроджуючої функції. Вогнищу також приписувались очисні та охоронні властивості. Вогонь асоціювався з сонцем, яке дарувало тепло й світло. Сонячна сила могла дати дівчині красу, подарувати кохання. Такі ж магічні властивості надавались і домашньому вогнищу. Донедавна в деяких українських селах побутував давній звичай, згідно з яким вогнище зберігає честь дівчини, яку залишив хлопець, котрий обіцяв одружитися з нею. Дівчина таємно проникала в дім жениха, а потім в усіх на очах сідала на піч. В такому разі ні хлопець, ні його батьки не могли відмовити у весіллі. Про обряд очищення вогнем згадує і М.Гоголь у повісті "Вій": люди, які несли тіло панночки до церкви, перед тим прикладали долоні до печі. Підтвердженням єдності сонця й вогнища є випічка в печі короваїв, котрі формою нагадували сонце.

Всесвітня гармонія фізично символізувалася в образі пошлюблення вогнесвітла з водою. Цей шлюб здійснювався в день Купала і був прообразом статевого поєднання на землі. Тому наприкінці свята юнаки й дівчата поєднувались у шлюбі. Подібні свята побутовали в багатьох народів: у фіннів, германців, угорців, литовців та ін.

Зображення качки, гуски на предметах культового призначення дає підстави вважати, що образ водоплаваючих птахів у скіфів був релігійним символом. Лише водоплаваючі птахи можуть спокійно пересуватися в трьох стихіях — по суші, по воді і під водою та в повітрі. Слов'яни також вшановують водоплаваючих птахів. Б.О.Рибаков вважає, що качка була символом зв'язку з потойбічним світом. Тільки качка могла проникнути у води підземного моря і повернутися звідти. Птахи виконували захисну та магічну функції, а також поєднувались з ідеєю часу й простору.

Подібно до скіфів слов'яни поклонялися і мечу. В літописі монаха Нестора "Повість врем'яних літ" згадується, що слов'яни вшановували меч як бога війни.

З релігійно-міфологічними уявленнями скіфів про диво-

вижну природу навколишнього тісно поєднані і початки історичних знань. Ось як, згідно з переказом Геродота, скіфська етногенетична легенда пояснює їхнє походження, заняття, етнічний склад та організацію влади. У скіфській Землі від Зевса й дочки ріки Борисфена народилася перша людина Таргітай. У Таргітая народилося три сини: Ліпоксай, Арпоксай і молодший Колаксай. Невдовзі на землю впали золоті предмети: плуг, ярмо, сокира та чаша. Лише наймолодшому з братів удалося заволодіти цими предметами. А його братам це не вдалося, бо при наближенні їх золото розжарювалось і до нього не можна було доторкнутися. Царський трон успадкував Колаксай, оскільки він зміг взяти до рук ці предмети, що символізували верховну владу над племенами землеробів та скотарів. Від Ліпоксая пішли ті скіфи, котрі називаються авхатами, від Арпоксая — катіари, а від молодшого брата — паралати.

Як бачимо, в цій легенді наявні характеристика етнічного складу населення, і соціально-потестарна доктрина (уявлення про божественне походження влади й про верховенство царських скіфів — паралатів), і все це об'єднано в загальному релігійно-міфологічному світорозумінні.

Відлуння цієї легенди зустрічається і в українському фольклорі. Героями багатьох казок є три брати. А царські лаври завжди дістаються наймолодшому. Лише наймолодшому вдається заволодіти жар-птицею чи жар-конем, які перебувають на одній міфологічній лінії із золотими предметами із скіфської легенди.

Вірування сарматів

У II ст. до н.е. з праць античних авторів зникає назва території Північного Причорномор'я й Приазов'я — Скіфія. Її заміняє назва Сарматія. Це пов'язано з частковим витісненням та асимілюванням сарматськими племенами (язиги, алани, роксолани, аорси, сіраки) скіфів. Вірування сарматів мало чим відрізнялися від скіфських. У даному разі можна говорити про спадковність релігійних традицій. Панівними в сарматів були культи сонця й вогню та Великої Богині-матері Астарти — покровительки коней, а також культ бога війни, уособлення якого — меч. Поряд з цим у сарматів спо-

стерігаються чинники чуттєво-надчуттєвого типу надприродного: поклоніння неживим предметам та наділення їх душею, віра в чарівну силу каміння й таке інше.

Сармати вірили в потойбічне життя, а тому велике значення в їхніх віруваннях мав культ мертвих.

Заслуга сарматів полягає в тому, що, перейнявши елементи релігійної системи скіфів, вони передали їх слов'янам. Так під впливом сарматської культури у слов'ян змінюється тип поховань і поховальний ритуал. Померлих ховають у ґрунтових ямах з північним і південним орієнтуванням. У поховальному ритуалі передаються жертвоприношення та тризна.

Подібно до скіфів сармати наділяли особливою магічною силою дзеркало. Сарматський звичай ламання дзеркал при похованні був відлунням різноманітних давніх уявлень, за якими дзеркало — вмістище душі — протиставлялося смерті. І в наш час спостерігається звичай завішувати дзеркала в будинку, де є покійник, та віра в те, що розбите дзеркало віщує смерть. У той же час зберігся ритуал, в якому дзеркало є традиційним атрибутом. Мається на увазі ритуал вінчання та традиційне гадання із дзеркалом на нареченого.

Таким чином, можна дійти висновку, що скіфо-сарматські народи проживали на одній території з праслов'янами і змішувалися між собою. Внаслідок цього прийшли племена було асимільовано автохтонами. Значна кількість скіфо-сарматських паралелей у мові і, звісно, в релігії слов'ян вказує на симбіоз цих культур. Ставалося так, що плем'я, скажімо слов'янське, запозичало в сусідів звичаї й вірування, частково мову. В такому разі воно носило стару назву, але в духовній культурі зовсім змінювалося під впливом нових релігійних рис.

Вірування фракійських племен

У релігійну систему стародавніх слов'ян увійшло багато елементів з вірувань фракійських племен, що в I тис. до н.е. населяли південно-західну частину України (Галичина, Поділля, Південна Волинь), малоазійські простори, території нинішніх Болгарії, Румунії, частини Сербії та Греції.

У V ст. до н.е. існувала міцна фракійська держава, яка відстояла свою незалежність у боях із скіфами та греками. Та в I ст. н.е. вона стає римською провінцією Фракією (Да-

кією). Частина фракійських племен переселяється в Придніпров'я, Побужжя і разом із слов'янськими та сарматськими племенами бере участь у формуванні Черняхівської культури, яка створювала історичні передумови утворення русьської держави і була живильним ґрунтом для формування українського етносу.

Саме на території Прикарпаття й Середнього Подністров'я на рубежі та в перші століття н.е. ранньослов'янські племена мешкали на стику з фракійськими.

Етнографічні матеріали з порубіжних земель Молдавії та Буковини підтверджують наявність історичної мирної традиції спілкування двох сусідніх народів. У порубіжних землях молдавани й українці жили і живуть часто в одних і тих самих селах. Подібний характер і матеріальної та духовної культур цих народів у цьому регіоні. Це говорить про те, що предки їхні — слов'яни та фракійці — на рубежі і в перші ст. н.е. мали мирні економічні і культурні контакти.

Давньоримський історик Пліній Старший відносив фракійців до найсильніших народів Європи, які були на високому щаблі культурного розвитку. Займаючи територію на стику з найбільшими європейськими осередками політичної могутності — Грецією і Римом, вони зробили значний внесок в культурний розвиток і цих держав. У фракійців греки запозичили вірування, обряди, таїнства богослужіння, релігійні та бойові пісні — пеани. Фракієць за походженням і грецький поет та засновник своєрідної теогонічної й космогонічної системи уявлень Орфей.

Базисом релігійних поглядів фракійських племен була віра в безсмертя душі та потойбічне життя. Про це згадує давньоримський історик Геродот в "Історії", коли говорить, що фракійці вірили, нібито покійник не вмер, а відійшов до бога Залмоксіса. Залмоксісом греки називали фракійського бога Зальму.

Фракійці вірили, що після смерті кожен досягає свого бога Зальми, котрий вчить, що тіло не можна вилікувати без попереднього оздоровлення душі: від душі йде все лихо чи добро, а для оздоровлення душі потрібні молитви та пісні з добрим порадами. Різноманітні молитви, пісні, заговори та відмовляння і в наш час ще застосовують ворожки при лікуванні хворих. До наших днів у багатьох регіонах України зберег-

лася віра в перебування душ під землею і звичай просити померлих родичів покійного відчинити ворота, через які він має потрапити на той світ, і прийняти його до свого оточення.

Серед головних фракійських божеств, яких називає Геродот, перше місце посідає бог війни Арес. Аресу поклонялися й скіфи, про що говорилося раніше. Культ Ареса у фракійців запозичили греки та римляни (грецький Арес і римський Марс). Різні віріанти назв мав бог війни у слов'ян: Яр, Ярий, Ярун, Ярило, Яровит. Схожість у назвах фракійського й слов'янського божества та єдність культових елементів говорить про спільність їхніх релігійних витоків.

Греки та римляни запозичили також і культ фракійського бога сонця Дія. Греки називали його Діонісом, а римляни — Сабасієм. Тому в деяких слов'янських народів обряд палення вогню в день Івана Купала називається собіткою. Матір Дія — богиня Семеля, назва якої співзвучна слову земля. Тому в українському фольклорі часто зустрічається словосполучення земля-мати. Дій був знаний у слов'ян і ставився поряд з їхніми головними богами (Дія іноді несправедливо ототожнюють з Дивом (Девом), що за походженням був тюркським і в слов'ян виступав уособленням злих сил, божеством страху й смерті). Зокрема, про це йдеться у “Слові і откровенії св. Апостола”: “Мняще боги многы, Перуна и Хорса, Дия і Трояна и иніи многы” (*Партицький Омелян. Давня історія Галичини // Хроніка-2000. — 1993. — Вип. 3—4 (5—6). — С.31.*) В пошані у слов'ян була й фракійська богиня щастя та весни, веселоців і кохання Лада. Вона відома і в чоловічій формі Ладод. Лада і Ладод були символом вірного подружжя. В жіночій формі Лада — символ жінки, коханки, а в чоловічій — вірного чоловіка, коханця. В жертву Ладі приносили білого півня. Півень в уявленні давніх народів — сонячний птах, символ чоловічої сили та мужності. Ще до недавніх часів в Україні зберігся обряд ритуального поїдання півня на вечорницях, що мав на меті помножити чоловічу силу та сексуальну енергію парубків.

Культ фракійської богині місяця та ловів Мендіди (Артеміді) також мав поширення в слов'янському середовищі. У слов'ян вона була знана як Дана (Дівича, Діванна, Дівонія) і уявлялась юною княгинею, що, озброєна луком і стрілами, ходить по лісах, полюючи на всіляку звірину. На згадку про

той давній культ у пам'яті українського народу ще й досі збереглися такі назви: Дівин, Дівич, Дівингород. А непрохідні ліси й нині називають дівичими.

Були у фракійців жриці сонця, яких називали Сивилами. Сивили — це богині долі, поезії, музики й танців. З їхнім іменем пов'язані загадкові “Книги пророцтв” або, як їх ще називають, “Книги сивил”. Українці цих богинь називали Вилами.

Фракійців, котрі своїм верховним богом вважали не Дія, а Аполлона, греки називали пелазгами. Аполлон не зразу був грецьким богом. Греки запозичили цей культ у фракійців. Назва Аполлон похідна від фракійського Пельо (Бел, Пел). У Фракійців Пел — це божество сонця. В релігійній системі українців фракійський Пел відомий як Білобог, чи Білун (у західних давніх українців та білорусів). Білобог — це творець землі, води, світла. Його вважали батьком Перуна. Білобогові протистояв Чорнобог — уособлення зла. А в українській міфології боротьба Білобога з Чорнобогом символізувала боротьбу добра і зла. В казках часто бог постає в образі дідуся з білою бородою, в білому одязі, з білим кием.

В українському православ'ї Білобог трансформувався в образі святого Георгія, який був втіленням перемоги сонця над темрявою, переможцем над злими силами, захисником народу. В уяві українця святий Георгій (Юрій) малюється в білих тонах: у білому одязі, на білому коні, з атрибутами білого кольору.

Беліном (Белом) називали свого бога сонця та світла і кельти. Крім того, в кельтів Белін виступав покровителем знань. А омела, що росла на дубі, була його емблемою і запоукою від різних хвороб.

Релігійні вірування кельтів

Кельти в першій половині V ст. до н.е. створили свій особливий стиль у культурі, що в археології носить назву латенського (від назви місця Ла-Тен, де знайдено залишки цієї культури). Прийшовши із Центральної Азії до Європи, кельти ще не мали власного пантеону богів. Для їхніх ранніх релігійних вірувань характерним було обожнення стихійних сил і природних явищ. Вони вірили, що за допомогою системи ма-

гічних дій та обрядів можна розмовляти з навколишнім світом.

Пантеон богів у кельтів сформувався шляхом синкретизму власних вірувань та елементів релігійної системи підкорених племен, у тому числі й деяких протослов'янських. У кельтських і слов'янських віруваннях можна побачити дуже багато спільного. Іноді важко відповісти на запитання, хто в кого запозичив ті чи інші культові елементи. Але тут чітко простежується наявність матеріально-ідеологічних взаємовпливів і єдність релігійних витоків.

Джерелом усього живого, символом Матері-Землі кельти вважали воду. В мові кельтів слово Русь означало воду. Це слово засвоєно в нас у назвах річок (Русиловка в Полтавській області), а також у слові русло, що означає середину річки.

Головним божеством кельтів, подібно слов'янському Перуну, був бог блискавки та грому Тараніс. Символом жіночого начала в природі була тріада богинь, які одночасно уособлювали і добро, і жорстокість. Їхні зображення у вигляді дівчини, жінки, баби символізувало народження, життя й смерть.

Важливе місце в релігійних віруваннях кельтів посідає вшанування бога війни Белатукадора та пов'язані з ним воїнські обряди, серед яких центральне місце відводиться культу людської голови. Подібно до таврів (таври полоненим відрубували голови і, закріпивши їх на довгих палицях, установлювали на даху будинку з метою охорони від нападу ворогів), кельти черепами переможених у бою ворогів прикрашали свої будинки. Череп ворога мав нібито охороняти від злих сил. Ритуальним вогнищем закінчувалися похорони воїна. Разом з покійником кидали у вогонь його речі, худобу, іноді рабів. Смерть у бою була ідеалом кельтського воїна, іноді він усе життя готувався до неї.

У кельтів, як і в слов'ян, склалася своєрідна інституція жреців, пам'яті яких вони й довіряли всі свої закони, знання та вірування, через що і не залишили по собі письмових пам'яток. Римський диктатор, полководець Ю.Цезар у "Галльській війні" поділяє жреців кельтів на три групи. До першої він відносить ватів — віщунів. Другу групу складали в нього барди — поети, які прославляли богів. І, нарешті, третя група — друїди. Друїди займалися відправленням релігійних об-

рядів та жертвоприношенням. Вони мали абсолютну владу і були наділені правом виносити покарання, з яких найтяжче — заборона брати участь у релігійних обрядах. Друїди — засновники своєрідної філософії, викладеної у вигляді загадок у віршованій формі. Разом з цим, у друїдів зберігаються елементи шаманства, характерні для ранніх релігійних вірувань: спілкування з душами померлих, з богами та наявність шаманського ритуалу, що полягав у перетворенні друїда на тотемну тварину, немовби символізуючи злиття мисливця і звіра. Та друїд — не просто шаман. Він і лікар-цілитель, що увібрав багатовіковий народний досвід і вільно оперує ним, і носій культури й духовності. Ось як характеризує друїдів Ю.Цезар: “Більше всього намагаються друїди переконати в безсмерті душі: душа, за їхнім вченням, переходить після смерті з одного тіла в інше, і вони думають, що ця віра переборює страх перед смертю і цим збуджує хоробрість. Окрім цього, вони багато говорять своїм молодим учням про світила та їхній рух, про велич світу й землі, про природу і про могутність та владу безсмертних богів” (Записки Юлія Цезаря і его продолжателей о галльской войне. — М., 1991. — С.112).

Спорідненість вірувань слов'ян і кельтів

Служителями язичницького культу слов'ян були волхви — засновники вчення про першотворця. Вони володіли секретами лікування травами, стали творцями своєрідної астрологічної медицини. Волхви зберігали й передавали з покоління в покоління географічні, астрономічні, математичні знання. Людське слово, подібно до друїдів, вони наділяли таємною магичною силою. Згідно з їхніми уявленнями слово могло ошчасливити людину або погубити. Воно могло вилікувати від різних хвороб, перемогти злі сили, творити дива. Поетів слов'яни називали віщими, вважаючи, що їм відомі таємниці людського буття. І донині в українців збереглася повага до законів предків, виражених у багатих житейською мудрістю приказках, прислів'ях, піснях.

Подібно до кельтів, слов'яни мали священні гаї, що заміняли їм храми. І в слов'ян, і в кельтів навколишня природа

є живою: дерева й трави говорять між собою, говорять вони і з птахами, і з людьми. Предметами особливого поклоніння були в них ліси. Дуб вважався житлом божества. Йому приносили жертви. Взагалі в уяві і кельтів, і слов'ян дерево відігравало важливу роль при створенні світу, а образ дерева життя посідав важливе місце в системі поклоніння природі. Дерево життя — це уособлення космогонічних і часових уявлень. Його коріння йшло в глибини землі, в царство померлих, стовбур символізував покоління живих, а листя й крона — житло богів.

Култ дерева є одним із найдавніших. Він пов'язаний з образом дерева-захисника. Під деревом молилися, їли, відпочивали, помирали. За деревами ховалися від ворогів. Довголіття дерева підіймало його над життям людей і тварин. Рослини, що несли в собі часточку плідної сили природи, були нібито гарантом віри в сприятливі дії природи на долю людини. Це, в свою чергу, приводить до значного поширення обрядів сільськогосподарської та лікувальної магії, ворожіння на рослинах і виникнення відомого гороскопу друїдів, в якому простежується зв'язок людських характерів з деревами.

Велике переселення народів. Вплив германських релігійних вірувань

Часовий історичний відрізок з II по VII ст. ввійшов в історію як епоха Великого переселення народів. Міграційні процеси захопили практично весь континент і радикально змінили його політичний, культурний, етнічний та релігійний вигляд. Це була епоха не тільки загибелі однієї (античної) цивілізації та зародження іншої (феодальної), а й епоха докорінних змін у релігійній свідомості народів. Колись велична й могутня Римська імперія розвалювалася на шматки, а людство входило в нову фазу свого розвитку. Світ завойовувало християнське вчення. Християнство перетворилося в пануючу світову релігію.

Головну роль у Великому переселенні відігравали германські, тюркські, фінно-угорські та слов'янські племена. Основними германськими степовими племенами були бастарни, герули, готи, гепіди, вандалі, лангобарди. В середині IV ст. із об'єднання готських племен утворилося два союзи західних

і східних готів (вестготи і остготи). Відповідно вони займали землі між Дунаєм і Дніпром та між Дніпром і Доном. До складу цих союзів входили не тільки германські, а й фракійські, сарматські та слов'янські племена. Поліетнічний склад цих об'єднань залишив відбиток у релігійній системі германців, а, в свою чергу, релігійні елементи германських народів було прийнято союзними племенами, зокрема слов'янами.

Германці привнесли своєрідне світобачення й світовідчуття. Фантазія германців населяла ліси, ріки, пагорби злими карликами, перевертнями, драконами й феями. Боги й люди-герої в уяві германців ведуть постійну боротьбу зі злими силами. Для германських народів були характерними войовнича енергія та почуття неподільності світу людей і богів. Ці релігійні уявлення знайшли відображення і в химерних зображеннях звіриного стилю в мистецтві. Фігурки звірів втрачали цілісність, визначеність і перетворювалися на своєрідні магичні символи. Хоча боги германської міфології — це уособлення не тільки природних, а ще й соціальних сил. Глава германського пантеону Один — бог бурі, але він і вождь-воїн, що стоїть на чолі героїчного небесного воїнства. А душі загиблих на полі бою германців простують у світлу Валгаллу, щоб поповнити дружину Одина.

Одночасно серед германців поширювалося християнство. Енергійним проповідником християнства серед готів був єпископ Ульфїла, котрий переклав святе Письмо готською мовою. (Цей переклад став першою пам'яткою мови готів.) Але християнізація германців, як і слов'ян, не призводила до смерті їхніх богів. Ці боги трансформувалися, зливаючись з культами місцевих святих чи поповнюючи ряди демонів (в значенні злих духів). Релігійність лежала і в основі моральних цінностей германців. Особливого значення вони надавали ідеалам вірності, військової мужності з сакральним ставленням до військового керівника та ритуалу.

Культ Одина — один з варіантів чоловічих союзів, в яких панував культ сильніших. Цей культ лежав в основі утворення харизматичних кланів, що претендували на божественне походження й спеціалізувалися на веденні війни, та виникнення харизматичних вождів — короля (конунга) і його свити (*Прицак О. Происхождение Руси // Хроника-2000. — 1992. — Вып.1. — С.31).*

В основі системи германських релігійних традицій лежали поетичні сюжети з міфологічно-культовими елементами. Виключно з магічною й культовою метою тривалий час германці використовували рунічні написи, принесені з берегів Чорного моря. Також слід зазначити, що значну роль у становленні релігійної свідомості германських племен відігравали контакти з сарматськими племенами, а культ Одина прийшов з берегів Дону.

У свою чергу все це наклало відбиток і на формування української (руської) культури, становлення якої було складним процесом синтезу варварської, пізньоантичної і християнської традицій.

Релігійні вірування гунно-болгар

З другої половини IV ст. на зміну кочовим іраномовним племенам приходять народи алтайської мовної групи — гунни, авари, булгари, хозари. В 375 році остготський союз розгромлено гуннами — кочівниками тюркського походження, що прийшли з Центральної Азії й підкорили до цього часу деякі угорські та сарматські племена. Між 375 і 453 роками готи входили до гуннської держави. А гуннського вождя Аттілу оспівано в германському героїчному епосі. Взагалі це був період, коли в одному історичному вирі змішались слов'яни, германці, угорці, тюрки, що, в свою чергу, привело до утворення нових етносів. І саме в центрі цього виру перебували гунни, які підкорили й об'єднали навколо себе германські, слов'янські, сарматські та фракійські племена. При цьому слід говорити про взаємну асиміляцію, а особливо коли йдеться про релігію.

Після смерті Аттіли (453) гуннська держава розпадається. Тоді ж у Східній Європі з'являються племена болгар. Вони були нащадками гуннів та аланського племені болгар і успадкували їхні релігійні традиції. Їх іноді називають гунно-болгарами. Гунно-болгарами було створено міцне державне об'єднання — Велика Булгарія, в яке входила частина територіальних просторів сучасної України. Тому булгари не могли залишитися осторонь етно-генетичних та культурнотворчих процесів, що відбувалися на той час у цьому регіоні.

Тюркськими й слов'янськими релігійно-міфологічними

мотивами пронизана поема болгарського історика та релігійного діяча Мікаїля Шамсі Башту “Легенда про доньку Шана”, написана у 882 році (*Шамсі Башту. Легенда про доньку Шана // Хроника-2000. — 1992. — Вып.1. — С.53—66*). Ця поема, найдавніша з відомих болгарських літературних творів, є багатою джерельною базою для вивчення язичницького релігійного світогляду гунно-булгар. Верховну небесну владу уособлював Тенгрі. Тенгрі — це творець, чийм вивором є молодші боги-демони — алпи чи диви. В пантеоні язичницьких богів головні місця посідали алп війни Барин-Бурі, який відпочивав на річці Бурі-Чай (Дніпро), та його брат алп Тун-Бурі — господар підводного царства; громовержець Кубар; бог доріг Мал; покровитель купців бог торгівлі Таш-баш; алпи Симбір-Карга, Барис, Бат-Терек, Барадж. Усі ці боги символізували сили добра. Однак в релігійній уяві болгар постають боги, які уособлюють і зло: дух смерті Шурале, дух підземного світу Албастий, а також Аждаха та Миша.

Сюжетна канва “Легенди...” містить і міфи про виникнення київських гір та дніпровських порогів. Алп Барис перетворює на кам’яну гору алпа розбою Куяна і цим самим перекриває річку Бурі-Чай. Але шлях річці розчищає Тун-Бурі:

*Розбивши гору на шматки,
Ріку він вивільнив-таки —
Отак і стали ті шматки
З тих пір порогами ріки**

А ось як у “Легенді...” розповідається про утворення київських гір:

*На тому ж місці, де Куян
Із підземелля, окаян,
Склепіння вибивши, злетів.
Де головою склеп розбив —
Так, що земля летіла з ним,
та опустилася за ним
І знов на місце впала вниз —
Горб Куянтау** утворивсь.*

* Дніпровські пороги — Авт.

** Київської гори — Авт.

Сліди впливу “Легенди про доньку Шана” має знамените “Слово о полку Ігоревім”. Проаналізувавши й зіставивши ці два історичні джерела, можна припустити, що автор “Слова” був знайомим з “Легендою...” та користувався нею під час написання свого твору. Ймовірно, під впливом болгарської культурно-релігійної спадщини з’являються в “Слові” образ Дива та згадки про пісняра Бояна. Син Сонця й Місяця алп Боян, згідно з болгарською міфологією — божество співу. У Бояна і богині-риби Бойгали народився син Іджик, котрого вважали родоначальником гуннів. А срібні монети, якими прикрашали себе болгарки, символізували луску Бойгали. Можливо образ алпа Бояна, котрий любив співати й грати на домрі, сприяв виникненню образу легендарного слов’янського співака. Взагалі слов’яни називали розповідачів билин та казок баянами, чи обаятелями, а довньоруське слово *баять* означало співати, розповідати, заклинати.

У поемі Шамсі Башту згадується також алп Хурса — божество вогню та ковальської справи, в якому можна передбачити слов’янського бога сонця Хорса. Згідно із священними традиціями перебігати дорогу Хурсі заборонялось:

*Остерігалися усі
Перебігати путь Хурсі —
Інакше сила зброї геть
Щезала, а без неї — смерть.*

Цей мотив використовує автор “Слова”, характеризуючи князя Всеслава Полоцького: “Всеслав князь людемъ судяще... великому Хрѣсови влъкомъ путь прерыскаше”. В даному разі порушення Всеславом одвічної традиції використовується немовби для підсилення його негативної характеристики. Отже, як бачимо, міфологічні аналогії та паралелі болгарських і русьських (українських) культурно-релігійних традицій визначаються єдністю їхніх міфологічних сюжетів і персонажів.

Близько 660 року під натиском тюркських кочових племен — алтайських, кипчацьких і огузських, відомих як хозари, Велика Булгарія як незалежна політична держава перестала існувати. Частина болгар з ханом Аспарухом мігрує на Дунай, де в 681 році засновує Болгарське царство. А час-

тина — бурджани, які проживали в Передкавказзі, та “українські” чорні булгари залишилися на своїй колишній території і визнали залежність від хозарського кагана.

Релігійний світогляд хозар відповідав давньотюркській релігії. Верховним божеством був Тенгрі, який уособлював верховну владу. Його намісник на землі — каган. Каган мав політичну харизму, тобто належав до роду, наділеного божою благодаттю. Отже, подібно до германців тюркське хозарське об’єднання було також одним з варіантів чоловічих союзів на чолі з харизматичним королем (каганом).

Важливу роль відіграли хозари як посередники в культурних зносинах Заходу і Сходу. Культурне значення Хозарії полягало в релігійній терпимості й толерантності до таких релігій, як буддизм, християнство, іудаїзм та до язичницької релігії слов’ян. У столиці Хозарії Ітилі мусульмани мали свої мечеті, християни — церкви, іудеї — божниці. Також були там свої суди для мусульман, хозар, християн та представників інших релігій. Усе це сприяло зближенню, співробітництву й взаємозбагаченню різних культур.

Зазираючи в давно минулі часи, ми піднімаємо величезні культурні пласти, які є загальними, спорідненими для різних народів. Під товщею релігійної свідомості — могутнє напруження архаїчних стереотипів практичного й інтелектуального засвоєння світу. Релігія була пов’язана з одухотворенням природи, з наданням їй антропоморфних властивостей та рис. Люди відчували себе інтегральною частиною довоколишнього природного середовища, складовим чинником кругообігу природних явищ. Історія релігії певного етносу — це насамперед історія його духовності, ядром якої виступає релігійність. Самобутність української релігійності визначається єдністю культури та природного середовища. Витоки її йдуть із сивої давнини. Становлення релігійності українського народу тісно пов’язане з асиміляцією складових релігійності інших народів, з якими перетиналися його історичні шляхи. І донині зберігає вона той живильний зв’язок з іншими культурами.

Контрольні завдання і запитання

1. Назвіть конкретні вияви елементів чуттєво-надчуттєвого, демонічного та теїстичного типів надприродного в релігійних уявленнях, віруваннях, обрядах, звичаях стародавніх суспільств на українських теренах.

2. У чому ви вбачаєте вплив релігійного світогляду на родів, які населяли українські землі, на розвиток та становлення релігійної свідомості літописних слов'ян? У чому вбачається вплив слов'ян?

Наведіть конкретні приклади.

Тематика рефератів

1. Релігійна духовність трипільських племен.

2. "Історія" Геродота як джерело дослідження становлення української релігійності.

3. Проблеми й стан дослідження дохристиянської релігійності на українських теренах.

Рекомендована література

1. Артюх П.І., Глушак А.С. Поява християнства в Криму і Україні. — Севастополь, 1995.

2. Бессонова С.С. Религиозные представления скифов. — К., 1983.

3. Грушевський М. Історія України-Руси.: В 11 т. — Т. 1. — К., 1991.

4. Зубарь В.М., Павленко Ю.В. Херсонес Таврический и распространение христианства на Руси. — К., 1988.

5. Мурзин В.Ю. Происхождение скифов. — К., 1990.

6. Павленко Ю.В. Передісторія давніх часів у світовому контексті. — К., 1994.

7. *Петров Віктор*. Походження українського народу. — К., 1992.

8. *Півторак Григорій*. Українці: звідки ми і наша мова. — К., 1993.

9. *Прицак О.* Походження Русі // *Хроніка-2000*. — 1992. — Вип.1; — 1992; 1993. — Вип.5 (7).

10. *Раевский Д.С.* Очерки идеологии скифо-сакских племен. — М., 1977.

11. *Русяева А.С.* Религия и культы мифической Ольвии. — К., 1992.

12. *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. — М., 1988.

13. *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. — М., 1981.

2. ДЕМОНІСТИЧНІ ВІРУВАННЯ ПРАСЛОВ'ЯН

Ще за кілька тисячоліть до нашої ери серед індоєвропейців починає виділятися великий масив праслов'янських племен, що розселялися далеко на схід від Одера. Ці племена вже мали продукуюче господарство — орне землеробство та скотарство, знали бронзоливарне виробництво, ткацтво й гончарство, а в соціумному — розвинутий первіснообщинний лад. Приблизно на початок нашого літочислення та в його перші століття праслов'яни, освоюючи широкі простори між Карпатами й Курським Надсейм'ям, консолідувалися в спільноти давніх слов'ян-антів, полян, уличів, тиверців, волинян, древлян, сіверців, дреговичів тощо. Про них згадують давньогрецькі, римські, візантійські та інші історики й хроністи, а згодом і вітчизняні літописці (звідси й назва — “літописні” слов'яни). Вони жили плем'яними об'єднаннями і вже в V — VI ст. робили кроки по шляху до державності.

У загальноісторичному контексті

Праслов'яни і давні слов'яни пройшли складний і тривалий розвиток релігійних вірувань. Їхні уявлення про надприродне і магічні ритуали в цілому вписуються в загальну схему еволюції релігії: протягом дохристиянської релігійності у них мали місце всі основні типи уявлень про надприродне — залишкові форми чуттєво-надчуттєвих вірувань, вірування демоністичного типу й формовані теїстичні уявлення. *Перший* з цих типів репрезентує найдавніші вірування, що склалися ще в епоху ранньородового суспільства й відомі у формах фетишизму, тотемізму, анімізму, первісної магії. Для них характерними були уявлення про зрощеність надприродного з тілесним, його індивідуальність, зооморфність, обмеженість сфери впливу на довкілля та притаманність йому орудної функції (здатність не творити, а лише орудувати готовим). Праслов'яни ці вірування успадкували ще від доіндоєвропейських часів, видозмінили їх і почасти передали літописним слов'янам, а ті, в свою чергу, русичам.

Продуктом власного релігійстворення праслов'ян став *другий тип* вірувань у надприродне — демоністичний, який поля-

гав у вірі в духів (від грецьк. *daimon* — дух). Ці вірування, сформовані в умовах розвинутого родоплем'яного суспільства, були уявленнями про безплотні надприродні істоти — духи, котрі мають досить широку сферу впливу на довкілля, можуть переселятися з речі в річ або в людину і вже виявляють деякі ознаки творильності щодо природного. Демоністичні вірування були найважливішою і найпоширенішою формою релігійного входження праслов'ян у світ.

В умовах суспільства, що ставало на шлях соціально диференційованого розвитку, поступово зароджується історично *третій тип* уявлень про надприродне — віра в богів. Для цього типу, що побутує спершу у вигляді політеїзму, а потім набирає й монотеїстичного змісту, характерними є уявлення про надприродне як про могутню, всевладну істоту — про Бога з іманентною йому деміургічною функцією щодо природних і суспільних явищ, щодо світу в цілому. Початки теїстичного типу вірувань зароджуються ще в надрах демоністичної релігійності й розвиваються в політеїстичні вірування літописних слов'ян та стародавніх русів під час формування в них феодальних відносин.

Поділяючи основні риси релігійності інших племен і народів, вірування літописних слов'ян відзначалися власним стилем змісту й форм. Відомо, зокрема, що серед найдавніших вірувань чуттєво-надчуттєвого типу найпоширенішими серед східних слов'ян були анімістичні уявлення. Вони полягали у вірі в існування в тілі людини її двійника — душі (лат. *anima* — душа), що здавалася цілком реальною істотою — чоловічком у зіниці ока, пташкою у грудях, парою, кров'ю тощо, яка, проте, має особливі, надприродні властивості. Вважалося, що від душі залежать стани людини — життя й смерті, сну й неспання, здоров'я й недуги, і що на душу, в свою чергу, можна впливати засобами контактної магії (харчем, ласкою та ін). Наші пращури, правдоподібно, часто уявляли душу у вигляді крові: розлита по тілу, вона давала життя усім його органам. Такі уявлення засвідчують численні поховання вохрованих покійників у ямах або скринях з кам'яних плит, бо вважалося, що вохра підтримує життєві сили душі, яка є носієм життя.

Поширеними були й фетишистські вірування (від португ. *fetico* — зачарована річ), які полягали в мисленно-фантазій-

ному наділенні деяких предметів неживої природи чуттєво-надчуттєвими якостями. Люди гадали, що фетишизовані предмети-камінці, кістки, панцирі, черепи тощо є живими істотами і можуть мати для них охоронне значення (амулети, талісмани), завдавати ворогові шкоди, викликати чи припиняти дощ, лікувати від пропасниці і т.п. Такі уявлення репрезентують, зокрема, камінці-фетиші та стулки річкових ракушок з поховань Васильківського І могильника, рибоподібні піщаникові чуринги з Кам'яної могили, що на Мелітопольщині тощо. Що стосується тотемістичних вірувань (від індіанськ. *ot-totem* — його рід), то вони полягали в уявленнях про кровні зв'язки даного роду чи племені з певним тваринним або рослинним “співродичем”, який піклується про людей як про своїх братів та сестер. Люди орла, ведмеда або вовка вірили, що інші співродичі-тотемі можуть передавати їм свої цінні риси — гостроту зору, силу, прудкість ніг тощо.

Характерно, що чуттєво-надчуттєві вірування, зароджуючись ще за прадавніх часів, пізніше не тільки не зникають безслідно, а й чіпко тримаються в масовій свідомості, протистоять вірі в духів і богів, синкретизують з нею. За свідченням Геродота, наприклад, стародавні слов'яни — неври вважали, що кожен з них щороку на кілька днів перетворюється на вовка, а потім знову набирає людської подоби. Тут вочевидь представлено сплав тотемістичних та більш пізніх демоністичних вірувань. Або звернімо увагу на вірування киян, котрі, згідно з Іпатським літописом, вшановували окремі гаї та ліси, забороняючи полювати в них, ловити птахів, рубати дерева. У цьому — синкретизація уявлень про тотемів і духів, які репрезентують зовсім різні стадії розвитку вірувань.

Взаємодіючи з більш пізніми віруваннями, уявлення про надприродне чуттєво-надчуттєвого типу донесли свій архаїчний зміст аж до наших часів. Відомий фольклорист і етнограф В.Гнатюк подає такі узагальнені відомості про душу, відтворені з численних записів серед населення України. У народу, пише він, немає ясного погляду на те, звідки береться душа і де перебувають ті душі, які мають прийти з людиною на цей світ. Немає одностайних уявлень і про місце перебування душі в людській тілі. “Одні думають, що душа сидить у голові або в ямці під шиєю, інші — що в крові, грудях, у животі, печінці, горлі або під правою пахвою. Коли чоловік

умирає, тоді душа покидає тіло. Вона виходить крізь тім'я, яке тоді отвиряється ... Може виходити також ротом у вигляді пари ... Вигляд душі може бути різнородний. Звичайно представляють собі душу як маленького чоловічка з чистим та прозорим тілом або як дитину з крильми. Може появлятися, одначе, в різних видах, приміром, білого ягняти, золотої птички, пчоли, мухи або пари". (*Гнатюк В.* Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків // *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія.* — К., 1991. — С. 397).

Про залишки вірувань чуттєво-надчуттєвого типу іноді метафорично мовиться і в художній літературі. Наприклад, у Панаса Мирного читаємо: "Очі в Чіпки налилися кров"ю, в чоловічках засвітили огні". "В чоловічках" означає в зіницях, в яких, на думку стародавніх людей, жили душі у вигляді чоловічків. Або в Івана Франка: "Го-го! Вуйку-небоже! То так не йде! Одна вівця, то ніби нічого, але нині ти зарізав одну, завтра заріжеш дві, а позавтра перетрусиш мені півтурми!" Вживання старим вівчарем імені вуйко (дядько по матері) при зверненні до ведмедя віддалено нагадує часи материнського роду, коли у мешканців Прикарпаття тотемами були ведмеді.

Упири, берегині, домовики

Як уже зазначалося, вірування чуттєво-надчуттєвого типу для літописних слов'ян — це залишкові форми релігійності, що перейшли їм у спадок від часів ранньородового суспільства. Але власною релігійністю праслав'ян був історично вищий тип віри в надприродне — демоністичний, який зароджується ще в мезоліті й еволюціонує в наступні епохи.

Перші відомості про демоністичні повір'я й звичаї подають київські книжники і зовсім особливий фольклорний феномен — українська міфологічна новела, яка спільно з казками, піснями, легендами, прислів'ями, колядками тощо доносить до нас образи демоністичних персонажів. Аналіз змісту цих вірувань дає підстави дещо умовно виділити два основні історичні "поверхи" в еволюції демоністичних образів. Перший з них представлено віруваннями в духів, що, так би мовити, групуються навколо уявлень про упирів і бе-

регинь; другий “поверх” представлено віруваннями в рожаниць, Рода, Леля, Ладу, Господаря, Зорю, Панну-Сонце, Громова тощо. Звичайно, “нижчі” вірування в духів не зникають з появою “вищих”, а живуть і в часи “ідольського мороку”, і в християнську добу. І недарма автор “Слова святого Григорія”, пам’ятки XII ст., зазначав, що “на ганьбу святому хрещенню” погани не тільки моляться “проклятому богу Перуну, і Хорсу, і Мокоші, і Вилу”, а й поклоняються Роду та рожаницям, а перед тим “клали треби упирам і берегиням” (Аничков Е. Язычество Древней Руси. — СПб., 1914. — С.69).

Упірі — один з персонажів демоністичних вірувань, уособлення темних і ворожих сил природи; вони, звичайно, ще не були персоніфікованими виплодками соціального зла. Це не просто духи, що можуть існувати поза тілом, а різновид перевертнів: упірі-духи перекидаються звірами, птицями тощо, можуть набирати й людського вигляду. Їхнє основне заняття — висмоктувати кров у людей, молоко у корів, а якщо упир — червонопикий ворожбит, то й дудлити горілку. В упирів проявляються й риси духів-господарів, розпорядників різних сфер: вони не лише п’ють кров, а й крадуть дощ, насилають неврожай тощо.

Водночас упірі мають і деякі ознаки чуттєво-надчуттєвого типу вірувань. І. Нечуй-Левицький повідомляє, наприклад, про такі залишки стародавнього анімізму в образах упирів: коли упир помирає, на його “могилці буває дірочка або нора, кудюю він вилазить мишею або ящіркою в глуху ніч, ходить по хатах і ссе кров з людей... Кажуть, що треба потрусити в хаті попелом або тертою сіллю, то зостануться сліди од його ніг на долу” (Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу. Ескіз української міфології. — К., 1992. — С.65). Зовсім як у індіанців, що в могилі померлого палицями робили отвори, щоб “чуттєво-надчуттєва” душа небіжчика могла вилетіти. І все ж упірі — духи, і не завжди перевертні: вони можуть перебувати, не перевтілюючись, у баговиннях, темних гаях, у хмарах, можуть “ходити через зачинені двері” (як в американських ескімосів: душа-дух небіжчика вільно проникає через стіни оселі й відлітає в країну духів).

Упірі — персонажі, які стоять на межі між зооморфними й антропоморфними істотами. Така двоїстість форми власнито й багатьом іншим образам демоністичного типу над-

природного, зокрема уявленням про “нечистих” небіжчиків (утоплеників, убитих тощо), які на живих насилають помір, душать овечок, ночами викликають страхітливі видіння, та про вовкулаків. До речі, вовкулаки — це теж перевертні, ворожбити й звичайні люди, чаруванням перевернуті на вовків. У даному разі це — знедолені істоти, в яких вкрадено людське ймення. Наведемо для прикладу українську міфологічну новелу, записану на Харківщині ще в минулому столітті: “Поверталися два брати з поля додому. “А що, Грицьку, дуже боїшся ти вовків?” — питає старший брат меншого. “Не знаю, — відповідає той, — я їх зроду не бачив”. “А от побачиш”, — каже старший брат. І тут пішов за могилу, що була при дорозі. Там вийняв з кишені два ножі, встромив їх у землю й перевернувся між них через голову. Не встиг Грицько й “почухатися”, як з-за могили показався здоровенний сірий вовк. Злякався Грицько й кинувся за могилу в той бік, куди пішов його брат, але замість брата побачив там ножі, що стирчали з землі. Він швидко висмикнув їх і прожогом кинувся додому, а за ним біг вовк із жалібним виттям, у якому він не міг упізнати голос брата. Не раз пробував нещасний вовкулака пробратися додому, але блискучі зуби собак, що сказано кидалися на нього, примушували втікати. Хуторяни потім часто зустрічали в околицях худого вовка із сльозавими очима, пильно націленими на вогник у тому місці, де готували вечерю для косарів.

Якось вночі страшне собаче валування на дворі розбудило Грицька. Він вийшов з хати; дивиться — собаки шалено кидаються на вовка, що забився в куток кошари. За Грицьком вийшов і батько. Він одразу ж здогадався, що то за вовк. Швидко підійшов до нього, схопив його за барки й щосили струсонував. Шкура на вовку репнула й з неї виліз брат Грицька. Коли ж усі заспокоїлися й колишній вовкулака, що сидів за столом у хаті, вгамував свій голод, то на питання матері: “Синочку-голубчику, що ж ти їв, як вовкулакою був?” казав: “Облизував на деревах ті місця, за котрі люди бралися руками, — тим тільки і жив”. (Іванов П. Кое-что о вовкулаках и по поводу их // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. — К., 1991. — С. 509—510). Якщо на вовкулаків перекидаються ворожбити, то вони, ці перевертні, стають страхітливими істотами і можуть навіть висмоктувати кров.

Загалом кажучи, вірування в перевертнів є одним з архаїчних залишків міфологічної стадії людської думки, що міцно зберігається в тій суспільній групі, яка вірно охороняє легендарну поезію стародавнього людства.

Звичайно, уявлення про упирів та вовкулаків далеко не вичерпують вірувань праслов'ян та літописних слов'ян. Сюди належать також русалки, водяники, болотяники, відьми, чорти, домовики, лісовики, берегині тощо. За повідомленнями П. Чубинського, О. Афанасьєва, В. Милорадовича, І. Нечуя-Левицького та ін., уявлення про них пов'язані з віруваннями у потойбічне, замогильне життя душ небіжчиків, що відлетіли в царство водяних духів. Етнографи засвідчують: подекуди ще й тепер день Петра й Павла зветься проводами русалок, а на Київщині такі проводи справляли у перший петрівський понеділок. Русалки — душі молодих утоплениць, самовбивць, мертвонароджених. До русалок треба віднести й мавок — дівчаток, які померли нехрещеними. Згадаймо народне й Шевченкове ("Причинна"):

*Ух! ух!
Солом'яний дух, дух!
Мене мати породила,
Нехрещену положила.*

Йдеться, отже, про духи-душі померлих жіночої статі та про особливий спосіб їхнього існування: позначаються, мабуть, залишки уявлень часів материнського роду та умови життя первісної людини, в яких велику роль відігравали водні стихії.

Але Русалки — не анімістичні, а демоністичні образи. Вони виходять заміж за духів-водяників, під їхніми ногами трава не гнеться, бо вони — духи. У русалок майже нема зооморфних рис, хоча П. Куліш і наводить розповіді про "морських людей" — напівчоловіків-напівриб, які нагадують давньогрецьких сирен. Іноді русалки перекидаються кішками, жабами. Та й живуть вони у воді, їхнім сонцем є місяць, а якщо русалка десь загається, на ниві чи в лісі, і її коси з осоки обсохнуть, вона помирає. І все ж русалкам більше притаманні антропоморфні риси, вони мають вигляд дівчат з гарними обличчями, довгими косами, іноді в плахтах, з червоним на-

мистом. Русалки живуть не тільки тим, що пустують та залоскочують, вони мають добрий розум, люблять прясти, танцювати, відбілювати полотно тощо. В образах русалок виявляються як традиційні язичницькі вірування, так і християнські, а також іншоетнічні впливи.

Мабуть, не менше поширеними були й повір'я про відьом та чортів. Відьми — напівміфічні істоти, які мають таємничу силу чаклунства. Зовні вони немовби й не відрізняються від інших людей, проте можуть перекидатися всілякими звірами (на що не здатні звичайні чаклуни), літати на мітлі, красти місяць і зорі, викликати дощ або посуху. Особливо улюблене заняття відьом — дойти чужих корів. Серед відьом трапляються природжені персонажі, чимало в чому доброзичливі, загалом не шкідливі, готові зняти пристрій чи інше наврочення; але здебільшого це ті, що продали чортам свою душу й за те навчені ними зловорожого чаклунства. Отже, еством цих відьом та відьмаків є не звичайна душа, а злий демон, який таємниче єднає їх з “нечистою силою”, й вони морочать людей, тобто затьмарюють їм розум, наврочують всілякі нещастя, хвороби, висмоктують кров.

Та чи не найбільш потворним у язичницьких повір'ях є чорти. Вони водяться в ковбанах, у болотах, очеретах, у греблях, в лісах тощо. Чорт (інші назви: дідько, сатана, диявол, біс, нечистий, куций, той) — це зловорожий дух, уособлення темних земних і небесних вад. І якщо серед русалок, природних відьом, навіть серед упирів можна зустріти нешкідливих, зичливих персонажів, то чорти — справжні виплодки зла. Недарма у народі їх наділяють лише негативом: “Приніс же тебе дідько не в час, не в годину”, “Коли весь час гулятиме, то й сорочки чортматиме”, “Бог чорта мітить” (лиху людину якоюсь очевидною вадою), “До біса це сміття!”, “Це той, що греблі рве” і т.д.

Демоністичний образ чорта, як, до речі, й образи інших злих і добрих духів, зазнав значних еволюцій та іншokonфесійних впливів, особливо християнських. “Ранній” чорт не мав ніякого стосунку до пекла, тепер же “куций в пеклі припікає”. Більше того, відомі казання, новели, в яких пізніший чорт — християнський сатана — допомагає Богові творити світ. І чи не ці фольклорні змішання язичницького і християнського спричинилися до того, що окремі дослідники дійшли думки:

“Чорт стояв на рівні з Богом”? Та поглянемо уважніше на одну з таких українських новел:

“Ото як задумав господь створити світ та й говорить до найстаршого ангела Сатанаїла: а що, каже, архангеле мій, ходімо творити світ. Та ходімо, боже, каже Сатанаїл. Ото вони пішли над море, таке темне-темне — сказано: безодня. Ото бог і каже до Сатанаїла: бачиш отую безодню? Бачу, боже. Іди ж, каже, у ту безодню на саме дно та дістань мені жменю піску; та гляди — як будеш брати, то скажи про себе: беру тебе, земле, на ім'я господнє. — Добре, боже. І пірнув Сатанаїл у самую безодню на самий пісок; та й заздрісно йому стало: ні, каже, боже, приточу я і своє ім'я, нехай буде разом і твоє, і моє. І бере він та й каже: беру тебе, земле, на ім'я господнє і моє. Сказав; прийшлося виносити, а вода йому той пісок так і змиває. Той так затискує жменю, але де вже бога ошукати; потім вигулькнув із моря, так того піску як не було — геть вода змила. Не хитруй, Сатанаїле, каже господь; іди знов та не приточуй свого ім'я. Пішов знову Сатанаїл; промовляє: беру тебе, земле, на ім'я господнє і своє, — і знову піску не стало. Аж за третім разом сказав вже Сатанаїл: беру тебе, земле, на ім'я господнє. — І ото вже несе та й не стискує жмені, так і несе, на долоні, щоб те вода змила. Але дарма: як набрав повну руку, то так і виніс до бога. І узяв господь той пісок, ходить по морю та й розсіває, а Сатанаїл давай облизувати руку: хоч трохи, думає, схочу для себе, а потім і землю збудую. А господь розсіяв: що, каже, Сатанаїле, нема більше піску? — А нема, боже. — То треба благословити, каже господь, та й благословив землю на всі чотири часті, і як поблагословив, так тая земля і почала рости. Ото росте земля, а тая, що у роті, і собі росте; далі так розрослася, що й губу розпирає. Бог і каже: плюнь Сатанаїле. Той почав плювати і харкати, і де він плював, то там виростали гори, а де харкав — там скелі” (Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. — М., 1868. — Т. II. — С. 459—460).

Як бачимо, фольклорний сенс цієї міфологічної новели в тому, що “далеко кущому до Бога”. Демоністичний тип вірувань не витримує теїстичних мірок: чорт не творить світ, а лише бездарно прислугує Богу. Віра в духів не знає деміургічної функції, а чорти, відьми, упирі та ін. лише оруднують “даністю”. Це головна відмінність демоністичного від теїстич-

ного. Звернімо увагу й на те, що образи чортів репрезентують зооморфний спосіб уособлення природних явищ і зв'язків людини з ними. Адже чорти мають волохаті ноги, цапині ріжки, вишкірені зуби, перекидаються всіляким звіром. Можуть перекидатися й людиною, але із собачою мордою, кігтями на пальцях, ратицями й хвостом. Це свідчення давнішності образу чорта. І тільки значно пізніше чорт може перекидатися звичайною людиною, може навіть пробувати “приточити” своє ім'я до господнього.

Чорти, звичайно, завдають людям всіляких прикрощів: заманюють у баговиння, крадуть гроші, залякують тощо. Одна літня жінка розповідає: “Нечиста сила схожа і на людину, і на звіра. Має шерсть, хвіст, роги, але розмовляє людською мовою. Вона виявляється ось у чому: може бути схожою на якусь знайому тобі людину. Може тоді з тобою розмовляти, ходити, може завести десь у болото або в ліс, може літати над землею, душити людину вночі. Проти неї є обряди: обкурюють хату й подвір'я святим зіллям, моляться”. Хоча, кажуть, для сміливих та кмітливих не такий уже й страшний чорт, як його малюють; у народних казках нерідко й чорти бувають посоромлені людиною.

На відміну від упирів, відьом, чортів та інших “нечистих сил”, згадані раніше берегині є поліморфними образами добрих духів. Ще у “Слові реченого христороубцем” йдеться про “тридесять сестрениць”, яких погани, “кляті невігласи, вважають за богинь”. Пізніше, у “Слові Іоана Златоуста”, сестреницями названо берегинь, причому тут вони привіряні до русалок. (*Гальковский И.* Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. — Харьков, 1916. — Т. II. — С. 59). Звичайно, берегині — не русалки, підступні утоплениці, а тим більше — не богині. Ймовірно, що їх вважали за зичливих демонів, певним чином пов'язаних з водами: вони охороняли риболовів, піклувалися про посіви та дощі для них. (Повість врем'яних літ. — К., 1990. — С. 16—17). Звернімо увагу й на те, що берегині — жіночі духи, уособлення материнського дбання. Отже, це один з найдавніших демоністичних образів, з яким міфологічна уява пов'язала жіноче, материнське заступництво від усякого зла, від будь-яких прикрощів. На жаль, фрагментарність свідчень обмежує можливість конкретизації уявлень про берегинь, а також про чимало яких інших образів

духів, як-от водяниці, полудниці, домовики, лісовики, польовики тощо, які справили вплив на формування середньовічного язичництва та й досі ще зустрічаються в народних повір'ях.

Можна сказати дещо й про цих міфологічних персонажів. За походженням, а почасти й за більш пізнім змістом домовики, польовики, лісовики близькі до образів берегинь. Генетично, треба згадати, вони пов'язані з культом сімейно-родових попередників, що склався в екзогамному роді. Домовики, польовики, лісовики були добрими духами, які оберігали домашнє вогнище, посіви, людину в полі й у лісі, були духами-господарями життєво важливих для людини сфер. Ці міфологічні образи — не просте продовження архаїчного анімізму, а більш розвинуте бачення людиною процесів та явищ, характерне тим, що дух уже не вдовольнявся переселенням в інші предмети, а “стежив за порядком” у більш широкому й більш ускладненому колі об'єктів людської діяльності. Так, домовики могли бути покровителями “подвір'я й господарства, коней і товару”, лісовики (або полісуни) охороняли ліс від пожежі, “часом допомагали людям рубати дрова”, польовики дбали про посіви та врожаї, вони були господарями хмар, покровителями дощу. (*Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу. — С.51—53*). Пізніше, під впливом християнства, ці образи набрали й негативних рис.

Розглядувані персонажі не випадають з того міфологічного ряду образів, до якого належать і берегині, водяники тощо. Так, вони можуть набирати й зооморфного, й антропоморфного вигляду. Але ця антропоморфність, як і в прикладі з упирями, русалками тощо, мало чого варта у власному розумінні слова. Вона ще не мала необхідного соціального й гносеологічного ґрунту — виділення індивіда з родової общини й усвідомлення ним себе як особистості. Тому і в демоністичних уявленнях людина постає як елемент натуралістичного ряду, залежний від природних обставин. Дослідники фіксують, наприклад, уявлення про те, що лісовики як духи можуть перекидатися баранами, а можуть набирати й людської подоби, але якщо ліс високий, то й вони такі заввишки, як дерева, а якщо зовсім низенький — то вони “як трава”; що стосується польовиків, то й вони “бувають рівні з хлібом”, а коли той вижнуть, стають “як стерня”.

Демоністичні вірування про переселення й перевтілення душ-духів утримують у собі певні залишки прадавніх тотемістичних уявлень про зв'язки людини з рослинним світом. І.Огієнко як приклад цих “легендарних” зв'язків наводить фольклорну розповідь про брата й сестру, які, не знаючи, що вони рідня, побралися, і за їхній тяжкий гріх ніщо їх не приймає для смерті. І тоді брат каже:

— *Ходім, сестро, горою,
Розсіймося травою:
Будуть люди зілля брати,
Сестру з братом споминати, —
Я зацвіту жовтий цвіт,
Ти зацвітеш синій цвіт,
Буде слава на весь світ...*

(Іларіон, митрополит (Огієнко І.) Дохристиянські вірування українського народу. — К., 1992. — С. 58—59). Це перевтілення душ-духів брата й сестри пов'язане з уявленнями про животворну силу вогню й вод, які в народній поезії символізовані золотаво-жовтим та синім кольорами і єдністю яких, цих протилежних начал, символізує вічність, нездоланність життя.

Викладене ще раз переконує в тому, що уявлення про духів є зооморфними, а в певному значенні — й геоморфними образами. Як зазначав М.Грушевський, “для поглядів на природу і для релігійних представлень того часу характеристичним був магічний спосіб думання. Природні, космічні сили не уявлялись людині у виразно індивідуалізованих (тобто персоніфікованих — Авт.) втіленнях. Уява не йшла поза поетичні образи певних природних явищ з незначними початками антропоморфізму (уявлення в людських образах), таких як сонце, вітер, мороз, огонь, дощ, урожай тощо. За поміччю певних молитов, обрядів і маніпуляцій: вогнем, запаленим певним способом, водою, зачерпленою з певними словами й обрядами, рослинами, зірваними з закляттями, ритуально приготованими стравами тощо людина вважала можливим впливати на ці сили, диктувати врожаєві, приплодові своєї родини, ловам, звіреві і т.д.” (Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні. — К., 1992. — С.7—8).

Особливістю домовиків, польовиків, лісовиків є також обмеженість їхнього чину: вони діють лише в порівняно вузьких сферах, мають порівняно обмежений рід занять і, що особливо важливо, вони не створюють, а лише відвертають, приносять, наводять хворобу, радість, вдачу та ін. Але, звичайно, усі ці застереження не можуть заступити того, що демоністичні уявлення, загалом кажучи, є важливим, своєрідним показником історичного й духовного розвитку людини.

Рожаниці, род, диви

Більш пізній історичний “поверх” демоністичного типу вірувань починає складатися ще в золотому віці продукуючого землеробсько-тваринницького господарства, розвитку металургії, панування общинної власності на землю, в надрах якої з часом виникає й поширюється соціальне розшарування, складається протистояння роду окремих сімей. Як наслідок останнього — йде зростання культу померлих предків, виділення поховань знаті, зникнення образу жінки в статуетках і заміна його чоловічим образом. У цілому увесь цей період позначено майже повним пануванням світогляду розвинутого первісного суспільства з характерними для нього віруваннями аграрного й астрального стилів, передусім культом родючості, в глибинах якого й виникають “вищі” образи духів та духів-богів.

Перші з них у праукраїнській міфології представлено, а потім і передано українському язичництву віруваннями в рожаниць, Рода, дива та інших духів. Слід зазначити, що розуміння цих образів, як вони подані в етнографічній літературі і в фольклорі, наштотхується на певні труднощі. Передусім, аграрно-астральний стиль вірувань давніх хліборобів, скотарів, ремісників і воїнів вимагав не обмежувати міфічних персонажів баговинням та пущами, як це було в прикладі з упирями й чортами, а актуалізувати зв'язки земного з небесним — сонцем, дощем, вітром тощо. З часом це спричинилося до того, що народна свідомість, немовби ставлячи “нижчих” духів-перевертнів на другий план, не тільки зблизила “вищі” аграрно-астральні образи з християнськими персонажами, а й почасти синкретизувала їх, сплела й змішала. Тому й не дивно, що, наприклад, сонце, місяць, зорі, хмари як міфічні

образи, утримуючи ще фетишистсько-тотемістичні уявлення, ведичні елементи й риси “нижчих” духів, у працях багатьох етнографів і в фольклорі, в колядках, веснянках, щедрівках дістали назву богів і богинь, хоча були вони демоністичними образами.

Звичайно, назва, ймення — ще не підстава для заперечення чи ствердження віднесення образу до того чи іншого типу надприродного. Адже відомо, що в багатьох племен і народів сонце, місяць, грім, блискавки — це фетишистські чи тотемістичні істоти або ж духи в образах змії, старика, жінки та ін. Але не можна не зважати на те, що в народних найменуваннях знаходить свій вираз світоглядно істотне. І справді, в даному разі ряд міфологічних персонажів належать до категорії духів, інші ж виходять за межі усталеного: або дух, або бог. А щоб не потрапити в небезпечні обійми апіоризму, поглянемо хоча б на такі образи, як рожаниці та Род.

Деякі дослідники вважають рожаниць і Рода за дрібних демонів особистої людської долі або домовиків (Є.Анічков, М.Гальковський, О.Веселовський, В.Комарович), а також за божества плодючості (Б.Рибаків). Безумовно, зв'язка рожаниці — Род виражає етимологічну спільність, що сходиться до слів породжувати, породжувач, але функціонально ні ця зв'язка, ні кожен з її елементів не є однозначними.

Передусім, образи рожаниць і Рода певним чином пов'язані з культом предків. На користь цього свідчить, зокрема, та обставина, що ще в XII столітті була поширена позацерковна трапеза на могилі померлого, під час якої, за повідомленням “Слова святого Григорія”, погани “на ганьбу святому хрещенню й на гнів Богу” треби клали “великі Роду і рожаницям”. (Анічков Е. Язычество Древней руси. — С.69). Ця трапеза з її требами, шануючи породжувачів, еднала предків з новими членами роду, із сучасним і майбутнім даної плем'яно-етнічної групи. А якщо це так, то образи рожаниць і Рода виявляються причетними не лише до культу предків, а й пов'язаними з культом спільності родичів, з уявленнями про єдність верви й роду як соціальної одиниці.

Рожаниці як культ більш архаїчний порівняно з культом Рода, як образ духів-заступників виражають ідею єдності урожаю і долі людини, що є цілком зрозумілим стосовно стадодавнього селянина-хлібороба. Звичайно, духи-рожаниці

були заступниками й жінок-породіль, а також духами плідності промислового звіра й худоби. Чи не наводить усе це на думку про те, що духи-рожаниці, які цілковито належать до демоністичного типу вірувань, значно розширили можливості свого впливу на довкілля порівняно, скажімо, з тими духами, про яких йшлося раніше? Адже в змісті цього образу уже проглядається зародок ідеї плідності як такої — ідеї, розвиток якої з часом має вивести надприродне за порівняно вузькі межі орудної функції. Нарешті, в образах рожаниць можна знайти першу ознаку уособлення історичних явищ (наприклад, вервісізьської общини, котра приходила на зміну кровноспорідненій сім'ї), що було зовсім немислимим раніше — на “поверсі” духів-перевертнів.

У плані того, що розглядається, привертає увагу й таємничий образ дива. В українських веснянках зустрічаємося з таким приспівом: “А ми просо сіяли, сіяли, ой дід-Ладо, сіяли, сіяли”. Логічно, що навесні, в пору веселощів і втіхи, в пору засіву зерна, молодь зверталася до Лади — матері весни й кохання. То при чому тут оте “дід”? В іншому запису тієї ж веснянки читаємо:

— *А ми просо сіяли, сіяли,*

Ой див-Ладо, сіяли, сіяли.

— *А ми просо витопчем, витопчем,*

Ой див-Ладо, витопчем, витопчем...

Див — це міфічний дух, який у “Слові о полку Ігоревім” кричить—віщує з верху древа й велить послухати землі незнаній про похід русичів. Виходить, що виконавці веснянки звертаються до Лади як до духа-провісника, розпорядника доброго й лихого (“просо сіяли” і “просо витопчем”). Про дивів як духів мовиться і в інших фольклорних пам’ятках, зокрема: “Щоб на тебе див прийшов!” (М.Номис, Б.Грінченко). Дослідники тлумачать образ дива по-різному: одні називають його божком (І.Огієнко), дехто — лісовиком (М.Сумцов, Є.Анічков), інші — драконом, змієм, лиховісною птахою, пугачем. А чи не справедливніше було б вважати, що образи дива і Лади репрезентують різночасові метаморфози надприродного: див як дух-перевертень (тобто більш ранній різновид демоністичного); див і Лада — як синкретизоване ціле, як

дух в образі матері-благодійниці, що оберігає посіви й дає лад у сім'ї (тобто більш пізній різновид демоністичного); нарешті, Ладо як антропоморфний бог-дух, розпорядник природних явищ і деяких соціальних сфер (зокрема, добробуту, кохання), але не творець людини та її довілля, не кажучи вже про більше?

Характерним для демоністичних персонажів є зооморфне уособлення їх: дух як особа в тваринній зовнішності. Елементи ж антропоморфізму — в даному разі або результат пізніших, теїстичних впливів, або ж, і здебільшого, прояв натуралістичного уособлення, надання духам рис зовнішності особи як елемента природного ряду, а не як особистості. Порівняно з “чуттєво-надчуттєвим” попередником демоністичні вірування значно розширили сферу впливу надприродного. Ознаками цього є звільнення духів від індивідуалізованих зв'язків із тілесними об'єктами, уявлення про їхнє переселення й перевтілення. Тепер, поряд з контактною магією, на надприродне можна впливати й символічними засобами. І все-таки демоністичне уявляється ще багато в чому залежним від натурального, предметного, а можливість впливу духів на людину й природну даність обмежується орудною функцією.

Отже, як можна бачити з викладеного, демоністичний тип вірувань охоплює дуже великий період історії праслов'ян та долітописних слов'ян. У цей період спершу повільно, а потім більш активно суспільна свідомість набирає світоглядної якості, виникають міфологічні уявлення про світ і людину. Серед власне демоністичних вірувань можна розрізнити більш ранні уявлення про упирів, русалок, відьом, домовиків тощо і більш пізні — про рожаниць, Рода, дивів та ін. Ці уявлення було передано у спадок літописним слов'янам та русичам і, зазнавши різних метаморфоз і втрат, вони, в свою чергу, справили вплив на політеїстичне язичництво й православ'я, зберігши багато що із свого “генофонду” до наших днів.

Контрольні запитання

1. Що становить основу типізації уявлень про надприродне?
2. Які основні ознаки язичництва східних слов'ян?
3. У чому полягає зміст образів ранніх демоністичних вірувань (упирі, берегині тощо)?
4. У чому полягає зміст образів розвинутих демоністичних вірувань (рожаниці, диви тощо)?

Тематика рефератів

1. Історичні типи уявлень про надприродне.
2. Суб'єкт та соціумні умови праслов'янських релігійних вірувань.
3. Ранні демоністичні вірування праслов'ян.
4. Демоністичне язичництво в пізніх праслов'ян.

Рекомендована література

1. Аничков Е.В. Язычество и древняя Русь. — СПб., 1914.
2. Гальковский И.М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. — Т.П. — Харьков, 1916.
3. Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні. — К., 1992.
4. Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу. — К., 1992.
5. Лобовик Б.А. Религиозное сознание и его особенности. — К., 1989.
6. Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу. Ескіз української міфології. — К., 1992.
7. Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. — М., 1988.
8. Чмыхов И. История язычества Руси. — К., 1990.

3. СХІДНОСЛОВ'ЯНСЬКИЙ ПОЛІТЕЇЗМ

Соціально-економічний і культурний розвиток літописних слов'ян зумовив розгортання в їхньому середовищі інтенсивних етноконфесійних процесів. Вони особливо торкнулися племен, розселених у середньому Подніпров'ї, де поляни, що називали себе русами, спільно з уличами, тиверцями, древлянами, сіверцями та іншими племенами започаткували розвиток нової етноісторичної спільноти — українського народу. В соціально-економічному відношенні це був період розкладу первіснообщинного ладу, зародження феодальних відносин, формування державності Русі-України. У світоглядно-релігійному плані це був час, коли “зустрічалися” розвинуті демоністичні уявлення з формованим політеїстичним язичництвом, час глибоких релігійних колізій у свідомості індивіда як особистості, що виділялася з первісної общини і все активніше шукала світоглядних та морально-ціннісних орієнтацій для реалізації своєї потреби в самодіяльності. З виділенням індивіда з родової общини й усвідомленням ним себе як особистості безпосередньо і пов'язано процес формування образів богів спершу з широким використанням того матеріалу, який давала демоністична міфологія.

Образи богів-духів

Зазначене можна бачити вже на змісті більш пізніх уявлень раніше згадуваного Рода. Досі не зовсім зрозуміло, був цей міфологічний персонаж одним із політеїстичних божеств, чи він був образом духа-господаря, який починає складатися наприкінці трипільської культури? Ймовірно, що реконструйовані його функції (заступник урожайності й плідності худоби, покровитель сільськогосподарських робіт, а водночас — і розпорядник небесних сфер, який “вдмухує життя”) не виключають ні того, ні іншого.

Якщо ж взяти до уваги, що образ Рода репрезентує епоху між далекими рожаницями й дружинницьким язичництвом, передуючи поклонінню Перуну, Хорсу та іншим політеїстичним богам, то цілком ймовірно, що цей образ зазнав значної еволюції — від уявлень про духа-господаря до бога-духа.

Адже формування теїстичних образів — не разовий акт, як не разовим і взагалі не швидкоплинним актом була, зрештою, основа цього процесу — розклад первіснообщинного ладу й виділення особи з родового колективу. Тому нема нічого дивного в тому, що на шляху від віри в духів до віри в богів могли виникати своєрідні образи духів-богів. Адже, як зазначав С.Токарев, “виникнувши, релігійні уявлення виявляють звичайно велику стійкість, зберігаються і при зміні умов, які їх породили, видозмінюються під впливом нових умов, взаємовпливають, дуже часто змінюються, контамінуються, перетворюючись на складніші уявлення” (Токарев С. Религия в истории народов мира. — М., 1988. — С.542). Таким і був, мабуть, слов’янський і український Род з властивими йому демоністичною орудною й зародковою деміургічною функціями.

Феномен бога-духа в українській міфології репрезентований багатьма іншими образами, зокрема образом Лади, яку за звичаєм називають богинею весни й кохання. У веснянках про неї співають: “Благослови, мати, ой мати Лада, мати весну зустрічати”. Цей образ відомий і в чоловічій формі — Лад, або Ладо. У Густинському літописі (XVII ст.) про нього повідомляється: “Ладо — бог женитви, весілля, утішення і всякого благополучія”. У Т.Шевченка: “Перед богами Лель і Ладо огонь Рогніда розвела”, де Ладо — в даному разі богиня, а Лель — її син. Як зазначає І.Огієнко, Лада і Лад — “це були боги вірного подружжя, боги любові й веселощів, боги щастя та весни” (*Іларіон, митрополит (Огієнко І.)*. Дохристиянські вірування українського народу. — К., 1992. — С.210).

З виділенням індивіда з родової общини пов’язана й символізація образів богів-духів. Вона необхідна логічна передумова звільнення свідомості від “звіриного стилю” мислення й фантазії та абстрагування якостей, інтересів і потреб особистості в розвинуті релігійні образи. На адресу такої зародкової символізації людиною свого довкілля можна віднести слова Е.Кассієра: “Небесні явища виглядали для неї як господарі й правителі світу, володарі людського життя”; її простір ще “був наповнений магічними, божественними й демоністичними силами”; це була ще “перетворена форма символічного мислення, яка перша торувала шлях новому, справжньому символізму...” (*Кассієр Е.* Людський світ про-

сторую і часу // Філософська і соціологічна думка. — 1994. — №5. — С.72—73). В українській міфології таку символізацію представлено в образах богів-духів Господаря, Панни-Сонце, Зорі, Хмари, Громовиків (воїна, пастуха, хлібороба, ловчого), Весни тощо. Погляньмо в цьому плані на деякі із названих образів, скориставшись прочитанням І.Нечуєм-Левицьким їхньої символіки.

За народною уявою, пан Господар (його не слід ототожнювати з територіальним господарем-духом), гордий та багатий, живе на горі на великому дворі, що обгороджений золотим терном, має золоті ворота й тримається на сімох стовпах. На дворі — калинові й золоті мости, стоять понакривані столи: до Господаря мають прийти в гості ясне сонечко, місяць, зорі і дрібен дощик. Перед Господарем — золоті свічі, золоті кубки з вином, калачі з ярої пшениці; сорочка на ньому тоненька, як біль-біленька, випрана та висušена на туровому розі, викачана в церкві. Господар іноді їздить на білому коні, а більше сидить, смутний та поважний, і лічить гроші. А на його дворі — чудова церква, де служить службу сам син божий. До церкви Господаря носять янголи.

Залишаючи поза увагою більш пізні християнські й світські впливи на цей образ, І.Нечуй-Левицький відзначає міфічно-символічний характер обстановки Господаревого двору: сам двір — то широкий небосхил, що спирається, як і в уявленні інших народів, на сім стовпів; огорожа із золотого терну — то блискавка, бо “терен, у міфології Вед, виріс із пазурів сокола, котрим перекинувся Індра, бог грому й блискавки”. Золоті й калинові мости, зовсім не потрібні на суходолі, ще раз підкреслюють, що Господар живе не на землі, а на небі. Його золоті мости, золоті свічі, золоті кубки і т.п. — ознаки багатства — символи великої влади, якої не спаде, бо, за народною приказкою, Господар має більше, ніж роздасть. Отже, за багатьма рисами, що характеризують демоністичний і теїстичний типи надприродного (зародки соціальних рис, ієрархізму, антропоморфізм, розвинута орудна функція, але зовсім немає деміургічної), Господар — це образ формованого божества, точніше — образ бога-духа, який уже далеко відійшов від демоністичних образів територіального господаря, тим більше від вовкулаків, водяників, домовиків тощо, але ще не наблизився до Володимирових богів. Символізація тут має ще

обмежений зміст, але вона торує шлях до образу богоособистості.

Серед інших названих раніше персонажів легко відрізнити жіночий образ небесного світила — Панни-Сонце. У веснянках та колядках описується, як вранці за золотою стіною Панна-Сонце вбирається в дорогі сукні, зроблені із золотої рясн. Ось вона пішла через двір, на ній сукня в дев'ять піл, та так сяє, що аж запалила діброву; дівчата носять воду решетом і гасять пожежу. Ввійшла панна в сіни — сіни сяють, увійшла в хату — хата палає, увійшла в церкву — церква сяє, самі свічі засвічуються. І. Нечуй-Левицький дає таке прочитання цієї міфологічно-символічної картини: золота стіна — червоно-золоте небо перед сходом сонця; вогнева широка сукня — то блискуче проміння сонця, що яскраво освітлює діброву, подвір'я, хату, небо. В тій картині, де Панна-Сонце своїм вогневим одягом запалює діброву, “можна бачити або літню жару над лісами і садами, котру гасить дощ, що ллється з хмар, неначе його хто точить решетом, або небесну пожежу в хмарах, як їх освічує блискавка” (*Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу*. — К., 1992. — С.9—11).

Мабуть, можливе й дещо інше розкриття символіки наведеної міфологічної картини. Та справа не в цьому. В образах духів-богів, у тому числі в образі Панни-Сонце, Господаря, Зорі тощо, вперше заявляє про себе узагальнений у символічних структурах принцип дальшого розгортання сконденсованого в них смислового значення, з чим і пов'язана перспектива розвитку релігійного, і не тільки релігійного, входження людини в її довколишній і особистісний світ.

Образ Панни-Сонце ще менш ясний, ніж образ пана Господаря. І в цьому разі доречним буде згадати оцінку І. Огієнком причини цього явища, яка особливо позначилася на “вищому поверсі” демоністичного типу надприродного та на політеїстичних віруваннях слов'ян. “Давня віра в слов'ян, — писав він, — не встигла розвинути в закінчену повну систему, бо прийшло християнство й спиноло цей розвій, хоча відразу й не вбило його. Ось тому ми звичайно бачимо в цьому тільки більші чи менші уривки стародавніх вірувань, а не розвинену релігійну систему” (*Гларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу*. — С.17). Одним з таких “уривків” у східнослов'янській та українській міфології

є образ Панни-Сонце. Він, звичайно, не може ідентифікуватися з чоловічими образами Сонця, якими були ведичний Індра, іранський Мітра або грецький Геліос. Цей образ, пов'язаний з уявленнями про бога-духа, вже розлучився з більш раннім зооморфізмом, але в цілому залишається ще обмеженим орудними можливостями. Пізніше солярні прикмети цього образу було перенесено на Дажбога, а потім і на Христа.

Характер і особливості розвинутих образів східнослов'янського політеїзму підтверджують літописні повідомлення, археологічні дослідження, численні етнографічні та фольклорні матеріали. Широко відома розповідь "Повісті врем'яних літ" про київський пантеон богів Перуна, Хорса, Дажбога, Стрибога, Симаргла й Мокоші. Велику цінність мають зображення язичницьких божеств, деталі похоронної обрядовості, культові споруди — капища тощо. Одне з таких капищ, досліджених у Києві на Володимирській, 3, споруджено року 980-го за наказом князя Володимира на честь згаданих божеств. Воно було спорудою у формі подовженого прямокутника з шістьма симетрично розташованими виступами — для кумирів своїх богів (*Толочко П., Боровський Я.* Язичеське капище в "городі Володимира" // *Археологія Києва: дослідження і матеріали.* — К., 1979. — С.3—7).

Сварог — бог неба і ковальства

Одну із особливостей теїстичного типу надприродного становить єдиносуща двоїстість змісту образів богів. Це цілком стосується й східнослов'янського політеїзму, в якому уявлення про богів складаються із специфічно сприйнятого людиною її ставлення не лише до природного класу речей, а й до суспільних явищ, до самої себе як соціально визначеного індивіда. Таким уявляли київські язичники всіх богів, починаючи з найдавніших — Рода й Білобога. Род видавався їм зачинателем усього живого, розпорядком долі людей (і богів), творцем Вирію — українського Олімпу. Його син Білобог був творцем землі, води й світла, а водночас і богом добра, що постійно вів боротьбу з Чорнобогом — носієм зла, лиха. Таким був і один з найголовніших богів Вирію — Сварог (ймовірно від санскр. свар — небо; інша гіпотеза: сва-рог — той, що все породив). Сварог — бог неба і вогню, а також ремесел,

ковальської справи і ковалів. Щоб якийсь персонаж демоністичного типу опікував виробничу діяльність людини, певну соціальну верству — річ зовсім незнана.

Сварог — аналог давньогрецькому Гефесту, який також був богом вогню і ковальства. Промовиста деталь. І.Огієнко, характеризуючи цей образ, звернув увагу на те, що в Іпатіївському літописі під 1114 роком літописець, подаючи уривок з візантійського хронографа VI—VII ст. Іоана Малали про Гефеста та його сина Геліоса, перекладає ім'я першого іменем Сварог, а другого — Дажбог, адже Дажбог був сином Сварога. Дехто з дослідників називає Сварога також опікуном шлюбу та родинного щастя, пов'язуючи з його іменем боротьбу за моногамну родину (*Боровський Я.* Світогляд давніх киян. — К., 1992. — С.18). Отже, й тут володар Неба Сварог постає як подавач світла й дощу і, водночас, у соціальній ролі.

До певної міри Сварог уподібнюється давньогрецьким “культурним героям” (Дедал та ін.), які були винахідниками ремесел, знарядь праці та всіляких побутових пристроїв. Подібно до них і Сварог уявлявся винахідником плуга, навчив людей молоти зерно на борошно й пекти з нього хліб. Характерно, що Сварог, за народною уявою, набирал чоловічого образу й жив між людьми. В одній давньоукраїнській міфологічній новелі розповідається, що жив на узліссі за городищем один дивак, який огородився високим частоколом і все “то каміння навіщось теше, то щось мурує”. “Що ти там робиш, чоловіче добрий?” — питали його. “Жорна і піч”. “А що воно таке?” “О, се таке, що зробить вас усіх дужчими і мудрими. Житимете ситніше, довше і краще. Боги, спасибі їм, дали нам жито та пшеницю, а ми жуємо тее зерно, як тварини. Негоже се для людини. Вона має тее зерно змолоти, зробити тісто з борошна і спекти в печі хліб...” Як з'ясувалося, цей дивак-самітник, а ним був Сварог, тесав жорна та мурував піч. Багато лиха завдали йому Чорнобог та його підручний — Змій-Дракон, який неоднаразово палив його хату, двір та прибудови. А дивак починав роботу знову й знову, поки “таки спік Першу Хлібину — запашну й золоту як Сонце — і виніс її людям, і дав кожному по скибці, і вкусили люди тее диво, і силу відчули в собі неймовірну... І врочисто стали на коліна перед ним — новим богом своїм — Сварогом” (*Плачинда О.* Словник давньоукраїнської міфології. — К., 1993. — С.63).

Сварог відрізняється від “культурних героїв” тим, що люди повірили в нього — Бога, тоді як вони з вірою в них не були пов’язані: за народною уявою, герої та їхні справи могли бути, а могли й не бути. Привертає Сварог увагу й іншими важливими рисами. Він, ймовірно, божество ще за часів Кия, коли влада князів та дружинників іще не стала такою “високою”. Тому Сварог близький до простолюду, живе серед нього й піклується про нього. І, що особливо важливо, чи не торувало вже ранне слов’янське язичництво образом Сварога (та й деяких інших богів) шляху до уявлень про боголюдину — уявлень, що єднають земне з горнім і так розвинуті у християнстві? До речі, Сварог — теж вмираючий і воскресаючий бог: він гине в полум’ї, запаленому Змієм, як звичайна людина, й воскресає як триєдиний бог Неба-Світу-Сонця, спільний усім індоевропейцям. Саме про такого бога й писав візантійський історик Прокопій Кесарійський (VI ст.), зазначаючи, що словени й анти “вважають, що лише один Бог творець блискавки володарює над усіми” (*Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні.* — К., 1992. — С.297). У свій час давні слов’яни вважали Сварога головним богом, господарем їхнього Олімпу. Про це посередньо свідчить, зокрема, запис у договорі князя Ігоря з греками 994 р.: “Хай буде проклятий від Бога і Перуна” той, хто порушить договір. Виходить, що русичі вірили як в Перуна, так і в Бога, окремого від нього. В подальшому, з прийняттям християнства, Сварогове опікунство вогнем і залізом перейшло на православних святих Кузьму й Дем’яна.

Володимирові боги

Із зміцненням князівської влади та дружинництва його головні функції все більше перебирає Перун, який мав загальноіндоевропейське й загальнослов’янське значення (*Попович М. Мировоззрение древних славян.* — К., 1985. — С.88), але культ якого виявився сильнішим на Подніпров’ї — ближче до центру могутньої Київської держави. У X ст. в уяві київської людності, передусім князівсько-дружинницьких верств, Перун виходить на перше місце серед інших богів. Показово, до речі, що в язичницькому пантеоні князя Володимира вже не знайшлося місця Сварогові, тоді як Перун — “а голова його

срібна, а вус золотий” — стоїть на чолі княжих кумирів, і саме йому воїни “покладали зброю свою і щити, і золото” (Повість врем’яних літ. — К., 1990. — С.133).

Перуна уявляли богом дощу, вогню й блискавки, а водночас і богом війни та воїнів. У “Велесовій книзі” (IX ст.) про нього мовиться так: “І ми возносимо хвалу богу Перуну, володарю грому і богу битви і війни, який день і ніч обертає колесо (цикл) народження нових істот, і який веде нас шляхами справедливості і в дні битви, і у дні Тризни, і той хто загинув, переходить у вічне життя і стає до війська Перуна” (Рєбіндер Б. Влєсова книга: Життя та релігія слов’ян. — К., 1993. — С.35). Отже, Перун — Бог вогню і вод, подавач благословенних тепла й вологи. І в цьому плані “Велєсова книга” співзвучна з повідомленнями греків про те, що слов’яни обожнювали вогонь і воду.

Перун багато в чому нагадував Зевса, який був божеством дощу і родючості, а також грізною караючою силою, що кілька разів знищував недосконалий людський рід. Є землеробський культ і в образі Юпітера: він був Богом грому й блискавки, покровителем виноградарства, а також охоронцем правопорядку і Богом перемоги. У свідомості язичника-землероба Перун теж наділявся функцією Бога плідності, але був і войовничим Богом, і “Богом над богами”. Повідомляючи про вірування антів, Прокопій Кесарійський писав, що вони вшановують Перуна як головного Бога, вважають, що він — “один лише Бог-повелитель грому і блискавки — є володарем над усім, і йому приносять у жертву биків і чинять інші священні обряди”. За переказами й легендами, Перун тримав у руках лук та колчан із стрілами, чим особливо підкреслювалася його військова функція як грізного князівсько-дружинного Бога, який боровся із злими дивами та бісами.

Невипадкове й піднесення літописцями Перуна над іншими богами. Так, уже Олег з його воїнами, складаючи в 907 р. присягу на вірність миру з греками, “клялися зброєю своєю і Перуном, Богом своїм”; і пізніше Ігор та Святослав, їхнє оточення та дружина присягають, як уже згадано, іменем Перуна, погрожують тим, хто відступить від присяги, знову-таки прокляттям Перуна та вічним рабством “у загробному житті своєму”.

Звичайно Перун, князівсько-дружинницький опікун, мав значення і загального, зокрема хліборобського, культу, бо вес-

ною він відмикав небо, пускав на землю тепло, давав дощ. І набуття ним домінуючого значення серед інших богів не можна пояснити лише князівським протегуванням. У звеличенні Перуна можна, мабуть, вбачати зародки в київському язичництві монотеїстичної тенденції, перерваної християнством, а свого часу — викликаної до життя бурхливим розвитком Києва, господарських та культурних зв'язків, державницько-централізаторських процесів у Русі-Україні. З часом взаємодія християнських уявлень з уявленнями про язичницького Перуна як Бога плідності і військового Бога привела до виникнення образів православних святих — Іллі-Громовержця (дощонося) та Георгія-Побідоносця.

Своєрідна функціональна двоїстість (відображення й виповнення ірраціональних зв'язків людей з природою і між собою) характерна й іншим київським богам, серед яких певними рисами цієї двоїстості особливо примітний Дажбог. Він як син Сварога, син Неба, уявлявся язичникам Богом сонця, який на зиму ховає живильні промені, а весною знову посилає їх на землю, чим несе благо, саме життя. Тому й зображувався у вигляді антропоморфного Сонця. І.Огієнко в цитованій праці саме ім'я Бога пояснює так: воно походить від наказового давньоукраїнського дажь, тобто дай, та бог — благо, добро, тобто подавець добра, дарівник. Звідси Дажбог — це Бог добра, світла й життєвої сили. Але Дажбог — також князівсько-війське божество. Показово, що “Слово о полку Ігоревім” називає Дажбожими онуками русичів не за ім'ям їхнього легендарного предка — Руса, про якого ще в X ст. писали арабські та візантійські історики, а за соціальною приналежністю їх до воїнства, яке шукає “собі честі, а князеві слави”. Звернімо, зрештою, увагу й на те, що Дажбог як уособлення привілейованого стану, князівсько-дружинних верств, уявлявся також суддею людей. Він не тільки зогріває землю, а й стежить за тим, як на ній виконується встановлений його батьком Сварогом правопорядок. “В цьому відношенні він пов'язується з ідеєю світської, адміністративної влади” (Ю.Павленко. Періодизація давніх русів у світовому контексті. — К., 1994. — С.193). Правдоподібно, що Дажбог виконував не тільки правничу, а й моральну функції суддівства в протиборстві Добра і Зла, Білого і Чорного богів, і досягав перемоги першого над другим на шляхах справедливості.

Показово, що Дажбог, як і його батько Сварог, — образ боголюдини. За одним із сказань, “Дажбог народився в багатодітній родині київського коваля Сварога. Коли в Києві почався голод, хлопчик приніс із гори зернятко, посадив його, і з нього виріс чудовий кущ розкішної пшениці, якою люди й нагодувалися. Так Дажбог привчив людей сіяти пшеницю, вирощувати хліб, а батько його Сварог викував першого плуга. Коли Дажбог і Сварог почули про голод у країні росів, то повезли хліб голодуючим. Але по дорозі Чорнобогове військо знищило валку з хлібом, а Дажбога й Сварога посікло. Боги Вирію оживили обох, взяли до себе, зробили богами” (*Плачинда* О. Цит. праця. — С.21). Ідея сказання в тому, що людина підноситься до божого стану, до Білобога за добро іншим людям. Це — показник високої цивілізованості, морального здоров’я давніх українців та їхніх пращурів.

Сварог, Перун і Дажбог — головні боги у київському пантеоні, яких характеризує розвинута функція владності, широта охоплення впливом явищ природи й суспільного буття, опікунства воїнством. Звичайно, не всі язичницькі боги наділялися суддівськими та військовими функціями, але всі вони були розпорядниками природних явищ і покровителями виробничої діяльності, опікунами побуту людини, дарівниками достатку. Такою видавалася Мокоша — чи не найдавніша серед язичницьких персонажів. Чимало хто з дослідників, зокрема Б.Рибakov, М.Слободянюк та ін., вбачають в імені й самому образі Мокоші відлуння тих далеких часів матриархату, коли мудра, досвідчена жінка була Матір’ю коша — розпорядницею в громаді. Образ Мокоші — поширений серед багатьох слов’янських народів і спершу пов’язувався передусім з опікуванням водами, врожайністю льону та окомом овець. В українців Мокоша вважалася також покровителькою пологів і породіль; іншими словами і загалом кажучи, вона була Богинею плідності. З часом в образі Мокоші все більш виразно проявляється представництво соціально визначених явищ — Богиня постає як покровителька дому, сім’ї, життєвих благ і достатку, як добродійниця вівчарства й прядіння. Про Мокошу згадають чимало давніх пам’яток. Зокрема, у “Слові святого Григорія Богослова” сказано: “І нині по українках потомки моляться проклятому Богу Перуну, і Хорсу, і Мокоші, і Вилу” (*Аничков Е. Язычество и древняя*

Русь. — СПб., 1914. — С.69). З часом язичницько-християнські метармофози привели до заміни в народній свідомості Мокоші на образ Параскеви-П'ятниці.

Що стосується згаданого Хорса, образу не зовсім ясного за своїм походженням, то більшість дослідників вважає його за божество сонячного світила. Але в такому разі виходить, що у Володимировому пантеоні було два боги сонця — Дажбог і Хорс? То чи не був другий Богом “нічного світила” — Місяця? У “Слові о полку Ігоревім” читаємо, наприклад, що князь полоцький Всеслав мчав із Києва і “до півнів сягав Тматорокані, вовком путь перебігаючи Великому Хорсові”, цілком ймовірно — Місяцеві, вшанування якого було дуже поширене серед слов'ян. Але так чи інакше, Хорс виступав божеством небес і доповнював Дажбога, який дарував людям живлющу силу, всілякі блага, перемогу добра над злом. Не випадають з ідеї двоїстості змісту богів також образи Стрибога та Симаргла. Не суперечить цій ідеї, відсутній у Володимировому пантеоні, але один з головних язичницьких богів — Велес (або Волос), який був захисником худоби, покровителем скотарства й торгівлі, а можливо й плідності, творильності взагалі (чи не тому автор “Слова о полку Ігоревім” називає Бояна-пісняка онуком Велесовим?).

Характерною ознакою теїстичного язичництва є спосіб, яким надприродне уявляється, тримається в свідомості людини. Якщо в попередні часи, про що вже йшлося, надприродні сили набирали геоморфної чи зооморфної форми, то божественні персонажі здаються антропоморфними. Причому на відміну від зооморфізму, який полягав у наділенні фетишів, духів та ін. тваринною зовнішністю та поведками, антропоморфізація вищих, теїстичних образів означає не лише надання їм людської зовнішності, а й уособлення, персоніфікацію їх, наділення особистісними рисами.

Уособлення теїстичного — це винесення людських рис символічними засобами поза людину, перенесення на явища побутового, морального, художнього та іншого роду. Звичайно, політеїстичному язичництву ще далеко до образу абстрактної боголюдини. Проте в цілому воно вже пододало демоністичний зооморфізм. І хоча Володимирові боги часом з'являлися у вигляді блискавки, вітру, змія, пса тощо, вони вже мали людські “сенси” — і вид людини, і звичаї, і спосіб її

життя, і суспільні стосунки між людьми. Войовничий Перун, наприклад, іменем котрого присягали князь і дружинники, роз'їжджав небом на громовій колісниці; Дажбог жив у чудовому палаці, мав дванадцять царств і управляв ними через своїх сестер, синів та спеціальних суддів; Бог неба Сварог — дід вітрів, що віють стрілами на хоробрі полки Ігореві; “мати врожаю” Мокошу іноді зображали на рушниках в образі жінки з піднесеними вгору руками — вона просить у неба дощу для землі, отже — життєвих благ, достатку.

Боги, як і люди, розмовляють, радіють, гніваються, люблять, веселяться, їм властиві естетичні смаки, почуття честі й обов'язку. В одній українській міфологічній новелі розповідається, як громовержець Перун вирішив забрати вродливу дівчину Полянну до себе й зробити її Богинею, бо її коханий Стриба в розпачі забив себе. І тоді спохмурнів Перун і сказав: “Ні, не хочу, щоби на злюбі моему лилися кров і сльози”. І зробив красуню Тополею, а Стрибу оживив, забрав у Вирій і врочисто оголосив його господарем усіх вітрів на світі — Стрибогом. Так красень-юнак Стриба через легендарне перевтілення виявився пов'язаним з грізною небесною силою, став Стрибогом, який в народній уяві усвідомлювався як володар лютоючої стихії, хаосу. І ось уже “вітри, Стрибожі онуки, віють з моря стрілами на хоробрі полки Ігореві”, — пише автор “Слова о полку Ігоревім”.

Антропоморфізація теїстичного — це також відображення в образах богів соціальних якостей. Як відзначав І. Нечуй-Левицький, антропологічна міфологія переносить “форми сімейні, побутові і соціальні на рід небесних богів... Окрім того, народ кладе на своїх богів печать своєї національності... В українській міфології ми бачимо давні форми побуту пастушого і патріархально-хліборобського” (*Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу*. — С.5). Так, божества колядок найчастіше виступають як батько-господар, мати-господиня, дочка-панна, син-красний панич, а в княжий період Бог грому вже описується як воїн або воїн-князь, а жіночі божества — як княжна чи князя дочка. Специфічною рисою української антропологічної міфології є близькість її образів до природних форм. У ній ми не бачимо “греко-римської порнографії, германської войовничості і жорстокості, скифського звичаю кривавих жертв і тварин, індуського обряду фантас-

тичних безчисленних богинь тощо. Наша дохристиянська релігія оперта на природному містицизмі правди, краси і любові” (*Біланюк П.* Берестейська унія і наші завдання // *Віра й культура.* — *Вінніпег, 1995,* — №9. — С.22).

Політеїстичні образи, відображаючи становлення соціальної визначеності індивіда, тривалий час ще зберігають певні ознаки тотемістичних та інших більш ранніх вірувань. Відомо, зокрема, що реальними втіленнями Тота вважалися павіан та ібіс; геліопольський Бог сонця бачився у вигляді кам'яного стовпа. Що стосується Володимирових богів, то й тут трапляється зооморфний образ. Таким був Симаргл — трипільський крилатий пес, який пізніше дістав ім'я Переплута. На капітелі Борисоглібського собору в Чернігові можна бачити зображення фантастичного крилатого пса, котрого дослідники і вважають Симарглом. А на одній з ілюстрацій рукопису 1708 р. до Апокаліпсису (Румянцевський музей) Симаргла зображено у вигляді змія із сімома головами. Та Симаргл — не демон, а нижче божество, охоронець урожаю, посівів та землеробства. Цю думку підкріплюють малюнки на трипільському посуді, на якому зображено крилатого пса, який охороняє хлібний колос.

Звичайно, наявність в образах богів тих чи інших зооморфних або й тотемістичних, фетишистських рис не може бути підставою для заперечення приналежності цих образів саме до теїстичного типу надприродного. Адже релігія, на відміну від філософії, у свідомості людини, в “голові” існує специфічним чином — не як логіка понять, суджень та умовиводів, а у вигляді чуттєво-наочних образів, уявлених ситуацій, легко втілюваних у життєво звичні предметні форми. Релігія — своєрідний феномен образу-дії, в якому предмет віри, надприродне має з'являтися, бачитися і, водночас, бути понадуявленим.

Слов'янському, як і всякому іншому, політеїзму притаманні також уявлення про ієрархію надприродних сил. Ця засаднича ознака теїстичного була породженням і утвердженням реально існуючої соціальної ієрархії, чого не знали демоністичні образи в добу їхнього формування. Саме під дією цього фактора численні боги-”господарі”, кожен з яких опікував певне родо-племінне об'єднання, відтісняються на другий план володарями природи й суспільності — богами неба, землі,

ремесел, війни, плідності тощо. Такими й були глава князівського пантеону Перун і найперші боги Дажбог та Стрибог, і середульша добра Мокоша, Бог-посередник, посланець Симаргл, Хорс, що доповнював інших богів, і помічники “матері врожаю” Лель і Лада.

Показовим є й те, що місце богів на східцях до неба цілковито залежало від земного буття людей та їхніх уподобань. Так, князем і дружиною представлено було в офіційному пантеоні аж три боги, наділені військовими функціями, тоді як широко шанованому селянами й ремісниками Велесу місця на Горі не знайшлося — його кумир стояв на Подолі. А ось у відносинах з Візантією ставлення князівсько-дружинних верств до Велеса як до Бога достатку, торгівлі та опікуна купців різко змінюється — його підносять до рівня з Перуном. В опису обряду присяги на вірність угоді 907 р., текст якої остаточно схвалено в 911 р. з урахуванням “покону русьского”, читаємо, наприклад: “Царь же Леон с Александрѣм мир сътвориста с Ольгѣм, имѣешеся по дань и роте заходивѣше (скріпили присягою) межю собою, целовавѣше самы крѣст, а Ольга водивѣше на роту и мужа его по русьскому закону и кляшася оружием своим и Перунѣмъ, Богом своим и Волосѣмъ скотѣм Богѣмъ и утвердиша мир” (*Шахматов А. Повесть временных лет.* — СПб., 1916. — С.32). Поява тут Велеса зовсім не випадкова: адже він був захисником худоби, “скотим” богом (від старослов’янського скот — багатство) і покровителем торгівлі, яка так цікавила Візантію в її стосунках з багатою Київською державою.

Звернімо увагу й на те, що чільність образу Перуна в свідомості слов’янської спільноти дещо проблематична: адже провідним богом небес і всесвіту вважався Стрибог, розпорядником добра і зла, суддею людей — Дажбог. Перун же не був спочатку верховним божеством (у структурній композиції Збручанського ідола (IX ст.), наприклад, він посідає на четверте місце), але став таким у свідомості чисельно обмеженого військово-феодалного класу як носій і виразник інтересів народжуваної державності. Й чи не була певна соціальна неадекватність Володимирового пантеону однією з причин невдачі релігійної реформи князя? Адже ієрархічність є однією з важливих ознак теїстичних образів, чого не знали їхні попередники-духи, тотеми тощо.

Нарешті, важливою особливістю теїстичного типу надприродного є його деміургічна функція, яка в чуттєво-надчуттєвому і навіть у демоністичному типі уявлень була ще зовсім нерозгорнутим знаком. У попередні епохи найдавніші й давні вірування наділяли надприродне орудною функцією: рожаниці, упирі, берегині, а тим більше тотеми, фетиші розпоряджалися природною даністю — викликали або припиняли дощ, оберігали людину й худобу від хвороби, сприяли на полюванні, забезпечували плідність, але не створювали ні вод, ні рослин, ні самої людини.

Орудна родова свідомість задавалась питанням про те, звідки прийшли люди орла, тура та ін., а не звідки пішли (походять) вони з їхнім землеробством, ремеслами, як стався світ в цілому. Сатанайл-дух, як ми бачили раніше, може лише прислужувати богам у творенні світу, може намагатися “доточити” своє ім’я до імені божого, а творять світ і людину тільки боги, бо ще до них свідомість піднесла себе над світом. Піднесла завдяки розвитку її продукуючої діяльності, становленню суспільного як надприродного й виходу індивіда із системи традиційних родових зв’язків, спираючись на зростаючу конструюючу роботу свідомості й набуття нею світоглядних якостей.

Однак становлення соціальної визначеності індивіда було не лише природно-історичним кроком на шляху до формування особистості, а за тих умов — і протистоянням його чужому природному й соціальному світу. Тому не тільки люди творять богів, а й боги творять людей і світ, причому їхня деміургічна функція, виповнюючи в людський уяві індивідуальне безсилля перед ходом історії, дедалі більше абсолютизується, не лише підпорядковуючи собі орудну функцію, вносячи гармонію в навколишній хаос, а й творячи світ з нічого. І вже Сварог у міфологічній уяві постає як основа всього сущого, як батько сонця і вогню, від якого пішли всі інші боги — Сварожичі. Так само й Перун — не лише Бог грому й блискавки, Бог війни, а й творча сила, що оживляє все; Дажбог — не тільки покровитель князівсько-дружинних верств, а й творець життя; Стрибог — не лише розпорядник земного, він також Бог неба, творець світу; навіть знехтуваний князем Велес у людській уяві поставав як бог плідності і творильності взагалі.

Ідеї деміургізму в первісному вигляді властиві й космологічним уявленням, що склалися в Київській державі ще до введення християнства й були закріплені у згаданій композиції Збручанського ідола, яка в цілому є символом Світовида. У давньоукраїнській міфології він уявлявся обоженним поєднанням чоловічої й жіночої первооснов світу — Вогню і Води, з якого пішли боги, люди і все довкілля. Звичайно, Мокоші, Дажбогу, Ладі, Перуну притаманні начала творильні: в композиції Збручанського ідола вони символізують вічність творення, нездоланність життя й розвитку. Щоправда, тут творильність ієрархічно нижчого порядку, вона здебільшого проявляється у вигляді плідності, тому ці боги в композиції становлять лише частину, “поверх” Світовида. Та попри ці “деталі” всі боги — творці, а не орудувачі “готовою” даністю, як це було серед їхніх попередників — духів.

Звичайно, не треба й перебільшувати ролі творильних ідей в східнослов'янському та українському язичництві: від монотеїстичного Бога-творця їх відділяла ще велика відстань. Та вже політеїстичні вірування літописних слов'ян і формованого українського народу готували ґрунт для релігійності більш високого порядку. Українське православ'я, яке складалося пізніше, було не простим перенесенням іншої віри на береги Дніпра, а результатом взаємодії візантійської і київської традицій, що трансформувалися збагачили свій зміст під впливом нових етно-історичних та світоглядних умов і потреб. Активним чинником цих процесів і стала дохристиянська релігійно-міфологічна культура давніх українців та їхніх пращурів.

Контрольні запитання

- 1. У чому полягають соціумні умови виникнення слов'янських політеїстичних вірувань?*
- 2. Які основні риси політеїстичних образів?*
- 3. Який зміст орудної та деміургічної функцій надприродного?*
- 4. У чому полягають особливості уявлень про богів-духів?*

5. Що є характерним для образів розвинутого політеїстичного язичництва?

Тематика рефератів

1. Літописні слов'яни як суб'єкт політеїстичного язичництва.
2. Критерії типізації політеїстичних образів.
3. Образи духів-богів у віруваннях східних слов'ян.
4. Характерні риси образів Володимирового пантеону.
5. Орудна і деміургічна функції надприродного в східних слов'ян.

Рекомендована література

1. *Боровський Я.* Світогляд давніх киян. — К., 1992.
2. *Грушевський М.* З історії релігійної думки на Україні. — К., 1992.
3. *Іларіон, митрополит.* Дохристиянські вірування українського народу. — К., 1992.
4. *Лобовик Б.А.* Религиозное сознание и его особенности. — К., 1986.
5. *Моця О., Ричка В.* Київська Русь: від язичництва до християнства. — К., 1996.
6. *Нечуй-Левицький І.* Світогляд українського народу. Ескіз української міфології. — К., 1992.
7. *Павленко Ю.В.* Передісторія давніх русів у світовому контексті. — К., 1994.
8. *Плачинда С.* Словник давньоукраїнської міфології. — К., 1993.
9. *Рыбаков Б.А.* Язычество древней Руси. — М., 1988.
10. *Токарев С.А.* Религия в истории народов мира. — М., 1988.

4. ХРИСТІЯНІЗАЦІЯ РУСІ-УКРАЇНИ

Традиційний і нетрадиційний погляд на хрещення Русі-України

Ні одна розповідь про охрещення Русі не обходиться без того, щоб мова в ній не йшла про те, як захопив Володимир грецьке місто Корсунь-Херсонес і змусив гордих візантійців хрестити й просвітити язичницьку Русь, як стояло візантійське духовенство на чолі з митрополитом на березі Дніпра й хрестило натовп киян. І ця картина є настільки близькою для нашого серця, що, можливо, навіть і гріх руйнувати цю ілюзію. Але наука — це не просто віра в красиві казки. Описуючи цю давно улюблену картину, навіть священнослужителі не хочуть помічати її абсурдності, хоча це саме так. Подібно-го не могло бути, оскільки жоден візантійський священик не міг здійснити такого порушення канонів, не накликавши цим гніву Константинопольської патріархії. Русь хрестилася не в I, а в X ст., коли всі деталі християнського обряду було вже ретельно унормовано, в багатовікових суперечках обговорено й остаточно прийнято. Обряд хрещення вже тоді був добре розробленим, він здійснювався індивідуально і тільки в храмі. І лише далеч віків не дає змогу побачити гнів християнських ієрархів усіх церков, якби вони почули про подібне охрещення цілої країни.

Невипадково візантійські джерела мовчать про таку важливу подію, як хрещення народу, з котрим у Візантії були давні й тісні контакти. Жоден візантійський історик не відзначив такої важливої перемоги: залучення до своєї віри давнього й неспокійного сусіда. Чи випадково це? Адже ще в IX ст. патріарх Фотій хвалиться: “І не тільки цей народ (болгари) перше нечестя змінив на віру Христову, але й так звані руси, що перевищують усіх жорстокістю та скверновбивством; вони поневолили всіх кругом себе, а через це впали в гордість і підняли руку навіть проти Римської держави; але тепер навіть ці руси перемінили еллінську й нечестиву науку, якої перше держалися, на чисту й непідроблену віру християнську і з любов’ю стали підданими та друзями нашими замість грабувати нас і замість мати проти нас зухвалість, що недав-

но було. І так розгорілося в них бажання та ревність до віри, що прийняли вони єпископа й пастиря і поважають християн з великою пильністю та усердям” (Огієнко І.І. Українська Церква. — К., 1993. — С.19—20). І хоча Фотій відніс Русь до підданих і друзів, але “піддані”, в свою чергу, не відзначили цієї події. Наш літопис описує похід перших русьських князів Аскольда й Діра на Константинополь саме за часів патріарха Фотія, але нічого не говорить про хрещення, і лише зазначає, що на могилі Аскольда поставлено церкву, тобто опосередковано засвідчує, що Аскольд був християнином.

Літописець не відмітив ані будівництва християнських храмів (хоча воно й провадилося), ані хрещення частини русичів за часів Аскольда та Діра, не оспівав належним чином діянь на честь Христа першої княгині-християнки Ольги, і весь тріумф перемоги християнства над язичництвом віддав Володимиріу.

Чи випадкове це тенденційне тлумачення подій? Отже, перший давньорусьський історик був церковним діячем і, здавалося б, мусив оспівати шляхи проникання “світла істинного вчення” з найдавніших часів. Та літописець навмисне ігнорує навіть відомі йому події і викладає не стільки факти, скільки певну, домінуючу в XI—XII стст., версію хрещення самого князя Володимира, а в подальшому й Русі. Це була версія київського двору, оскільки візантійські хроністи, які віддали данину навіть найдрібнішим деталям тогочасної історії, нічого не повідомляють про хрещення Русі князем Володимиром.

Лише на тлі соціально-економічного та політичного розвитку давньорусьської держави можна правильно оцінити наявну суперечність. Русь під час князювання Володимира — це могутня держава, що характеризується розвитком феодалізму. Русь часів Володимира — найбільша з ранньофеодальних держав того часу, а за своєю територією переважала навіть Візантійську імперію. Часи князя Володимира — це кульмінаційний момент розвитку Київської держави. Тому Русь приймає нову релігію не на засадах вірнопідданства, а на засадах самостійної, рівної всім іншим церкви.

З огляду на свій самостійний та незалежний соціально-економічний стан Русь приймає християнство, не підпадаю-

чи початково ані під яку політичну або ідеологічну залежність. Це стало предметом гордості Русі і київського літописця, але це не влаштовувало ані Рим, ані Візантію. Тільки такий підхід дає змогу усунути певні суперечності у викладі подій, пов'язаних з хрещенням Русі. Русь приймає не візантійський і не римський варіант християнства, а свій, власний. Академік В. Д. Греков зауважив, що “християнство на Русі... виявилось в кінцевому підсумку не візантійським і не римським, а русьським” (*Греков Б.Д.* Киевская Русь. — М., 1953. — С.392).

Деякі історики української церкви, як наприклад К. Папас, зазначають, що з самого початку “Українська церква стала частиною Вселенської церкви” (Папас К. *Історія Української Церкви.* — Львів, 1992. — С.16). Розвиваючи цю теорію, М. Чубатий висунув припущення, що церковне життя Русі з самого початку може бути охарактеризоване як синтез, “схрещення” східного й західного християнства (*Чубатий М.* *Історія християнства на Русі-Україні.* — Рим; Нью-Йорк, 1965. — Т.І. — С.134).

З патріотичних мотивів один літописець з гордістю пише, що апостолів на Русі не було, оскільки в той час молода церква вважала допустимим стверджувати: “Вихваляє ж похвальними словами Римська земля Петра й Павла, від них же увіровали в Ісуса Христа, Сина Божого; Азія та Ефес та Патм — Іоанна Богослова; Індія — Фому; Єгипет — Марка. Усі країни і міста, і люди шанують і прославляють кожне своїх учителів, які навчили їх православної віри. Похвалимо ж і ми по силі нашої малими похвалами велике й дивне створившого — нашого учителя й наставника, великого кагана нашої землі Володимира, онука старого Ігоря, сина славного Святослава” (*Іларіон.* Слово про Закон і Благодать // *Філософська думка.* — 1988. — №4. — С.180). З часом церква зміцнюється, прилучається до складних церковних стосунків, усвідомлює помилковість таких поглядів і шукає більш ґрунтовних своїх коренів. Виникають розповіді, що вчителем слов'ян був апостол Павло, а пізніше апостолом Русі проголошується Андрій Первозваний.

Літописець дуже старанно збирає все відоме йому з історії слов'ян. Йому було дуже важливо описати історію слов'янських племен. Від Сима й Хама розпочинає він, свідомо виділя-

ючи серед інших народів “народ слов’янський”. Слов’янське братерство — це одна з перших великих ідей, яка спонукала літописця до праці. “Був-бо один народ словінський — Словіни ж сиділи по Дунаю, підкорені уграми, і морави, і чехи, і ляхове, і поляни, яких нині називають русь. З них мораві найперше було покладено книги, від того і грамота прозвала-ся словенською, від того грамота є в Русі, і в Болгарах Дунайських” (Повість врем’яних літ. — К., 1990. — С.37—39). Літописець розповідає про просвітителів слов’ян Кирила -Костянтина і Мефодія, про переклад у Моравії Євангелія та інших церковних книг. “До Морави ж приходив і апостол Павло і навчав там; там-бо є Ілурик, до нього приходив апостол Павло, там-бо були словіни найперші. От тому учителем словінського народу є [апостол] Павло. Від того народу — і ми, русь; от тому і нам, русі, є учителем апостол Павло” (Там же. — С.41). У контексті цієї розповіді є й такі слова: “Словіни-бо жили охрещені” (Там же. — С.39).

Літописець послідовний у своїй розповіді і не його вина, що ми бачимо лише те, що хочемо бачити в його викладі. А хочемо ми бачити, що Русь прийняла християнство від Візантії, і не помічаємо того, що літописець торує інші шляхи. Йому є більш дорогим і цінним слов’янське братерство. І це не могло бути інакше, оскільки Болгарія приймає християнство більше ніж за сто років до Русі, не кажучи вже про те, що в Моравії Костянтин і Мефодій, а потім і їхні численні послідовники вже проробили грандіозну роботу з осмислення місця слов’янської спільноти в сім’ї народів. Костянтин та Мефодій були не просто перекладачами церковних книжок на слов’янську мову: їм довелося боротися з думкою, що “Недостойно жодному народу мати азбуку свою, окрім євреїв, і греків, і латинян” (Повість врем’яних літ. — С.39). Це була довга й вперта боротьба за право почути про “велич Божу своєю мовою”(Там же). Отже, учителі слов’ян вистіпили просвітителями не тому, що принесли заморську мудрість темним і неосвіченим слов’янам, а тому, що прагнули відстояти місце слов’янських народів у християнському світі.

Самобутність влаштування церкви в Київській Русі. Кирило-Мефодіївська традиція

У літературі дискутується питання, представниками якої саме — візантійської чи римської — церкви були Кирило і Мефодій, оскільки відомо про їхні контакти як з Константинополем, так і з Римом. Аргументи є і в однієї, і в іншої сторони, але майже ніхто не хоче помічати, що суперечності буде усунено, якщо не прив'язувати солунських братів до жодної із сторін, а погодитися з тим, що вони шукали третій, проміжний шлях. Їх звинувачували в ересі саме за те, що вони прагнули знайти для слов'янських народів свій шлях поміж римським і візантійським впливом. Вони явно не приєдналися до жодної із сторін і шукали згоди обох церков на свою самостійну службу церковнослов'янською мовою. Невипадково солунські брати — вихідці з лона константинопольської церкви — запитували й добивалися згоди римських пап на відхилення від канонів для слов'янських церков. Уже тоді помітний розкол церков вони намагалися згладити зверненням до першоджерел, до істин первісного християнства.

Для кирило-мефодіївської традиції характерна орієнтація на раннє християнство, вшанування апостола Павла як борця за рівноправність народів. Тому не випадково ідею рівності всіх народів розвиває в своєму "Слові про закон і Благодать" перший руський митрополит Іларіон і перший руський літописець Нестор. Орієнтацією на раннє християнство можна пояснити й таке еретичне для західної і східної церков як хрещення киян у водах Дніпра.

Ймовірніше, що хрещення своєї країни Володимир здійснював не під опікою якої-небудь церкви, а самостійно, керуючись ідеєю створення незалежної церкви. Головними ідейними наставниками могли бути слов'янські й корсунські священослужителі, яких слід відрізнити від візантійських.

Покидаючи, згідно з літописом, Корсунь після охрещення і одруження на візантійській царівні Анні, Володимир "взяв царицю, і Настаса, і попів корсунських, і мощі святого Климента, і Фіва, учня його, і взяв сосуди церковні, й ікони на благословення собі" (Повість врем'яних літ. — С.183). У першій побудованій Володимиром у Києві Десятинній церкві

був приділ святого Климента. Новостворена церква віддавала особливу шану святому Клименту, римському папі, якого, згідно з легендою, втоплено посланцями імператора-язичника Траяна за успіхи християнської проповіді серед мешканців Херсонесу. Це шанування святого західної, а не східної церкви бере свої витoki від братів слов'ян і їхніх вчителів. Бо саме Костянтин і Мефодій пов'язали ім'я папи Климента Римського з Корсунем, вчинили дійство обретіння мощей всіма забутого цього святого в Херсонесі, і зробили все можливе, щоб уславити його серед слов'ян. "Слово про обретіння мощей святого Климента", життя Климента були дуже поширені серед слов'янських народів. Климента не випадково інколи називають учнем апостола Павла. Тут простежується тенденція створення своєї ієрархії святих. Слов'янська церква прагнула побудувати і свою систему догматів, обрядів та богослужінь, але, мабуть, не розраховувала своїх сил у такій складній справі і не змогла знайти свого особливого шляху серед таких досвідчених і сильних суперників, якими були Константинополь і Рим.

Згідно із "Сказанням про жереб апостолів", Петру доставля для апостольської діяльності Рим, Матвію — Палестина, Марку — Єгипет. Тому християнська традиція трактувала самовизначення народу як проблему визначення першовчителя, від якого цей народ одержав християнську віру й Боже благословення. Це добре розуміли Костянтин і Мефодій, так само як і перший руський митрополит Іларіон, який писав, що кожний народ має свого вчителя, і назвав учителем Русі князя Володимира. Отже, як бачимо, є всі підстави припустити, що в середовищі кирило-мефодіївського гурту здійснено спробу створити слов'янський варіант християнства, яка потім знайшла продовження в Київській Русі. І хоча ця спроба не зовсім удалася, але певних успіхів у цьому напрямку все-таки було досягнуто, бо майже відразу після запровадження християнства в Київській Русі служба Бога стала правитися, а церковна література видаватися слов'янською мовою. Це вказує на використання досягнень слов'янського напрямку християнської культури. Після Моравії і Болгарії естафета перейшла до Русі.

На момент офіційного хрещення Русі вона мала тісні контакти з усім християнським світом. Візантія і Західно-Рим-

ська імперія, Франкська імперія, Болгарія, Чехія, Польща, Угорщина, Моравія її постійні як партнери, так і суперники в міжнародному житті. Укладаючи тимчасові союзи то з одними, то з іншими, вона успішно лавірувала й відстоювала своє місце в цьому складному конгломераті постійно конфліктуючих держав.

Тенденційне приєднання Київської церкви лише до візантійського джерела наштовхується на не менш настирливе прагнення прив'язати її до римсько-католицького впливу. Широкі дипломатичні, династичні, торговельні зв'язки Києва з усім західним світом не дають ніяких підстав заперечувати й релігійно-культурні контакти. В Києві була церква святого Петра. В архітектурі собора святої Софії простежуються західні впливи. В "Житії Іоанна Златоуста", одного з найулюбленіших на Русі проповідників, підтримується ідея старшинства святого Петра. Вшанування деяких західних святих, наприклад, святого Климента, запровадження наприкінці XI ст. свята перенесення мощів святого Миколая до південно-італійського міста Баруці та інші факти вказують на певний римський вплив. Місіонери західно-римської церкви Адальберт, Бруно-Боніфаций, єпископ Рейнберг, Яцек-Ґіацинт проповідували на Русі, і хоча документи засвідчують, що їхні проповіді іноді не мали успіху, це не означає, що старання всіх місіонерів були даремними. Не слід забувати що це були не окремі фанатики-місіонери. Створювалися школи, місії для проповідницької діяльності. Так, наприклад, була Магдебурзька школа, котра готувала проповідників спеціально для слов'ян. Особливою активністю в Європі вирізнялася ірландська місія, яку папство вважало розкольницькою. Тому, якщо неможливо говорити про існування на Русі ієрархії римсько-католицької церкви, про важливу роль папства в організації новостворюваної церкви, то й заперечувати її вплив також неможливо.

Відомі спроби деяких істориків явити давньорусьську церкву як початково залежну не лише від Візантії, але й від Болгарії (Приселков М.Д.) та Риму (Амман А.М., Таубе М., Баумгартен Н.). Не втягуючись у ці давні чвари, зазначимо, що як не благотворні спроби прокласти лише одну з доріжок чи в Рим, чи в Константинополь, так і безпідставні спроби відгородити Русь від європейського життя того часу. В Європі

в той час великий вплив мав не лише римський папа, а й німецький імператор, важливу роль відігравала ірландсько-британська церква, а також були численні єретичні рухи, зокрема аріанські та пелагіанські.

Заснування київської митрополії. Перші київські митрополити

На те, яким саме було влаштування церкви після запровадження християнства в Київській Русі, є досить багато різних наукових поглядів. Це зумовлено тим, що до цього часу немає сталого погляду на сам процес запровадження християнства. Є немало прибічників думки (М.Ю.Брайчевський, Б.О.Рибаков), що в часи перших київських князів Аскольда й Діра із Візантії було прислано митрополита, і вже тоді Київська церква стала митрополією в складі Константинопольської патріархії. Прибічники цього погляду апелюють до слів патріарха Фотія, що і руси змінили свою “нечестиву” віру і прийняли єпископа. Про це пише й Костянтин Багрянородний у біографії свого діда, засновника Македонської династії Василя Македонянина. Наші пізніші літописи коротко згадують про призначення Фотієм митрополита Михайла чи Леона, хоча більш давні списки літописів про це нічого не кажуть. Оскільки в повідомленнях Фотія й Костянтина Багрянородного нема ніяких географічних вказівок, то деякі дослідники, наприклад, М.Чубатий, відносять ці відомості до Тмутараканської Русі, де, мовляв, і було засновано митрополію. Найбільш об’єктивною можна визнати думку, що ці документи відбивають поступовий процес залучення до християнства східних слов’ян, а призначення митрополита або іншого духовного пастиря якщо й було як одиничний факт, то не дістало необхідного, як годиться в таких випадках, оформлення. Сьогодні немає достатніх підстав стверджувати, що саме з того часу існувала на Русі митрополича кафедра.

Прибічники поширенішого серед сучасних дослідників погляду про запровадження на Русі візантійського варіанту християнства настановлюються на великі труднощі, оскільки не мають ніяких свідчень про створення після охрещення церковної організації. Перша згадка про митрополита в “Повісті врем’яних літ” з’являється в 1039 р., а всі спроби відтво-

рити хоч яку-небудь ієрархічну систему до вказаного року будуються на дуже хитких підвалинах.

Літописець не повідомляє, що в хрещенні Русі брали участь візантійські священники. Володимир взяв із захопленого Корсуня “царицю, і Настаса, і попів корсунських”. Першу, побудовану Володимиром, церкву святої Богородиці (Десятину) він “доручив Настасу Корсунцю, і поставив попів корсунських служити в ній”. У “Повісті” записані і такі слова Володимира: “Оце даю церкві оцій святої Богородиці від себе і від моїх городів десяту частину”...І дав десятину Анастасові Корсунцю” .

Літописець однозначно пише, що на чолі церкви на Русі після охрещення стояв під Анастас, а хрещення киян здійснювали просто попи, не вказуючи при цьому їхнього звання. І він каже правду, оскільки жоден церковний ієрарх не міг би здійснити такого, м’яко кажучи, дивовижного акту: хрестити людей у водах Дніпра. Таке порушення канонів не могло статися, коли б Русь охрещувалася під прихильною опікою чи візантійського патріарха, чи папи римського. Це могло відбутися лише в тому разі, якщо Русь хрестилася самочинно, прагнучи продовжити початий західними слов’янами процес створення слов’янського варіанту християнства, який звертався до істин початкового християнства.

Треба відрізнати корсунське духовенство, котре було поставлено Володимиром на чолі новоствореної церкви, від візантійського. Воно могло діяти і діяло в своїх інтересах. Як інакше пояснити те, що на чолі церкви ставиться людина, котра зрадила інтереси Візантійської держави. Адже саме Анастас допоміг Володимирі захопити Корсунь, коли послав стрілу з вказівкою на підземні водопроводи, які забезпечували місто водою. Захоплення Володимиром Корсуня змусило візантійського імператора піти на велику поступку: дати згоду на шлюб своєї порфірородної сестри з варварським, на їхню думку, правителем ворожої держави. Навряд чи Візантії сподобалося б піднесення в новоствореній церкві власного зрадника — попа Анастаса. Однак Володимир був людиною рішучою, сміливою й далекою від церковно-богословських проблем. Його не збентежили ні моральні якості, ні сан голови власної церкви. Володимир створював незалежну церкву, з якою мусили рахуватися інші держави.

У деяких “Житіях” Володимира Анастаса називають ієреєм і навіть єпископом. Найдавніші списки літопису зовсім не вказують на його сан, а звуть просто попом, хоча літописець як церковна людина мав би знати, що треба було б мати Анастасу сан не менший, ніж єпископа. Згідно з християнськими канонами самостійну церковну область, єпархію або землю (архієпископію, митрополію, патріархію) мав очолювати церковник у сані архиєрея — єпископ, митрополит або патріарх.

Корсунське духовенство стояло на чолі новоствореної церкви. Воно й написало численні житія Володимира, в яких центральне місце посідають події в Корсуні. Тому найбільш яскравою деталлю літописної розповіді також є цей похід. Можливо, саме корсунське духовенство трохи підправило реальні події, коли перенесло хрещення Володимира із Васи́лева або Киє́ва до Корсуня. А літописець, йдучи за правдою, записав після розповіді про корсунський похід і охрещення там Володимира, що, за деякими даними, він охрестився в Києві або у Васи́леві.

Однак Володимир взяв на себе непосильну роботу. Він не знав усієї складної й запутаної системи церковних взаємовідносин. І коли новостворена церква спробувала утвердити себе, то справи її пішли дуже погано. Жодна з існуючих церков не могла її визнати. Завдання виявилось невиконаним, і вже син Володимира Ярослав Мудрий зрозумів це. Розпочинаються складні переговори про створення церковної ієрархії. Візантія не погодилася на те, щоб дати русьській церкві автокефалію, але згодом погоджується послати митрополита.

Перша спроба запровадити митрополію на Русі належить Ярославу Володимировичу. Попередньо київський князь за допомогою влаштування династичних шлюбів майже зі всіма дворами європейських країн, в тому числі й з Візантією, зумів заручитися повною дипломатичною підтримкою. Йдучи на поступки Візантії, він збудував нову резиденцію — храм святої Софії. Було вжито також інших видів тиску на Константинопольського патріарха. Внаслідок цього в 1039 році Візантія надсилає до Києва свого першого митрополита Феопемпта. Найбільш давні списки літопису (Новгородський перший та Лаврентієвський) повідомляють, що Ярослав запровадив митрополію, і першим митрополитом називають саме Феопемпта.

Діяльність Феопемпта як митрополита розпочалася з освячення Десятинної церкви. Повідомлення літопису про цей факт неодмінно викликає подив вчених. Навіщо освячувати церкву, вже освячену в 996 році, в якій більше сорока років відправляли богослужіння? Такі дії суперечать церковним правилам. Все стає зрозумілим, коли врахувати те, що Константинопольський патріарх не визнав самочинного охрещення і, можливо, за порушення церковних правил наклав анафему на Анастаса Корсунянина, котрий, за літописом, був главою Десятинної церкви, а отже, очолював новостворену церкву. А тому, за церковними правилами, освячення Десятинної церкви Анастасом було недійсним. Вірогідно, що Феопемпт ще цілим рядом інших актів спробував принизити запроваджену Володимиром церкву, ображав патріотичні почуття народу. У 1042 році він змушений втекти до Константинополя, а між Київською Руссю та Візантією спалахує війна.

Київський митрополит русич Іларіон. Патріотизм Київського християнства

1051 року митрополиту кафедру посідає русич Іларіон — видатний ідеолог новостворюваної церкви. Він пише працю, в якій викладає погляди нових християн на їхнє місце серед християнських церков. Праця називається “Слово про Закон і Благодать”, оскільки віднині й навіки всі ідейні й духовні суперечки стали вестися з використанням християнських термінів і категорій.

Отже, митрополит Іларіон написав богословський твір, в якому за допомогою християнських категорій виклав погляди нових християн на світову історію. Нові християни, як писав Іларіон, оцінюють своє місце в християнському світі. Вони засуджують тих, хто “з іудейською скупістю” заважає поширенню християнської благодаті. Нові християни — це нові учні Христа, “нові міхи”, здатні нести нове благодатне вчення. Іларіон вважає, що новий народ прийняв християнську благодать лише дякуючи Богу і завдяки великому князю Володимирі. Сам Бог вів великого князя. Не бачив він Христа, не ходив за ним як апостоли, але звершилося дивне чудо і звернувся Володимир до Бога, і привів до нього весь свій

народ. “Ти, уподібнення великого Костянтина: рівнорозумний, рівнохристололюбивий” (*Іларіон*. Слово про Закон і Благодать. — С.100). Саме так визначає місце нової церкви ідеолог її початкового періоду. Вона є рівною іншим церквам, бо її творець є рівним самому великому Костянтину, котрий першим проголосив християнство державною релігією Римської імперії.

Подібним чином про причини запровадження християнства в Київській Русі пише і Мніх Яків, якого спонукало до творчості таку саме прагнення “похвалити” князя Володимира. У полемічному творі “Пам’ять і похвала князю Володимиру” київський книжник сперечається з невідомими опонентами з питання, здавалося б, власне богословського: чи заслуговує Володимир бути причисленим до лику святих. Крім прикладу княгині Ольги та особистого “прозріння” князя Володимира, Яків не бачить інших причин прийняття Володимиром святого хрещення. Тільки завдяки Богу прийняв хрещення Володимир, і лише дякуючи великому князю просвітився весь світ святим хрещенням — така основна думка монаха. Отже, не може бути мови про будь-яких посередників, навіть про таких, як Константинопольська церква, коли сам князь Володимир уподібнюється Костянтину Великому, і сам Бог допомагає йому в його благих справах? Якщо й просить князь Володимир попів у корсунян, щоб “навчити людей закону християнського” (*Яков Мних*. Память и похвала князю Владимиру // “Крещение Руси” в трудах русских и советских историков. — М., 1988. — С.244), то сам Бог допомагає йому: князь захоплює місто Корсунь без особливого клопоту та одружується на візантійській принцесі Анні. Саме так викладає події Мніх Яків. Як ми бачимо, цей переказ відрізняється від інших оповідей про здобуття Володимиром Корсуня.

До тієї ж течії суспільної думки, яка характерна для творів Іларіона та Мніха Якова, належить також “Сказання про Бориса і Гліба” невідомого автора. Це сказання про перших русьських святих-князів було одним з найпопулярніших творів русьської житійної літератури, що засвідчує велика кількість списків, які дійшли до нас.

Цей твір, як і твори Іларіона та Якова Мніха, є красномовними своїм мовчанням. Вони вперто мовчать про грецьку

церкву як матір православ'я на Русі. Але їхнє красномовство воістину розквітає, коли йдеться про “велику Русьську землю”, про нову релігію та її перших святих. Так, автор “Сказання” підносить моці Бориса і Гліба як величезне державне надбання, “скарб безцінний”. Місто, де зберігаються моці Бориса і Гліба, він ставить вище всіх інших міст. “Воістину Вишгород наречеться — вищим і найвищим серед всіх міст; друга Селунь явилася в Руській землі, маючи в собі врачування безвідплатне, не тільки для нашого одного народу дано воно Богом, але й для всієї землі спасіння” (Сказание О Борисе и Глебе // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI — начало XIII века. — С.300). Отже “Нема йому рівного у всьому світі”, настільки величне місто Вишгород, яке зберігає моці святих.

Проведений аналіз літературних творів XI ст. показує, як пишалися своєю новою вірою, своїми святими наші давні книжники. Вони, мабуть, не зрозуміли б сучасних розмов про виключну освітню роль візантійської церкви в справі освічення Русі християнською вірою. Саме жар патріотичних почуттів відрізняє ставлення письменників XI ст. до нової релігії.

Ієрархічне оформлення Києво-руської церкви

Спалах патріотизму й гордості за новостворену церкву змінюється потребою її ієрархічного оформлення. Давньорусьське організаційне влаштування ніколи не було точною подобою візантійського. На відміну від Візантії, де було безліч єпископій (більше 300), єпископські кафедри на Русі повторювали систему світської влади, функціонування давньорусьських князівств, тобто кількість єпархій приблизно відповідала кількості князівств. Єпископські кафедри були в Чернігові, Новгороді, Переяславлі, Перемишлі, Володимирі-Волинському, Полоцьку, Туровську, Смоленську, Галичі, Рязані, Луцьку, Суздалі тощо. Нові єпископії виникали на територіях, які підпадали під опіку князівської влади. Всього до монгольського нашествия на Русі налічувалося не більше ніж 16 єпископій, деякі з них охоплювали значну територію.

Іларіон посідав митрополичу кафедру, мабуть, до смерті

Ярослава Мудрого 1054 р. Після смерті батька його нащадки повели боротьбу не лише за політичні й територіальні впливи, а й за митрополичий престол. Кожний князь мріяв бачити митрополитом свого ставленика.

Князівська влада не лише економічно могла втручатися в справи церковні, а й брала участь у виборах єпископів. За канонічним правом, єпископа могла ставити єпископська громада, а митрополит тільки висвячував. Хоча на Русі єпископа обирав не лише митрополит, свою роль тут відігравали й князі, і навіть міська громада. Так, у “Житії Кирила Туровського” зазначається, що він був поставлений єпископом міста Турова за проханням князя і людей того граду. Така залежність єпископів від місцевої світської влади не могла сприяти централістським силам. Виникала потреба у централізованій владі митрополита, яка б сприяла об’єднанню суспільства, що роздиралось на шматки міжусобними чварами. Обрання митрополита-русича засвідчувало пріоритетний вплив, зверхність тієї чи іншої сторони. Тому припустимо вважати, що обрання митрополита-грека — компромісне рішення князівських суперечок, оскільки він був чужою людиною і міг сприяти зміцненню централістських сил.

Митрополит-грек, окрім об’єднуючої сили, виконував роль миротворця, третейського судді. Духовенство, зокрема митрополит, згідно з літописами, неодноразово втручалися в міжкнязівську боротьбу. Треба зазначити, що тут не простежується яка-небудь власна, особлива лінія церкви. Митрополити виконують місію парламентарів, послів, миротворців, вважаючи, що поставлені на Руську землю Богом для того, щоб не допускати кровопролиття. Вони прагнули бути гарантом міжкнязівських угод, які закріплювалися цілуванням хреста. Але князі не завжди з повагою ставилися до релігійних клятв і навіть до самих церковних діячів. Так, князь Мстислав Хоробрий спеціально образив духовну особу, посла князя Андрія Боголюбського: постриг йому бороду і голову, що вважалося вищою образою. Сам Андрій Боголюбський, Данило Галицький, Олександр Невський круто обходилися з представниками церкви і навіть з єпископами.

Важливою відмінною рисою християнської церкви на Русі була її соборноправність: “ніхто з її ієрархів не правив самовладно, ніхто з духовенства не приходив до громадян не-

прошений, всі церковні посади були виборні” (Огієнко І.І. Українська Церква. — С.74). Згідно з канонам, як обов’язковий колективний орган при митрополиті функціонував помісний собор, тобто зібрання єпископів єпархії. Однак діяльність цих соборів не виявила себе яким-небудь помітним чином, крім єдиного випадку, коли в 1147 р. було обрано другого митрополита-русича Климента Смолятича. Князь Ізяслав Мстиславович зібрав єпископів і запропонував їм обрати митрополитом Климента, котрий був книжником і філософом, якого ще не було в русьській землі, — пише літописець. Справді, це була освічена людина, котра володіла грецькою мовою, цитувала Гомера, Аристотеля, Платона. Та Клименту не вдалося посісти посаду митрополита всієї Руської землі, бо в Новгороді, Полоцьку, Пскові, Суздалі й Смоленську не погодилися з рішенням собору. Це ще раз засвідчує те, що митрополит-грек був більш вигідним церкві того періоду, оскільки висунення митрополитом русича завжди давало перевагу певній стороні в міжкнязівській боротьбі.

З посиленням місцевої князівської влади фіксується прагнення до посилення ролі своєї єпископії і навіть до перетворення її на митрополію. Так, джерела засвідчують створення митрополій в Чернігові й Переяславлі, котрі, щоправд, не існували довго. А Новгородський єпископ з 1165 р. одержав сан архієпископа і був не лише незалежним від князівської влади, а й фактично стояв на чолі новгородського уряду.

Соборний характер церкви відбився також і в функціонуванні ієрейських соборів, тобто зібрань священників певного міста. Вони відігравали роль дорадчого органу при єпископі. Відбувалися також чернецькі собори ігуменів і архимандритів. У роботі соборів брали участь світські особи з правом вирішального голосу.

Система матеріального забезпечення церкви. Церковне судочинство

Система забезпечення церкви не повторювала яких-небудь іноземних зразків і була пристосована до своїх умов. Тут можна виділити два періоди. Із часу виникнення й до кінця XI століття церква забезпечувалася за допомогою князівської влади, їй належала, згідно з указом Володимира десята час-

лина із надходжень до двору князя. Таким чином, церква із самого початку ставилася в економічну залежність від світської влади. Однак наприкінці XI століття єпископські кафедри, окремі церкви й монастирі починають ставати власниками землі, тобто одержують певну економічну самостійність. Соборним церквам і кафедрам належали не лише села, а й цілі міста, наприклад, Володимирському Успенському собору належало місто Гороховець. Церкві князі дарували не лише майно, а й землю, щоб привабити її на свій бік. Десятина з часом перетворювалася з частки князівських доходів на особливу данину, яку церкви стали збирати самостійно через своїх чиновників-десятинників.

Церква одержала й певну частину судових прав. На відміну від канонічного права, за яким дії каралися накладенням епитимії, постів і молитов, давньорусьське церковне право ввело систему грошових штрафів на користь єпископа. Церковній юрисдикції підлягали люди, котрі безпосередньо були пов'язані з церквою (ігумени, монахи, священики, диякони тощо і їхні сім'ї), а також ті, хто проживав при церквах і монастирях (каліки, жебраки, хворі, церковні лікарі тощо), та мешканці сіл і міст, які належали церкві. Крім того, церква мала широкі судові права й щодо іншого населення. Вона мала право розглядати справи про розлучення, двоєжонство, згвалтування, нецерковні форми вступу до шлюбу, шлюб з близькими родичами, про спадщину між дітьми, справи про чародійство, марновірство, ересь тощо.

Церковні суди у своїй діяльності керувалися уставами, що давалися князями, а також пристосованими до місцевих умов грецькими номоканонами, яких на Русі називали кормчими книгами. За підпалення церква накладала покаєння й штраф 100 гривень, за двоєжонство — єпископу 40 гривень, за блуд з черницею — 100 гривень, за умикання дочки боярина — 5 гривень дівці за сором і 5 гривень єпископу. Для порівняння зазначимо, що раб коштував 5 гривень, а кінь — дві-три гривні.

У XII—XIII столітті церкві належала така важлива функція, як нагляд за мірами й терезами. Нагляд єпископів за міськими й торговими мірами обумовлювався тим, що вони неслимуть відповідальність у день страшного суду як за людські душі, так і за правильність мір.

Формування й розвиток інтелектуальної і філософської думки

Роль християнської релігії і церкви була більш значною, аніж виконання будь-яких конкретних функцій. Акцентуючи увагу на зовнішніх функціональних обов'язках церкви, ми часто зовсім забуваємо дещо більш значуще, а саме — вплив християнства на духовний розвиток слов'янської культури.

Зовнішні шляхи до християнства могли бути різними, та в підсумку відбувається вибір і сприйняття того, що є найближчим, найрозумілішим, співзвучним потребам народно-го духу. Тісні контакти з візантійським джерелом християнської культури зумовлені тим, що саме там було знайдено те, чого потребував подальший культурно-релігійний розвиток суспільства. Частіше за все ми в історії вбираємо те, що нам є найближчим і найсприятливішим. Тому вибір віри було зумовлено перебігом історичних подій та глибиною культурних контактів.

Увесь неозорий обсяг християнської культури надзвичайно багатий і різноманітний за змістом та формою. Разом з тим з перших кроків розвитку християнських підвалин візантійської культури досить чітко простежуються дві тенденції. Вони розвивались у Візантії одночасно і в постійному протиставленні; пробним каменем тут було ставлення до античної спадщини та філософського раціоналізму. Першу тенденцію можна умовно назвати містичною, аскетичною, іншу — раціоналістичною. Ще на початку формування християнської доктрини Тертулліан і Арнобій взяли під сумнів можливості людського розуму і всі надії поклали на віру. Вдосконалення у вірі, угамування плоті, аскезу, містичну споглядальність несотворенного світла й злиття з Богом проповідували Макарій Єгипетський, Іоанн Лествичник, Павел Латрійський, Симеон Благоговійний, Симеон Новий Богослов, пізніше Григорій Палама та ісихасти. Цей аскетично-чернецький напрям був байдужим і навіть ворожим до античної апології розуму і взагалі філософії. Юстин, Климент Александрійський та їхні численні послідовники, наприклад, Іоанн Дамаскин, патріарх Фотій, Іоанн Італ, Фома Аквінський прикликають на допомогу вірі упокорений раціоналізм. З повагою ставлячись до античної спадщини, вони використовують її розсудливі докази, бо мають сумніви у здібностях нерозумної душі.

Якщо у Візантії ці дві тенденції врівноважували одна одну, і таким чином, не допускалося панування крайнощів, то на Русь прийшла переважно одна з цих тенденцій — аскетична. У Візантії збереглась світська освіта, а в XI столітті навіть відроджується світський університет. Крапці уми читали в оригіналі античних авторів, були спроби “прищепити” античну філософію до нового культурного середовища. Навіть патріарх Фотій поєднував ревне служіння церкві з просвітницькою діяльністю. У відомій праці “Міріобібліон” (“Чисельні книжки”) він дає короткі характеристики і вміщує обширні витяги з 280 античних та ранньовізантійських письменників. Це праці з філософії, медицини, історії, описи мандрівок, ораторські твори, романи про кохання. Візантія пережила не тільки періоди заперечення, а й захоплення античністю, віддаючи перевагу то Арістотелю, то Платону (*Аверенцев С.С. Философия VIII—XII вв. // Культура Византии. Вторая половина VII—XII в. — М., 1989. — С.36—58*).

На Русь після запровадження християнства прийшла лише певна частина цієї літератури — переклади Біблії, твори отців церкви, шістодніви, історична література. У виборі візантійської літератури для нової церкви помітна тенденційність. Особливу повагу викликала патристична література, але навіть вона подавалася в скороченому вигляді. Наприклад, з Григорія Богослова не було перекладено “Слово похвали філософа Ірона”. Набули популярності представники аскетично-містичного й антифілософського напрямів — Іоанн Лествичник та Єфрем Сирін. У пошані був також мораліст Іоанн Златоуст. Разом з тим залишалися невідомими філософствуючі богослови Михаїл Псел, Іоанн Італ, хоча вони і сучасники піднесення давньоруської книжної справи. Проте був популярним твір теологізуючого раціоналіста VII ст. Іоанна Дамаскина “Джерело знання” та його шість визначень філософії, одне з яких звучить так: “Філософія є любов до мудрості; але істинна Премудрість — це Бог, і тому любов до Бога і є істинна філософія” (*Jo.Dam. Schriften. I.S.56, 3.1—27*). Енциклопедична праця Іоанна Дамаскина містила витяги з античних авторів. У хроніці Георгія Амартола також був екскурс у стародавню історію з коротким аналізом праць найвидатніших філософів античності. Отже, у перекладній літературі сполучались елементи світської й античної мудрості. Проте

вони подані там з других рук, з коментарями й критичними поясненнями. Елементи візантійської світської культури осмислювались як складова єдиної християнської духовної традиції.

Пріоритет внутрішнього світу особи, потяг до проблем духовного

Формування й розвиток інтелектуальної та філософської думки на Русі відбувається не тільки як просто витлумачення богословсько-релігійних термінів, а й з певним відтінком приборкання гордині розуму. Мудрість людська ставилася нижче “божественної премудрості”. Для літописця Нестора користь від учення книжного полягає в тому, що “книги вказують нам і навчають нас, як іти шляхом покаяння, і мудрість, і стриманість здобуваємо із слів книжних” (Повість врем’яних літ. — С.241). Мудрість поєднується із стриманістю, і в цьому полягає принципова відмінність давньоруської думки від західної. Київські книжники завжди визнавали свою “худість” і менше від західних були “одержимі бісом” самовдоволеною раціоналізацією. Якщо багато читаєш, говорить літописець, “то матимеш велику користь для душі своєї” (Там же. — С.243). Не витончені вправи з логіки, раціоналізація турбують їх, а “страждання за душу”. Більш близькими для них були роздуми отців церкви про перевагу духу над плоттю або, як висловився Володимир Мономах, “тіла порабощення”. В дусі улюбленої патристичної концепції тіла як темниці душі Кирило Туровський, блискучий проповідник XII ст., який здобув славу русьського Златоуста, стверджує, що, “доки людина не звільниться від тілесних похотей і життєвих турбот, до тих пір душа її не може примиритися з Богом” (Творение св. отца нашего Кирилла, еп.Туровского. — К., 1980. — С.112).

Не любомудрство, а скоріше любословство, величний, учительний стиль отців церкви прижилися на Русі. Ось як розпочинає притчу про людську душу Кирило Туровський: “Добро убо, братье, и зело полезно, еже розумевати нам божественних писаний учення: се и душу целомудрену стваряет, и к смирению прилагает ум, и сердце на реть добродетели извостряет...”(*Кирилл Туровский. Притча о человеческой душе //*

Памятники литературы Древней Руси: XII век. — М., 1980. — С.291).

Картину світу подають численні Шістодніви, зокрема популярний слов'янський “Шістоднів” Іоанна Екзарха Болгарського, в якому детально тлумачаться шість днів творення світу. Література взагалі мала повчальний характер, причому найбільшу популярність мали життя святих і схимників. Так, в Ізборнику 1076 року, який розпочинається словом поважного старця-ченця про користь читання мудрих книг, розповідається про Василя Великого, Іоанна Златоуста, Кирила Філософа, котрі з молодих літ вивчали святі книги. Тут вміщено повчання Василя Великого “Яким подобає людині бути”, “Афанасієві відповіді”; знаменна й наявність статей одного із засновників чернецького вчення про спасіння — Нила Чорноризця. Уславлення аскетизму, чернецтва, самозаглиблення, морального вдосконалення безперечно переважає в давньорусьській літературі.

У межах попередньої традиції звертання до античності розглядалось як благо, а захоплення богословством — як безкорисливе заняття. Однак християнство виникає в епоху кризи античного світу, античного осмислення життя, раціоналістичного за своєю суттю і спрямованого на зовнішні вияви життя. Християнство відкрило й оспівало внутрішнє багатство людської природи, запропонувало шлях духовного вдосконалення особи й проголосило несправедливим стан речей, коли “сини народу плотського процвітають, а сини народу духовного принижені” (Афанасій Александрійський). Давньорусьська думка сприйняла християнство не зовнішньо, а глибинно, внутрішньо. Вона заклала основи не просто аскетичного приборкання плоті, а й духовного пошуку. Потаємного сенсу, “глибину заповітних і дивних слівес” шукає Климент Смолятич. “Не зри внешняя моя, но зри внутренняя”, — говорить Данило Заточник. Для давньоруської думки є характерною більша увага до внутрішнього світу особи, ніж до зовнішніх його виявів, потяг до проблем духовного, а не фізичного, зовнішнього, матеріального буття. Абстрактне теоретизування античності було їй менш близьким, а більше цікавили практичні проблеми буття і, зокрема, моральні пошуки істини, загострене сприйняття боротьби добра і зла.

Для Візантії характерний великий інтерес усіх верств

населення — від імператора до булочника — до питань релігії та богослов'я. Відома скарга Григорія Ниського в часи боротьби з аріанством, що неможливо купити хліба чи помитися в лазні, не почувши розмірковувань про співвідношення іпостасей Отця і Сина. Імператори інколи присвоювали собі титул святого або епістимонарха, тобто знавця церковного вчення, і до тонкощів розбиралися в складних релігійно-філософських проблемах. Політичне життя часом набувало форми церковно-релігійних чвар і богословсько-релігійних рухів. Оцю серйозність осмислення життя в абстрактних релігійно-богословських категоріях було перенесено на наш ґрунт і вона залишилася характерною рисою життя нашого суспільства.

У східному християнстві, на відміну від західного, нема різкого відмежування мирян від церковнослужителів, і ця відмінність пов'язана з різними розуміннями Божого визначеності. Католицизм вдосконалило августинівське підпорядкування людини даній зверху визначеності. Православ'я вчить, що праведним життям можна запобігти гріхам, відмолити їх. Східні слов'яни не могли сприйняти ідею визначеності, долі, і це відзначав ще в VI столітті Прокопій Кесарійський: “Не знають долі (фатуму) і зовсім не признають, щоб вона мала якусь силу над людьми, але як хто має перед собою смерть видиму, чи в хворобі, чи на війні, обіцяють вони за життя своє, якщо не згинуть, жертву Богу і, врятувавшись, жертвують що обіцяли, і думають, що тією жертвою спасли собі життя” (*Сичинський В. Чужинці про Україну. — Львів, 1991. — С.23*).

Ніяк не могло прижитися в ще близькій до общинного ладу Київській Русі візантійське розуміння імператора як єдиного і абсолютного правителя. І Володимир Святославович, і Володимир Мономах більше говорять не про права, а про обов'язки перед своїми підлеглими. Володимир Мономах наставляє своїх дітей такими словами: “Усього ж паче — убогих не забувайте, але, наскільки є змога, по силі годуйте і подавайте сироті, і за вдовицю вступітесь самі, а не давайте сильним погубити людину. Ні правого, ні винного не вбивайте (і) не повелівайте вбити його; якщо (хто) буде достоїн (навіть) смерті, то не погубляйте ніякої душі християнської” (*Володимир Мономах. Поучение // Літопис руський. — К., 1989. — С.457*).

Певною особливістю християнства в Київській Русі була обмеженість духовного пошуку, який відбувався в межах

християнської культури. Одні християнські ідеї виявилися більш близькими і співзвучними духовному пошуку, інші так ніколи й не були сприйняті або проникали з великими труднощами. Зразу виявилися шанувальники патрістичної літератури, щирість почуття отців церкви привертала до себе багатьох. “Учительна література” з того часу і ще протягом довгих століть була найбільш читаною. На відміну від західної Європи, Русь захопили не раціоналістичні філософсько-богословські схоластичні течії, а вчення богословів-містиків, морально-етичні повчання, аскетична турбота не про тіло, а про душу. Давньорусьська, як і вся наступна суспільна думка, тяжіла до екзистенціальних турбот про внутрішній світ людини, про душу і менше була заклопотана осмисленням зовнішнього світу й природовлаштуванням.

Контрольні завдання і запитання

- 1. Зіставте і проаналізуйте традиційний і нетрадиційний погляд на хрещення Русі-України.*
- 2. Розкажіть про самотність влаштування церкви Київської Русі.*
- 3. Охарактеризуйте постаті перших українських митрополитів у Київській Русі.*
- 4. Що ви знаєте про систему церковного судочинства в Київській Русі?*
- 5. Проаналізуйте тенденцію розвитку інтелектуальної й філософської думки в Київській Русі.*

Тематика рефератів

- 1. Особливості Київського християнства.*
- 2. Філософські й патріотичні засади Київського християнства у “Слові про Закон і Благодать” Іларіона.*
- 3. Самочинність і самоправність церкви в Київській Русі.*

Рекомендована література

1. *Аверинцев С.С.* Философия VIII—XII вв. // Культура Византии. Вторая половина VII—XII в. — М., 1989.
2. *Брайчевський М.Ю.* Утвердження християнства на Русі. — К., 1988.
3. *Володимир Мономах.* Поучення // Літопис руський. — К., Дніпро, 1989.
4. *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. — М., 1901. — Т.1. — Ч.1.
5. *Греков Б.Д.* Киевская Русь. — М., 1953.
6. *Іларіон.* Слово про Закон і Благодать (Літ. переклад С.В.Бондаря) // Філософська думка. — 1998. — №4.
7. Історія релігії в Україні. — К., 1996. — Том 1: Дохристиянські вірування. Прийняття християнства.
8. *Кирилл Туровской.* Притча о человеческой душе // Памятники литературы Древней Руси: XII век. — М., 1980.
9. *Крамар Є.* Від апостола Андрія до князя Володимира. — Івано-Франківськ, 1992.
10. *Огієнко І.І.* Українська церква. — К., 1993.
11. *Панас К.* Історія Української церкви. — Львів, 1992.
12. *Повість врем'яних літ.* — К., 1990.
13. *Приселков М.Д.* О болгарских истоках христианства на Руси // "Крещение Руси" в трудах русских и советских историков. — М., 1988.
14. *Січинський В.* Чужинці про Україну. — Львів, 1991.
15. *Сказание о Борисе и Глебе* // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI — начало XII века. — М., 1978.
16. *Творения св.отца нашего Кирилла, еп. Туровского.* — К., 1880.
17. *Чубатий М.* Історія християнства на Русі-Україні. — Рим; Нью-Йорк, 1965. — Т.1.
18. *Яков Мних.* Память и похвала князю Владимиру // "Крещение Руси" в трудах русских и советских историков. — М., 1988.



Розділ II

СЕРЕДНЬОВІЧНЕ ХРИСТИЯНСТВО

1. ПРАВОСЛАВ'Я ЧАСІВ ПОЛЬСЬКО-ЛИТОВСЬКОГО ПАНУВАННЯ

У Київській державі Русі-Україні церква функціонувала в одновірній системі державно-церковних відносин, тобто мала справу лише з одновірною державною владою, з якою вона була у взаємовідносинах гармонії, союзу. Водночас церква дбала про християнізацію самої влади, державного ладу, суспільного життя. Але після татарської навали й занепаду Києва церкві довелося встановлювати взаємовідносини з іноземною державною владою, до того ж спорідненою з іншою, ніж православна церква, конфесійною системою. Це була влада — і християнська православна (Галицько-Волинська держава), і християнська католицька (під час польсько-литовського панування), і мусульманська (татарське іго), і поганська (на початку татарської навали на першому етапі Литовсько-Руської держави). При цьому церковно-державні відносини в умовах іноземного панування все більше залежали від самої державної влади. Церква не мала такої рівноправності, як у попередні роки її існування в Київській Русі-Україні.

Церква в умовах татарської навали

Ординці у зчиненій ними віхолі руйнування не відрізняли християнських святинь від звичайних будівель: палили храми, монастирі, нищили духовенство. Знає церква і мучени-

ків за віру під татарським ярмом. Чернігівський князь Михайло та його боярин Федор постраждали в Орді за те, що міцно відстоювали свою християнську віру і не вчинили поклоніння поганським символам. Але це поодинокі випадки.

Взагалі ставлення татарської влади до церкви і християнської віри було толерантним, якщо не враховувати жорстокості під час нападів і сваволі завойовників в окремих випадках. Митрополити, як і князі, мали діставати у ханів ярлики на право виконувати свої ієрархічні повноваження. Вони змушені були їхати до ханських столиць (як, наприклад, митрополити Петро, Феогност, Олексій) і там представлятися, перш ніж приступити до виконання своєї ієрархічної служби. Ханські ярлики охороняли церкву й християнську віру. Так, в ярлику, виданому першому в цьому періоді митрополиту Петру, підтверджувалися всі митрополичі прерогативи в церкві, а митрополитові надавалося право не тільки управляти всім притчом і застосовувати всі попередні закони, а й передавати це право, кому він вважає за потрібне. У ярликах ханів Менгу-Теміра (1270 р.) і Узбека (1313 р.) застережено, що не знайде собі прощення й буде жорстоко покараний той, хто зневажатиме віру руських, їхні церкви, монастирі, каплиці. Цими ярликами гарантувалися особисті й майнові права духовенства. Все духовенство разом з церковним притчом звільнялося від непомірного тягара, покладеного на всіх людей і державних осіб — татарської данини. У списках ординських переписувачів для сплати данини не числилися і не списувалися ігумени, ченці, священники, клирошани, всі, хто служить у церкві. Бо “ці мужі, — говорили хани, — допомагають нам своїми молитвами й дають силу нашому війську” (*Прыселков М.Д.* Ханские ярлыки русским митрополитам. — Петроград, 1916. — С.18).

Толерантне ставлення до церкви й духовенства виявляли хани, які ще були язичниками і не вірили в єдиного Бога, вважали себе “синами божими”, водночас поклонялися сонцю, світилам, вогню, воді, землі і приносили жертви, поклоняючись ідолам з подобою людини з повсті і шовкової тканини. Після прийняття мусульманства ординська влада ставала фанатичною, нетолерантною до “християнської віри”. Але іслам було оголошено панівною релігією татар лише в першій чверті XIV ст. і він не відразу поширився й зміцнив свої

позиції. Зрештою, ставлення татар до православної церкви залежало від того, в якій мірі та чи інша територія була їм підлеглою.

Православ'я в Галицько-Волинському князівстві

Оскільки більша частина єпархій православної церкви була в Галицько-Волинському князівстві, де після початкового в 1240 р. погрому настав відносний спокій, церковно-державні взаємовідносини тут залишалися такими ж, як у Київській Русі-Україні до татарської навали. Правда, митрополит Кирило (1250—1281), ставленик Данила Галицького, як і митрополит Петро (1308—1326), кандидат князя Юрія Львовича на митрополичий престол, майже не зупинялися після висвячення їх у Візантії в Галицько-Волинському князівстві, а прямували на північ, до Володимира на Клязьмі, де по суті після татарського зруйнування Києва розміщувався митрополичий центр. Отже, відносини між вищою церковною ієрархією і князівською владою в Галицько-Волинському князівстві також не завжди складалися гармонійно. Але православна церква тут була своєю, шанованою, державною аж до занепаду цього останнього оплоту української державності в середині XIV ст.

У Галицько-Волинській українській державі розуміли й цінували значення віри й церкви в державному житті, що так яскраво проявилось в піклуванні князів цієї держави про зміцнення Київської митрополичої кафедри після татарського погрому, а також у домаганнях окремої Галицької митрополії, коли київські митрополити, переходячи на північ, стали закладувати свої ієрархічні обов'язки щодо держави й церкви в Галицько-Волинському князівстві. Після невдалої спроби Апостольської Столиці укласти церковну унію з князем Данилом стали зростати католицькі впливи при останньому князі з династії Романовичів — Юрії II Тройденовичі (1323—1340). Юрій II був охрещений у католицтві, а коли обрали його Галицьким князем, перейшов на православ'я.

Основним принципом закордонної політики Юрія II стали давні союзи з хрестоносцями та їхніми прихильниками — мазовецькими князями. Провідні кола в Галицько-Во-

линській державі усвідомлювали, що на Юрію II Тройдиновичу може вимерти династія Романовичів, і тому шукали відповідної пануючої королівської династії, котра могла б стати спадкоємицею після нього. У литовській династії Гедиміна тоді вже багато членів роду прийняли християнство східного обряду. Було це християнство київського, українсько-білоруського типу, отже, близьке до християнства Галицько-Волинської держави. Як Галицько-Волинська, так і Литовська держава стояла в гострій опозиції до московського християнства, яке саме тоді знайшло свого талановитого реформатора в особі митрополита грека Феогноста (1328—1353). Проти того московського християнства вели завзяту боротьбу за своє існування як Галицька, так і Литовська митрополії. Отже, київське християнство, поширюване серед вищих верств у литовській державі, вважалось ближчим для литовців, ніж східне московське й західне латинське.

Уже за князювання Юрія II в містах Галицько-Волинської держави закладались латинські церкви, організовувалися римо-католицькі парафії, зміцнювався католицький елемент. Це давало ворогам з-посеред боярства аргументи проти Юрія II як “прихованого католика, покровителя латинників”. Наставала криза української державності і зроста загроза православної церкви в Галицько-Волинській державі.

Початок католицького наступу на українське православ'я

На двадцятий день після смерті Юрія (1340р.) польські війська перейшли кордон Галицько-Волинської держави і попрямували до столиці Галичини Львова. Король Казимир виправдовував перед папою та західним світом свій грабіжницький наїзд на Галичину як обов'язок помститися за смерть Юрія II, свого свояка, що “згинув від рук схизматиків задля своєї християнсько-католицької ревності”.

Вступаючи на землю Галицької Русі, Польща як держава латинського християнства вступала на територію східного християнства. До Польщі прилучалася частина земель Київської Русі, країни, яка відрізнялася від Польщі як етнічно, так і культурно. Зберегти владу над країною східного християнства можна було тільки через насильницьке насадження замість схід-

ного християнства латинського католицизму. Це започаткувало національно-релігійну боротьбу, що тривала шістьсот років.

Під опікою польської латино-католицької держави на Галицьку Русь рушили домініканці й францисканці, закладаючи всюди густу мережу своїх монастирів. Паралельно зі східними православними єпископами повсюдно ставилися латинські єпископи для ще не існуючих католицьких парафій. Замість Галицької митрополії постала в Галичі Латинська митрополія, згодом перенесена до Львова.

Українська православна церква вже при Казимирі Великому почала відчувати, що її становище в Галицькій землі, окупованій Польщею, поступово змінюється від спокійного церковного життя до несприятливого. Польська державна політика в ті часи ґрунтувалася на принципах широкого самоуправління, свободи віросповідання. Населення Львова поставило вимогу, щоб "у старожитній вірі ніхто їм нічого не чинив". І король Казимир, намагаючися тісніше й повніше прив'язати нові землі до польської корони, змушений був ураховувати ці вимоги щодо церковної автономії. Папа Бенедикт XII, дізнавшись про прилучення Казимиром Червоної Русі до Польщі і що король під клятвою обіцяв галичанам захищати їх, зберігаючи їх обряди, права й звичаї, написав Краківському єпископу (29 червня 1341 р.), щоб єпискуп увільнив Казимира від даної їм клятви і тим самим поставив православне населення Галичини в незахищений стан.

Казимир був обережний у поширенні католицизму, бо боротьба за українські землі з литовським князем Любартом, котрий князував на Волині, відновлювалася, і боярство, яке мало вплив у Галичині, для захисту своїх православних прав і вольностей кликало татар. Розуміючи це, Казимир шляхом колонізації галицьких земель поляками й німцями, католицького віросповідання, утверджував у Галичині католицизм. Саме за Казимира засновано католицькі єпископські кафедри в Перемишлі, Галичі, Холмі, Володимирі. Це було номінальне призначення, бо католицькі єпископи, номіновані на ці кафедри, замешкували в Німеччині й Англії як помічні єпископи при тамтешніх католицьких єпископствах. Водночас слід зазначити, що Казимир під кінець свого життя добився від Візантії незалежного для Галичини православного митрополита.

Уже за наступника Казимира на польському троні Людовика Угорського становище православної церкви значно погіршується. Розширюється мережа католицьких парафій, розпочинають активну діяльність засновані раніше католицькі єпископські кафедри, відбувається реорганізація їх. Внаслідок цього на українських землях у Галичині католицька церква набуває чіткої інституціональної структури. Так, наприклад, католицьке арцибіскупство в Галичі наділяється маєтками й землями, відібраними від православної єпископської кафедри. У Перемишлі зруйнували православний собор, щоб замість нього побудувати католицький. Активізується місійна діяльність католицьких орденів з метою покатоличення українців.

Православна церква в Галичині зі становища державної під час Галицько-Волинської держави поступово переходить до стану церкви другорядної, упослідженої, яку поки що терплять під польською окупацією й сильним наступом католицизму.

Українське православ'я під політичним протекторатом Литовської держави

Український народ не мав уже політичної й державної сили обороняти старий церковний ідеал своїх предків — мати свою самоуправну церкву, незалежну вже тепер не так від Візантії, як від Москви й Литви. Візантія перестала в цих умовах бути грізним супротивником Русі-України, яким була раніше. Нові обставини — політичні й церковні — підштовхували український православний народ під церковний протекторат Константинопольського патріарха й під політичний протекторат Литовської держави. Ця держава своїм федеративним устроєм давала змогу українському народу зберігати рештки своєї державності в Литовській державі, а на церковно-культурному полі навіть стати учителем литовських можновладців, оскільки на широких просторах Середнього Подніпров'я й Волині впродовж майже всього XIV ст. православна церква перебувала під владою литовських князів, що сповідували язичництво.

Литовці зуміли зупинити наступ на свої землі німецьких

лицарських католицьких орденів, які протягом XIII—XIV стет. загрожували існуванню їх. Таким чином, разом з відверненням загрози іноземної окупації своїх земель було зупинено місіонерську експансію з метою поширення католицизму. Напружуючи всі сили в боротьбі з німецьким рухом на балтійському побережжі, литовці розширюють свій вплив на сусідні слов'янські більш культурні краї — Білорусь і Україну. Утверджуючи мирним шляхом свою владу на українських землях, литовські князі намагалися в усьому пристосуватися до місцевих традицій. Не вносячи жодних змін у традиційне життя, дотримуючися принципу “ми старини не рушаємо, а новини не вводимо”, литовські князі та їхній урядовий апарат приймали православну віру, місцеву культуру, мову, одним словом — ставали українськими або білоруськими князями, а сама Литва — Литовсько-Руською державою.

Українському громадянству, як підкреслює М.Грушевський, вигідно було приймати литовського князя, щоб покінчити з “докучливими княжими відносинами старої династії”, а також з татарським ярмом. Саме ці причини зумовили те, що українські князівства, одне за одним, без будь-якого опору й боротьби, тихо й непомітно переходили під владу литовських князів. І навіть в історичних джерелах, як згадує М.Грушевський, немає про це докладних повідомлень, оскільки українські землі займалися литовськими князями “без гвалту й крику”.

Язичництво литовців не було настільки розвиненим, щоб протистояти цивілізуючому впливу київського християнства. Вплив християнської культури охоплював насамперед вищі верстви литовського суспільства, родини князів, княжат, бояр, і від них поширювався на нижчі верстви. Отже, становище православної церкви у Великому князівстві Литовському в цей період нічим не відрізнялося від її державного становища в Київській Русі-Україні. Литовські князі оцінили перевагу християнської православної культури над язичницькою культурою.

Крім того, були й інші, зокрема зовнішньополітичні, фактори, які сприяли процесу християнізації Литви в характері східного християнства. Великі князі литовські цілком усвідомлювали собі роль православної церкви в житті свого народу не тільки з погляду культурного, а й політичного, а саме у боротьбі молодой Литовсько-Руської держави з Московською

державою. Будь-які переслідування, утиски, упослідження православної церкви українського народу неминуче викликали б негативну для Литовської держави реакцію — звернення православного населення українських земель до одновірної Москви за допомогою. Саме тому православна церква була під захистом державної влади Великого князівства Литовського. Литовський князь Ольгерд, будучи ще язичником (“королем вогнепоклонників”), боровся за окремого православного митрополита для Литви.

Православна церква користувалася всіма правами, які мала в Київській державі. Українська православна шляхта брала участь у державному управлінні на українських землях, які зайняли литовці. Руська мова стала державною в Литві-Русі. На підставі процесів державно-культурного життя Литовської Русі впродовж майже цілого XIV ст. історики стверджують, що “коли б історичні процеси йшли в тому напрямі й характері, як за часів Гедиміна й Ольгерда, то Литовська держава стала б православною Західно-Українською державою”.

Зміна становища православної церкви після Кревської (1385) і Городельської (1413) уній

Ходу історичного процесу в Литовсько-Руській державі було змінено політичною злукою Литви з Польщею, що була започаткована династичною унією через шлюб Великого князя Литовського Ягайла, сина Ольгерда, з польською королевою Ядвігою згідно з Кревською (місто в Литві) унією 1385 р. За цією акцією дослідники історії церкви (Власовський, Голубинський, Макарій та ін.) вбачають руку католицького Риму, який за допомогою польської корони Ягайла та руки Ядвіги намагався прокласти шлях католицизму на Схід. Відтоді припиняється християнізація Литви православною церквою. Литовці, серед котрих було ще багато язичників, приймають хрещення від католицького духовенства, що ринуло в Литву після одруження Ягайла з Ядвігою. Хрещене в православній вірі литовське боярство переходить на латино-католицький обряд.

Становище православної церкви стає загрозливим у зв'язку з католицькою акцією державної влади: з об'єкта опіки з боку

влади православна церква відтісняється на другорядне місце. Незважаючи на те, що законодавчих актів, які б безпосередньо утискували православну церкву, ще не було, надання державною владою ряду привілеїв лише для католицької шляхти погіршувало становище православних, громадянські права яких почали обмежуватися.

Постановою Городельської унії (1413 р.) литовське боярство та шляхта наділяються правами й привілеями, якими користувалася польська шляхта. Однак з цих прав і привілеїв могли скористатися “тільки ті пани й бояри Литовської землі..., котрі ісповідують католицьку віру та підпорядковуються Римській церкві, але не схизматики чи інші невірні” (*non schismatici vel alii infideles*). Православних (“схизматиків”) у цьому державному акті 1413 р. прирівнено до литовців-язичників. Городельський акт став провісником наступаючої релігійної нетерпимості польської католицької державної влади до православних. Цим актом у сферу стосунків між державою і її громадянами впроваджувався могутній засіб пропаганди католицизму, що впродовж подальшої історії Української православної церкви під польсько-литовською владою давав згубні наслідки. Вищі стани переходили на католицизм задля тих прав і привілеїв, які надавалися лише шляхті католицької віри. А з переміною віри наставала тоді й переміна в національній приналежності.

Православна шляхта не завжди йшла на зманливий шлях денаціоналізації. Після смерті Вітовта (1430 р.), коли потрібно було обрати нового Великого князя Литовського за згодою з польським королем, противники польсько-литовської унії на Литві-Русі проголосили Великим князем Литовським Свидригайла Ольгердовича, котрий, хоча сам був католик, вважався опікуном православ'я і противником обмежень у правах православних. Це була визначна акція православної української та білоруської шляхти, незадоволеної релігійною політикою влади від самого початку династичної унії Литви з Польщею. Православна шляхта, об'єднавшись з незадоволеними унією литовськими боярами, обрала Свидригайла на Великого князя з намірами відокремитися від Польщі. Полякам удалося відірвати від цієї коаліції литовців-католиків, які обрали на Великого князя Литовського Сигизмунда Кейстутовича, брата покійного Вітовта.

Розкол Литовського князівства на два ворожі табори, небезпека втрати українських земель змусили прихильників польсько-литовської унії та й самого польського короля Ягайла стримати курс державної релігійної політики, визначений актом Городельської унії і спрямований на приниження православ'я й поширення між шляхтою католицизму. Троцький привілей (1434 р.) без відмінності у віровизнанні наділяв усіма правами й привілеями, які раніше Городельським актом (1413 р.) було надано литовському боярству католицької віри, також князям і боярам литовських і українських земель. Сам Ягайло змушений був, з огляду на політичні обставини (часті війни Польщі з тевтонами, зіткнення католицької і православної партій у Литві-Русі), поступитися у своїй католицькій політиці й зрівняти в правах з польською католицькою шляхтою українську православну шляхту в Галичині (згідно з Краківським статутом 1433 р.).

Після проголошення Флорентійської унії (1439 р.), під час князювання Владислава III, видано грамоту (1443 р.), якою стверджувалося, що в Польщі Східна церква і духовенство, котрі через відмінності у вірі та незгоду з католицькою церквою переносили утиски, "віднині й на вічні часи" отримують "всі села й князівства, які віддавна до них належали". Всім православним церквам, всім єпископам і духовним особам "набоженства грецького й руського" король повертав "всі права, вольності, звичаї й свободи...", яких у королівствах наших Польським і Угорським всі костьоли та їхні архиєпископи, біскупи, настоятелі та інші особи костельні звичаю Римської церкви заживають і з них тішається". Отже, цією грамотою ("дипломом") визнано церковно-обрядову рівноправність православних і католиків. Деякі дослідники вважають, що ця грамота Владислава III видано з метою заохочення православних до переходу на унію, а тому вона не мала практичного значення, оскільки Флорентійська унія на українських землях не закріпилася. Та що б там не було, політика Владислава III щодо православної церкви була толерантною.

Толерантну щодо православної церкви політику проводив і наступний Великий князь Литовський і король Польський Казимир IV Ягайлович. Це підтверджував виданий ним 1447 р. Віленський привілей, яким населення Литовсько-

Руської держави зрівнювалося в правах з населенням коронних польських земель, а руському духовенству надавалися “усі дарування, привілеї, імунітети церков головних, соборних і монастирських, яких король і великий князь буде без порушень, кривд зберігати, боронити і захищати...”. Це був період, коли Казимир IV прийняв присланого папою з Риму митрополита Григорія Болгарина і мав суворий наказ папи, щоб “король привів до послуху Григорію всіх єпископів, а також духовенство й народ. І щоб король в усьому допомагав Григорію, а всіх, хто буде противитися тому, тих віддавати на тяжкі муки”.

Ряд причин політичного характеру в житті Польщі й Литви, ліберальний дух часу, підсилюваний реформаційними течіями із Заходу, особисті риси характеру тогочасних королів Польщі, котрі не піддавалися тискові фанатичних прихильників боротьби із “схизмою”, сприяв продовженню поміркованої, загалом толерантної державної політики щодо православної церкви в Україні. Польський король Казимир IV, під час правління якого остаточно поділено Київську митрополію на Київську і Московську, до кінця свого довгого правління (1492 р.) не змінював свого терпимого, толерантного ставлення до православної церкви і православних.

Правовий стан православної церкви в XVI ст.

Певне загострення міжконфесійних відносин виникло на українських землях, які були під Литвою за часів князування сина Казимира IV Олександра, Великого князя Литовського, а потім і короля польського (1501—1506). Недотримання ним обіцянок, даних під час шлюбу з донькою Івана III Оленою, щодо “повної її свободи і заховання грецького закону” та створення відповідних умов для православного оточення Олени, викликало напруження в міждержавних відносинах Литви з Московією. Саме в цей час посилюються переходи на московський бік православних князів і бояр у прикордонних з Московією землях. Перехід із своїми уділами вони обґрунтовували релігійними мотивами, “нужею о грецьким законі”, тим, що їх у Литві примушують переходити на католицьку віру.

Коли литовці, за котрими стояла католицька Польща, почали утискати православних, православні шукали захисту в православній Москві й Молдові. Поголос про те, що православних примушують у Литві до прийняття католицтва, масові переходи прикордонних князів Чернігівщини до Московщини викликали зростання політичних симпатій до Москви серед православного населення Литовської Русі, що, зрештою, призвело до війни Москви з Литвою. Усе це змусило правителів Литви здійснювати урівноважену, терпиму щодо православної церкви політику. Князь Олександр, прихильний до католицтва, обмежувався приватними засобами для заохочення на перехід православних у католицтво, не видавав будь-яких розпоряджень або законів, які б обмежували православну церкву і православних у правах.

Зміцнення правового стану православної церкви відбувалося під час правління польських королів — Сигизмунда I (1506—1548) та його сина Сигизмунда II Августа (1548—1572). Безперестанні війни Польщі з Московією, Молдавським господарем, Прусією, відбиття постійних нападів татарських орд — усе це потребувало напруження державних сил і диктувало необхідність рахуватися з настроями, бажаннями, вимогами православного населення. Серед інших актів Сигизмунда I, виданих спеціально для православних, варті на увагу його “стверджуючий привілей”, виданий у 1511 р. на сеймі Великого князівства Литовського у Бересті.

Цим привілеєм Сигизмунд I підтверджував митрополичі права на управління всіма “церквами грецького закону”, а також призначення єпископів, архімандритів, ігуменів, священників, дияконів, “всього священницького чину грецького закону”, на суд над духовними й світськими особами “згідно з правилами соборної східної церкви”. Єпископам підтверджувалося і їхнє право “судити, рядити, справувати всі духовні діла в їх єпархіях за давнім звичаєм”. А “особам римської церкви”, духовним і світським, заборонялося втручатися в церковні справи, судові прерогативи православної церкви і чинити кривди митрополитові та єпископам. У містах Великого князівства Литовського, де було заведено магдебурзьке право, православні міщани мали рівні права з католиками, порівну з католиками і православними обирався склад радних.

Незважаючи на те, що литовська католицька шляхта на сеймах зверталася до короля, щоб він підтвердив Городельський акт 1413 р., яким православні не допускалися до вищих урядових посад, і король робив це, однак ці звернення про підтвердження Городельського привілею засвідчують: православні князі й пани українських земель і далі займали важливі урядові посади, брали участь і в Господарській раді, що заборонялося Городельським актом. Загальний дух толеранції у ставленні до православної церкви і православних за часів Сигизмунда I пояснюється особистими рисами цього володаря, доброго й справедливого, який у державних справах був незалежним і не підпадав під сильний вплив католицької ієрархії.

Привілей 1551 р., виданий Сигизмундом II Августом на Віленському сеймі для Литви-Русі, став останнім, в якому підтверджувалися обмеження православних та інших некатоліків у правах посідати вищі державні й земські становища та брати участь в Господарській раді згідно з Городельським актом 1413 р. Хоча ці обмеження за обох Сигизмундів часто не мали великого практичного значення, вони все-таки викликали образу національно-релігійного почуття православної шляхти. Ідеї Реформації, протестантські рухи, поширення лютеранства, цвінгліанства, кальвінізму, соцініанства вимагали релігійної свободи в державі, рівних прав усіх громадян, незважаючи на конфесійну відмінність. Сам Сигизмунд II був оточений людьми протестантських поглядів і відзначався толерантністю. Нові вимоги православної шляхти скасувати дискримінаційний Городельський акт 1413 р., підкріплені важкими політичними обставинами (війна з Москвою, напади татар), було прийнято Сигизмундом II. У 1563 р. він скасовує Городельський акт про виключні привілеї католицької шляхти, зрівнюючи в усіх громадянських правах з католиками “всіх прочих стану рицарського і шляхетського як Литовського, так і Руського народу, одно би були всі віри християнської”.

Проте й після скасування Городельського акту вищу ієрархію православної церкви в Польщі не було зрівняно з католицькою ієрархією. Православний митрополит і православні єпископи не мали права, як католицькі біскупы, засідати в сеймах, бути постійними членами Господарської ради. Като-

лицька ієрархія не допускала зрівняння “схизматичської” ієрархії з католицькою на державному рівні.

Після Люблінської унії 1569 р., Польщу і Велике князівство Литовське було об’єднано в одну державу — Річ Посполиту Польську — з одним королем, спільним сеймом і сенатом, а всі українські землі включено до Польської корони як “повернені” (тобто стверджувалося, що всі українські землі “здавна з цілим, повним і безумовним правом” належали Польській короні). Українській православній церкві на цих “повернених” українських землях було гарантовано вільне сповідання віри, вживання української (“руської”) мови в офіційних документах, а також прав і вольностей, якими користувалися католики. Цим переслідувалася певна мета: міцніше пов’язати з Польщею великі й багаті українські землі, не дозволити римо-католицизму чинити будь-які обмеження православному народу України, щоб не викликати міжконфесійного напруження, що позначилося б на державній цілісності й міцності Польщі. Однак релігійна толерантність часів Люблінської унії — це не стільки вияв пошани до релігійної свободи й вільності релігійних переконань, а безумовно тверезий політичний розрахунок зберегти внутрішній спокій у державі при великій різноманітності релігійних течій та етнічних відмінностей. Польща в той час була єдиною в Європі багатонаціональною й багатоконфесійною державою.

Після занепаду в Польщі династії Ягелонів і смерті останнього з Ягелонів Сигизмунда II Августа виявилось, що тільки авторитет покійного короля стримував релігійну ворожнечу між католиками і “дисидентами” (послідовниками всіляких протестантських течій). Вища католицька ієрархія, керована папським нунцієм Камендоні, організовувала сильну антидисидентську акцію, щоб позбавити протестантів усіх релігійних свобод. Політична боротьба особливо загострювалася в період безкоролів’я, тобто в період між смертю попереднього і виборами наступного короля. Так було й після смерті Сигизмунда II Августа. У безкоролів’ї (1572—1573) найголовнішим питанням, навколо якого точилася гостра політична боротьба, було збереження релігійної свободи та широкої політичної толерантності.

Боротьба за захист релігійних свобод православних і протестантів. Варшавська конфедерація 1573 р.

Незважаючи на те, що в цей час у Польщі вже активно діяли єзуїти в боротьбі з протестантами, протестанти сконсолідувалися з православними та частиною поміркованих католиків, утворивши так звану Варшавську конфедерацію на конвокаційному сеймі 1573 р. Варшавська конфедерація відіграла активну роль у захисті релігійних свобод у Речі Посполитій. Її учасники зобов'язалися бути взаємно толерантними, зберігати цю толерантність у наступних поколіннях, бути солідарними в боротьбі за свободу віри при будь-якому урядові, який переслідував би будь-яку конфесію. Католицькі біскупы не підписалися під статтями Варшавської конфедерації, заявивши, що Варшавська конфедерація "ображає велич Бога, руйнує основи польської державності, оскільки проголошує свободу всім іновірцям, магометанам, іудеям, протестантам та іншим схизматикам".

Постанови Варшавської конфедерації стали об'єктом гострої боротьби на сеймиках різних земель і воєводств. Католики-фанатики вбачали у Варшавській конфедерації "індульгенцію для поширення схизми, сект, розпусти". Варшавська конфедерація 1573 р. — важливий акт захисту прав не тільки протестантів, а й православних, які впродовж усього існування Польщі посилалися на Варшавську конфедерацію й королівську присягу 1573 р. в боротьбі за свободу православної церкви в Україні.

Релігійна боротьба розгорілася за королівства Стефана Баторія (1575—1586). Стефан Баторій, сповідуючи кальвінізм, став кандидатом на польський трон від дисидентів, але згодом перейшов на католицьку віру і зарекомендував себе як ревливий опікун католицизму. Він схилився до абсолютистської влади, до якої було прихильне й польське католицьке духовенство, насамперед єзуїти. Абсолютистська королівська влада відповідала єдності католицької віри і держави, в якій церква організована на засадах абсолютизму, тобто необмеженої влади папи. Однак політичні міркування примушували Баторія бути розсудливим і обережним у проведенні релігійної політики, враховуючи багатоконфесійність у тогочасній Польщі. Спираючись на католицьку церкву, він намагався

ослабити інші віровизнання, проте робив це не державно-законодавчими актами, щоб не викликати опору з боку дисидентів і православних.

Особливо обережною була церковна політика Баторія у зв'язку з введенням у 1582 р. буллою папи Григорія XIII нового Григоріанського календаря. Новий стиль зобов'язував усі землі й області Речі Посполитої. Серед православних виникло незадоволення з причини нав'язування їм змін церковного календаря з Риму, почалася боротьба проти насильницького запровадження святкування свят за новим стилем. Стефан Баторій відмінив своє розпорядження про необхідність прийняття нового стилю православною церквою. Він видав ряд грамот (1584, 1585, 1586), в яких стверджував, що новий календар прийнято "для порядку і справ Речі Посполитої", що не було наміру цим порушувати "грецькі обряди й свята", що "єсть і далі має бути вільно кожному набожества й віри своєї уживати, свята святити й обходити". Грамота закінчується наказом зберігати "спокій і згоду між різними у вірі й набоженстві". У цих грамотах Баторій запевняв православних, що він не має наміру робити православним будь-які утиски, обмежувати їхню релігію, ігнорувати їхні обряди, богослужіння, зменшувати їхні права та вольності.

Баторій заборонив католикам чинити перешкоди православним у святкуванні ними свят за старим календарем "ведлуг давнього звичаю і закону їх". Католицькі біскупини на соборі в Петрокові 1577 р. осудили знову Варшавську конфедерацію як "противну законам Божим, канонам церковним, загальним законам і самому розуму" та позбавили благословення й проклинали тих, хто співчуває тим "загибельним постановам". Вони просили короля вжити необхідних заходів, щоб Варшавська конфедерація 1573 р. не принесла нещастя Речі Посполитій і католицькій церкві. Проте Стефан Баторій не наважувався скасувати цього акту захисту прав дисидентів і всіх некатоликів, він не слухав фанатичних порад, просьб і погроз, хоча сам був ревним католиком.

Після смерті короля Стефана Баторія в 1586 р. в період так званого безкоролів'я (1586—1587 рр.) знову розпочалася боротьба за збереження законів про релігійну свободу в Польщі. Утворюється ряд воєводських конфедерацій з метою підтвердження Варшавської конфедерації 1573 р.: щоб усі

“спокійно хвалили Бога”, щоб було збережено всі гарантії для віри всіх іновірних у польській державі. Це загострювало боротьбу між католицькою ієрархією і прихильниками релігійної свободи. Папа Сикст V закликав католицьку ієрархію в Польщі докласти всіх зусиль, щоб скасувати Варшавську конфедерацію 1573 р. як ненависну для католицької церкви та виключити її з тексту присяги новообраного короля. Однак релігійну свободу дисиденти й православні відстояли, хоча їм довелося погодитися на прийняття кандидата на королівський трон від партії католиків — шведського королевича Сигизмунда, тісно пов’язаного з орденом єзуїтів. Його обрання не віщувало нічого доброго для дисидентів і православних.

Правовий стан православної церкви в перші роки правління Сигизмунда III можна вважати задовільним. У своїх грамотах Сигизмунд III гарантував православній церкві всі її права й привілеї. Так, у грамотах, виданих після скарги митрополита Онисифора в 1589 р. і на ім’я митрополита Рагози в 1592 р., заборонялося світським чиновникам втручатися у справи управління церковними маєтками, захоплювати їх і присвоювати майно православної церкви. Заборонялося світським особам і представникам католицької церкви втручатися у “духовні справи грецької віри” (у духовні суди в королівських і приватних маєтках, у шлюбні справи), які належали до компетенції православного митрополита та єпископів.

Отже, правовий стан православної церкви в Україні від поділу Київської митрополії в 1458 р. до Берестейської унії 1596 р. не був негативним. Однак було б помилкою лише за формальними правовими актами судити про фактичний стан і життя української православної церкви. Практика життя часто розходилася з правовими нормами, що можна простежити і за актами повторного видання королівських грамот та привілеїв в оборону й підтвердження прав церкви, порушуваних урядами, окремими особами і навіть королями. Між становищем православної церкви де-юре і її практичним становищем була велика різниця.

Патрональне право “подавання хлібів духовних і столиць духовних”: деморалізація і дезорганізація православної церкви

Великі князі Литовські, а згодом польські королі присвоїли собі “право подавання”, тобто роздавання церковних посад. Кандидати на єпископів (владик, князів церкви) та архімандритів (володарів монастирів) за гроші отримували від князів і королів “подання” на ці посади. Хто більше платив за “чолобиття” або більше чимось прислужився королю, той і одержував вищу церковну посаду та високий духовний титул. Посади єпископів і архімандритів посідали люди, котрі не тільки не мали духовного покликання, а навіть нехтували традиційним церковним висвяченням. Прибираючи до своїх загребущих рук церковні й монастирські маєтки, вони неймовірно збагачувалися.

Деградація вищої церковної ієрархії зумовлювалася не лише узурпацією світськими людьми, передусім шляхтою, вищих церковних становищ, купівлею й продажем єпископств і архімандритств, а й аморальним життям більшості владик-єпископів та архімандритів, грубим порушенням ними церковних канонів та архієрейських традицій, цілковитим нехтуванням пастирськими обов’язками. Таке хаотичне становище західноруської церкви мало неминуче закінчитися великим і небезпечним струсом. Православна церква втрачала свій святий авторитет в очах сучасників, і вони переходили до чужої віри й сект.

Деградація церковного життя позначилася на національному й культурному житті в Україні, оскільки в цей час православна церква була єдиним виразником української культури. Впливові й освічені люди в Україні, котрі тверезо оцінювали стан православної церкви, наслідки її деградації в умовах наступу латинсько-польської культури, почали схилитися до думки про унію, розуміючи її як формальне підпорядкування української церкви Римському первосвященнику. Вони сподівалися, що в такий спосіб зможуть дисциплінувати церковну ієрархію та відновити канонічний устрій.

XVI ст. стало періодом найбільшого розладу й занепаду православної церкви, що за своїми канонічно-моральними

наслідками було набагато більшим лихом, ніж татарська навала. Без урахування факторів, які визначали внутрішній стан православної церкви впродовж усього XVI ст., особливо у другій половині, не можна об'єктивно оцінити — не перебільшуючи і не применшуючи — ролі польського короля, шляхти та єзуїтів у Берестейській унії. Бо саме в руках польсько-литовських володарів була одна небезпечна зброя; вона зовсім не призначалася на те, щоб робити лихо православію, але надуживання її потому заподіяло страшного лиха українській церкві й довело її до крайнього розладу: то було патрональне право “подавання столиць духовних й всіх хлібів духовних”, тобто дарування архієрейських кафедр, монастирів, церков.

Українські князі та шляхта просили, щоб король дав їм право обирати на церковні посади підходящих для цього людей, але королі не хотіли випустити зі своїх рук такого ласого для багатьох королівського привілею “подання хлібів духовних” і “роздавання столиць духовних”, себто права королівського патронату над церквою.

Розлад церковного життя надзвичайно тяжко відбився на національному й культурному житті кількох поколінь українського народу. Адже православна церква в той час була єдиним національним виразником і хранителем української народності, її національним стягом і водночас головною опорою національної культури.

Система патронату, яка ґрунтувалася на “подаванні столиць духовних і хлібів духовних”, насамперед деморалізувала вищу ієрархію — митрополитів та єпископів, котрі в гонитві за тими “хлібами духовними” зраджували й свою церкву, і свій народ. “Головні вожді церкви, її архіпастирі, — пише митрополит Макарій, — утративши свою значимість як пастирі в очах своєї пастви, тільки за іменем і зовнішнім одягом були духовними сановниками. А на-справді вони були світськими панями, жили й поводитися як пани, турбувалися лише про власні маєтки та інтереси, через що вели постійну боротьбу як між собою, так і з своїми мирянами, здобували монастирі, переходили з однієї кафедри на іншу, багатшу й готові були жертвувати всім, навіть вірою” (*Макарій (Булгаков)*. *История Русской Церкви*: В 12 т. — СПб., 1882—1884. — Т.IX. — С.235). Очевидно, цим і можна пояснити,

як могла впродовж цілого століття система патронату вкорінитися й витіснити соборність та собороправність у православній церкві України.

Боротьба православних у Галичині за відновлення православної єпархії

Крім страшного лихоліття, яке спіткало українську церкву в XVI ст., внаслідок її розкладу й деморалізації правом патронату, маємо й інші, героїчні сторінки в її історії цього періоду. Це боротьба православних українців Галицької єпархії за права своєї церкви, внаслідок якої було відновлено православну єпископську кафедру у Львові.

Після скасування в кінці XVI ст. Галицької митрополії утворилася Галицька єпархія, яка стала залежною від Київського митрополита і, без призначення на неї єпископа, управлялася митрополитами через своїх намісників, місцем перебування яких служив монастир у Галичі, так званий Клірос. Унаслідок зазіхань на цю єпархію католицьких ієрархів декретом короля Сигизмунда I в 1509 р. право обирати і поставляти намісників одержав католицький Львівський архиєпископ. Це було зроблено з метою, “щоб схизматики легше приводилися до католицької віри” й “відверталися від своїх блудів”. Православні галицькі єпархії, всупереч канонам православної церкви і навіть польським державним законам, віддали під юрисдикцію католицького Львівського архиєпископа.

Обставини українського життя в Галичині були нестерпні. Все українське боярство тут пропало в XV — XVI ст., землі їхні відійшли до польських колоністів. Ті, що зберегли свої маєтки, змушені були перейти на католицтво й спольщитися. Православним не давали ніде ходу, навіть православної присяги в судах не приймали. В цих умовах йшов процес масового покатоличення, як тоді говорили, “для розкоші панської, для лакомства нещасного”. Дрібна шляхта, бідна й темна, не мала ні впливу, ні голосу. В королівських декретах православні церкви й священники називалися “синагогами” й “попами”.

Боротьбу православних у Галичині за відновлення єпархії і призначення Київським митрополитом єпископа можна ототожнити з початком національного відродження галиць-

кого громадянства. Ця боротьба почалася з 1520-х років і закінчилася в 1535 р. обранням львівського міщанина Макара Тучапського і висвяченням його Київським митрополитом на єпископа Львівської єпархії. За привілей відновити єпископство галичани дали королеві Боні 200 волів, за те, що скасовано право католицького Львівського архиєпискупа на православну Львівську єпархію, дали ще 110 волів королю, королеві й усіляким панам і, зрештою, ще 140 волів, щоб король дав грамоту православному єпископу Тучапському. Львівські міщани-українці впродовж десятиліть добивалися, щоб було скасовано всілякі несправедливі заборони: православних не тільки не допускали до міської управи, а й не приймали до ремісничих цехів, їм не дозволяли мати шинків, торгувати, жити в місті, крім малого руського кварталу, з сусідніми провулками (нині вулиця Руська у Львові), не дозволялося поза цим кварталом ходити з церковними процесіями, проводити покійників за церковним православним звичаєм.

Львівські українці добилися скасування цих заборон, діючи енергійно, за допомогою різних високопоставлених панів і через князя К.Острозького. Зрештою, здобули собі православного владика й посадили його у Львові (1539 р.). Після 150-річного скасування Галицьку православну єпархію було відновлено. Вона стала опорою національного життя в Галичині. По цьому відразу реформуються церковні братства з чітко вираженою програмою національного, культурного, духовного відродження. Братства служили як опорні бази для організації української людності. Львівські міщани, найбільш освічені й сильні, з досвідом громадської організації, дали початок національному рухові, залучаючи до нього рештки шляхти, українське духовенство. А відроджувати й будувати було що.

Серед духовенства та віруючих відчувався великий дефіцит духовної освіти. Занедбання духовного життя сприяло поширенню релігійного формалізму, домінуванню зовнішніх форм обрядовості. Занепад духовності став причиною зростання морального зловживання, зокрема в подружніх стосунках, родинному житті. Водночас поширювався фанатизм, нетолерантність до інаквовіруючих.

В умовах права патронату ці негативні явища на додаток

до того, що за королівськими призначеннями на вищі церковні посади ставилися недостойні особи, відігравали надзвичайно згубну роль: вони утворювали прірву між загалом віруючих і церковною ієрархією. Зовні, юридично права й привілеї православної церкви польська влада нібито зберігала. А практично все робилося для того, щоб усілякими способами внутрішньо підкопувати життя православної церкви, в чому владі активно допомагала католицька ієрархія з католицькою правовірною польською шляхтою.

Контрольні завдання і запитання

1. Розкажіть про наслідки католицького наступу на українське православ'я всередині XIV століття.

2. Яким було становище українського православ'я під владою Литовського князівства до й після Кревської унії 1385 року?

3. Охарактеризуйте правове становище православ'я в XVI столітті.

4. Яку шкоду православній церкві завдало патрональне право "подавання хлібів духовних і столиць духовних"?

Тематика рефератів

1. Варшавська конфедерація 1573 року.

2. Криза українського православ'я в XVI ст.: причини і наслідки.

3. Правовий стан і становище де-факто православної церкви під час польсько-литовського володарювання на українських землях.

Рекомендована література

1. *Власовський І.* Нарис історії Української православної церкви. — Нью-Йорк; С.Бавнд-Брук; Київ, 1990. — Т.І.
2. *Грушевський М.* Ілюстрована історія України. — Львів, 1913.
3. *Історія Православної церкви в Україні.* — К., 1997.
4. *Історія релігії в Україні.* — К., 1997. — Т.2: Українське православ'я.
5. *Макарій (Булгаков).* Історія Русской Церкви: В 12 т. — СПб., 1882—1884.
6. *Прыселков М.Д.* Ханские ярлыки русским митрополитам. — Петроград, 1916.
7. *Розвідки про церковні відносини в Україні-Руси XVI—XVII вв.* — Львів, 1900. — Т.8.
8. *Українська церква між Сходом і Заходом.* — К., 1996.
9. *Чубатий М.* Історія християнства на Русі-Україні. — Рим; Нью-Йорк, 1965.
10. *Frajdas T.* Kosciol Katolicki na ziemiach ruskich Korony. — Wroclaw; Warszawa, 1983. — Т.І.
11. *Sliwa T.* Kosciol wschodni w monarchii Jagiellonow W latach 1506—1596 // Historia Kosciola W Polsee. — Poznan, 1974. — Т.ІІ.

2. РИМ І УКРАЇНА. КАТОЛИЦИЗМ НА УКРАЇНСЬКИХ ЗЕМЛЯХ

Поряд з такими шляхами проникнення християнства в Київську Русь як херсонесько-візантійський, східно-болгарський, кирило-мефодіївський, варязький, був і західноєвропейський — римський. Апостольська Столиця докладала чимало зусиль для навернення до християнства народу Русі.

Спроба Апостольської Столиці християнізувати Русь

Послання папи Миколая I до візантійського імператора Михайла III засвідчують, що глава римо-католицької церкви проявив великий інтерес до Русі з метою поширення в ній Христової віри. Після вбивства імператора у 867 р. папа домігся, що поставили на патріарший престол його ставленика Ігнатія. Новий патріарх, у свою чергу, відправив у 874 р. в Русь нового архієпископа Михайла, болгарина за походженням. Римська церква використовувала кожен можливість у стосунках між Римом і Києвом, щоб поширювати і утверджувати християнство серед східнослов'янських народів.

Особливо сприятливо для Апостольської Столиці розвивалися події за десятирічного згаданого патріарха Ігнатія (867—877). Католицька церква в цей час мала значний вплив на становлення і розвій духовного життя в Русі. Це засвідчують Київські глаголицькі листки. На сімох аркушах, написаних глаголицею — письмом, винахід якого належить св. Кирилу, викладено літургікон латинського обряду. Це підтверджує вживання глаголицького письма та функціонування католицької літургії в Русі. Наступний папа Іоанн VIII підтвердив прерогативи, котрі визнавалися за літургією слов'янською мовою ще його попередником папою Адріаном II.

Усередині X ст. на європейській політичній арені висувається постать німецького короля Оттона I, який у 951 р. завоював Італію, а в 955 р. — частину Угорщини. Після знищення полабських слов'ян Оттон I почав примірятися до Русі. В 960 р. він посилає до Києва спеціальну місію під керівництвом монаха Адальберта. Глава місії вважався не тільки

представником короля, а й папи римського Іоанна XII. У документах Адальберта затитуловано як “єпископа руського”. Це був перший посланець і представник папського престолу в Київській Русі.

Про перебування першої католицької місії в Києві є розповідь у “Хроніці” Регінона Прюмського, а в “Продовженні Регінона” є повідомлення, що приблизно 959 р. приїздили до Риму київські послы від княгині Ольги з проханням прислати на Русь єпископа і пресвітерів. “Гільдесгеймська хроніка” також підтверджує, що “прийшли до короля Оттона послы руського народу і просили його прислати одного із своїх єпископів, який зумів би повернути їх на шлях істини, бо хочуть відійти від поганства і прийняти нову християнську віру. Імператор вислухав їхнє прохання і відправив єпископа Адальберта віри католицької”.

Наступна спроба утвердити католицьку віру на величезних просторах Русі припадає на 979 р. Никонівський літопис розповідає про перебування на руських землях католицьких послів від папи Бенедикта VII: “Того ж року приходили послы до Ярополка з Риму від папи”. Ярополк мав тісні зв’язки з польським королем Мечиславом і отримував допомогу від нього. Ймовірно, що Мечислав сприяв поширенню через київського князя латинської віри при підтримці посольства, яке прибуло з Риму до Києва.

Про підтримування стосунків між Заходом і Києвом засвідчує і той факт, що в 973 р. до резиденції Оттона I в Кведлінбурзі на сейм прибули послы з Русі, які привезли дорогоцінні подарунки. Очевидно, йшлося про налагодження дипломатичних відносин. Після поразки Ярополка, котрий мав надію на іноземну допомогу, на Київський престол вступив князь Володимир. Переконавшись, що давня язичницька релігія вже не відповідає суспільним відносинам, які склалися на Русі, Володимир розпочав релігійні реформи. Прийняття в 988 р. християнства як державної релігії дало змогу Русі увійти рівноправною країною в коло європейських держав.

Зв'язки Апостольської Столиці і християнської Київської держави

Процеси християнізації такої великої держави привертали увагу не тільки Константинополя, а й Риму. Зв'язки Києва з папським престолом, які були започатковані ще княгинею Ольгою, не порвалися. У своєму суперництві з Константинополем Рим все частіше і активніше налагоджував зв'язки з князем великої Руської держави. Никонівський літопис доніс до нас повідомлення про обмін князя Володимира з римськими папами кількома посольствами. 988 р., під час облоги Корсуня, до Київського князя прибуло посольство від папи Іоанна XV, одне з найважливіших посольств з Риму. Посли передали мощі св. Климента папи римського, які знайшли Кирило і Мефодій у Херсонесі. Із Корсуня князь Володимир привіз мощі до Києва і наказав встановити їх у церкві пресвятої Богородиці Марії (так звана Десятинна) “на благословення собі”. 991 р. в Київ прибуло нове посольство від того папи римського. А 994 р. відмічається в літописі як час повернення посольства Володимира з Апостольської Столиці.

Посольський зв'язок і подарована католицькою церквою дорогоцінна реліквія — мощі святого Климента папи римського підтверджують вплив Риму на процеси утвердження християнства серед східних слов'янських народів. У цей же час вийшли твори “Слово на оновлення Десятинної церкви” і “Чудо св. Климента о отрочати”, в яких папа-мученик, що прийшов з Риму через Корсунь до Києва, прославляється як рятувальник і покровитель руського народу.

Під час перебування на папському престолі Сильвестра II в Русь двічі приходили посольства (990 і 1000 рр.). Слід зазначити: Сильвестр II вважався відомим вченим і вчителем імператора Оттона III, матір якого, Теофана, була сестрою Володимирової дружини Анни. Останнє посольство цікаве тим, що серед послів були посланці угорського й чеського королів. У 1001 р. князь Володимир відправив своїх послів до Апостольської Столиці. Він хотів мати різнобічні зв'язки з усією Західною Європою. З боку Риму також спостерігалася певна зацікавленість у поширенні католицьких ідей у Русі. Це видно з листа латинського монаха Бруно до німецького імператора Генріха II. У ньому детально описано перебування

єпископа в Києві. Шлях католицького проповідника пролягав через Київ до печенігів, серед яких він намагався поширювати християнство. В Києві князь Володимир дуже привітно прийняв єпископа та 11 католицьких ченців. Княжа кінна охорона супроводжувала Бруно і його супутників аж до кордону Київської держави. Ці факти підтверджують, що в Київській Русі однаково з повагою ставилися як до східної, так і до західної гілок християнства.

Спроба Апостольської Столиці схилити Русь-Україну прийняти латинський обряд

Наприкінці X ст. для католицької церкви знову відкривається поле діяльності на Сході через те, що польський король Мешко та його оточення прийняли католицьку віру. 1000 рік ознаменувався створенням східної архієпископської кафедри в м. Гнезно. Таким чином, для Риму відкрився ще один шлях для посилення свого впливу на східних теренах Білорусії й України.

Утвердження латинської віри в Польщі і в Угорщині мало велике значення для Апостольської Столиці. Зміцнення католицьких позицій у Польщі до певної міри звільняло Рим від залежності від німецьких феодалів, а в Угорщині — сприяло поступовому витісненню візантійського впливу на Сході. Після цього увагу папського престолу було привернено до Київської Русі. Римські ієрархи прагнули мати свій вплив на релігійні процеси в руських землях.

Сам князь Володимир, прийнявши християнство й зміцнивши свою державу, підтримував дружні стосунки з Болеславом Лядським та Андрієм Чеським. Діти князя Володимира були одружені з членами родин західноєвропейських правителів. Це засвідчує однакове ставлення князя та його двору як до православної, так і до католицької церков.

Літопис розповідає про складну ситуацію в родині князя Володимира наприкінці його князювання. Довідавшись про змову, яку готує проти нього син Святополк, Володимир наказує ув'язнити сина, його дружину-полячку та її єпископа-наставника Райнберга, котрий так і помер у в'язниці. В 1013 р. Володимир звільнив сина з невісткою, але тримав їх біля себе

— у Вишгороді. Після смерті Володимира Великого Святополк оголосив себе спадкоємцем.

Святополк увійшов в історію як братовбивця, діставши від народу прізвисько Окаянний за вбивство трьох своїх братів — Бориса, Гліба і трирічного Святослава. Одержавши підтримку й допомогу з Польщі, Святополк з військом, в якому були поляки, угорці й інші іноземці, в серпні 1018 р. повернув собі Київ. Ця перемога, яку вітав київський митрополит Іван, набула великого розголосу. Було встановлено дипломатичні зв'язки з Німеччиною й Візантією. Польський король Болеслав Хоробрий виношував плани посилення свого впливу на Київську Русь. Однак у 1018—1019 рр. князь Ярослав розбив військо Святополка і посів княжий престол у Києві. Через три роки польський король домігся в папи Бенедикта VIII призначення окремого “єпископа для Русі”. Таким єпископом було призначено болгарина за походженням — Олексія.

Спроба виявилася невдалою. У Русі в першій половині XI ст. зміцнювалася й розширювалася самочинна і самоуправна церква. Пристосовуючись до світоприйняття слов'ян, інкультуруючись зі стародавніми звичаями й обрядами дохристиянського походження, утверджувався східний обряд, а латинські обряди не сприймалися в Київській Русі, і католицька церква відчувала серйозну протидію.

Боротьба між Римом і Візантією за релігійний вплив на український народ. Східна політика Апостольської Столиці

Київська Русь відігравала значну роль серед слов'янських народів. Візантія, хоча й зберігала формально церковне верховенство, значно поступалася перед Руссю у співвідношенні сил. Князь Ярослав намагався утворити незалежну від Константинопольського патріарха церкву. Безумовно, що все це було відомо Апостольській Столиці, котра ніколи не залишала думки про утвердження католицизму на цих обширних руських землях.

Усередині XI ст. протистояння Візантії Риму переросло у відкриту боротьбу. Після переговорів папських легатів у Константинополі, які не дали позитивних результатів, 16 чер-

вня 1054 р. стався остаточний розкол. Представники папи під час богослужіння в храмі св. Софії поклали на престол акт відлучення від церкви патріарха М.Керуларія та його ієрархів і швидко покинули Константинополь. У свою чергу, патріарх скликав собор і оголосив анафему папським легатам та заборонив будь-які стосунки з Римом.

Побутує розповідь про зв'язок між цими подіями й Руссю. Папські легати вирушили із Константинополя спочатку в Русь, а потім повернулися до Риму. Такий незвичний маршрут було складено для того, щоб привернути на свою сторону київських правителів та ієрархів. Так багато важила Київська Русь для Римського престолу.

Князь Ярослав Мудрий підтримував дипломатичні й родинні зв'язки з багатьма західноєвропейськими країнами. Найчастіше в історії Ярославової доби згадується його дочка Анна, одружена з королем Франції Генріхом I. За Анною приїздило в 1048 р. велике посольство з трьома католицькими єпископами. Після смерті чоловіка Анна була регенткою сина Філіпа, майбутнього короля Франції. Високоосвічена королева українського походження стала видатною постаттю в Європі. До неї шанобливо ставилися папи римські — Миколай II і Григорій VII. На привезеній з Києва Євангелії присягали під час коронування всі наступні королі Франції.

Тісні зв'язки православної родини Ярослава Мудрого з європейськими володарями, котрі були в католицькій вірі, підкреслюють думку про толерантність Русі до західного християнства.

Прагнучи унезалежнення православної церкви в Русі від Константинопольського патріарха, Ярослав Мудрий наказав обрати в 1051 р. митрополитом Київським місцевого церковного діяча Іларіона — видатного вченого, промовця й філософа. Як зауважують дослідники історії католицької церкви в Україні, при розриві з Царгородом на свого батька князя Ярослава могла вплинути королева Франції, котра була в добрих стосунках з Римським престолом.

Західна орієнтація київських князів часто викликала невдоволення в багатьох видатних осіб того часу. Так, ігумен Києво-Печерського монастиря Феодосій у своєму творі “Слово про віру християнську і про латинську” виступив проти католицької церкви, звинувачуючи її у відході від загальних

християнських традицій. Одночасно з Феодосієм виступив проти католицизму Київський митрополит Георгій (1062—1079 рр.). У творі “Змагання з латиною” він критикує латинські обряди й догматику. З полемічним твором проти латинської віри виступив митрополит Іоанн II. Немає сумніву, що поява підряд трьох великих творів проти католицької церкви мала певне підґрунтя: зі сторони Апостольської Столиці посилилася увага до Русі, а поширення католицьких ідей сприймалося в Київській Русі як політична акція, насадження латинського обряду, як замах на східний обряд — складову киево-руської духовності та культури.

Подальші історичні події в Київській Русі розкрили сутність східної політики Риму. Папа Григорій VII весною 1075 р. прийняв сина вигнаного князя Ізяслава Ярополка, котрий від імені батька просив у папи допомоги, обіцяючи визнати зверхність Апостольської Столиці після повернення Київського княжого престолу. Зацікавлений у цій справі папа 20 квітня 1075 р. в посланні до польського короля Болеслава просив його допомогти руському князю.

Не обминув своєю увагою Київську Русь і антипапа Климент III. “Східна політика” цього ієрарха полягала в тому, що в 1088—1089 рр. він посилав до Києва кардинала Григорія для переговорів про возз’єднання руської православної і католицької церков. У відповідь Климент III одержав Послання митрополита Іоанна до папи римського Климента, в якому митрополит спокійно зауважує, що питання про єднання церков треба вирішувати в Константинополі.

За часів князювання Всеволода відбулася подія, яка ще раз підкреслила шанобливе ставлення руського народу та його князів до католицької церкви. Сталося це 1084 р., коли до Італії в м. Бар перевезли з Мир Лікійських мощі св. Миколая. У 1090—1093 рр. в Києві поширилося “Сказання”, яке детально описувало цю урочисту церемонію. Незабаром було складено спеціальну службу з нагоди перенесення мощей та акафіст, в якому описувалися чудеса в Барі і в Україні.

Аналізуючи історію взаємовідносин Риму і Києва, можна сказати, що завдяки хрещенню в 988 р. Київської Русі Київ став місцем, де зустрілися різні культури. Київ став своєрідними воротами, через які проникали й західні духовні традиції, що засвідчують поклоніння деяким латинським свя-

тим, особливо шанованих руською церквою. Зміцнювалися дипломатичні та родинні зв'язки Київських володарів з європейськими королями, тривав обмін посольствами з Апостольською Столицею.

У XII ст. Київська Русь стає справжнім перехрестям, в якому сходилися як торгові шляхи, так і культури й релігії різних народів. Іноземці, котрі поселялися в Києві, мали свої церкви. Відомо, що в XII ст. в Києві був костіол св. Марії та Домініканський монастир. У Новгороді католики заснували церкву св. Петра і св. Миколая.

Однак події, які розгорнулися в Європі, не дали можливості католицизму в Київській Русі продовжити співжиття на толерантній основі з православ'ям. Внаслідок політичного протистояння папи римського і німецького імператора на північному сході Європи появились самостійні католицькі ієрархи. Маючи підтримку від німецьких імператорів, церковні владики почувалися як незалежні феодалні магнати. Тому спроби Риму посилити свій вплив на Схід не мали успіху через їхній опір, хоча була велика спокуса розширити через католицьку віру свій вплив на східнослов'янських землях. Утвердження латинської віри могло бути засобом залагодження політичних та ідейних протистоянь. У таких випадках інтереси імператорської влади збігалися з намірами Риму. Організовані упродовж XII ст. хрестові походи на Схід мали благословення римських понтифіків.

Стосунки Апостольської Столиці з Візантією водночас визначалися і ставленням до Русі. В листопаді 1122 р. папа Пасхалій II відправив до візантійського імператора Олексія Комнена легатів на чолі з єпископом Мавром. У посланні Пасхалій II пропонує об'єднати церкви на умові підпорядкування Константинопольського патріарха папській владі, визнання вищості Апостольського престолу. Римська курія розраховувала на кризові умови, що склалися у Візантії після першого хрестового походу, та бажаного результату не досягла. Папа Пасхалій II не зумів знайти відповідних аргументів, щоб схилити на свою сторону патріарха.

Відлуння папського послання до візантійського імператора з пропозицією поєднати церкви дійшло й до Русі. Київський князь Володимир Мономах сподівався, що подібне послання прийде з Риму до Києва, і вважав за потрібне відповідно

на нього відреагувати. Київський митрополит Никифор спеціально склав Послання до великого князя Володимира сина Всеволода, сина Ярослава, в якому детально розкрив причини розколу християнської церкви в 1054 р. Князь вважав за потрібне мати необхідну інформацію про церковні події в Європі. Та послання з Риму до Київського князя не було.

Про посилену увагу Апостольської Столиці до Київської Русі засвідчує написаний наприкінці першої половини XII ст. лист Краківського єпископа Матвія до відомого захисника інтересів Апостольського Престолу абата Клервоського монастиря Бернардо під заголовком “1130 рік. Послання Матвія, єпископа Краківського до св. Бернарда, абата Клервоського, з пропозицією навернення руських”. У “Посланні” автор писав: “Народ руський незліченний за кількістю своєю подібно зіркам, віри він православної і настанов істинної релігії (римокатолицької) не дотримується”. Краківський єпископ закликає до рішучих дій, щоб “викорінити нечестиві звичаї” серед східних слов’ян.

У 1146 р. Київським князем став Ізяслав Мстиславович, який вдруге, після Ярослава Мудрого, домігся обрання Київським митрополитом місцевого “книжника і філософа” Кліма Смолятича. Коли ж виникло питання про правомірність висвяти митрополита без дозволу Константинопольського патріарха, вирішили провести церемонію висвяти мощами св. Климента Римського. Це підкреслює, що в тяжку годину Руська церква зверталася до католицьких святинь. У цей же час на території Русі почали активно діяти римські місіонери.

Апостольська Столиця, тримаючи в полі зору соціально-історичні переміни, які відбувалися в Київській Русі, одночасно звертала увагу на західноукраїнські землі. Торгові шляхи до Києва пролягали на заході через багаті землі Галицької Русі. З часом міцнішали зв’язки Галичини з Угорщиною, Чехією й Німеччиною. Розміщене на географічному перехресті Галицько-Волинське князівство поступово збагачувало не тільки економічну, а й політичну могутність. За наявності католицького кліру та віруючих утворилися сприятливі умови для поширення на галицько-волинських землях латинської віри.

Розвиток відносин Апостольської Столиці з Галицько-Волинською державою розпочався за князювання Романа Мсти-

славовича. Йому вдалося в 1200—1201 рр. захопити київські землі й прийняти титул Великого князя. Князь Роман зумів створити могутню державу, з якою рахувалися не тільки інші руські князі, а й західноєвропейські володарі.

Папа римський Інокентій III звернув увагу на зміцніле князівство Романа. В 1204 р. він прислав своїх послів до князя з пропозицією прийняти латинський обряд. При позитивному вирішенні цього питання папа Інокентій III обіцяв затвердити за князем титул короля і “віддати під його владу всю Русь”. Літопис описує звертання Інокентія III до Романа так: “... почувши, як Роман переміг угорців і поляків і підкорив собі всю Русь, послав до нього своїх послів, пропонуючи йому прийняти латинську віру, обіцяючи йому міста й королівський титул на Русі. Роман відхилив послання, але вони наполягали перед ним, не соромлячись ласкавих слів”.

Наступну спробу прихилити Русь до Апостольської Столиці підтверджує послання папи Інокентія III від 7 жовтня 1207 р., яке він адресує “духовенству й мирянам у Русі”. Там він наполегливо просить “відвернутися від своїх оман і стати на шлях істини, від якого вони так вперто відпихаються”. Для цього він послав на Русь свого спеціального легата, кардинала Віталіса. Кардиналу доручалося “навернути Русь до католицької церкви і Святого престолу”.

Сприятливі умови для поширення католицизму на західноукраїнських землях склалися в 1214 р., коли Галичину захопили угорський король Андрій II і польський король Лешко. На їхнє прохання в цей край було прислано чимало католицького духовенства.

З 20-х років XII ст. в “східній політиці” Апостольської Столиці робиться акцент на пропагандистській роботі серед населення. Для цього було залучено католицькі чернечі ордени. Перші монахи-домініканці появились на Русі в 1220 р. за часів Володимира Рюриковича. Одночасно в політиці Риму розвивається концепція “з’єднання церков”. Знаменний у цьому плані є скликання у Римі 1215 року Латеранський собор, на якому папа Інокентій III оголосив про підпорядкування Римському престолу тих греків, котрі мешкають на візантійській території, де уже діють латинські єпархії. Цей папа заявив, що він не тільки в духовних справах має вищу владу,

а й у світських, бо ця влада від самого Ісуса Христа. Отже, всі країни, де поширено християнство, мають визнати верховним владикою римського понтифіка.

Татаро-монгольська навала. Східна політика папства за князювання Данила Галицького

Для Русі в XIII ст. характерним було роздроблення й міжусобиці між князями, внаслідок чого держава втратила свою колишню могутність. Її підкорили татаро-монгольські завойовники. Загроза нависла над усією Європою.

У ці грізні часи ініціативу про відбиття навали проявив папа римський Інокентій II, обраний у 1243 р. Його зусиллями в Ліоні 1245 р. було проведено Вселенський собор, на якому обговорювалося одне питання: визволення Європи від східних завойовників. На соборі виступив руський архієпископ Петро, котрий дав відомості про вороже військо, тактику, чисельність загонів і навіть плани татар. Цей собор мав велике значення в боротьбі проти грізного ворога. Усю організацію оборони, будівництво фортець, організацію антитатарського опору взяла на себе римська курія. Варто згадати, що в цей доленосний для Русі період Рим значно більше уваги приділяв східним проблемам, ніж Константинопольська патріархія Київській митрополії.

Водночас з організацією католицькою церквою опору татаро-монголам Апостольська Столиця проводила переговори в центрі Золотої Орди. Папські послы, відвідавши Київ, детально інформували про ситуацію в Русі римську курію, встановили контакт з Данилом Галицьким.

Бажаючи, насамперед, приєднати православну церкву в Південно-Західній Русі до Апостольської Столиці, папа відправив до Данила домініканських монахів “для порад про віру” і постійного перебування при князеві. У своїх буллах папа називав Данила королем, дозволяв русинам “зберігати непопуще служіння літургії на просфорах”, “зберігати всі обряди грецької віри” й обіцяв його коронувати. Проте князь Данило намагався передовсім одержати відчутну допомогу Заходу для визволення Русі від татаро-монголів. У 1249 р., втративши надію на допомогу папи, Данило відпустив єпис-

копа Альберта, якого римська курія призначила главою духовенства у Південно-Західній Русі. На цьому на той час закінчилися зносини князя Данила з Римом.

У 1253 р. папа видав буллу до всіх християн Богемії, Моравії, Сербії й Померанії, закликаючи їх до хрестового походу проти татар, а в наступному, 1254 р. — буллу до архієпископів, єпископів та інших духовних осіб Естонії і Прусії, щоб вони проголосили хрестовий похід на татар. Цього року папа відрядив послів до Данила з королівською короною. Однак, остаточно переконавшись, що чекати допомоги від Риму марно, Данило припинив з ним стосунки.

Папа Олександр IV ще в 1257 р. надіслав Данилові буллу з докорами, що він не виявляє ніякого послуху папському престолу, і погрожував церковним прокляттям. Данило вже не звертав уваги на ці погрози. Він відверто говорив, що йому потрібна дійова допомога проти ворогів, і лише за цієї умови обіцяв визнати владу римського первосвященника, але тоді, коли буде скликано собор. З боку папи відповідної ініціативи не було. Тому князь Данило “залишив зносини з папою, тим більше, що ті переговори про прилучення українців до католицької церкви будили невдоволення серед громадянства” (Грушевський М. Ілюстрована історія України. — К., 1900. — С.125).

Зв'язки київських митрополитів з Апостольською Столицею перед і після Флорентійської унії

Початок XIV ст. ознаменувався розширенням могутньої Литовської держави в період князювання Гедиміна (1316—1341). Використовуючи ослаблення Русі, Гедимін захопив спочатку Білорусію, а пізніше Київські землі, досягнувши лівобережжя Дніпра. Внаслідок цього Гедимін одержав титул Короля Литви й Русі.

Єдине, що турбувало великого князя, це напади Тевтонського ордену на міста й села в його володіннях. Через це Гедимін звертався за допомогою до папи римського. У відповідь папа Іоанн XXII у 1317 р. прислав послання з обіцянками розв'язати цю складну ситуацію. Водночас папа порушував питання про навернення самого князя та його народу до латинської віри.

15 листопада 1415 р. з ініціативи Гедиміна в Новгородку скликано єпископський собор, на якому було висвячено Григорія Цамблака за прикладом висвячення Клима Смолятича. Не маючи ніякої підтримки від Константинопольського патріарха, митрополит Григорій почав орієнтуватися на Апостольську Столицю. У 1418 р. Григорія запрошено на собор у Констанцу. З погляду на важливість цієї події, посольство нараховувало 300 посланців. Під час зустрічі в лютому 1418 р. митрополита Григорія з папою Мартином V київський владика виголосив велику промову латинською мовою. Основна ідея цієї промови зводилася до пропозиції скликати собор з приводу об'єднання двох гілок християнства, адже, як підкреслив Григорій, на Русі "є багато з тих, що бажають святої церковної унії".

Проте питання унії так і залишилося відкритим: Русь ще не була готова до єднання з Римом, а наступні спроби пап Бенедикта XII та Климента VI не мали успіху.

Аналіз цих історичних подій показує, що Візантійська церква майже залишила без опіки православ'я на території Литви, Білорусії й України, не виявляла належного піклування про існування Київської митрополії. Орієнтація Константинопольського патріарха на Москву змушувала литовсько-руських князів, православне духовенство та мирян шукати захисту в Апостольській Столиці, а це, в свою чергу, живило ідею унії з латинською церквою.

Римська курія пильно стежила за подіями, які розвивалися в Східній Європі та на руських землях. Так, за папи Іоанна XXII було призначено генеральними вікаріями Новгорода й Пскова князів Ягайла та Вітовта. Згодом це призначення підтвердив папа Мартин V. Зусиллями призначених вікаріїв було збудовано католицький костіол у м. Новгороді.

Значні події в історії взаємовідносин між римо-католицькою і православною церквами відбулися в першій половині XV ст. У 1431 р. на Базельському соборі в порядку денному знов стояло питання про єднання двох християнських напрямків. Собор запропонував папі звернутися до польського короля та литовського князя, щоб вони сприяли наверненню православних у своїх країнах до унії й відправили послів на наступний собор.

Православні владики, врахувавши реальну ситуацію, схи-

лялися до ідеї єднання церков. Так, митрополит Герасим у 1433 р. вислав посольство до папи Євгенія VI, яке повідомило папській курії про готовність митрополита прийняти унію.

Велику роль у реалізації унійної справи відіграв Флоренський собор, прийнявши в 1439 р. Акт про поєднання східної і західної церков. На соборі виступив митрополит Київський і всієї Русі Ісидор, палко підтримавши ідею унії.

Після гострих дискусій собор прийшов до висновків, які задовольняли обидві сторони:

— Дух Святий походить від Отця й Сина (можна говорити від Отця через Сина, як це пояснювали отці церкви, або просто від Отця, як це прийнято в східних церквах);

— існує чистилище для душ, які ще не покалися за свої гріхи на цьому світі (чистилище існує як стан душі, а не як місце перебування померлих);

— папа є видимим головою Вселенської Церкви, намісником на Землі і спадкоємцем Апостола Петра. Примат папи римського в церковній ієрархії стає абсолютним. Папа є начальником усіх соборів і першим з усіх патріархів.

Постанову собору оголосили 6 червня 1439 р. в кафедральному храмі Санта Марія дель Фіоре, там же урочисто було прийнято Акт єднання між Сходом і Заходом, який виголосив Євгеній IV. Цікаво, що на оригіналі Акту, поряд з грецькими й латинськими підписами, є руський: “смиренний єпископ Авраамій Суздальський”.

Після завершення собору Ісидор мав доручення провадити справу на утвердження унії в Русі. Із Флоренції митрополит повертався як вікарій патріарха антиохійського та кардинал римо-католицької церкви.

Однак завдання виявилось надмірно важким: Ісидору чинили опір місцеві православні владики, священники й миряни. Так, у Львові, коли митрополит спробував відправити в православному храмі службу Богу за латинським обрядом, то це обурило населення, і він змушений був покинути місто. Не знайшов Ісидор спільної мови і з киянами.

До Москви митрополит Ісидор прибув весною 1441 р. з наміром оголосити Флорентійську унію. Він представлявся як митрополит “всея Русі” і “легат Апостольського престолу”. Під час літургії в Успенському соборі Ісидор згадав ім'я папи Євгенія IV замість вселенського патріарха, що було не-

сподіваним для присутніх. Після служби Ісидор оголосив послання папи Римського про унію двох церков і сам текст угоди, прийнятої у Флоренції. Московський князь Василій Васильович обурився з приводу цієї акції і звелів ув'язнити владику. Після вдалої втечі Ісидор з пригодами добрався до Риму і ще більше зблизився з папою.

Зусилля митрополита-кардинала Ісидора дали й певні результати: унія закріпилася в деяких частинах південно-західної Русі, які належали до Польсько-Литовської держави. 21 червня 1453 р. Апостольський престол призначив на ці єпархії архієпископа Київського, Литовського і усієї Малої Русі Григорія. Разом з тим папа Римський домагався визнання Григорія як митрополита всієї Русі.

Значним досягненням Апостольської Столиці стала передача в 1458 р. литовсько-руських єпархій від митрополита Іони уніатському митрополиту Григорію II. Усе це вказує на те, що ідеї Флорентійської унії знайшли втілення в Білорусії й Україні, щоб згодом, у нових історичних обставинах, остаточно утвердитися.

Активізація католицизму в Україні напередодні Берестейської унії

Наступне повернення до ідей об'єднання церков припадає на другу половину XVI ст., яке пов'язане з утворенням у 1569 р. Речі Посполитої, після чого розпочалася польська колонізація українських земель.

Наступ католицизму сприяв ополяченню українських вельмож. Фактично протягом XVI ст. польська колонізація й окатоличення не залишили жодного заможного українського роду в Белзькій, Холмській, Підляській землях, на Поділлі та в усій Київщині.

М.Грушевський підкреслював, що українська шляхта чисельно переважала польську й могла б дати відсіч, стати на захист української культури, але трагедія в тому, що її приваблювала польська культура, спокушали привілеї, які забезпечували рівність з польською шляхтою. У свідомості населення утверджується поняття вищості польської культури, польської мови, католицької віри, нижчості української народності, мови й православ'я. Поняття "католик" протистав-

лялося поняттю “схизматик”. Панське презирство до українського народу позначувалося термінами хлоп, хлопська мова, хлопська віра. В таких умовах частина православних ієрархів почала шукати захисту в Апостольській Столиці.

Значну роль у поширенні латинської віри відіграли католицькі ордени — домініканський, францисканський, бернардинський та єзуїтський. З латинізацією корінному населенню нав'язувалися ідеї колонізації. З часом домініканці (появилися в Україні в XIII ст.) збудували свої монастирі (кляштори) по всій Україні, зокрема у Львові, Києві, Вінниці, Луцьку, Барі, Бродях, Бучачі, Коломиї, Овручі, Ярославі і Снятині. Францисканці поселилися на українських землях в XIV ст. З 1345 р. вони мали власний вікаріат, якому належали чернечі осередки в Галичині, Львові, Городку, Снятині й інших містах.

У XV ст. в Галичині розпочав свою діяльність ще один орден — бернардинців, котрі пізніше намагалися поширити свій вплив на Волинь. Цей орден мав добре налагоджену шкільну справу. Через освіту він здійснював ефективний вплив на молоде покоління українців.

Значну роль у справі поширення католицизму відіграв і орден єзуїтів, який відкривав колеї для навчання й виховання молоді, в тому числі й некатолицькі. Пропагуючи латинську культуру, католицьку віру, єзуїти здобували прихильників церковної унії.

У дусі традицій Флорентійського собору і при підтримці папи Григорія XIII в 1573 р. створено Грецьку конгрегацію в Римі, яка безпосередньо готувала кадри для посилення католицького наступу на Сході. Ідею унії втілювали в життя папський нунцій у Варшаві А.Бальонетто і легат римської курії А.Поссевіно, котрий планував видання католицьких богословських книг “русинською мовою”.

Одним із шляхів досягнення мети було перетягування до католицизму або схилення до унії православних вельмож, зокрема українського князя К.Острозького і білоруського — Ю.Слуцького. Збереглися листи А.Поссевіно та звіти А.Бальонетто про переговори з Костянтином Острозьким з питань об'єднання церков. У документах часто згадуються володіння старого князя на території Габсбурської імперії. З приводу цього проводились офіційні переговори князя з представниками Апостольської Столиці. 6 липня 1583 р. нунцій

відправив детальний звіт про переговори з К.Острозьким, під час яких порушувалося питання про об'єднання обох церков.

Переговори із сином князя Янушем Острозьким привели до того, що його секретар виклав план створення католицького ордену у володіннях Острозьких, який із задоволенням сприйняли в Апостольській Столиці. 27 серпня 1583 р. А.Бальонетто писав, що князь Острозький демонструє прихильне ставлення до Риму й заявляє: коли Константинопольський патріарх не погодиться на унію з Римським престолом, то він прийде до згоди і без нього.

Однак, крім переговорів з католицькими посланцями, князь практично не здійснював ніяких заходів. У 1584 р. К.Острозький зайняв рішучу позицію проти папської реформи календаря. Тому в нунція А.Бальонетто виник сумнів, коли князь давав надію на унію. Це була лише дипломатична хитрість старого князя.

В умовах наступу польської католицької церкви українське та білоруське православ'я не могло дати адекватної відповіді, воно значно поступалося освітою й школами. Проти такого становища виступили в XVI ст. церковні православні собори та братства, які досягли певних результатів у справі книгодрукування, у створенні навчальних закладів тощо.

Дії братств в Україні давали певні наслідки. По-перше, можна було протистояти ополяченню та латинізації, по-друге, відродити школи, збудити інтерес до рідної мови та розпочати переклади Святого Письма українською мовою (Переспіницька Євангелія) 1556—1561 рр., Крехівський переклад 1563 р., (переклади Євангелій Б.Типинського — 1571 р. і Чеховича — 1577 р.).

Проте вистояти в таких важких умовах було майже неможливо. При підтримці польських королів активізувалися єзуїти. Сам Баторій відкрито взяв під опіку цей орден. На політичному ґрунті єзуїти створили теорію єдності держави й католицької віри. Ними висувалась ідея польського месіанізму: завдання Польщі — стати оплотом католицизму на слов'янському Сході.

У 40—60-х роках XVI ст. відроджується ідея об'єднання православної і католицької церков. Помітну роль у цьому відіграв Тридентський собор (1544—1563), рішення якого мали продовження в працях відомого публіциста С.Оріхов-

ського. В основі його поглядів на унію лежав принцип рівності латинської і православної віри. Полемізуючи з С.Оріховським, єпископ С.Гозій наголошував, що є тільки одна істинна — віра католицька, яка стоїть набагато вище за православну. Цю ідею виклав у своєму творі “Виклад віри римської церкви й історії грецького населення для єдності” Бенедикт Гербест.

Ідеї, закладені в рішеннях Флорентійського та Тридентського соборів, було розвинуто в працях видатного католицького діяча Петра Скарги (1535—1612). Основні свої погляди він виклав у книзі “Про єдність Церкви Божої під одним пастирем. І про грецький від того відступ. З попередженням і нагадуванням до народів руських, які при греках стояли...” Уже сам повний заголовок підкреслює, що йшлося про утвердження та істинність католицької церкви. Українському народові пропонувалося відійти від схизми і повернутися в лоно римсько-католицької церкви.

Виступаючи проти “грецької віри”, П.Скарга розкривав читачам 19 помилок у православ’ї. Справедливим було звинувачення автором православного духовенства в святокупстві (купівля за гроші церковних посад).

Продовжувачем справи, яку розпочав П.Скарга, став папський прелат А.Поссевіно, котрий намітив нові шляхи поширення католицької релігії й культури серед православних у Речі Посполитій: налагодження книгодрукування на національних мовах; навернення до католицької віри, в першу чергу, найвідоміших і найвпливовіших людей того часу.

Його ідеї унії ґрунтувалися на збереженні особливостей і традицій православ’я: східних обрядів, мови богослужіння, церковного календаря, шлюбності священників та ін. Об’єднання церков у межах захопленої Польщею території для латинського прелата — лише сходинок для навернення до Святого престолу всіх християн Сходу.

Підготовка Берестейської унії та її наслідки

Наприкінці XVI ст. остаточно сформувалася платформа майбутньої унії. Основними умовами об’єднання церков стали: збереження за уніатською церквою православних обрядів

і визнання главенства папи римського, новоутворена церква не зобов'язана входити до складу польської католицької організації, а має безпосередньо підпорядковуватися апостольському престолу.

Важливою передумовою Берестейської унії була проуніатська політика короля, вищих урядників Речі Посполитої та представників папського престолу. Після вирішення державних справ король Сигизмунд III Ваза почав активно втілювати політику римської курії в державі. В свою чергу, після Тридентського собору Рим підтримував сильну королівську владу, що імпонувало Сигизмунду. Сильним прискорювачем унійної справи стало створення в 1589 р. Московського патріархату, адже в цьому володарі Речі Посполитої побачили загрозу виходу України й Білорусії з королівства. Сигизмунд III та його прибічники вважали, що утворення Московської патріархії сприятиме симпатіям до Росії серед православних у королівстві, активізації релігійних, культурних та політичних зв'язків між православними в обох країнах.

Необхідно відзначити важливість рішень православних єпископів на соборі в містечку Белзі. Його учасники заявили, що більше не можуть терпіти втручання східних патріархів у церковні справи в Україні, тому потрібно порвати з ними раз і назавжди. Єпископи ухвалили, що визнають папу головою Вселенської церкви згідно з Номоканоном Ярослава, та поривають з Константинопольським патріархом, котрий своїми діями шкодить українському православ'ю. Учасники Белзького собору надіслали лист до короля Сигизмунда III, в якому єпископи заявили про свою згоду визнати владу папи римського.

Протягом 1595—1596 рр. провадилась інтенсивна робота з підготовки й проведення об'єднуючого собору. З католицької сторони активність проявили члени ордену єзуїтів, католицькі ієрархи та папський нунцій. Від православних до унії були готові перейти єпископи І.Потій, К.Терлецький і Київський митрополит М.Рогоза, котрий провів у 1590 р. таємні переговори з польським королем Сигизмундом III.

Провівши закриті з'їзди та конференції, узгодивши всі питання з католицьким духовенством і польським урядом, Потій і Терлецький відправилися в Рим, де були урочисто

зустрінути папою Урбаном VIII. Папа прийняв заяву й затвердив “артикули” греко-католицької церкви.

Єпископи, повернувшись з Риму, разом з Київським митрополитом М.Рогозою скликали в м. Бересті собор (1596 р.) і оголосили унію з Апостольською Столицею. Маючи підтримку папи й частково польського уряду, уніатська церква швидко розбудувала свою організацію. Значна частина духовенства здобувала освіту в римських колегіях, а повернувшись, удосконалювала структурні форми церкви. Орден василіан усю свою діяльність присвятив утвердженню уніатства через школи, видавництво книг, місіонерську діяльність. Перебуваючи під опікою Апостольського престолу, новоутворена церква була краще захищена від польського екстремізму, ніж православна. Завдяки цьому унія сприяла збереженню національної культури, мови, обрядів і традицій.

Після Берестейської унії на території України і Білорусії розгорнулася гостра безкомпромісна полемічна боротьба. Проти об'єднання церков виступили такі відомі діячі й вчені, як Х.Філарет, К.Сакович, І.Борецький, С.Зизаній, серед котрих був найзапозятіший борець проти унії, талановитий полеміст І.Вишенський.

У 20-х роках XVII ст. за підтримку православної віри виступило сформоване в незалежну воєнно-політичну силу українське козацтво. Гострі антиунійні виступи відбулися під час селянських повстань у 30-х роках XVII ст. й Визвольної війни 1648—1654 рр.

У таких умовах Римська курія активізувала свою політику в Україні. Новообраний понтифік Григорій XV створив спеціальну установу під назвою Конгрегація пропаганди віри, яка взяла під захист уніатську церкву. Адже вона була змушена захищатися не тільки від православ'я, а й від зазіхань польської католицької ієрархії. В свою чергу, король Владислав IV вирішив проголосити 1 листопада 1632 р. Статті заспокоєння народу руського.

Проте Статті лише частково задовільнили православних, не отримала обіцяних прав й уніатська церква, хоча за нею стояла римська курія. Найкращим виходом, на думку королівської влади, було створення незалежного Українського патріархату, який об'єднав би уніатську й православну церкви.

Ідея універсальної унії і ставлення до неї Апостольської Столиці

Безпосередніми ініціаторами “універсальної унії” стали коронний канцлер Я.Замойський та волинський воєвода князь О.Сангушко. Князь у жовтні 1635 р. підписав два документи. Перший адресувався папі Урбану VIII і містив тільки загальні положення та висновки, другий був інструкцією посланцю до Рима пріору Львівського монастиря Іоанну, котрому доручалося повідомити папу про успіх унії в Речі Посполитій і що її прихильники хотіли бачити свого патріарха підлеглим Римському престолу. Папу звістили про прихильне ставлення до унії православного Київського митрополита Петра Могили. Посланець мав просити в Римі дозвіл на проведення собору і папського послання П.Могили.

Після ознайомлення з документами Урбан VIII призначає партикулярну комісію й 11 квітня 1636 р. проводить засідання конгрегації. Проте чіткої відповіді не було. Папський нунцій ще раз мав вивчити питання і здійснювати універсальну унію тільки з відома короля. Не звертаючи уваги на застереження із Апостольської Столиці, король Владислав IV розпочав реалізувати ідею нової унії. Королівський універсал (вересень 1637 р.) пропонував православним та уніатським єпископам розглянути питання про спільний патріархат на сеймі цього року.

Ідея створення власного патріархату і позиція королівського уряду з цього питання імпонувала уніатським ієрархам. Православні мали надію на обрання патріархом Петра Могили. Не маючи абсолютної підтримки від короля Владислава IV й відчувачи зневагу з боку польських римо-католиків, уніатський митрополит Й.Рутський намагався переконати Конгрегацію пропаганди віри в користі спільного собору. Він запевняв, що обговорення ідеї “універсальної унії” аж ніяк не торкатиметься догматики. Однак римська курія швидко заспокоїлася, бо запланований на січень 1637 р. сейм не відбувся, і питання про об'єднавчий собор було знято. Про всі ці події детально інформував Апостольську Столицю Варшавський нунцій.

У наступному році король Владислав IV знов порушує питання про “універсальну унію”. Він звернувся до папи з проханням дозволити провести у Варшаві спільний собор. 7

червня 1638 р. партикулярна комісія в Римі обговорила послання короля Владислава IV. Постанова була коротка: заборонити проведення спільного собору, не можна змінювати рішення Флорентійського собору. Дозволялося провести тільки уніатський собор.

Пізніше, 17 червня партикулярна комісія переглянула свою позицію й виробила інструкцію з проведення спільного собору. Внаслідок тривалих дискусій в інструкцію включили дев'ять питань. Найголовнішим стало питання про ставлення православних до унії, їхні прагнення й справжні наміри. Остаточне рішення прийняли 12 липня 1638 р.: направити відповідне послання Владиславу IV, інструкцію нунцію та окремий лист митрополиту Корсаку.

У цілому римські документи не схвалювали утворення "універсальної унії" в Речі Посполитій. Проте королівський уряд папське послання сприйняв спокійно. В країні змінилася ситуація: селянські повстання було придушено, у православних також притупився інтерес до єднання з уніатською церквою. Тим більше, що ревний прибічник універсальної унії — луцький православний єпископ Пузина перейшов у католицьке віросповідання.

Виникнення ідеї створити "універсальну унію" збіглося із селянськими повстаннями в Речі Посполитій і втратило підтримку королівської влади після їхньої поразки. В Римі Конгрегація пропаганди віри витримала натиск короля, бо в новій унії вбачала небезпеку, оскільки православна церква мала широку підтримку всіх верств населення України й козацтва.

Ідея "універсальної унії" знову відродилася під час Визвольної війни 1648—1654 рр. Як і раніше, її ініціаторами стали: королівська влада, уніатська церква та частина православних єпископів. Свій інтерес до неї проявила й римська курія. У червні-липні 1643 р. кардинали з Конгрегації пропаганди віри попередньо обговорили питання про становище уніатської церкви в Речі Посполитій. З Рима відправляються послання на підтримку унії. Вперше папський лист було відправлено Київському православному митрополиту Петру Могилі. Зміну політики Апостольської Столиці у ставленні до унії можна пояснити як спробу заповнити порожнечу, що утворилася внаслідок погіршення римсько-польських відносин.

Новим ініціатором створення об'єднаної уніатської і православної церкви виступив холмський уніатський єпископ Мефодій Терлецький. Прибувши до Рима 20 серпня 1643 р., він у Конгрегації пропаганди віри дав пояснення цього питання. Проект нової унії в Речі Посполитій мав підтримку і з боку папи та королівської влади в особі коронного канцлера Є.Осолінського, який відіграв головну роль у підготовці до об'єднання церков після смерті П.Могили.

Наступна спроба створити універсальну унію виникла в січні 1645 р., після перебування в Римі найближчого радника короля з питань релігії В.Магні. Візит до Апостольської Столиці мав завдання нормалізувати польсько-римські відносини. Не останню роль у цьому могла б відіграти створена у майбутньому нова унія.

Цього разу політика Апостольської Столиці була більш гнучкою, ніж кілька років тому. Рим вважав за можливе проведення спільного об'єднуючого собору. Він також схвально поставився до кандидатури на митрополичий престол уніатського владики. В цілому назрів сприятливий момент, щоб через нову унію відірвати православних Речі Посполитої від Константинополя і приєднати до Святого Престолу. Як і попередні спроби, ця також не мала успіху. Король Владислав IV призначив митрополитом на Київську кафедру православного владику Сильвестра Косова.

Упродовж усього існування уніатської церкви римо-католики в Речі Посполитій дивилися на неї як на непорозуміння, якесть тимчасове явище. До Апостольської Столиці летіли скарги на католицькі зазіхання на уніатські маєтності, на спроби перетягування до латинської віри уніатів. Найбільше в цій справі проявили себе домініканський та єзуїтський ордени. Тому Конгрегація пропаганди віри 7 лютого 1624 р. категорично забороняла такий перехід, якщо не було дозволу Святого престолу.

Релігійні вимоги Б.Хмельницького

Визвольна війна українського народу під проводом Б.Хмельницького в середині XVII ст. проходила під двома гаслами: перше закликло боротися за "вольності", друге — до захисту православної віри. Під захистом віри розумілося прагнення

українського народу до соціального й національного визволення. Висуваючи на перше місце вимоги ліквідації уніатської церкви, Б.Хмельницький у посланні до Яна-Казимира підкреслював, що серед інших вимог повстале населення вимагає, щоб православна віра залишалася недоторканою, як і раніше, без унії й уніатів.

Релігійні вимоги українського гетьмана мали серйозне підґрунтя. Б.Хмельницький мав підтримку від Єрусалимського патріарха Паїсія, який дав благословення на війну з Польщею. При підписанні Зборівського миру (1649 р.) в Декларації ласки говорилося про амністію шляхти, надання посад тільки православній шляхті, а єзуїти позбавлялися права на шкільні фундації в Києві та інших містах. Щодо унії, то задовільної відповіді не було, лише відкладалося питання її ліквідації.

На сеймі 1649—1650 рр. козацькі послы висунули вимогу ліквідувати унію, а все майно й коштовності повернути православному духовенству. Наступного 1650 р. сейм знову гостро поставив питання про унію. Козацькі послы рішуче висловилися проти унії. Однак сейм не прийняв чітких положень. Король і сенатори посилалися на те, що не мають влади над уніатською церквою, а юрисдикцію над нею має папа римський.

Варшавський нунцій Торрес постійно інформував про ситуацію в Речі Посполитій. У свою чергу, Рим надав посильну допомогу королівській владі. Зокрема, в переддень скликання сейму, на якому мало бути затверджено умови Зборівського договору, Торрес звертався до римської курії з проханням про вислання папських послань. Одночасно нунцій згуртовує сенаторів для боротьби за уніатську церкву. У відповідь з Рима прийшло 19 папських бреве. Папа Інокентій X у посланні королю Яну-Казимиру рішуче заперечив робити будь-які поступки схизматам, тобто православним.

Підсумовуючи сказане, треба зазначити, що політика Апостольського престолу відігравала помітну роль у Речі Посполитій і була важливим фактором, який визначав культурний і релігійний розвиток України протягом XVI—XVII ст. Створена на Берестейському соборі (1596 р.) уніатська церква стала форпостом збереження національної самобутності, традицій і обрядів в умовах загрози ополячення й латинізації

українського народу. Після Переяславської угоди, коли вся окупована Москвою Україна зазнала царського гніту, русифікації народу і його церкви, Апостольська Столиця невпинно стежила за розвитком історичних подій в Україні і намагалася підтримувати новостворену уніатську церкву, яка під час перебування Галичини під Австро-Угорщиною стала називатися греко-католицькою.

Контрольні завдання і запитання

1. Розкажіть про характер взаємовідносин Апостольської Столиці і Київської держави в IX—XII ст.
2. Охарактеризуйте зв'язки київських митрополитів з Апостольською Столицею до і після флорентійської унії.
3. Розкрийте спрямованість активізації католицизму в Україні напередодні Берестейської унії.
4. В чому полягає причина невдачі ідеї “універсальної унії”?

Тематика рефератів

1. Східна політика Апостольської Столиці в княжу добу.
2. Роль католицького чинника в підготовці Берестейської унії.
3. Ставлення Апостольської Столиці до “універсальної унії”.

Рекомендована література

1. Баран С. Церковна унія з Римом. — Мюнхен, 1946.
2. Бориславський М. З історії Української Греко—Католицької Церкви. — Львів: Край, 1992.

-
3. *Власовський І.* Нарис історії Української Православної Церкви. — Нью-Йорк, 1955.
 4. *Ісайв П.* Звідки Русь-Україна прийняла християнство. — Філадельфія, 1952.
 5. *Лужицький Г.* Українська церква між Сходом і Заходом. — Філадельфія, 1954.
 6. *Панас К.* Історія Української Церкви. — Львів, 1992.
 7. *Плохий С.Н.* Папство и Украина. — К., 1989.
 8. *Полонська-Василенко Н.* Історія України: В 2 т. — К.: Либідь, 1992. — Т.1. До середини XVII ст.
 9. *Софром Мудрий.* Нарис Історії Церкви в Україні. — Рим; Львів, 1995.
 10. *Стахів М.* Христова Церква в Україні. — Львів, 1993.
 11. *Сушко О.* Єзуїти в заведеню Унії на Русі в доберестейській добі. — Львів, 1902.
 12. *Томашівський С.* Історія України. Старинні віки і середні віки. — Мюнхен, 1948.
 13. *Ульяновський В.І.* Історія церкви та релігійної думки в Україні. — К., 1994.
 14. *Федорів Юрій.* Історія Церкви в Україні. — Торонто, 1990.
 15. *Хома І.* Нарис історії Вселенської церкви / Український католицький університет ім. св. Климента папи. Т.74 — Львів, 1995.
 16. *Abraham W.* Powstanie organizacji Kościoła łacinskiego na Rusi. — Lwow, 1904. — Т.І.

3. УКРАЇНСЬКЕ ПРАВОСЛАВ'Я МОГИЛЯНСЬКОЇ ДОБИ

Протягом майже п'ятнадцяти років у першій половині XVII ст. (1632—1647) православний митрополичий престол у Києві судилося посідати нащадку молдавських господарів Петру Могилі (1596—1647). Ці роки стали багато в чому визначальними для подальшого розвитку церковного, культурного, національного та суспільного життя нашого народу. Тож зовсім не випадково увійшли вони в історію України під назвою Могилянська доба. Справа в тому, що релігійне питання, яке з кінця XVI ст. було центром політичного, суспільного та культурного життя на руських землях Речі Посполитої, саме з початку 30-х років XVII ст. дістало нові імпульси для свого розв'язання.

Становище в Київській митрополії напередодні Могилянської доби. Церква потребує реформ

Пам'ятаємо про скруту, в якій опинилася “нез'єднана” православна церква після 1596 р. Фактично нелегальна, майже втративши єпископів, вона лише у 1620 році отримала дійову підтримку козацтва на чолі з Петром Конашевичем-Сагайдачним. Тоді внаслідок канонічного висвячення єрусалимським патріархом Феофаном було відновлено ієрархічну структуру Київської митрополії. Новий єпископат на чолі з митрополитом Іовом Борецьким намагався відновити стосунки з державними чиновниками й впорядкувати церковне життя. Так, права ієрархії та всієї православної спільноти декларувала і захищала перед урядом відома “Протестація” Іова Борецького 1621 р. А “Совітування про благочестя” — ухвала Київського собору 1621 р. — являло собою цілу програму відновлення церковної повноти: соборної єдності під проводом архієреїв, вдосконалення дисципліни та моральності, розвитку церковної науки й виховання, чернечого стану тощо.

Активність православних виявлялася також у діяльності братств (особливо Львівського Успенського, Віленського Свя-

того Духа, Луцького Хрестовоздвиженського, Київського Богоявленського). Досить помітним політичним явищем була “сеймова боротьба” православних шляхтичів-депутатів. Визначним культурним та церковним центром став Київ — з Київським братством та Печерською лаврою. Саме в лаврі в 1616 році тодішній архімандрит Єлисей Плетенецький заклавав потужну друкарню, яка на ціле століття стала значним чинником релігійного та культурного розвитку руської людності. Православні обстоювали право сповідувати віру предків і тим самим захищали свою культурну та етнічну ідентичність у різноманітних виявах повсякденного життя й суспільного врядування — власне, те, що визначається як народність.

Антиправославний опір католицької спільноти Речі Посполитої все ж не було подолано. Відновлення ієрархії 1620 р. викликало різкий спротив польських властей. Протягом усієї першої третини XVII століття уряд так і не спромігся прийняти рішень, які б забезпечили релігійну толерантність. Або сейми гальмували питання, або король відкидав готові рішення сеймів, що хоч трохи були на користь православних. Серед різних верств населення загострювалися релігійні конфлікти на побутовому рівні. Урядові ж намагання залагодити релігійні суперечності концентрувалися передовсім навколо “виправлення унії”. Тут діяли й зацікавленість Римського престолу все ж таки поширити духовну владу на українсько-білоруські землі; і прагматичні міркування варшавських урядовців консолідувати суспільство, уникнувши громадянських конфліктів, — щоправда, під маркою беззастережного панування католицької церкви.

Так, протягом 1626—1629 рр. з ініціативи уряду було здійснено кілька спроб залагодити конфлікт між “з’єдиненою” (“будучою в унії”) та “нез’єдиненою” (“дизунійною”) церквами через спільні собори. Спроби ці підтримувалися уніатами, проте в православному середовищі зустріли суперечливий відгук і навіть спротив. Ієрархія була зацікавлена в зміцненні свого становища, співчувала загалом ідеї порозуміння; можливо, якісь надії й плекалися з тих соборів. Та єпископи, серед котрих найактивнішим був Мелетій Смотрицький, та й сам митрополит Іов Борецький, врешті решт, мусили діяти, оглядаючись на настрої православних низів. Особливо радикаль-

но-правовірними ці настрої спостерігалися в козаків — головних збройних охоронців православ'я. Козаки, за їхнім власним висловом, зафіксованим в офіційному документі тих часів, були готові “за віру... голови всі положити.” Саме “козацькі богослови”, не дуже занурюючись у теологічні глибини, в кінці 20-х років стали на перешкоді повторної унії. Релігійне питання тим не було вирішено, але українське православ'я отримало ще один шанс — після антиунійного собору 1596 р. — на збереження і розвиток самобутної духовної та церковної традиції.

Отже, православна спільнота Речі Посполитої, з одного боку, активізувалася, виборюючи релігійні права, а з другого — стикалася з кризовими явищами. Передовсім — не було налагоджено стосунків православної церкви з урядовими чиновниками й вона не була легалізована. Єпископат мусив перебувати під охороною козаків на Київщині; майже ніхто з владик так і не дістався до своїх кафедр.

Козацька підтримка також не була однозначною справою. Щоправда, там, де врядували козаки, церковне життя розвивалося вільно. Однак непримиренна ортодоксальність навряд чи сприяла пом'якшенню релігійного протистояння. До того ж соціальний радикалізм та опозиційність значної частини козацтва до уряду зовсім не відповідали настроям поміркованих шляхтичів, якими за походженням були вищі православні духовні особи. Православним ієрархам було занадто важко здобувати урядової прихильності й виявляти лояльність, маючи такого “гнівного” спільника.

Період, коли не було вищої ієрархії та централізованого керівництва (з кінця XVI ст. — до 1620 р.) породив також і низку внутрішньоцерковних проблем. Київська митрополія насправді перестала бути цілісним утворенням. У релігійному житті панував патронат. Парафії цілковито залежали від місцевих феодалів. Особливих утисків зазнавали православні від патронів-католиків або уніатів. У містах, де головними осередками православ'я стали братства, також відчувалися відцентрові тенденції. Братські корпорації намагалися діяти в церковних справах зовсім автономно від місцевої духовної влади, спираючись на статус ставропігії. Ставропігія означала безпосереднє підпорядкування Константинопольському патріархові й об'єктивно розхитувала єдність право-

славної церкви в українсько-білоруських землях. Причому відцентрові тенденції, пов'язані із ставропігією, крім братств, захопили також і певну частину монастирів.

Отже, православна церква тоді відчувала брак організації та церковної влади, сполучений до того ж із занепадом авторитету священництва. Навіть відновлена 1620 р. ієрархія не спроможна була виправити становище через зазначений уже політичний тиск з боку офіційних кіл та організаційний розлад у Київській митрополії.

Послаблення організації мало величезні негативні наслідки. Занепадала церковна дисципліна; звичайним стало нехтування канонічними приписами — на користь свавілля патронів або заради матеріального зиску, або на догоду місцевим народним звичаям, часом забобонним. Кризу переживала й православна освіта. Зусилля братств у налагодженні шкільної справи були недостатніми. Нарешті, чи не найголовнішою підвалиною церковного життя, що потребувала перебудови й удосконалення, була церковна наука в широкому сенсі — літургійно-богослужбова діяльність та богослов'я. Криза у цій галузі особливо відчувалася порівняно з наукою католицької церкви, реформованої працею о.єзуїтів після Тридентського собору.

Початок XVII ст., порівняно з кінцем XVI, ще більше загострив потребу в глибокій реформі церковного життя Київської митрополії. Саме така реформа стала змістом Могилянської доби. Зупинимось на найважливіших аспектах цієї реформи.

Легалізація православної церкви. Нормалізація стосунків з державою. Нова релігійна політика в Речі Посполитій та її досвід

Після смерті короля Сигизмунда III у 1632 р. відбулася еволюція офіційної позиції Варшави в релігійному питанні взагалі і щодо православної спільноти зокрема. Спадкоємець Сигизмунда Владислав був відомий як людина толерантна у справах віри. Відома також його прихильність до козаків — давніх спільників у походах на Москву та бажаних майбутніх союзників проти Туреччини. Ще під час конвокаційного, елек-

ційного та коронаційного сеймів у червні 1632 — березні 1633 рр. релігійна справа дискутувалася дуже активно. З боку православних, поряд з депутатами-шляхтичами, вирізнявся киево-печерський архімандрит Петро Могила — репрезентант духовної верстви.

Найважливішим досягненням православних на цих сеймах стала легалізація православної церкви та підтвердження її прав. Було підтверджено як громадянські права віруючих, так і юридичні та майнові права різних церковних інституцій. Це зафіксовано в *Pacta conventa* (своєрідній “суспільній угоді” нового короля Владислава IV з підданими), в спеціальному декреті “Статті для заспокоєння народу руського”, в кількох спеціальних дипломах та грамотах. Ось основні положення:

- проголошення свободи віровизнання людям “грецької релігії” — як уніатам, так і православним: вільні відправи, школи, шпиталі, типографії, доступ до виборних посад;

- нарешті офіційне визнання за “нез’єдиненими” всіх давніх прав та “привілеї”, наданих колись на користь “грецької релігії”. Це питання, як було вже зазначено, становило одну з найміцніших підвалин конфлікту між уніатами та православними;

- розподіл єпархій, монастирів та “добр” між двома конфесіями, з поверненням частини храмів та майна православним;

- визнання як уніатської, так і православної юрисдикції, причому з проголошенням для віруючих свободи вибору “послушенства” — чи православного, чи уніатського;

- відновлення права обрання православного митрополита “за давніми правами та звичаями” — “дворянством, духовенством та обивателями грецької віри, які не перебувають в унії”;

- отримання православними, крім Київської митрополічної кафедри, чотирьох єпископій: Львівської, Луцької, Перемишльської та Мстиславської і права обирати туди владик;

- отримання православним митрополитом “повної влади” над православними із збереженням за ним Києво-Печерської архімандрії та нагляду за Пустинно-Микільським монастирем;

- повернення православним церкви св. Софії у Києві;

збереження “монастиря Золотоверхо-Михайлівського та всіх інших монастирів Київських і що до Києва відносилися — крім Видубецького”;

— підтвердження (через спеціальні “привілеї”) функціонування діючих тоді братств і надання дозволу фундувати нові.

Розподіл єпархій, майна та визнання юрисдикції фактично й означали легалізацію православної церкви, визначення її статусу в суспільстві та державі. Важливим виявилось також і те, що згаданими сеймовими та урядовими рішеннями робилася спроба створити державний механізм втілення багатоконфесійності на засадах віротерпимості, єдності та згоди. Зокрема, скасовувалися всі судові справи та процеси, що виникли через віросповідні суперечки, накладався мораторій на пропаганду та контрпропаганду всіх конфесій. Був намір створити спеціальний інститут “комісарів” для обліку, підрахування й перерозподілу храмів і монастирів згідно з пропозиціями уніатів та неуніатів в кожному місті.

Легалізація православної церкви відбулася за досить важливої умови: мала оновитися ієрархія включно з митрополитом. То було б залагодженням давнього конфлікту. Хоча у 1620-му р. владик на чолі з І.Борецьким висвячено правдиво з суто церковного погляду, але з огляду на юридичну традицію Речі Посполитої в тій висвяті приховувалася велика хиба. Ані єпископів, ані митрополита не було тоді “презентовано” й “підтверджено” королем (як верховним патроном держави). У такому “підтвердженні” й полягала юридична форма “легалізації” церковної структури. До речі, непевність свого становища владики 20-х років розуміли. Навіть сам Й.Борецький висловлював готовність залишити кафедру на користь кандидата, підтвердженого королем.

У 1632 р. влада вимагала виправити цю хибу згідно з пануючим правом, і православні пішли на це. Щоб мати шанс на королівське підтвердження, нові кандидати на архієпископські кафедри мали бути шляхетського походження, лояльними до уряду та авторитетними серед православних. Найбільше це стосувалося майбутнього митрополита Київського. Тому вибір православних делегатів не випадково зупинився на Петрові Могилі — нащадкові молдавських господарів. До того ж Могила був польським шляхтичем-рицарем, котрий здобув свого часу військової слави, а з кінця 20-х років за-

жив авторитету серед православних як енергійний церковний діяч, розумний дипломат і політик. Довів Могила свою здатність виявляти й захищати інтереси православ'я і під час сеймів 1632—1633 рр.

Одразу після елекційного сейму, наприкінці 1632 року, Петра Могилу обрали митрополитом Київським. Було також висунуто нових кандидатів на Луцьку, Мстиславську та Перемишльську кафедри. Могила й нові кандидати дістали підтвердження (“привілеї”) Владислава IV і тим самим поклали початок існуванню в XVII ст. офіційно визнаної православної ієрархії. Навесні 1633 р. Могилу висвячено на митрополита в Успенській братській церкві у Львові. Незабаром він отримав від Константинопольського патріарха К. Лукариса благословення і титул екзарха Святого Апостольського Константинопольського трону.

Вибором Могили було фактично усунуто (“деградовано”) діючого тоді (з 1631 р.) митрополита Київського Ісайю Копинського. Копинський був відомий своїм москвофільством, консерватизмом і користувався прихильністю ортодоксально налаштованого козацтва. Могилі після посвяти довелося, доклавши чимало зусиль, витримати опір Копинського та його прихильників. Такий екстраординарний крок, як усунення діючого, але недостатньо лояльного митрополита, продемонстрував, наскільки нагальним для православних було налагодження стосунків з владою й визначення свого становища в суспільстві. Курс на лояльність до варшавського уряду, на використання легальних засобів забезпечення церковного життя зумовив надалі певне відсторонення православної ієрархії від колишнього радикального союзника — козаків. Відомо, що й Петро Могила, й інші ієрархи негативно ставилися до козацько-селянських виступів 30-х років. Лояльність і “польський патріотизм” були притаманні також кільком наступникам Могили, починаючи з Сильвестра Косова. Тому суперечливою виявилася роль вищого духовенства в національно-визвольній боротьбі середини XVII ст.

Політика Владислава IV, її підґрунтя

З одного боку, легалізація православної церкви, офіційне визнання її прав було результатом неабиякої релігійної та політичної активності православних: козацтва, братств, духовенства. Але водночас то було й виявленням нових тенденцій у релігійній політиці, здійснюваній у Речі Посполитій у 30-ті роки XVII ст. з ініціативи короля Владислава IV.

Крім особистої толерантності в справах релігійних, яку не можна відкидати, розглядаючи тодішні події, Владиславом, безперечно, рухали насамперед прагматичні державницькі міркування. Новий король прагнув стабілізувати й консолідувати суспільство на ґрунті врахування конфесійних інтересів усіх віросповідань. Не випадково в одному з центральних документів щодо релігійного питання йшлося саме про “заспокоєння народу руського”. І не випадково там проголошувалася свобода віри як для “уніатів”, так і для “неуніатів”.

Консолідація населення Речі Посполитої на засадах християнської єдності стала актуальною для нового короля ще і з зовнішньополітичних розрахунків. Реальною була загроза з боку Оттоманської Порти, а в Європі йшлося навіть про створення “християнської ліги” проти турецької експансії.

В якихось пунктах ці розрахунки могли не збігатися з геополітичними інтересами Ватикану, його політикою поширення католицизму на Схід “через Русинів” (за знаменитим висловом папи Урбана VIII). Папський нунцій у Варшаві писав тоді до Риму, що Владислав має “власну думку” щодо релігійних питань. Владислав, хоча й обережно, але дискутував з нунцієм, наголошуючи на тому, що дбає передусім про єдність у суспільстві. Ця єдність необхідна для збереження християнства взагалі (в цьому крився, очевидно, натяк на загрозу з боку турків-мусульман).

Скаржився нунцій і на помітну “недбайливість” католиків до справи ствердження “істинної віри”, на недостатню ревність у сеймових дискусіях з православними. Ці нарікання засвідчують певні риси тодішньої громадської думки. Йдеться про досить парадоксальну ситуацію, коли католицька шляхта, зневажаючи православну віру своїх підданих, водночас могла, за традицією станової солідарності, поважати право православної шляхти виборювати власну релігійну свободу. Саме

так на сеймах (як на шляхетських зібраннях) народжувалися численні привілеї та вольності для представників православ'я. Релігійна активність православних, отже, знаходила у значної частини католиків якщо не схвалення, то принаймні розуміння. Ця особливість менталітету католицької шляхти також стала підґрунтям нової політики Владислава IV.

Спроба запровадження універсальної унії — примирення “Русі з Руссю”

У 1636 році неофіційно, а на сеймах 1638 та 1641 рр. відкрито, Владислав, слідом за батьком, знову порушував питання про об'єднання уніатів з православними. Проте смисл нових спроб відрізнявся від дій Сигизмунда III у 20-ті роки. Здійснення нової, “виправленої”, “універсальної” унії було для Владислава діянням не стільки прозелітичним на користь Римської церкви та Ватикану, скільки внутрішньодержавною справою — возз'єднанням “Руси з Руссю”. З боку варшавських урядовців йшлося про створення самостійного “східного” патріархату, очолити який мав би православний митрополит Петро Могила. Причому ідеї ці відповідали настроям всередині обох гілок “руської церкви”. Відомим є листування Петра Могили та уніатського провідника митрополита Йосипа Велямина Рутського. Ряд документів підтверджують про можливість зносин Могили з римською курією у питаннях об'єднання церков.

У цьому Владислав, як і колись його батько, зазнав невдачі. Виявилося, що православні (Могила насамперед) інакше, ніж уряд та римська курія мислили собі самостійність і шляхи возз'єднання “руської” церкви. Виникнення патріархату й навіть об'єднання з Римом були можливими, але лише через згоду всіх східних патріархів, через соборні рішення.

Ускладнення з виконанням сеймових рішень. Релігійні конфлікти

Зусилля Владислава примирити “Русь з Руссю” й співчуття до цієї ідеї провідних ієрархів тієї пори — не випадкові. Вони відображали складні суспільно-політичні обставини, в яких

опинилася й існувала православна церква Могилянської доби. Виявилось, що демократичні за суттю рішення 1632—1633 рр., хоча й підтверджувалися на сеймах 1635, 1638, 1641 рр., проте зіткнулися з великими ускладненнями під час практичного виконання. Дії королівських комісарів на місцях, спрямовані на забезпечення рівних можливостей для різних конфесій, часто зводилися нанівець жорстким релігійним протистоянням. Епіцентрами його стали Волинь та Перемишлянщина, де в силі була унія. Тому зрозумілий опір уніатів, бо йшлося про майно, храми, духовний вплив і прерогативу користуватися громадянськими правами (“привілеями”). Часто-густо відповідно войовничою була реакція православних. Конфлікти, що виникали на релігійному ґрунті з обох сторін, породжували численні судові справи. До сеймів потрапляли також численні скарги на недотримання королівських декретів і сеймових рішень. А сейм 1639 р. взагалі було зірвано через релігійне непорозуміння. Отже, в умовах децентралізованої, “розпорошеної” владної системи тодішньої Речі Посполитої навіть толерантна політика короля виявилася безсилою покласти край конфліктам. Постійні ускладнення в забезпеченні громадянських прав православної спільноти на місцях стали, вірогідно, чинниками появи гасла “боротьби за віру” наприкінці 40-х років, на початку Хмельниччини.

Реформи церковного управління Київської митрополії в Могилянську добу

Фактична реалізація прав, наданих православним на початку 30-х років XVII ст., залежала від впливу й авторитету їхньої церкви. Авторитет визначався великою мірою впорядкованістю, дисципліною та активністю церковних установ. Як пам’ятаємо, ієрархія висвяти 1620 р. в цілому не могла через своє непевне становище подолати відцентрові тенденції в церкві. Повновладдя патронів також уможливлювало зловживання та порушення церковних канонів на місцях.

Однією з важливих складових церковної реформи митрополита Петра Могили було відновлення єдиної церковно-адміністративної системи та ефективного механізму здійснення архієрейської юрисдикції (влади). Сам Могила виступав

у цьому ключовою фігурою, бо спирався на міцні повноваження, надані королем Владиславом IV та Константинопольським патріархом Лукарисом. Він зберіг Києво-Печерську архимандрію (був на цій посаді з грудня 1627 р.). Києво-Печерська лавра, найбільший та найбагатший монастир, надавала митрополитові, крім авторитету, ще й значних матеріальних можливостей. Могила також ставав настоятелем Києво-Софійського собору, “дозорцем” кількох київських монастирів і залишався патроном та “старшим” Київського братства. Важливим був титул патріаршого екзарха (раніше екзархами були Львівські єпископи). Так формувалися адміністративні та матеріальні важелі для подальших реформ.

Петро Могила цілковито усвідомлював своє нове становище й свою нову місію. Це видно з того, що митрополит активно випрацьовував і проголошував ідеологію митрополитичого і взагалі архієрейського служіння. Досить систематично Могила виклав ці принципи в одній з пізніших праць — у передмові до Требника 1646 р.

Духовне служіння освячено Святим Письмом, яке йменує священників “*світлом світу*”, “*сіллю землі*”, “*оком тіла*”. Але “світло має світити, око має наглядати, сіль має зберігати від гнилої”, — продовжує Могила. Духовний служитель — як “ангел неба” — має сам “по-ангельськи жити й інших, його нагляду довірених, того ж самого навчати”. Єпископ, як той, “хто згори наглядає”, має турбуватися не про власне “панування”, а про “добре строєння” своєї пастви. Такому єпископу паства має виказувати послух: “Архієреї повинні овець проводити прикладним життєм і наукою, а не овці Архієреїв”.

Спираючись на ці ідеї, П.Могила обґрунтував власний авторитет і владні права. Так, у 1636 р., в передмові до “Анфологіону” — збірки повчань для київських спудеїв — він наголошував на законності своєї влади “архієрейської, митрополітанської й екзаршеської”.

Першою за часом внутрішньоцерковною справою щодо дисципліни для Могили стала боротьба з порушенням канонів при вступі у духовний сан та обійманні церковних посад. Найпоширенішим було так зване двоєжонство духовних, яке траплялося навіть у вищих церковних верствах.

Яскравий приклад — справа обрання на перемишльську кафедру шляхтича Івана Попеля. Попель навіть отримав “привілей” від короля Владислава. Але, вдруге одружений, не дістав згоди Могили на висвяту (хіротонію). В листі до перемишльських братчиків Могила сумував з приводу неканонічного вибору тамтешніх обивателів і писав про посвяту Попеля: “хоч би ангел з неба зійшов, але проти совісті та правил святих отців вчинити того не можемо”. Відстоюючи суверенітет предстоятеля церкви, П.Могила сформулював у зв’язку з цим один з найважливіших принципів архієрейського служіння, а саме — діяльність ієрарха має підпорядковуватися церковним канонам. Його воля, навіть освячена “вищими” міркуваннями, навіть сакральним авторитетом (“хоч би ангел з неба зійшов”), але така, що йде проти “правил святих отців”, — є справою водночас аморальною (діянням “проти совісті”).

У зв’язку із справою Попеля Могила сформулював принципи суверенітету митрополичої влади в Київській митрополії:

— навіть якби Попель і відповідав канонам, але без митрополичого “позвоління, благословіння і посвячення” не міг би зайняти кафедри;

— адже Константинопольським патріархом затверджено, щоб “ніхто з народу Руського нічого приватно й потаємно, без митрополітанського й усієї церкви благословення собі від святіших патріархів добиватися не наважувався”.

Принципова позиція митрополита служила прецедентом для зміцнення авторитету православної ієрархії, для протидії будь-яким спробам неканонічного отримання ієрархічних посад.

Зміцнювала церковну дисципліну також ретельна перевірка законності священницьких рукоположень. Протягом десятиліть ця справа була надто стихійною; панування патронату часом призводило до появи на священницьких посадах навіть мирян. За часів П.Могили священники мусили підтверджувати законність свого служіння документально (через надання “ставлених грамот” або письмових свідоцтв від громади). Канонічно поставлений священник отримував митрополиче підтвердження. Там, зокрема, фіксувалися його обов’язки щодо турботи про паству, доброї поведінки, правиль-

ного здійснення відправ, а також про послух старшим ієреям та митрополитові.

Наступним кроком зміцнення церковного організму в 30 — 40-і роки XVII ст. стала реформа адміністрації в Київській митрополії.

Складовими цієї реформи були:

- запровадження регулярного нагляду за станом церковного життя на всій території митрополії (через діяльність спеціальних візитаторів, протопопів, митрополичих намісників, через особисті візитації митрополита);

- заведення регулярних єпархіальних соборів;

- діяльність створеного у кінці 1634 — на початку 1635 р. митрополичої консисторії — церковного судового органу.

Протопопи та візитатори наглядали за парафіяльним духовенством, збирали “доход митрополітанський”. Вони фактично забезпечували єдність та чинність системи церковного управління на території митрополії. Митрополичих намісників було наділено досить широкими повноваженнями — аж до тимчасового заміщення єпископських кафедр. Вони також представляли митрополита в судах, урядових установах та наглядали за монастирями. Позитивно впливали на церковне життя й особисті візитації Могили, неможливі при митрополитах — найближчих попередниках. Найвідомішими були майже п’ятимісячні відвідини місцевих церковних осередків, здійснені Могилою в 1635 р., після Варшавського сейму. Митрополит побував тоді у Вільні, багатьох білоруських та українських містах на Дніпрі, відвідуючи парафії, братства та монастирі “яко пастир”.

Засобом справжнього відродження повноти церковного життя стали регулярні єпархіальні собори. Сам Могила, подаючи приклад, намагався у своїй Київській єпархії скликати їх щороку. Крім уже згаданої перевірки канонічності поставлення духовенства, на тих соборах йшла додаткова підготовка священиків. Вони екзаменувалися на предмет знання пастирських обов’язків, наставлялися на канонічне виконання тайнств та треб тощо. Саме з метою навчання священиків на єпархіальному соборі в Могилеві 1636 р. було оприлюднено “Дидаскалію або науку о седми сакраментях или тайнах” мстиславського єпископа Сильвестра Косова. А на львівському соборі у 1642 р. виголошено “Поучение ново-

посвяченому иереєви” Арсенія Желиборського, який тоді щойно посів львівську кафедру.

Митрополича консисторія здійснювала “митрополітанський суд”, тобто практичну юрисдикцію над духовними у справах, що стосувалися церкви — насамперед шлюбних, порушення церковної дисципліни або канонів, внутрішніх майнових справах. Членами консисторії призначалися особи, шановані у церкві. Переважно це були освічені ченці, котрі мали досвід управлінської та богословської праці — ректори Київської колегії, ігумени київських монастирів, візитатори, протопопи.

Важливу роль у реформуванні церковної адміністрації Київської митрополії відіграли рішення Київського собору 1640 року щодо єпархіальних судів. Найважливішим у тих рішеннях стало відокремлення судових функцій єпархіальних капітулів (органів управління) від адміністративних. Такий “розподіл влад” мав на меті, очевидно, суттєво обмежити можливість адміністративних зловживань у церкві. Задекларований у XVII ст., та ще й на церковному терені, цей розподіл, звичайно, був явищем прогресивним, на жаль, до кінця не оціненим та не здійсненим сучасниками.

Церковні осередки: братства, єпископат, монастирі. Церковна влада та традиції патронату

Зміцнення П.Могилою митрополичої влади, централізованого ієрархічного управління в той період об’єктивно суперечили деяким місцевим традиціям у стосунках всередині церкви. Про що йдеться?

Феодальна практика перерозподілу майнових прав (подавання бенефіцій) та звичаєве право зумовлювали й фіксували певний суверенітет (автономність) суспільних осередків, у тому числі церковних. Ця автономність була підґрунтям для появи ставропігій — установ, безпосередньо підпорядкованих церковному центру (тоді — Константинополю), поза місцевою церковною адміністрацією.

Ставропігія із засобу позначення сакрального статусу окремих церковних установ (громад, монастирів) перетворилася на чинник відцентрових рухів. Це продемонстрували став-

ропигійні братства (особливо Львівське Успенське). Подавання “столиць та хлібів духовних” світськими феодалами — королем та магнатами також не сприяло зміцненню церковного управління. Єпископи, наприклад, фактично були васалами й корилися радше світській владі, від якої отримали бенефіції, а не владі митрополита. До того ж архієрей, сам за походженням магнат або шляхтич, і після вступу на церковну посаду почувався самовладним “князем”. Зміцнення митрополичої влади в цій ситуації ускладнювалося. На нижчих рівнях церковної організації, аж до парафій, практика “подавання” здійснювалася як владний патронат з усіма його суперечностями. Православні патрони могли підтримувати “свої” парафії. Патрони-католики або уніати здатні були на дискримінацію “схизматиків” (як вони часто називали православних).

Впорядкування церковної структури в Могиллянську добу торкнулося й братств. Їхні стосунки з ієрархією були складними з кінця XVI ст. Народоправство, громадська активність, що панували серед братчиків, рятували осередки православної церковності. Тут справді допомагав статус ставропігії, який братства намагалися отримати, щоб не підпорядковуватися місцевим ієрархам, котрі перейшли на унію.

Петро Могила добре розумів значення братств і визнавав, що “якби не той клейнот Ставропігії залишався в Братствах по ці часи, вже б давно апостати із своєю виниклою унією скрізь би хоругви порозвішували.” Митрополит поважав права братств упорядковувати внутрішні справи; надавав їм численні підтверджувальні та благословенні грамоти. Зміцнюючи структуру церкви в умовах легалізації, Могила об’єктивно обмежував претензії братств.

Так, він засуджував втручання мирян у справи ієрархічного управління, спроби братчиків чинити суд над духовними, позбавляти їх посад тощо. Він писав до Львівського братства з приводу подібних дій: “... будучи простими лаїками (миряними. — Авт.), підноситесь аж не тільки над Архімандритським, а й над Митрополітанським і Екзаршеським духовним і церковним урядом... безвладною своєю владою, навіть сліпим надхненням, з урядів їхніх церковних складаєте... і словами неналежними досаждаєте...” З цією ж проблемою стикалися й інші ієрархи. Наприклад, Перемишль-

ський єпископ Сильвестр Гулевич також викликав місцевих братчиків на духовний суд за “неналежні” спроби чинити суд над священниками. У грамоті до Луцького братства Могила засуджував ті братства, які “предков своих ревность отвергшии нравы поправши, кожний свояси и хочет и делает...”

Проте Київський митрополит спромігся відшукати шлях порозуміння з братствами. Першого досвіду він набув, ще не будучи предстоятелем. У 1631—1632 рр. дійшов компромісу з Київським Богоявленським братством з приводу заснування колегії. Взявши, як Києво-Печерський архімандрит опіку над братством та його школою, Могила став старшим братчиком. І надалі Петро Могила, відстоюючи свою гідність предстоятеля митрополії, прагнув дипломатично й наполегливо брати участь у справах братств. Так, не боячись використати своє право “святительського неблагословення і анафеми”, він переконав-таки львівських братчиків повернути “неналежно” вигнаного ігумена Онуфрієвського монастиря. Активно листувався митрополит з Перемишльським та Віленським братствами, збираючи для них кошти, даючи поради щодо вибору духовних наставників та подолання внутрішніх негараздів. Коли ж Львівське братство почало апелювати до Константинопольського патріарха Парфенія, Могила виявив принципову й незалежну позицію.

У стосунках саме із ставропігійними братствами особливого значення набув титул Могили як екзарха. Будучи намісником самого патріарха, митрополит впевнено претендував на контроль над братствами. Тому, мабуть, і було здійснено на Київському соборі 1640 р. офіційне підтвердження братських ставропігій. Воно вже не могло стати на перешкоді процесу інтеграції братського руху до зреформованої церковної системи, який тривав у Київській митрополії протягом 30—40-х років XVII ст.

Виправляючи вади децентралізації церковної влади, Київський митрополит постійно працював над збереженням свого контролю над православним єпископатом. Часом доводилося обмежувати “шляхетські” претензії єпископів на абсолютну самовладність. Могила застосовував передовсім канонічні засоби такого контролю. Першим серед них стало архієрейське посвячення наречених єпископів (можна тут пригадати історію з обранням на перемишльську кафедру

Івана Попеля). Невід'ємною складовою посвячення було виголошення майбутніми архієреями “сповідання віри” — спеціальної клятви. Крім символу віри східної церкви, ця клятва містила обітницю гідного пастирського служіння, моральної поведінки, збереження церковної дисципліни згідно з канонами, дбайливого ставлення до церковного майна. Подібні клятви давали С.Косів у 1634 (або 1635 р.) та Арсеній Желборський у 1641 р.

Петро Могила вимагав від єпископів відновлення повноти церковного життя в храмах, повернутих православним за урядовими рішеннями. Він пильнував, щоб єпископи вчасно реагували на порушення церковної дисципліни. Так, груднем 1635 р. датовано досить різкий лист Могили до Львівського єпископа Ієремії Тиссаровського з вимогою негайного покарання священика-двоєженця. Іноді митрополит в інтересах церкви контролював рішення місцевих ієрархів з майнових питань.

Принциповість митрополита не перешкоджала шанобливому ставленню до нього з боку єпископів. Відомі його приязні стосунки з деякими ієрархами, особливо із мстиславським єпископом Сильвестром Косовим.

З легалізації православної церкви Речі Посполитої у 1632—1633 рр. почався своєрідний етап існування монастирів Київської митрополії. Так, “Статті заспокоєння” 1632 р. спеціально вказували збереження за православними низки монастирів — Києво-Печерської лаври, Михайлівського Золотоверхого монастиря, інших Київських монастирів. У Могилеві та Перемишлі надавалися Спаські (обидва) монастирі для місцевих православних єпископів.

У Могилянську добу відбувалася певна стабілізація монастирського життя. Головним шляхом організації та утримання чернечих обителей залишалось здійснення права патронату фундаторами або спадковими патронами (православні братства, шляхта, козацтво). Так, у 1634 р. могилівське та пинське братства в Білорусі відновили монастирі із школами та “шпиталями”. У 1633—1636 рр. відомим православним діячем, волинським чашником Лаврентієм Древинським та Кременецьким братством засновано кременецький Богоявленський монастир. За допомогою православних шляхтичів Симеона Гулевича-Воютинського, Ірини Ярмолинської,

Раїни Соломирецької, Адама Киселя засновано Білостоцький монастир у Луцьку (1636), Загаєцький у Кременецькому повіті (1637), Михайлівський Гойський під Острогом (1639), монастир у Ніскиничях Володимирського повіту (1643). З'явилася нова форма ставропігії — залежність безпосередньо від Київського митрополита — як від “екзарха Константинопольського трону”. Так, зазначений Кременецький монастир був під владою митрополита і саме від Могили отримав ставропігійну грамоту.

Піклування про монастирі виросло у важливий аспект церковних реформ Могилянської доби. Сам Могила розробляв ідеологію церковного життя, цій темі присвячено кілька праць. На Київському соборі 1640 р. прийнято Монастирський статут. Крім традиційних приписів організації чернечого життя, там містилися положення про централізацію монастирського життя. Записано було, що “монастирів нових, ні великих, ні малих, не засновувати без привілеїв та єпископського благословення”.

Дбав Могила і про матеріальний стан, ремонт та відновлення монастирів, особливо тих, що належали до митрополічної єпархії, — Києво-Печерської лаври, Києво-Братського, Видубицького. Постали і зміцнилися тоді київські жіночі обителі: Вознесенська, Богословська, Флоровська.

Кілька монастирів не залишилися осторонь відомого конфлікту між Могилою та Копинським. Копинський звинувачував нового митрополита в намірах передати православні монастирі католикам. Внаслідок цього насельники Густинського, Мгарського та Ладинського жіночих монастирів навесні 1638 р. переселилися до московського царства. Монастирі ці стояли спустошені аж поки у 1640—1641 рр. за допомогою Петра Могили там не було відновлено чернечого життя.

Могила та його адміністрація прагнули послабити негативний вплив традицій господарського патронату на церковний устрій. Серед заходів що, здійснювались тоді в цьому напрямі, були підпорядкування, “закріплення” православних парафій за впливовими довіреними особами з православної шляхти або за братствами. Іншим варіантом стало підпорядкування парафій великим та матеріально спроможним монастирям. Коли це не вдавалося, церковне керівництво на-

магалося обмежити неканонічне втручання патронів-господарів у церковні справи легальним, тобто правничим способом. Найпоширенішими були вимоги чітко визначити права та зобов'язання патронів при укладанні так званих фундушових записів. Крім того, ієрархи, передовсім сам митрополит, відмовлялися від посвяти недостойних осіб, протиканонічно презентованих патронами на церковні посади. Таким чином, через відмову в посвяті досить ефективно контролювалося призначення та звільнення священиків у парафіях, що належали патронам.

Реформа церковної освіти в Могилянську добу та її значення

Ця реформа стала одним з найважливіших вимірів загальної реформи в Київській митрополії. До неї православних спонукала тогочасна соціокультурна ситуація. Традиційна православна, греко-слов'янська освіта зазнала кризи в умовах панування католицької, латино-польської освіти та протестантських культурних впливів.

Як зазначав відомий ревнитель “руської” освіти кінця XVI — початку XVII ст. князь К.Острозький, “не від чого іншого розмножилося серед людей таке лінивство та відступлення від віри, як найбільше від того, що занепали науки, занепали казання (проповіді — Авт.), а потім настало нищення й уменшення хвали Божої в церкві Його, настав голод слухання слова Божого, настало відступлення від віри й закону”.

Найвизначнішими осередками православної церковної й загальної освіти переважно братські школи, такі як Львівська, Київська та Луцька. Там було випрацьовано цілісні програми так званого тоді слов'яно-еллінського навчання з елементами засвоєння тогочасної латино-польської культури, потрібної в повсякденному ужитку та в здобуванні вищої освіти за кордоном.

Практично з перших років XVII ст. культурно-освітня діяльність у Київській митрополії відбувалася в умовах поступового переміщення культурного центру українства з західних земель до Києва. На те були політичні причини — зокрема союз з козацтвом. Визначальною стала діяльність архімандрита Києво-Печерської лаври (з 1599 до 1624 р.)

Елисея Плетенецького. Перевізнивши до лаври друкарню із Стрятина, Плетенецький запровадив у Києві постійну видавничу діяльність. Він залучив таких українських діячів, як Захарій Копинський, Іван Борецький, Памво Перинда, Тарасій Земка, Лаврентій Зизаній, Йосип Кирилович, Гавриїл Дорофеевич, Філарет Козаревич, Олександр Мищура, Тимофій Вербицький, більшість яких походила з Галичини, переважно зі Львова. Наступник Плетенецького на архімандритстві З. Копистенський у поминальній “Омільї” (проповіді) 1625 р. прославляв свого попередника за відродження культурних традицій на Київській землі.

З грудня 1627 р. архімандритом Києво-Печерської лаври став Петро Могила. На початку 30-х років за його безпосередньої участі виник ще один центр православної освіти, якому судилося славне майбуття.

“Видячи в церкві православної через невмілість духовних та неосвіченість молоді утрату на душах людських”, “хотючи заблудших від православ’я позискати”, “ані в славу свою, тільки в славу і честь Святої Трійці”, “у користь і вітху роду правовірного” створив Могила лаврську школу. Він дав урочисту присягу про заснування школи при Печерській лаврі у Львівській Успенській (братській) церкві 15 червня 1631 року. Знайшов він для цієї школи у Львові освічених викладачів — ієромонаха Ісайю Трофимовича та монаха Сильвестра Косова. Ці вчені ченці мали за плечима освіту у віленському братському училищі, Люблінській єзуїтській колегії, Замойській академії єзуїтів, можливо, навіть у Віденському університеті. До того ж вони мали чималий досвід викладання — у братських школах Вільно та Львова.

У лаврській школі передбачався новий напрям освіти — за зразком західно-європейських (та польських) католицьких колегій. Структура навчання наслідувала досвід єзуїтських шкіл. Протягом семи років вивчалася математика, риторика, діалектика, музика, астрономія, історія, містика, теологія. Мовою викладання була латина; вивчалися також грецька, церковно-слов’янська, руська (українська). “Прозахідне” спрямування лаврської освіти викликало опозицію православних консерваторів. Осередком цієї опозиції були київські братчики, що втрачали монополію на православну освіту. За допомогою поміркованих сил серед духовенства та козацтва

Могили вдалося в 1632—1633 рр. залагодити конфлікт з братством. Лаврська школа об'єдналася з братською, освітній центр переносився на Поділ. Петро Могила став старшим братчиком, “опікуном та дозорцем” нової Київської колегії.

У 1635 р., незважаючи на опір певних кіл у польському уряді, Київська колегія отримала привілеї від короля Владислава IV. Щоправда, не дали дозволу на викладання богослов'я. Але фактично цей предмет викладався і Київська колегія була, таким чином, православною академією, організованою на європейський кшталт. Петро Могила, створюючи подібний навчальний заклад і виборюючи його офіційне визнання, відчував, очевидно, кризу традиційної братської освіти та її недостатній рівень (бо не було вищих шкіл), і однобічну зорієнтованість на візантійську культуру. Разом з Київською за ініціативою Могили було засновано колегію у Вінниці (потім перенесено до м. Гощі Луцького повіту, називалася Гойською).

Львів, Луцьк та ще Вільно в Литовсько-Білоруських землях знані як найвизначніші освітні центри православних. Їхній досвід і приклад надихали діяльність цілої мережі освітніх закладів. Серед них були школи, братські, монастирські та приватні, засновані на кошти православних патронів. З братських шкіл відомі Берестейська, Рогатинська, в Городку та Комарні (під Львовом), у Перемишлі та Любліні, Більська в Кам'янець-Подільському, в Замості; кілька шкіл при “молодших” братствах у самому Львові, в Галичі, Холмі, Вінниці, Немирові-Брацлавському. Серед монастирських та приватних навчальних закладів збереглася пам'ять про “соборну” школу у Володимирі, училище в Стратині, школи в Лубні, Могилеві, Ярославі (на Перемишлянщині), у Межибожі (на Поділлі).

Відповідаючи вимогам часу, але намагаючись зберегти православну традицію, православні школи в XVII ст. пройшли розвиток від жорсткої орієнтації на греко-слов'янську ортодоксію до сприйняття надбань тогочасної європейської освіти, елементів латино-польської культури. Кульмінацією цього переходу стали виникнення та діяльність колегій, заснованих П.Могилою. Навіть відступник від православ'я, колишній ректор Київського училища Касіан Сакович визнавав їхній високий рівень. “Що ваші училища? — риторично звертався Сакович до уніатів, — вони нічого не значать не

тільки перед латинським, але й перед училищами отця Могили, Київським і Гойським". Могила пізніше відповідав на це: "Ти згадуєш про школи Київські та Гойські, що там навчають добре, і це ти говориш правду, бо, істинно, в них навчають добре".

Реформа церковної освіти, кульмінацією якої стали колегії, заведені Петром Могилою, виявилася важливим фактором збереження національної, культурної, релігійної ідентичності православного населення тогочасної України. Вже у другій половині XVII — у XVIII ст. виявився її головний наслідок — значно вищий, ніж у Московській державі, рівень освіченості народу.

Освітня діяльність церковних інституцій у Могилянську добу розвинула засади народної освіти — такі її принципи, як демократичність і всестановий характер, єдність навчання та виховання, систематичність організації шкільної справи. Розвиток освіти став чинником вдосконалення книжної справи та церковної науки: догматики, катехитичної справи, богослов'я. Значний внесок було зроблено у філологічну науку — у викладання іноземних мов, слов'янської й живої української мови, перекладацьку справу. Вищі православні школи збагачували своїх вихованців досить широким тоді колом загальноосвітніх предметів. Це надавало освіті не лише вузькоконфесійного, а й загальносупільного значення. Саме в ті часи закладалися підвалини системи "класичної" гуманітарної освіти на вітчизняному ґрунті.

І братські школи, і Київська колегія навіть у 40-і роки, найкращі й найстабільніші, часто відчували нестачу матеріальних засобів та висококваліфікованих викладачів. Незадоволеною залишалася потреба в створенні широкої мережі вищих навчальних закладів. Однак те, що зроблено православними для розвитку національної, рідновірної й водночас справді європейської освіти, заслуговує на увагу й пошану.

Богословська діяльність і впорядкування церковної обрядовості. Значення для внутрішнього розвитку та для всього православного світу

У період загальноєвропейської Реформації (XVI—XVII стст.), очевидно, під протестантськими та католицькими впливами, православні Речі Посполитої також усвідомили потребу в систематичному викладенні та правильному засвоєнні основ свого віровчення й культу. Така потреба — катехизація — своїм знаряддям мала катехізиси, або “Сповідання віри”. Вони стали для православних так званими символічними книгами.

З кінця XVI — у перших десятиліттях XVII ст. православні користувалися, так би мовити, авторськими катехізисами. Це твори Стефана та Лаврентія Зизаніїв, Кирила Транквіліона-Ставровецького, Мелетія Смотрицького. Вже в Могиллянську добу були відомі “Дидаскалія” Сильвестра Косова та “Поученія новопосвяченому ієреєві” Арсенія Желиборського.

Авторські катехізиси добре прислужилися справі систематизації православної догматики та навчанню вірних в Україні та Білорусі. Як на той час, то вони досить гостро поставили питання про загальноцерковне визнання символічних книг, про узгодження авторської творчості із соборним началом та церковною традицією. Цю проблему добре усвідомив Київський митрополит Петро Могила. Саме він здійснив соборне укладення та затвердження православного Катехізису.

Ця акція відбулася на відомому Київському соборі 1640 року. Обговорення катехізису — виголошення та тлумачення символу віри, вчення про церковні таїнства, дискутування догматичних питань (наприклад, про час перетворення Святих Дарів) — займало багато часу соборних засідань.

Відкривав обговорення нового сповідання віри 9 вересня 1640 р. відомий богослов і педагог, Києво-Микільський ігумен Ісайя Трофимович-Козловський. Він наголошував на нагальній потребі систематизації православного богослов'я, очищення віровчення східної церкви від іншовірних впливів та нашарувань. Козловський проголосив автором проекту катехізису П.Могили. Однак роль Микільського ігумена на

Соборі 1640 р., той факт, що з подання самого Могили (15 вересня) о. Ісайю призначено доктором богослов'я, великою мірою свідчили якщо не про авторство, то принаймні про чільне місце Козловського в укладенні катехізису.

Нову символічну книгу було затверджено Київським собором і подано на всеправославний соборний розгляд. Такий розгляд відбувся в Яссах у 1643 р. Київських богословів там репрезентували Ісайя Козловський, Йосип Кононович-Горбацький, Ігнатій Оксенович-Старушич. В Яссах на основі київського було укладено “Православне сповідання віри соборної і апостольської церкви східної”. У тому ж 1643 р. його вдруге затвердили — тепер уже на Константинопольському соборі східних патріархів та єпископату. Однак надруковано в повному обсязі воно було лише в 1662 році в Амстердамі.

Не діставши вчасно виправленого варіанту “Сповідання віри”, але відчуючи нагальну потребу “затамувати уста безстыдних промовців, які паплюжать православну церкву”, Могила видав у Києві так званий Короткий катехізис. Видрукували його 1645 р. в друкарні Києво-Печерської лаври під назвою “Зібрання короткої науки о артикулах Віри Православно-Католицької християнської. Згідно визнання і науки Церкви Святої Східної Соборної Апостольської, для освічення й науки всім у школах освіченим православним дітям”. Короткий катехізис, очевидно, щоб дістати відповідного суспільного розголосу, вийшов спочатку польською (державною) мовою, а потім і “руським діалектом”.

Невдовзі після київського видання львівський єпископ А.Желиборський “через обмаль катехізисів, виданих П.Могилою у Києві” зробив перевидання. Назвою своєю — “Зібрання короткої науки о артикулах віри православно-католицької християнської. Як церква Східна Апостольська вчить — для освічення людей молодих до друку подане”, та й за змістом львівська книжка наслідувала київське першоджерело.

Нарешті, у 1649 р., вже після смерті Могили, було здійснено московське перевидання Короткого катехізису, щоправда, з редакцією тамтешніх ортодоксів щодо деяких положень.

“Сповідання східної церкви” 1643 р., складене на основі праці київської богословської школи, витримало низку пере-

видань протягом кількох століть. І нині воно залишається базовою символічною книгою вселенського православ'я. Рівень церковної науки в Київській митрополії Могилянської доби виявився справді світовим.

Запад у XVI — на початку XVII ст. систематичної церковної освіти та послаблення контролю за діяльністю священництва негативно вплинули на дотримання норм обрядової практики. Обрядовість у Київській митрополії часто визначалася не стільки церковними приписами, скільки місцевою етнографічною традицією, звичаями. Відмічалось, що до храмів “деколи вводять навіть живу скотину для освячення”. Виправлення богослужбової практики було неможливим без появи виправлених і уодностайнених слов'янських служебних книг — требників та служебників.

В першій половині XVII ст. у Київській митрополії видруковано 12 “руських” требників та кілька служебників. Найвідомішими були Стратинський та Острозький требник 1606 р., кілька видань Требника у Вільні, “Євхологiон” 1637 р., виданий Львівським братством. У Львові протягом 1644 та 1645 рр. за благословенням єпископа А.Желиборського ще перевидано Острозький требник. Однак виправлення церковних обрядів були недосконалими. Велика кількість требників, що базувалися на численних різномірних джерелах, іноді збільшувала обрядові відмінності та плутанину. Перевірку й уодностайнення обрядової практики могла здійснити лише вища церковна влада — Собор архієреїв.

Подібна ситуація склалася при укладенні служебників. Стратинський Служебник 1604 р. та Києво-Печерський 1620 р. не вирішували усіх проблем.

Відомо, що ще у 1629 р. молодий Києво-Печерський архімандрит Петро Могила набув першого досвіду соборного вирішення культово-богословських питань. Тоді на одному з помісних соборів, скликаних відновленою православною ієрархією, затвердили складений Могилою “Літургіаріон” (Служебник).

Цей досвід, очевидно, надихав Могила на соборі 1640 р. Крім розгляду катехізису, багато уваги було приділено опрацюванню матеріалів, що пізніше склали основу нового православного Требника. Це були правила відправи богослужб, таїнств, висвяти священників, питання про пости, неділі, свята

тощо. Про важливість цих питань Могила писав напередодні собору: “наша церква... у звичаях щодо молитви, як і щодо побожного життя, надто зіпсована”.

Православний Требник, що отримав історичну назву Требник Петра Могили, було опубліковано в Києво-Печерській друкарні в 1646 році. Складаючись з передмови та трьох частин, він містив виклад правил здійснення — “чинів” щодо найважливіших таїнств та обрядів тодішньої руської церкви. До того ж Требник 1646 р. мав “монастирський” варіант, в якому містилися “чини” та спеціальні настанови для чернечої богослужбової практики.

Требник Петра Могили не обмежився простим викладом обрядів. Він був збагачений численними коментарями про значення та сутність обрядів з погляду вчення Східної церкви. Наводилися також численні суто практичні поради священикам, багато уваги приділено психологічним аспектам поведінки священика.

Требник 1646 р. містив 37 суто “руських” чинів, невідомих у грецьких богослужбах. Використано й римські джерела, зокрема “Ритуал” 1616 р. Проте запозичення були не сліпим копіюванням, а скоріше збудником для повнішого розвитку традицій східної церкви та матеріалом для усталення самобутніх традицій руського (українського) православ’я. Відтворюючи самобутню українську літургійну традицію, Требник довів її значення як загальнохристиянського надбання. В цьому він став поряд з православним Катехізисом 1640 р.

Катехізиси та Требник Могилянської доби стали основою для численних перевидань, для формування потужної православної догматично-літургійної традиції. Крім того, цікавим доробком Петра Могили у справі вдосконалення богослужбової практики є укладені ним канони та церковні співи. Розвивалася тоді й проповідницька діяльність, головними постатями якої були передовсім вихованці Київської колегії. За часів митрополитства Могили розвивалася і власна агіографічна традиція, що наслідувала досвід “Києво-Печерського Патерика”. Так, за дорученням П.Могили було написано “Патерикон” С.Косова (1636 р.) та “Тератургіму” Афанасія Кальнофійського (1638 р.) Видані у Києво-Печерській лаврі, ці книги слугували церковній та національній справі — підне-

сенню авторитету Києва і Києво-Печерського монастиря як духовного центру православного слов'янства.

Отже, праці українських богословів Могиллянської доби заклали підвалини впорядкування православної догматики та культової діяльності не лише в Київській митрополії, а й в усьому православному світі.

Контрольні завдання і запитання

- 1. Охарактеризуйте внутрішнє й суспільне становище Київської митрополії напередодні реформ Петра Могили.*
- 2. Як відбулася легалізація православної церкви після 1632 р.?*
- 3. На чому базувалася і в чому виявлялася нова релігійна політика Владислава IV?*
- 4. Якими шляхами зміцнювалося церковне управління та внутрішня дисципліна в церкві?*
- 5. Розкажіть про наслідки освітньої реформи в Київській митрополії.*

Тематика рефератів

- Реформи церковно-релігійного життя в Могиллянську добу.
- Ставлення П.Могили до “універсальної унії” православних та уніатів.
- Культурно-просвітна діяльність П. Могили.

Рекомендована література

1. *Власовський І.* Нарис історії Української православної церкви: В 4 т. — Нью-Йорк; С. Бавнд-Брук; Київ, 1990.
2. *Жуковський А.* Петро Могила і питання єдності церков. Париж, 1969.
3. *Голубев С.Т.* Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники: В 2 т. — К., 1888—91.
4. Історія Православної Церкви в Україні. — К., 1997.
5. *Крижанівський О.П., Плохій С.М.* Історія церкви та релігійної думки в Україні. — К., 1994.
6. П. Могила: богослов, церковний і культурний діяч. — К., 1997.
7. *Нічик В.М.* Петро Могила в духовній історії України. — К., 1997.
8. *Федорів Ю.* Історія Церкви в Україні. — Торонто, 1990.
9. Феномен Петра Могили. — К., 1996.

4. ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА В ЗАПОРІЗЬКІЙ СІЧІ

Областю самобутнього функціонування православної церкви на українських землях здавна була Запорізька Січ. Відмовившись від відтворення в козацькому товаристві багатьох законів, норм, відносин, притаманних позасічовому суспільству (нерівність, кріпацтво, шлюбне життя та ін.), козаки, однак, перенесли в новозасноване ними товариство майже в повному обсязі релігійне світосприйняття й світорозуміння. В межах запорізьких вольностей релігійно-церковна зорієнтованість козаків мала свої, інколи досить істотні особливості і була нерідко дійовішою, аніж царські укази чи гетьманські грамоти. В деяких випадках релігійні норми, приписи виявлялися чи не єдиними ефективними регуляторами розбурханої, далеко не завжди дисциплінованих і керованих козацьких мас.

Особливості процесу будівництва церков у Запорізькій Січі

Якщо починати розгляд історії православної церкви в Січі з будівництва культових споруд, то багате на парадокси козацьке Запоріжжя підносить ще один: за перші 240 років тут побудовано тільки п'ять церков, причому в XVI ст. — лише одну. Логічно було б припустити, що в період, який вченими пов'язується з піднесенням, розвитком цього унікального військово-державного утворення, релігійні, несімейні, постійно наражені на небезпеку козаки мали б активно зводити церкви, монастирі, каплиці з тим, щоб у такий спосіб одержати духовну підтримку, впевненість, надію на майбутнє. Однак гіпотетичного релігійно-будівельного буму не було. Близько 1576 р. побудовано першу запорізьку церкву — старосамарську святителя Миколая, що пізніше дала початок Самарському Пустельно-Миколаївському монастирю. Відомий історик запорізького козацтва Д.Яворницький писав, що з цього часу й починається історія церкви в межах Січі.

Причин того, що за перші два з половиною століття січовими козаками, релігійність яких широко відома, побудовано так мало церков, на нашу думку, кілька.

По-перше, домінуючий спосіб життя козаків у цей період

— польовий, похідний, рухливий, без якихось постійних, довготривалих місць осідку, з якими аж ніяк не в'язалися будь-які стаціонарні бази, споруди, в тому числі й культові. Військові союзи з сусідами — Росією, Польщею, Кримським ханством, Туреччиною не гарантували тривалої стабільності.

По-друге, варіант похідних церков у воєнний час, користування традиційними церквами в містах, селах, монастирях, періодичне відправлення культу в зимівниках, в слободах, очевидно, протягом тривалого часу цілком задовольняли релігійність козаків.

По-третє, активне будівництво церков у період Нової Січі почалося вже тоді, коли на землях козацьких вольностей почали набувати сили політичні, економічні, соціальні, духовні процеси, які, на нашу думку, суперечили січовим першоосновам і з часом підірвали б козацьку республіку, козацтво як інститут і без царського погрому 1775 р.

Прискорено почала здійснюватися колонізація південних і південно-східних земель, заселення їх. У зрілу стадію ввійшов процес соціально-класового розшарування козацького товариства: цементуючі його в минулому ідеї рівності, братерства, незалежності, взаємодопомоги, колективного вирішення найважливіших питань на січових радах стали здебільшого спогадами, перетворилися під натиском життєвих реалій у неповторну минувшину. Давався взнаки міцніючий великоросійський абсолютизм, його військово-адміністративний і церковний тиск. Йшов фронтальний наступ на все те, що робило запорізьке козацтво унікальним, контрастуючим із самодержавною системою, неповторним; наступ, що мав за мету перетворити цей величезний острів на карті імперії в тривіальну й залежну провінцію.

Чим інтенсивніше проходили всі ці процеси, тим менше козацька громада ставала схожою на колишню вільну, народоправну попередницю XVI—XVII стст. Церкві з її могутньою, всепронизуючою структурою, чітким підпорядкуванням, дисципліною й багатовіковим досвідом впливу на народні маси в цих стратегічних планах великоросійського самодержавства щодо неспокійного, вільнолюбивого козацтва відводилася роль миротворця. Пригадаймо, що саме до ченців “козацького” Києво-Межигірського монастиря звернувся Петро I за сприянням, коли частина запорізьких козаків підтримала

гетьмана Мазепу. Саме через церковні структури, духовенство всіх рівнів в Україні створювалася громадська думка, що засуджувала дії Мазепи та його прихильників. І в трагічному фіналі Запорізької Січі духовенство, церква зайняли неабияке місце: начальник січових церков закликав козаків скласти зброю перед царськими військами генерала Текелі, що оточили Січ на річці Подпільній в 1775 р. Аргумент запорізького архімандрита не чинити опір, оскільки “він (москаль) хоч і недруг, але все ж православної віри чоловік”, відіграв не останню роль у здачі Січі.

Отже, зовсім не випадково, а внаслідок дії цілого ряду чинників і, не в останню чергу, гострої зацікавленості російського самодержавства на Запорізьких козачих Вольностях з 1734 р. велось активне церковне будівництво. Брак цих чинників чи слабка вираженість їх певною мірою пояснюють повільність такого будівництва в попередню добу.

На величезній території Запорізьких Вольностей площею понад 13 млн. десятин, за підрахунками Д.Яворницького, в XVI—XVIII стст. стало не менше 47 церков. У цю кількість ввійшли культові споруди, про які збереглися бодай фрагментарні документальні згадки в багатотраждальному архіві Запорізької Січі або в інших джерелах.

Тривалий час церков у традиційному розумінні — як стаціонарних будівель культового призначення у православних козаків, ймовірно, не було. Умовам тогочасного буття запорізького козацтва з його постійною передислокацією, загрозами несподіваного нападу численних ворогів, неусталеністю структури й складу козацьких формувань тощо мала відповідати церква спеціального типу. Козацтво, що постійно було на марші, в поході, могло мати переважно тільки таку церкву — похідну. Звичайно, практикувалися й інші засоби задоволення особистісної чи групової релігійності — запорожцями влаштовувалися каплиці, скити, обладнувалися спеціальні місця поклоніння іконам, які, на думку “дніпровських молодців”, мали чудодійні властивості. У період раннього козацтва, коли міграція ще досить сильно залежала від кліматичних умов дикого степу і козаки з настанням зимових холодів переходили ближче до міст, сіл, слобід, зимівників, реалізація релігійних потреб козацтва мало чим відрізнялася від віросповідної практики корінного, осідлого населення.

Вони відвідували місцеві церкви, монастирі, каплиці або мандрували до релігійних святинь Києва, Межигір'я, Чернігова, Переяслава, а то й Афону. Сюди нерідко транспортувалися поранені, тяжко хворі козаки. Тому таким доцільним був подарунок, даний “за рицарські відважні служби” козакам польським королем Стефаном Баторієм 20 серпня 1576 р., — запорожці отримали місто Трахтемирів з монастирем, який на тривалий час став і релігійним центром козацтва.

Православні церкви Січі й навіть цвинтарі поблизу них часто поділяли долю самих козацьких вольностей: їх знищували, спалювали, а коштовне церковне начиння грабували, дзвони знімали й переливали на гармати. Нерідко з однаковим завзяттям це робили чужинці-іновірці й свої одновірці. Під час погрому Січі царськими військами під командуванням Яковлева та Галагана в 1709 р. російська армія, за спогадами очевидців, творила “чого і в язичництві, за стародавніх мучителів, не водилося: мерців з домовин багатьох не тільки з товариства, але й (з) ченців відкопували, голови їм відтинали, шкіру знімали й вішали”. Було зруйновано не тільки Січ, але й січову церкву Покрови. Не виключаємо, що саме у зв'язку з подіями 1709 р. втрачено назавжди документальні згадки про ряд запорізьких церков.

Внутрішньоцерковна організація, структура, клір у Запорізькій Січі

Збереглося надзвичайно мало історичних відомостей, що давали б уявлення про внутрішньоцерковну організацію, структуру запорізької церкви. Після занепаду Трахтемирівського монастиря на перших порах церковно-управлінські функції виконували, очевидно, ігумен, ченці самарського Пустельно-Миколаївського монастиря. Тут були найдавніша церква, найбільш досвідчені, грамотні й підготовлені в богослужбових та богословських питаннях ченці, налагоджена монастирська літургійна та дисциплінарна практика. Ймовірно, що зв'язок місцевих церков і монастиря не носив характеру підпорядкування й базувався на авторитеті монастиря та його насельників.

Пріоритетною в запорізькому православному товаристві

була, однак, центральна — січова церква Покрови Богородиці. Її внутрішньоцерковна діяльність ставала взірцем для інших церков у межах Запорізьких Вольностей. Місце січової церкви серед кількох десятків інших церков на запорізьких землях визначало не тільки те, що вона — козацька “столична” церква, а й та обставина, що діяльність січової церкви здійснювалася під безпосереднім патронатом кошового отамана, старшини. Через настоятеля січової церкви, ймовірно, реалізувалися розпорядження кошового отамана, військової ради, адресовані й іншим запорізьким церквам. Отже, очевидно, потреба виконання управлінських, розпорядницьких церковних функцій зумовила згодом, уже в часи Нової Січі, спеціальну посаду начальника січових церков. Разом з тим була близька до абсолютної залежність запорізьких церков від козацької військової адміністративної влади — кошового отамана, місцевої старшини. Про це свідчить і той факт, що під значущими для церковного життя козаків документами, відомими на сьогодні, стоять підписи кошових отаманів, зокрема Петра Калнишевського. У цьому, ймовірно, знаходить відображення основоположний і первісний принцип творення Січі як незалежного, самостійного інституту, що діяв за своїми законами, цінностями, звичаями.

Допущення управління якоюсь сферою козацького життя, в даному разі церковною, ззовні, з суспільства, заперечення якого й зумовило появу Січі, означало б небезпеку підриву запорізької автономії. Тому до трагічного 1775 р. включно запорізький церковний устрій залишався фактично незалежним від вищих церковних інстанцій Російської імперії, незважаючи на їхні численні спроби домогтися від Запоріжжя безумовної церковно-адміністративної підлеглості. Ця загальна тенденція мала, проте, свої істотні нюанси. Як Січ після 1734 р. була, за влучним висловом М.Грушевського, лише слабою тінню старої Січі, так незалежність запорізької церкви Нової Січі різнилася від незалежності козацьких церков XVI—XVII стст. Разом з поступовим руйнуванням старого козацького устрою, незалежності січового товариства самодержавство, Синод поступово обмежували незалежність функціонування тут і церковних структур.

Деякі факти засвідчують, що Запорізька Січ готова була мати на своїх землях незалежну, автономну єпархію із своїм

єпископом. Коли в кінці 50-х років XVIII ст. в Запорізьку Січ приїхав єпископ Милетський (до цього афонський архі-мандрит), котрий за дорученням константинопольського патріарха і з дозволу уряду та Синоду збирав милостиню в Російській імперії, козаки, зворушені красою архієрейського богослужіння, здійснюваного ним у запорізьких церквах, попросили його залишитись у Січі. Вони зібрали йому багату архієрейську ризницю, “маючи умисел заснувати в себе в Січі особливу єпархію”. Причому козаки стояли на своєму навіть тоді, коли до протидії цим задумам включився, крім Межигірського монастиря, київського митрополита, ще й Сенат.

Описаний випадок цікавий ще й з іншого боку — як характеристика віруючого козацького товариства, яке на своїх землях просто ігнорувало неприйнятні для себе церковні чи адміністративні укази позасічового походження.

З часів київського митрополита Четвертинського робилися неодноразові спроби не тільки номінально, а й фактично підпорядкувати багату і обширну запорізьку парафію київській кафедрі. Подібні наміри виношували й московські патріархи, Синод. Однак всі вони виявилися приреченими на невдачу. Оскільки цілком ізольовано від зовнішнього церковного світу запорізька структура функціонувати не могла, то авторитетним для козаків центром для церковного спілкування історично визначився Києво-Межигірський монастир. У цьому виборі, очевидно, важливими чинниками стали давні з ним зв'язки козаків, а також, що дуже важливо, — ставропігія Межигір'я — незалежність монастиря від місцевої церковної влади, що так імпонувала запорізьким козакам. У Межигірському монастирі вважалося, що початок їхніх церковно-релігійних зв'язків із Запорізькою Січчю датується 1672 р. З монастиря надсилалися щорічно ієромонахи, з яких обиралися начальник січових церков, настоятель Самарського Пустельно-Миколаївського монастиря, призначалися служителі інших рангів. З допомогою монастиря формувався, поповнювався чи замінявся склад священиків, церковнослужителів запорізьких церков, здійснювалося постачання необхідними для канонічного богослужіння церковними речами, богослужбовою літературою тощо. При Межигірському монастирі функціонував влаштований на кошти Січі “шпиталь” для поранених, покалічених, перестарілих ко-

заків, який обслуговувався ченцями. Зрозуміло, що й монастир був зацікавлений у такій не лише своєрідній, а й багатій парафії.

Відносини між Січчю й Межигір'ям були в цілому діловими, але далекими від ідилії. Козаки з повагою, шаною ставились до межигірських подвижників віри, та якщо їхня позиція не відповідала, на думку козаків, січовим інтересам чи виходила за коло власне церковних повноважень, запорізьке товариство могло просто проігнорувати своїх духовних наставників. Непоодинокі випадки, коли кошовий отаман, старшина й Товариство змушені були відправляти назад, у монастир, не тільки одного-двох, а цілі групи ченців через те, що не мали вони "священства приличествующего" або гідної поведінки ("бытие в ненастоящих порядчностях") з жорстким формулюванням "не присилати надалі".

У 1775 р. в Запорізькій Січі діяло 14 парафій. Серед кількох десятків православних церков на запорізьких землях своїм авторитетом, виштістю виділялися, звичайно, січові церкви — Микитинська, Чортотлицька, Підпольнянська. Очевидно, тимчасові січові церкви були в Олешківській та Кам'янській Січі.

На новому місці церкви будувалися на центральній січовій площі, як правило, в першу чергу, і були не тільки адміністративно-територіальним, а й своєрідним ідейним, морально-психологічним центром Січі. В січових церквах зберігалося найсвятіше — великий військовий стяг, корогви, військові клейноди запорізьких козаків. Біля січової церкви збиралися загальні або військові ради, обиралися кошові отамани, старшина, вирішувалися питання війни і миру, виносилися вирoki, за старим козацьким звичаєм розподілялися землі, угіддя тощо. У дні загальних військових рад у січовій церкві зранку при широкій участі прибулих з найвіддаленіших слобід козаків проводилися особливо урочисті богослужіння. Ради в обов'язковому порядку розпочиналися багатотисячним молебнем, який відправляв настоятель січової церкви. У цій центральній церкві та на площі навколо неї проводилися головні урочистості у зв'язку з надзвичайно шанованими козацьким товариством релігійними святами — храмовим святом Покрови, Великоднем, Різдвом, Водохрещенням та іншими.

Характерні риси релігійності запорізьких козаків

З огляду на особливості своєї релігійності запорізькі козаки за святий обов'язок вважали участь у богослужіннях, релігійних обрядах, доповнюючи їх елементами, що в тій чи іншій формі символізували специфіку січового життя. Богослужіння в день загальної військової ради супроводжувалися виносом знамен, клейнодів, релігійні церемонії на свято Покрови, Різдва, Водохрещення, Пасхи, Богоявлення ознаменовували гарматними залпами. При читанні Євангелія в церкві козаки стояли за традицією з напівоголеними шаблями, символічно демонструючи свою готовність у будь-яку мить захистити православну віру. Якщо в сусідній Переяславсько-Бориспільській єпархії архієрей Гервасій, слідом за Синодом, вимагав від своїх парафіян-українців не дотримуватися народних звичаїв, обрядів (на Різдво не колядувати, не святкувати купальських свят, не влаштовувати ігр, танців тощо), то в Запорізькій Січі такі заборони просто не діяли.

Запорожці свято берегли традиції, обряди, пов'язані з церковним поминанням полеглих на полі бою "лицарів". Важко уявити, щоб хтось із запорізьких священників ризикнув тут затримати поховання козака, вимагаючи більшу плату за обряд, як це не раз траплялося в інших регіонах України.

Участью запорізьких козаків у врочистостях, релігійних святах календарного циклу та обрядах, приурочених до традиційних військових зібрань, звичайно не вичерпувалися потреби запорожців як віруючих людей. Утворився могутній пласт побутової релігійності, характеристики якого проявлялися на кожному кроці, але через свою вербально-почуттєву специфіку дійшли до нас здебільшого в опосередкованому прояві: у домінуванні відносно вузького кола святих, яким козаки присвячували свої церкви, монастирі; у звичаях не страчувати злочинців під Великий піст, навішувати на ікони срібні символічні зображення, хрестики як подяку за видужання, зцілення; у релігійній атрибутиці козацьких поховань, у змісті їхніх заповітів, епітафій тощо.

Із назв запорізьких церков, які в цілому мало змінювалися з часу заснування, видно, що найбільш шанованим серед запорізького війська був культ Богородиці, віра в те, що вона

своїм покровом прикриє, захистить козаків від численних ворогів.

Козацькі маси виступали носієм своєрідного народного християнства, яке мозаїчно містило в собі елементи візантійського православ'я та архаїку стародавніх родових обрядів, свободу свого релігійного світорозуміння й благоговіння перед Біблією, яку, однак, мало хто з козаків читав, нехтування в буденному житті аскетизмом і майже дитячу безпосередність сприйняття обрядів, свят, почитання традицій. Поза сумнівом, що релігійність, щира набожність носили здебільшого обрядовий характер, не були та й не могли бути в масі своїх носіїв богословсько обґрунтованими. Тому найбільш сильні релігійні почуття, емоції викликали зовнішні чинники обрядового дійства — урочистість, пишність тощо. При цьому відданість козаків своїй вірі була настільки сильною, що в окремі періоди історії України православна Січ залишалася чи не єдиним забором віри в протидії католицькій експансії. Гасла захисту віри, народності, прав і вольностей були головними в національно-визвольних війнах українського народу в XVII ст., в яких ядром виступало запорізьке козацтво.

Широко відома благодійність козаків-парафіян щодо своїх православних церков, а також шанованих святинь поза межами Січі: в Києві, Чернігові, на Афонських горах і навіть у Палестині. Військо Запорізьке отримувало з царської казни жалування близько 6 тис. карбованців на рік, козацькі ж дари церквам, монастирям, пожертвування школі тільки в грошах сягали нерідко 2500 карбованців.

Не дивує, коли дари, пожертви надходили від старшини, заможних козаків. Зрозумілими, наприклад, були можливості П.Калнишевського в будівництві церков у Межигір'ї, Лохвиці, Ромнах, у рідному селі Пустовойтівці, багаті дари навіть в Єрусалим, адже відомо, що в 1775 р., наприклад, кошовий отаман мав 15800 голів худоби, в тому числі 639 коней. Показовішими, на нашу думку, для характеристики козацької релігійності є факти, коли "сірома" — найбідніший і найчисельніший прошарок запорізького товариства заповідав на користь церкви більшу частину своїх заощаджень, навіть якщо вони налічували кілька карбованців.

Складовою частиною проблеми релігійності запорізького

козацтва є питання ставлення до інших вір і церков. Питання про відстоювання прадідівської православної віри уособлювало не тільки віросповідну, а й національну незалежність. Козацький імператив цього періоду щодо іновірних був категоричним: прибулі в Січ християни й нехристияни різних націй приймалися в громаду не інакше, як після прийняття ними обрядів Східної православної церкви. Усі, хто не погоджувався на перехрещення, мали покинути Січ. Відоме нетерпиме ставлення запорізьких козаків до католиків як гонителів православ'я.

Нагадаємо, що це був час, коли в Росії, за петровськими указами, за спробу спокусити православного віруючого магометанством, іудаїзмом, язичництвом винуватець карався смертю з наступним “покладанням на колесо”, тобто колесуванням.

Вимоги козаків до січового та парафіяльного духовенства були простими, але принциповими: присяга на вірність запорізькому Кошу, знання слова Божого, володіння українською мовою, тверезість. Обов'язковою умовою для січового духовенства була безшлюбність. Парафію священник міг отримати тільки після відповідного рішення начальника січових церков і наступної посвяти кандидата Київським митрополитом з видачею архіпастирської грамоти. Залишеним на рік надавалася, за рішенням січової старшини, рівна кількість куренів (всього їх було 38, по 200—700 чол. в кожному), що, фактично, складали парафію, в якій належало сповідувати, причащати, відспівувати, загалом керувати релігійним життям парафіян. Неодмінною вимогою до самого начальника січових церков (а він, як правило, був членом січової Ради) ставилося, крім інших, вміння проголошувати релігійні проповіді напам'ять українською мовою.

Монастирі на запорізьких землях

Виділялася головна аскетична святиня — Самарський Пустельно-Миколаївський монастир, відомий з 70-х років XVI ст. Своїм козаки вважали Трахтемирівський Хрестовоздвиженський (перейменований в 1627 р. на Успенський) монастир. Д.Яворницький, слідом за М.Максимовичем, вважає, що перша січова церква другої половини XVI ст. була підпорядкована по церковній лінії саме цьому монастиреві.

“Тутешнім військовим” називають документи архіву Запорізької Січі Нехворощанський Успенський монастир поблизу р. Орелі. Недалеко існувала Софронієва пустинь, що пізніше дала початок Григоріївському Бізюківу монастирю. Близьким для запорізьких козаків був і знаменитий Святогірський монастир.

У цьому переліку монастирів, безумовно, першорядне місце займав Самарський Пустельно-Миколаївський монастир. З ним пов’язані важливі сторінки історії не тільки запорізьких церков, але й українського козацтва в цілому. Перша монастирська церква стала історично першою з відомих на сьогоднішній день церков на запорізьких землях. Монастирський чин богослужіння, введений тут на початку XVII ст., став камертоном, що задавав рівень організації богослужбової справи в інших церквах православного Запоріжжя. За давньою українською традицією при монастирі діяла школа, яка давала освіту не тільки дітям запорізьких козаків, а й українським дітям з Гетьманщини, Правобережжя. В особистій власності деяких ченців були книги “руською, латинською, німецькою мовами”. Ще в 1904 р. в монастирській бібліотеці зберігалось близько 150 рукописних і друкованих книг XVII—XVIII стст.

Не раз монастир ставав фортецею проти ворогів, притулком для поранених і хворих козаків. Будучи органічно пов’язаним з козацтвом Запорізької Січі, Самарська обитель змушена була ділити з ним і недолі: кілька разів монастир доводилося підіймати з руїн. У 1775 р. тільки звернення архімандрита Києво-Межигірського монастиря та намісника Самарського монастиря до князя Г.Потьомкіна зберегло монастир від знищення.

Узагальнення історії православної церкви Запорізької Січі

Запорізькі козаки, ці специфічні парафіяни (що постійно воювали, ризикували життям, мешкаючи в дикому степу, не маючи сім’ї, спадкоємців), вже з огляду на такі неординарні умови життя зверталися до “духовних правил спасіння”, прагнучи задовольнити свої релігійні потреби і почуття.

Становлення церковної організації в Запорізькій Січі відбу-

валося за умов дії різних, нерідко протилежних чинників. З одного боку, це була основоположна, принципова орієнтація Січі на автономність свого існування, незалежність від офіційних структур, законів і норм позасічового суспільства, а з іншого — неможливість через релігійно-церковну специфіку православ'я реалізувати цю незалежність поза церковними контактами з великоросійським самодержавним православ'ям та його ієрархами. Звідси — складні, часто напружені відносини православної церкви Запорізької Січі з владою Московського патріарха, Київського митрополита.

Автономність, незалежність, своєрідність суспільного устрою козацької християнської республіки забезпечували можливість відносно автономного розвитку козацької церкви. Були умови для збереження й розвитку особливостей, традицій київської гілки православ'я: вирішення більшості церковних питань самою Січчю і лише номінальна залежність запорізької церкви від московських патріархів, Синоду, в тому числі — з питань церковних кадрів; фактична недія столичних церковних указів і розпоряджень, спрямованих на зросійщення церкви; могутній пласт козацького православного україномовного середовища, сформованого ще з часів Сагайдачного на традиціях захисту, збереження народності й віри та ін.

Тенденція посилення залежності запорізької церкви від Петербургу складалася поступово, стала очевидною на час існування Нової Січі, але після 1734 р. про реальну залежність запорізької церкви від самодержавних структур говорити не доводиться.

Насильницька ліквідація Запорізької Січі “со изстреблением на будущее время и самого названия запорожских козаков” поклала край не тільки цьому унікальному стихійно-демократичному утворенню, а й історичній можливості збереження в усій повноті особливостей православної церкви в Україні. Вже на кінець XVIII — початок XIX ст. Катеринославська єпархія, створена на землях Запорізької Січі, мало чим відрізнялася від великоросійської церковно-релігійної моделі.

Контрольні завдання і запитання

1. Охарактеризуйте особливості становлення й діяльності православної церкви в Запорізькій Січі.
2. Які характерні риси релігійності запорізьких козаків?
3. Дайте характеристику внутрішньоцерковній організації, структурі, кліру запорізької церкви.

Тематика рефератів

1. Умови й характерні риси діяльності православної церкви в Запорізькій Січі.
2. Віросповідні особливості запорізького козацтва.
3. Церква Запорізької Січі і Російська імперія: особливості взаємовідносин.

Рекомендована література

1. Голобуцкий В.А. Запорожское козачество. — К., 1957.
2. Грушевський М. Ілюстрована історія України. — Київ — Львів, 1913, 1991.
3. Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні. — К., 1992.
4. Історія релігії в Україні. — К., 1999. — Том 3: Православ'я в Україні.
5. Наливайко Дм. Козацька Християнська республіка. — К., 1992.
6. Полонська-Василенко Н. Історія України: В 2 т. — Т.2. — К., 1992.
7. Скальковский А. История Новой Сечи. — К., 1995.
8. Яворницький Д.І. Історія запорізьких козаків. В 3 т. — Т.1. — К., 1990.

5. УКРАЇНСЬКІ МОНАСТИРІ

За свою майже тисячолітню історію український монастир як специфічний релігійний інститут, націлений на реалізацію ідеї досконалого християнського життя через самоізолювані форми життєорганізації, пережив досить складну еволюцію. За умов України ця складність далеко не завжди була продиктована іманентним розвитком самого чернецтва (чернець у перекладі з грецької — усамітнений) чи особливостями форм організації чернечого життя (анакоретством, скитством, лаврами, кіновіями), а немалою мірою визначалася зовнішніми позамонастирськими, позацерковними чинниками.

Це, звичайно, не применшує значення для розвитку чернецтва в Україні власне внутрішньомонастирських процесів і, зокрема, істотних за наслідками результатів зіткнення фундаментальної в концепції східнохристиянського чернецтва ідеї аскетизму з реаліями функціонування монастирів на українських землях. Прагнення до відокремленого від “миру” аскетичного життя, піднесене фундаторами чернецтва на Сході до значення керівного принципу й включене до всіх відомих монастирських статутів (єрусалимського Сави Освященного, афонського, константинопольського Феодора Студита та інших), у реальному житті виявило свою ідеальну, недосягнену сутність: українські монастирі, їхні насельники на ділі виявлялися пов’язаними з історією, інтересами, прагненнями свого народу, нації, держави.

Українські монастирі — чинники соціально-історичної і культурної динаміки

При всій змінюваності історичної долі, принциповому й навіть демонстративному відстороненні від світського життя монастирі були своєрідними індикаторами суспільно-політичної та духовної ситуації в Україні, прямо чи опосередковано впливаючи на події і процеси. Впродовж тривалого часу національної історії України монастирі, чернецтво служили важливим фактором у духовному розвитку суспільства, полі-

тичній, економічній, церковно-релігійній розстановці сил, у формуванні науково-культурного потенціалу, громадської думки та пріоритетів у ній. При цьому провідні вітчизняні монастирі, незважаючи на свій декларований статус самоізолюваної корпорації релігійно-духовних однодумців, не просто діяли, а задавали тон у численних напрямках національного самоутвердження: у ліквідації духовно-історичної перерваності, заподіяної татаро-монголами, у відродженні національної пам'яті, в наведенні мостів між культурами Сходу і Заходу, у дипломатичному унормуванні відносин всередині України та з державами-сусідами, в динамізації цілих культурних галузей — письменництва, перекладацької справи, літописання, освіти, книгодрукування тощо. Саме монастирі репродукували для України інтелектуальний потенціал, ціле сузір'я церковних, громадських та культурних діячів, без яких важко уявити національне відродження XVII ст., вітчизняну барокову культуру XVIII ст. чи російську готовність до сприйняття європейських досягнень, що стало можливим, значною мірою, завдяки культурній діяльності в Росії “учительних”, тобто вчених ченців, — вихідців з України. За стародавньою християнською традицією, тільки монастирі постачали кандидатів на вищі ієрархічні посади в церкві, певною мірою визначаючи основу і напрями церковної політики.

Через монастирі, чернецтво каналізувалися, осмислювалися, переосмислювалися і поширювалися фундаментальні християнські, соціальні, релігійно-філософські, релігійно-етичні, релігійно-естетичні ідеї та цінності.

Звичайно, не завжди і не в усьому діяльність вітчизняних монастирів збігалася з прагненнями мас віруючих, з національними інтересами, з позиціями самої церкви. Виборюючи собі автономію, економічні права та привілеї, переслідуючи при цьому перш за все свої власні інтереси, монастирі вступали в складні колізії з церковною ієрархією, з місцевим населенням, з міркувань власної вигоди маневруючи у виборі канонічного підпорядкування між Москвою, Константинополем і Варшавою. І в чернецтва були складні й неоднозначні стосунки з освітою, наукою, національною культурою. І українські монастирі в прагненні зміцнити конфесійні позиції через догматизацію (канонізацію) православ'я, як це

робилося в усіх монотеїстичних релігіях, по суті, сприяли досягненню протилежного результату — звуженню потенцій церкви у творчому розвитку, що, врешті-решт, призвело до кризового стану в православ'ї, до відколу від нього численних опозиційних, іносвітоглядних напрямів, течій тощо. Далекими від національно усвідомлених інтересів був і перехід вітчизняних монастирів з кінця XVIII ст. на позиції самодержавного православ'я, перетворення їх на знаряддя реалізації в Україні політики уніфікації, зросійщення, ліквідації етноконфесійних особливостей київської гілки православ'я. Однак при всій своїй неоднозначності, суперечливості українські монастирі впродовж тривалого часу національної історії залишалися істотно значимими факторами соціально-історичної та культурної динаміки в Україні.

Духовно-релігійна сфера буття чернецтва. Витоки чернецтва

Український монастир поставав насамперед як духовне об'єднання однодумців, що, спонукувані християнським ідеалом, обрали для себе життєве кредо відречення від світу (миру), присвяту себе Богу, особисте спасіння, буття, за словами Василя Великого, “без граду, без дому, без багатства, без співтовариства, (буття) нестяжательне, без речей для життя потрібних, недопитливе, не зв'язане угодами (з миром)”.

Одна з важливих причин обрання такого шляху вбачається в усвідомленні релігійною меншістю, якою були перші християни, неможливості на стадії свого становлення духовної перебудови іновірного, інакшедумаючого суспільства відповідно до бажаних цій меншості ідеалів. Звідси прагнення створити відносно замкнуту спільність (у розумінні недії тут неприйнятних законів, ідей, цінностей), де панували б істинні, з погляду релігійної меншості, світоглядні ідеали, спосіб життя тощо. Добровільне зречення світу кваліфікувалося як духовний подвиг очищення душі від земних помислів і передбачало досить конкретний шлях реалізації цієї мети: молитву, піст, бідність, безшлюбність, ізольовану від зовнішнього “гріховного” світу спільножитність, некорисливість та ін. Квінтесенцією істинного чернецтва стали бідність, доброчестя, послух. Зорієнтованість чернецтва на суворі, багато в чому ек-

стремальні норми життя, на аскетизм не була самодостатньою, а являла собою лише прояв більш загальної зорієнтованості на подвижницьке утвердження християнських ідеалів. З цього погляду і західно-, і східнохристиянські монастирі з їхніми насельниками в історії церкви постають як переконані, непохитні адепти свого бачення християнства, як його опорні пункти.

Невипадково опозиція християнству, зокрема православ'ю, в усі часи зосереджувала свій вогонь саме на монастирях, вважаючи, що перемога над ними стане запорукою загальної перемоги. Історія православної церкви в Україні, наприклад, дає непоодинокі випадки, коли православні монастирі, оточені пануючим іновір'ям, і далі відстоювали свої релігійно-церковні позиції, тим самим стаючи підвалиною для майбутнього відродження.

Стародавні джерела та найновіші дослідження церковних і світських вчених, що розглядають історію чернецтва взагалі і вітчизняних монастирів зокрема, сходяться у висновку: колискою християнського чернецтва (як усамітненого, так і спільножитного) був християнський Єгипет. Звідси ідеї зречення світу, подвижництва, аскетизму поширилися на Палестину, Сирію, Грецію, Візантію, Болгарію, де набули подальшого розвитку, поглиблення, розбудови на ґрунті християнського вчення і через Константинополь, Афон досягли Київської Русі.

Монастирі Київської Русі. Звернення Феодосія Печерського до уставу Студійського монастиря

Ідеї чернецтва з їхнім ригористичним зреченням світу й присвятою себе аскетичному земному життю почали активно поширюватися в Київській Русі разом з прийняттям християнства, але окремі ченці, як і християнські віросповідники, відомі тут раніше 988 р. На відміну від поодиноких анахоретів (усамітнених), чужих і своїх, монастирі вже як громади ченців, об'єднаних спільними ідеями та певним укладом життя, виникли пізніше. Митрополит-русин Іларіон у "Слові про Закон і Благодать" повідомляв, що монастирі утворилися у нас ще при Володимирі ("монастирєве на горах

сташе”). “Повість врем’яних літ” відносить появу й поширення вітчизняних монастирів до часів Ярослава Мудрого. “При ньому, — засвідчує літопис за 1037 рік, — черноризьци почаша множитися, и монастыреве починаху быти”. Деякі історики, посилаючись на стародавні перекази, датують виникнення у нас монастирів ще IX ст.

Що стосується кількості, то відомий церковний історик Є.Голубинський нараховував у домонгольську добу в Київській Русі 68 монастирів, про які збереглися хоч якісь письмові згадки, в тому числі в Києві — 17, в Галичі — 5, у Чернігові — 4.

Спочатку вітчизняні монастирі, очевидно, мало нагадували візантійські прототипи, вже не говорячи про монастирі доби Пахомія Єгипетського чи Василя Великого. Певного поширення набули монастирі з дещо полегшеними умовами чернечого буття — так зване келіотство (одноосібне проживання в келії), яке практично не регулювалося монастирськими уставами, а чернець організовував своє життя виключно за власними уявленнями про аскетизм і чернече життя загалом. Засуджене ще в часи Юстиніана, келіотство в наступні періоди не лише існувало, а й знайшло для себе сприятливий ґрунт у Київській Русі, по суті, експлуатуючи благодійницькі чи покровительські почуття щиросердних мирян. Невипадково майбутній засновник Печерського монастиря Антоній, обійшовши всі діючі в Києві монастирі і не уподобавши жодного, вирішив розпочати все з початку, з фундації в XI ст. печерного монастиря за власним розумінням чернецтва як такого. Невдоволення порядками в київських монастирях бачиться і в дорученні Феодосія Печерського привезти з далекого Студійського монастиря устав, відомий своєю детальною розробкою богослужбової сторони діяльності монастиря та досить суворими приписами щодо чернечого життя. Підкреслимо: щоб такий суворий монастирський устав, устав, тривалий час забутий і самою Візантією, склався на українських землях, потрібна була особистість рівня Феодосія Печерського з його релігійною переконаністю, вимогливістю, подвижництвом. Принагідно зазначимо, що невдовзі по смерті Феодосія відчувся брак монастирських організаторів його гатунку: заданість на високий рівень печерського чернецтва феодосієві наступники не втримали, тож із часом славно-

звісному Києво-Печерському монастирю навіть довелося вчитися істинного чернецтва в інших.

Зверненням до уставу Студіоса монастирі Київської Русі здавалося б уникли загрози повторити гірші зразки грецького чернецтва. Дальший розвиток вітчизняних монастирів показує, що суворість, крайній аскетизм, взагалі крайнощі східнохристиянського чернецтва, за винятком ліченої кількості фактів, у цілому так і не стали тут нормою монастирської життєорганізації. Верх взяли й прижилися пом'якшені, помірковані правила чернецтва, які жорстко не пов'язували істинно чернечого життя з надмірностями посту, затвору, стовпостоянням, юродством, обітницею мовчання і т.п. Східний аскетизм, умертвління тіла, за оцінкою М.Грушевського, “у свіжій, молодечій руській суспільності... ґрунту не мав”. Після Феодосія Печерського втримати чернецтво України в межах суворох приписів з різним успіхом намагалися Іов Почаївський, Іов Княгиницький, Іван Вишенський та деякі інші, але більш-менш широкої підтримки вони не отримали, так і залишившись в історії українського чернецтва подвижниками-одинаками, котрі викликали шанобливе ставлення, проте не прагнення ретельного наслідування.

Незважаючи на пом'якшені форми буття вітчизняних монастирів, на них дивилися як на уособлення нової віри, центри релігійної духовності, наочні зразки організації побожного способу життя, що не завжди можна було бачити навіть у тогочасних церквах. Відгородженість від мирських спокус, аскетизм ченців, їхні духовні й тілесні подвиги породжували у віруючих, здебільшого не готових особисто до таких життєвих обмежень, почуття поваги, шани не лише до насельників монастирів, а й до самого християнства. Такий наочний, зрозумілий, переконливий спосіб поширення, утвердження нової віри серед недавніх язичників, очевидно, багато в чому визначав прихильне ставлення влади до монастирів, чернецтва.

Ймовірно, що, орієнтуючись на сприятливу реакцію на монастирі, а не лише керуючись власними інтересами й розрахунками, давньоруські князі сприяли будівництву їх. Більшість вітчизняних монастирів у домонгольську добу збудовано з ініціативи і на кошти князів. З Києва, Київської землі практика монастирського будівництва поширилася на північ.

Київ став відправним пунктом у поширенні на Русі й врегульованого уставами чернечого життя, монастирської богослужбової практики. З явною гордістю літописець констатував пріоритет Києво-Печерського монастиря у справі поширення уставного чернецтва: “Тѣм же почтенъ есть монастырь Печерскый старей всѣх”.

Показово, що вже в добу літописання наші предки досить диференційовано підходили до якісної характеристики монастирів, розрізняючи їхній авторитет, цінність, можливо навіть “справжність” залежно від походження. “Багато монастирів царями, боярами, багатими людьми влаштовано, але не такі вони, як ті, що поставлені сльозами, постом, молитвою, безсонними ночами” — писав літописець, явно віддаючи перевагу другим і, конкретно, Києво-Печерському монастирю, збудованому з ініціативи чернецтва.

Особливістю вітчизняних монастирів стало будівництво їх у містах, селах чи поблизу них. Практика християнського Сходу засновувати монастирі у віддалених від цивілізації місцях (пустелях, глухих лісах, пущах та ін.) поширення, за незначним винятком, не набула.

Свідченням критично-творчого переосмислення на киево-руських землях східнохристиянської моделі монастирів стала їхня активна включеність у суспільне життя. У них вбачали інститут необхідний, корисний не лише в поширенні нової віри, а й у зміцненні держави, суспільства, сім'ї, моралі, піднесенні освіти, науки, культури, письменництва тощо. Безперечно, поштовхом до включеності вітчизняних монастирів у подібну діяльність стала відносно висока концентрація тут грамотних людей, що йшла від богослужбових, богословських, проповідницьких, місіонерських потреб, від можливостей ченців, не завжди обтяжених пошуками хліба насущного, вчити грамоти, вивчати мови, читати всіляку літературу, переписувати книги тощо. Більшість видатних пам'ятників вітчизняної духовної культури цього періоду пов'язана з іменами авторів-ченців — Ларіона, Феодосія Печерського, Нестора, Якова Мніха, Кліма Смолятича, Кирила Туровського та ін.

Українське чернецтво в умовах іноземного панування в Україні

Татаро-монгольське нашествя, на думку авторитетних вчених, відбилося на церковному та монастирському устрої слабо, хоча матеріально церкви й монастирі, як уся Києворуська земля, також зазнали лиха від загарбників. За деякими джерелами, в Києві було зруйновано 10 (з них 4 жіночих), на Правобережжі — 6, на Лівобережжі — 3 монастирі. Разом з тим збереглися архівні документи — ханські грамоти (ярлики), які засвідчують, що невдовзі татаро-монголи звільнили духовенство (біле, чорне) від будь-яких податків та повинностей за умови молитися за татаро-монгольських правителів перед християнським Богом. Під страхом смертельної кари недоторканими оголошувалися церковно-монастирські підданих та маєтності. Ймовірно, що і в цей період будувалися нові, хоча й невеликі (на два-три ченці) монастирі, переважно на заході й північному заході, що були скоріше сховищами для біженців, аніж релігійними чи культурними осередками.

У литовсько-польські часи, з ослабленням гніту татаро-монгольських наїзників, кількість монастирів, чернецтва невпинно зростає. У XIV—XVI стст. прискореним збільшенням монастирів виділяються Галичина (Львівський св. Юра, Унівський Успенський, Галицький св. Трійці та ін.) та Волинь (Луцький, Кременецький, Дубненський монастирі св. Спаса, Пересопницький Богородиці, Дерманський, Острозький св. Трійці, Почаївський Успенський та ін.). Нові монастирі зводились князями, багатими українськими родами (Вишневецьких, Острозьких, Сангушок, Корецьких та ін.), козацькою старшиною і лише зрідка — міщанами, ченцями. Спроба київського собору 1640 р. обмежити подальше збільшення числа монастирів, не дозволяючи фундацію їх з кількістю ченців менше 6—8, успіху не мала. Велика кількість монастирів на українських землях, однак, не завжди свідчила про високий рівень релігійно-церковного життя й своїм буттям значною мірою відбивала кризу в православній церкві, яка зі всією очевидністю проявилася в XV — XVI стст. Неврегульованість богослужбової практики, посилення впливу єресей, неправославних віросповідань, деморалізація духовного

чину, його низький освітній рівень, аморальність, користолюбство, кар'єризм у церкві — все це не могло не позначитися й на українських монастирях, з яких церковна верхівка, за словами І.Вишенського, “фольварки поробила”. Феодосієві правила чернечої спільножитності настільки забули, що архімандрит Києво-Печерського монастиря Є.Плетенецький на початку XVII ст. змушений був, долаючи опір своїх ченців, впроваджувати тут скитський устав Іова Княгиницького, який ще зберігав зорієнтованість на стародавній афонський аскетизм. Архіви, монастирські хроніки, перекази XIV—XV, більшої частини XVI ст. не випадково майже не зберегли свідчень про подвижників і подвижництво цього періоду, бо їх, за незначним винятком, не було.

Роль українських монастирів в національно-культурному процесі кінця XVI — першої половини XVII ст.

Наприкінці XVI ст. в духовному житті України виникла нова ситуація. Потреби релігійної боротьби, що розгорнулася після прийняття частиною православних ієрархів, кліру, віруючих унії з Римом (1596 р.), включення в цю боротьбу чернецтва, монастирів обох релігійних орієнтацій викликали небачене національно-культурне піднесення серед українського народу. Тривалий період застою, занепаду, зубожіння в церкві, коли чи не єдиним активним заняттям монастирів були їхні судові тяжби за маєтності, змінився різким якісним оновленням цілого ряду сфер національного життя — релігійної, наукової, культурної, літературної, освітньої, книгодрукарської. Потреби захисту віри спричинили прискорений розвиток богословської, релігійно-полемічної літератури, проповідницької діяльності, церковного права, книгодруку. Разом з ними в Україні “раптом прокидається сильний культурний і просвітницький рух” (М.Грушевський), навколо монастирів, як і братств, гуртуються літературні, освітні, наукові, мистецькі сили. На якісно новий рівень виходять література, зокрема полемічна, публіцистика, освіта, книгодрукування, перекладацька справа, гравірування та малярство, архітектура. Формується національна літературна мова. Усе це,

разом узяте, було гідною відповіддю тим, хто засуджував Україну на національну смерть, говорив про неї як про “дурну Русь”, заперечував можливість мати свою національну культуру. Цей могутній національно-культурний стрибок було зроблено в значній мірі українським чернецтвом.

Провідник українського відродження київський митрополит Петро Могила, як і його ідейні попередники, в реалізації своїх нововведень у релігійно-церковній, національно-культурній сферах незмінно спирався на монастирські структури, на той тонкий прошарок ченців-інтелектуалів, який, на противагу консервативно-ортодоксальній чернечій опозиції, реально міг сприяти забезпеченню українській народності, церкві самовартостей європейського народу. У подібних підходах проявилася загальна закономірність, властива християнській церкві як Сходу, так і Заходу. В кризових ситуаціях, перед реальною загрозою своїм основам церква незмінно шукала опору в своєму найбільш монолітному, відмобілізованому духовному загоні — в чернецтві.

Тісна вплетеність українських монастирів у реалії тогочасного життя була умовою і, водночас, причиною того, що навіть первісно релігійна за метою їхня діяльність набувала часто громадського звучання, ставала суспільно значимою, мала істотні наслідки не лише для релігійного, а й для соціально-політичного, національного, культурного життя народу. Тому, наприклад, принципова й героїчна боротьба провінційних православних монастирів Правобережної України проти польсько-католицького прозелітизму, за вірність православ'ю у XVIII ст. і пізніше виходила далеко за межі суто міжцерковного протиборства, робила таку позицію монастирів патріотично, національно, соціально значимою, була вагомим вкладом чернецтва в національно-визвольну боротьбу українського народу. Таким же національно значимим був надалі опір і частини греко-католицького чернецтва прагненням латинізувати цю церкву, ліквідувати її національні особливості.

Масштаби релігійно-духовного, національно-культурного служіння українських монастирів залежали від багатьох факторів. Одні можливості були в Києво-Печерського монастиря з його 500—800 ченцями, величезним релігійним авторитетом у християнському світі, могутнім матеріально-фінансовим становищем і десятками тисяч підданих; інші

— у нечисельних (по 3—5 ченців), незаможних монастирів, де насельники весь свій вільний від релігійних занять час змушені були витратити не на літописання чи письменництво, а на добування засобів для існування — орати, сіяти, косити, молотити тощо. Такі невеликі монастирі на українських землях становили більшість. Стереотип масово багатих і жируючих монастирів, створений фрондуючою щодо церкви та монастирів інтелігенцією Росії в кінці XIX — на початку XX ст. і згодом підхоплений атеїзмом 20—60-х років, не відповідає історичній правді.

Монастирі й чернече життя після прилучення Київської митрополії до Московської патріархії

Сприятливі для своєрідного розвитку монастирської життєорганізації та богослужбової практики умови в Україні почали поступово згортатися з переходом Київської митрополії під церковну юрисдикцію Московської патріархії у 1686 р. Під приводом уніфікації з церковно-монастирської практики вилучалося все, що нагадувало про національну своєрідність, особливий історичний шлях українського чернецтва. Катерининська секуляризація монастирських маєтностей в Україні 1786 р., матеріально ослабивши монастирі і поставивши в залежність від великоросійського центру, прискорила перехід їх від зацікавленої, дійової участі в справах української суспільності до пасивного, безвільного прямування в руслі чужої нашому народу самодержавної церкви. На кінець XVIII ст. втратила своє колишнє непересічне значення для українського народу Правобережжя навіть та невелика група так званих закордонних монастирів на чолі з відомим по Коліївщині Мотронинським Свято-Троїцьким монастирем (нинішня Черкащина), що за умов найжорстокіших польсько-католицьких гонінь і репресій залишилася вірною православ'ю.

Внаслідок трьох хвиль секуляризації (1764, 1786, 1795) в Україні скасовано близько 45 монастирів з 85, у тому числі такі відомі, як Києво-Софіївський, Києво-Братський Богоявленський, Києво-Кирилівський, козацький Межигірський, Густинський Троїцький та ін. Після приєднання уніатських

віруючих Київщини, Поділля, Волині до “первенствующої й панівної” православної церкви в 1839 р. частину місцевих монастирів закрито, їхні церкви перетворили на парафіяльні, а інша частина діяла далі в статусі штатних або позаштатних монастирів. Українським монастирям було продемонстровано: бути їм чи не бути відтепер залежало не від них, не від місцевого церковного керівництва, не від волі мас віруючих, а від самодержавної влади. Традиція навіть відносної національно-церковної автономії монастирів мала відійти у вічність. Допускався лише безумовний послух і підпорядкування державно-синодальним властям.

Василіанські греко-католицькі монастирі Правобережжя, котрі чинили опір переведенню на православ'я, підлягали ліквідації з висланням ченців у віддалені великоросійські монастирі. На українських землях монастирі греко-католицької орієнтації збереглися лише в Галичині, яка внаслідок переділів Польщі відійшла до Австрії. Проте і тут внаслідок секуляризаційних заходів Йосипа II у 1785 р. значну частину їх було ліквідовано (з 2000 було закрито 1300 православних, греко-католицьких та католицьких монастирів).

У 40—70-і роки XIX ст. тактика Синоду щодо українських православних монастирів Правобережжя, Поділля, Волині, котрі діяли в умовах польсько-католицьких впливів, змінюється: вживаються централізовані заходи із зміцнення цих монастирів як опорних пунктів Російської православної церкви. Мета Синоду переорієнтувати українські монастирі у великоросійсько-синодальних інтересах проглядається і в здійсненні монастирської кадрової політики. При переважно українському складі рядового чернецтва на керівні посади (архімандритів, ігуменів) призначалися здебільшого росіяни. Згодом це значною мірою спричинило спрямування українського чернецтва у фарватері самодержавного православ'я, унеможливило національно-культурну самодіяльність вітчизняних монастирів. Далося взнаки і тривале кадрово-інтелектуальне виснаження українських монастирів, рекрутування найбільш підготовленого чернецтва до Великої Росії, що невдовзі обернулося для самої України кроком назад від традицій освіченого, інтелектуального чернецтва Київської Русі та України Могилянської доби. Досить поширеним явищем серед чернецтва, особливо провінційного, стала малогра-

мотність, а це значно звужувало місіонерські, апологетичні, полемічні, проповідницькі, релігійно-освітні можливості монастирів в Україні.

Тенденції розвитку й діяльності українських православних монастирів у XIX ст. загалом збігаються з характером процесів, які відбувалися в православній церкві України в цей період. Внаслідок систематичного насадження в Україні ієрархії російського або неукраїнського походження, зрощення всієї системи освіти та виховання кадрів духовенства в Україні, впровадження довготривалих самодержавно-синодальних заходів антиукраїнського характеру основну масу чорного та білого духовенства, архієреїв було тут або національно деморалізовано, або ж вони слухняно, запопадливо виконували синодальні укази, розпорядження. Масштаби й результати такої не завжди очевидної антиукраїнської церковної політики зі всією повнотою виявилися згодом, на початку XX ст., коли навіть за умов відносної демократизації та лібералізації в державі мало хто з монастирських або церковних діячів в Україні наважувався на відстоювання повноправного релігійного життя для українців — мати українськомовне Святе Письмо, викладання Закону Божого в школах, навчальних предметів у семінаріях, проповідувати рідною мовою тощо.

Закономірно, що й надалі, в період гострих соціальних потрясінь перших двох десятиліть XX ст., українське чернецтво, як і православна ієрархія, котра діяла в Україні, займали в своїй масі проімперські позиції, підтримували царський уряд, монархічні, шовіністичні організації на кшталт “Союз русского народа” і відчужено ставилися до прагнення українського духовенства та віруючих створити автокефальну, самостійну церкву.

Контрольні завдання і запитання

1. Назвіть спільні риси й відмінності вітчизняних монастирів та їхньої східнохристиянської моделі.

2. Які основні віхи можна виділити в історії українських монастирів?

3. Поясніть причини, що призвели до поступової втрати українськими монастирями національних особливостей.

Тематика рефератів

1. Православні монастирі та їхня роль у духовній культурі України.
2. Особливості інституту монастирів в Україні.

Рекомендована література

1. *Болховітинов Є.* Вибрані твори з історії Києва. — К., 1995.
2. *Власовський І.* Нарис історії Української православної церкви: В 4 т. — Вид. 2-е. — Нью-Йорк; С. Бавнд-Брук; Київ, 1990.
3. *Грушевський М.* Ілюстрована історія України. — Львів, 1913; Київ, 1991.
4. Історія релігії в Україні. — К., 1999. — Т. 3: Православ'я в Україні.
5. Літопис руський. — К., 1988.
6. Нарис історії василіянського чину св. Йосафата. — Рим, 1992.
7. Очерки истории Киево-Печерской Лавры и Заповедника. — К., 1992.
8. Студитське чернетство в Українській католицькій церкві. — Львів, 1991.
9. *Целевич Ю.* Історія скиту Манявського. — Львів, 1993.



Розділ III

РЕЛІГІЙНЕ ЖИТТЯ В УКРАЇНІ ЧАСІВ КОЛОНІАЛЬНОЇ НЕВОЛИ

1. УКРАЇНСЬКЕ ПРАВОСЛАВ'Я ПІД ВЛАДОЮ МОСКОВСЬКОЇ ЦЕРКВИ

Кінець XVII ст. в історії православної церкви в Україні став своєрідною межею між двома якісно різними за змістом і формою періодами її життєдіяльності. Один пов'язаний з фактичною самостійністю православної церкви на території України, коли залежність від Константинопольського патріарха була номінальною. Інший період її історії розпочався з включенням в єдину всеросійську церковну структуру після 1686 р. і пов'язаний з реальною втратою незалежності, майже повною ліквідацією національних релігійно-церковних особливостей, з уніфікацією всіх сторін діяльності за великоросійськими зразками.

Перехідний стан української церкви: від незалежності до втрати самостійності

Перехідний період між цими двома принципово різними відрізками церковної історії в Україні затягнувся на все XVIII ст. Цю обставину спричинено не лише побоюваннями царизму щодо можливих негативних наслідків надто рішучої російської політики в здавна норовливій Україні, а й великим потягом українського народу до традицій незалежного державного та церковного життя. На цей перехідний період, упродовж майже століття, припадає величезна кількість

церковно-адміністративних перебудов, нововведень, які, при всій своїй різноманітності, мали одну спільну рису, — поступове, але неухильне відтинання живих гілок національно-церковних особливостей православної церкви в Україні і перетворення її на уніфікований територіальний підрозділ державнопануючої Російської православної церкви.

Становище церкви в Україні багато в чому визначалося суспільно-політичною ситуацією, що склалася на українських землях у XVIII ст. Україна опинилася в центрі майже безперервних війн, які точилися між Росією, Річчю Посполитою, Туреччиною, Кримським ханством, Швецією та іншими державами з активною участю українських чинників. Залежно від співвідношення сил у той чи інший періоди змінювалися державні кордони, адміністративний устрій, правовий порядок, громадянство, політичні та духовні орієнтири, становище самої православної церкви.

Паралельно з територіально- та державоформуючими процесами протікали не менш важливі процеси становлення капіталістичного способу господарювання, активний розвиток промисловості, аграрної, торгово-лихварської сфер, колонізація нових територій сходу й півдня українських земель. Істотний вплив на суспільні й духовні процеси тодішньої України справляла незатухаюча національно-визвольна боротьба українського народу. Тривале протистояння українського етносу іноземним та іновірним загарбникам (католицький Речі Посполитій, мусульманській Туреччині, Кримському ханству) в буденній свідомості народних мас, по суті, ідентифікувало православну віру й народність, зробило тотожними гасла за національну незалежність і віру.

Усе це витворювало складне переплетення взаємопов'язаних факторів, той суспільно-політичний, економічний, етнічний, релігійний, культурно-побутовий фон, на якому діяла православна церква в Україні.

Домінантним у російській державній та церковній політиці щодо України з кінця XVII ст. було прагнення приєднати Київську митрополію (фактично — всю українську церкву) до Московської патріархії, що мало стати логічним доповненням політичного об'єднання 1654 р. Показово, що остаточному вирішенню цього питання передувала складна дипломатія не стільки церковних, скільки світських кіл:

російських царів — з одного боку, і українських гетьманів від Б.Хмельницького до І.Самойловича — з іншого. Тривалий час не заповнювана вакансія на митрополичу кафедру “богоспасенного града Києва” засвідчує непоступливість позицій обох сторін. Зобов’язання російських царів зберегти стародавні права й привілеї православної церкви в Україні, а також поява кандидата в митрополити, що більш-менш влаштував усі табори врешті-решт привели до згоди.

Хоча вибори Київського митрополита зовнішньо виглядали як волевиявлення місцевої ієрархії, духовенства та мирян, документи передвиборчого періоду засвідчують, що питання про митрополита було вирішено заздалегідь, з вирішальним словом світської влади.

Особливість православного собору (1685) в Києві. Стурбованість української ієрархії і кліру

Для осмислення ситуації, що склалася на початку XVIII ст. в Україні, пріоритетів, які панували серед українських ієрархів, білого й чорного духовенства, в середовищі мирян, показовим є православний собор влітку 1685 р. в Києві. І, що особливо важливо, собор наочно показав, наскільки його учасники усвідомлювали себе приналежними до церкви з своїми національними особливостями, історією, традиціями.

Заява новообраного митрополита київського Гедеона Святотоплка Четвертинського про його бажання прийняти посвячення й архіпастирський жезл від московського патріарха (вона de facto означала практичний крок до підпорядкування Києва московському патріарху) миттєво поляризувала позиції учасників собору. Хоча в документах, підготовлених духовенством на адресу гетьмана І.Самойловича, на перший план висунуто стурбованість українських ієрархів канонічністю такої акції без згоди константинопольського патріарха, об’єктом їхньої головної уваги стало інше — збереження status quo православної церкви в Україні з її національними особливостями. Українське православне духовенство в цій ситуації виявило себе як таке, що чітко усвідомлювало відмінності київської і московської гілок православ’я, наслідки приєднання ослабленої Київської митрополії до Московської па-

тріархії, посиленої підтримкою з боку царської влади. Ієрархія, клір, миряни України справедливо вбачали в такій “злуці” можливість втрати церквою свого національного обличчя.

І справа полягала не стільки в конкретному переліку відмінностей православно-церковної практики в Україні, що наводився духовенством у документах (вільні вибори митрополита, остаточність його суду, право носити хрест на митрополичій митрі, заводити друкарні та ін.), скільки в тому, бути українській церкві незалежною, чи ні. Скасування “прав і вольностей малоросійської землі” ліквідувало б незалежне, автономне функціонування церкви, перетворило б славнозвісну Київську митрополію, незважаючи на царські обіцянки, на денаціоналізовану, заштатну, одну з кількох десятків єпархій, які діяли в Російській імперії. Внаслідок такої ліквідації київські митрополити, котрі, згідно із стародавніми церковними традиціями на українських землях, мали титул, права, почесні, рівні патріаршим, припинувалися до рівня єпархіальних єпископів. Приклад здійснення уніфікаційних акцій був поряд — у Білгородській єпархії з її переважно українськими парафіянами. Констатуючи тут конкретні факти денаціоналізації під приводом уніфікації, українське духовенство в листах до І.Самойловича застерігало, що з підпорядкуванням Київської митрополії Москві “те ж саме й у нас було б”.

Однак практичний опір свідомого в цій загрозі українського духовенства був загалом пасивний: і з боку архімандрита Києво-Печерського монастиря Варлаама Ясинського — одного з ініціаторів написання “листів” до гетьмана І.Самойловича, і з боку іншого авторитетного, впливового ієрарха-архієпископа Лазаря Барановича, котрий разом з чернігівським та новгород-сіверським духовенством взагалі не поїхав на елекційний собор. За умов активної закулісної узгоджувальної роботи українського гетьманату та особисто І.Самойловича, угодівської щодо Москви позиції новообраного митрополита Четвертинського на кінець літа 1685 р. стало зрозуміло, що посвячення нового Київського митрополита, а разом з ним і фактичне підпорядкування Київської кафедри московському патріарху в обхід Константинополя — справа вирішена.

Чинники, які сприяли втраті самостійності Київської митрополії

Тактика поступок, догідництва гетьмана, церковних ієрархів, що далеко не завжди диктувалася національно-церковними інтересами, вилилася в листопаді 1685 р. у висвячення Гедеона Четвертинського на митрополита Київського, здійсненого в Москві. Ця подія стала для російської світської влади вагомим аргументом у переговорах з Константинополем і, по суті, зробила українських ієрархів через їхню споглядальну позицію співучасниками протиканонічної акції. Заднім числом, майже через рік після присяги митрополита Гедеона Москві “у всьому згідним бути і купночинну”, під тиском військово-політичних факторів і звичних у ті часи подарунків “соболями і жалуванням”, в кінці 1686 р. “дозволительними грамотами” патріарха Константинопольського Діонісія та інших східних патріархів формально санкціоновано передачу Київської митрополії під управління московського патріарха.

Для усвідомлення внутрішньоцерковної ситуації і міжцерковних відносин на українських землях на початку XVIII ст. важливим, на нашу думку, було те, що й українські ієрархи, і східні патріархи добре розуміли справжній характер цієї події. Патріарх Єрусалимський Досифей, котрий, врешті-решт, і сам відступив від принципової канонічної позиції, в листі до московських царів Петра й Іоанна у квітні 1686 р. це розуміння справи досить чітко демонстрував. “Чи годиться... Москві просити від матері своєї Східної церкви духовні дарування за гроші?” — запитував патріарх і оцінював московські прагнення чужих церковних територій як “богомерзенну” справу, “справу славолюбства”.

Усунення з гетьманства І.Самойловича, який протегував Г.Четвертинському, виявило, що ставлення багатьох авторитетних представників вищого церковного керівництва в Україні до митрополита було далеким від поважного. В березні 1688 р., прагнучи вийти з-під церковного керівництва самоуправного митрополита Гедеона, архієпископ Чернігівський Пазяр Баранович звернувся до патріарха Іоакима з проханням “зі всією паствою” чернігівською під “бать-
...”,

ком відповідали стратегії Москви, оскільки били по автономістських позиціях церкви в Україні, підривали авторитет Київської митрополії.

Поспішив позбутися митрополичої опіки й архімандрит Києво-Печерської лаври Варлаам Ясинський, порушивши клопотання про надання цьому монастирю статусу ставропігії московського патріарха. В липні 1688 р. лавру затверджено патріаршою ставропігією і виведено з підлеглості митрополита Четвертинського, тим більше, що про це особливою грамотою клопотав новий гетьман І.Мазепа. Роком раніше, в 1687 р. під патріаршу ставропігію пішов славнозвісний “козачий” Києво-Межигірський монастир, де в 50-ті роки XVII ст. приймав постриження і проходив чернечий послух майбутній московський патріарх Іоаким. Спробував скористатись ослабленням позицій Г.Четвертинського й вирішити свої далекосяжні проуніатські плани й львівський митрополит Й.Шумлянський (1689).

Прагнучи задовольнити свої тимчасові, удільні, особисті інтереси, дрібні домагання, особливо не турбуючись при цьому про можливі негативні наслідки для церкви в цілому, українські ієрархи в кінці XVII — на початку XVIII ст. фактично сприяли церковно-політичним прагненням Москви ліквідувати українську православну автономію. Як слушно констатував І.Власовський, йшлося про відокремлення від Київської митрополії найдавніших українських єпархій, монастирів, здійсненого з “активною участю самих духовних осіб з українців, для яких збереження цілісності українського церковного організму в складі Київської автономної митрополії було, очевидно, річчю байдужою”.

Завдяки саморуйнаційним діям ряду українських ієрархів справа церковного підпорядкування Москві набула невідворотного характеру, ставши для православної церкви України ще однією нерозв’язуваною протягом трьох віків проблемою. Виходом з-під влади Київського митрополита ієрархи, архімандрити підірвали один з найважливіших і найсуттєвіших привілеїв київської кафедри — управління єпископіями, архімандріями, ігуменствами, монастирями та церквами в межах митрополії, право, яке ставило київську кафедру на один рівень з патріаршими, а київських митрополитів — вище за митрополитів московських. Московському патріарху ли-

шилося тільки скористатися такою слушною ситуацією для припинення київської митрополії до рівня звичайної єпархії. З переходом Чернігівської єпархії під управління Московського патріарха в підпорядкуванні Г. Четвертинського на території України не лишилося жодного єпископа. Київський митрополит на той час вже втратив реальну владу і на Правобережжі.

Після 1686 р. й напередодні нового XVIII ст. Київська митрополія складалася з однієї митрополичої єпархії. За даними Є. Болховітинова, на Лівобережжі вона простягалася від Козельська, Ніжина, Батурина і Глухова по всіх малоросійських полках до Запорізької Січі, а на Правобережній Україні — від Могилівської єпархії в Білорусії до кордонів київської та подільської України. Крім того, в підпорядкуванні митрополита Київського були монастирі Білорусії, Литви, Польщі, що залишалися православними і здавна належали київської кафедри. Зазначимо, що і в межах митрополичої єпархії влада митрополита, особливо на Правобережжі, була в ряді випадків номінальною, як, до речі, й титул. Г. Четвертинський у Москві вже не отримав титулу з формулою “всія Русі”, а лише — “митрополит Київський, Галицький і Малої Росії”.

Обмеження й ліквідація особливостей православної церкви в Україні

На час митрополичого правління В. Ясинського (1680—1707 рр.) припадає початок ряду значимих в історії православної церкви внутрішньодержавних і внутрішньоцерковних процесів. Після смерті патріарха Московського Адріана (1700 р.) Петро I почав реалізовувати тактику ослаблення церковної опозиції, вважаючи, що “многому злу корень — старцы і попы”. Одним з перших заходів у цьому напрямі було призначення в грудні 1700 р. місцеблюстителя й адміністратора патріаршого престолу, а не вибори нового патріарха. Ним став колишній вихованець і професор Києво-Могилянської академії Стефан Яворський, який хоча й був слухняним виконавцем царської волі, однак добре розумів, що настав “новий Вавилон” — політика ослаблення й приниження колись могутньої і впливової церкви.

Щодо України, то курс самодержавного царя в цілому також визначився: не декларативне приєднання, а фактичне підпорядкування, ліквідація політичної самобутності України, спрямування українських ресурсів (економічних, соціально-культурних, кадрових) на реалізацію загальнодержавних реформ. У руслі цієї політики здійснювалися і заходи з обмеження, а згодом і ліквідації особливостей православної церкви в Україні, поступового згортання її стародавніх прав і вольностей. Таке спрямування курсу російського самодержавства по смерті київського митрополита Й.Кроковського (1718 р.) результувалося у чотирирічному недопущенні виборів нового глави найдавнішої кафедри, двадцятичотирирічному приниженні Київської митрополії до архієпископства та в інших проявах самодержавного адміністрування.

Формально і за часів цього митрополита ніхто не відміняв прав, вольностей і привілеїв, якими користувалися глави Київської кафедри. Однак фактично українська православна ієрархія, духовенство з кожним роком втрачали свою самостійність, автономність і не тільки як національно-церковну цінність, а й разом з російським духовенством як незалежний від держави релігійний інститут взагалі. Недовіра Петра I до духовенства (“попів”) була наднаціональною: серед діячів опозиції він підозрював як російських, так і українських ієрархів. Тісний зв’язок православної церкви в Україні та вищого духовенства з І.Мазепою, підтримка його курсу на збереження стародавніх вольностей і прав в Україні тільки підсилювали ці підозри. Духовенство платило царю тим же. На запитання Петра I про настрої серед київського чернецтва київський губернатор Д.Голіцин відповів: “Узнати, чи немає до когось з ченців підозри, важко, бо всі вони від нас відчужуються; в усьому Києві знайшов я тільки одного чоловіка, саме з Братського монастиря префекта, який до нас доброзичливий” (мова йшла про відомого в майбутньому церковного діяча Феофана Прокоповича).

З 1721 р. на частині українських земель, що входили до складу Російської держави (з 1721 р. — імперії), почав діяти Духовний регламент — документ, що без особливої дипломатії перетворював церкву на складову частину державного механізму, ліквідовував патріаршество і впроваджував Синод, функції якого незабаром було зведено нанівець

інститутом обер-прокурорів. Під Регламентом Петро I змусив підписатися ряд представників вищого українського духовенства.

Ніяких положень про збереження в Україні стародавніх прав і вольностей православної церкви в Регламенті вже не фіксувалося — все виявилось уніфікованим, нівельованим під один ранжир. Якщо Україна в документі й згадувалася, то лише як така, в церкві якої є “непотребности” і “вредные вымыслы”. Подібними формулюваннями в державному довгостроково діючому документі за церквою України, по суті, закріплювалися оцінки як такої, в котрому шукати чистоту православ'я, отриману від східних отців у Х ст., — справа сумнівна. При цьому під категорію “непотребных” підводилися всі ті національні особливості православної церкви в Україні, що склалися протягом віків в організації діяльності церкви, в трактуванні окремих віросповідних положень, в богослужбовій практиці, святах та обрядах, в релігійно-побутовій сфері тощо. Серед них — принципи соборності й соборноправності як протилежність самовладному й одноосібному управлінню церквою та її підрозділами; принцип виборності всіх церковних посад, традиція участі мирян у справах церкви, зокрема через діяльність братств, що посилювало включеність церкви в проблеми національного життя.

Подібні особливості, відмінності склалися історично, були закономірними і в принципі властиві будь-якій церкві, в тому числі й Російській. Однак з причин, про які йтиметься далі, національно-церковна специфіка саме України стала об'єктом хворобливо-непримиренного реагування не лише церковних властей, а й держави, набуваючи в багатьох випадках політичного забарвлення.

Через впровадження єдиних на території Російської держави богослужбових книг, обрядів, через постійне й часте переміщення єпископів, архімандритів, ігуменів, відрив вищого духовенства від національного ґрунту та його зросійщення, через переслідування й суворі покарання духовенства та мирян самодержавно-синодальна влада намагалася витравити із свідомості вітчизняних віруючих, з церковної практики все, що хоча якоюсь мірою нагадувало про колишню автономність церкви в Україні, її національні корені. Показовим щодо цього став указ Петра I від 5 жовтня 1720 р. Друк

у киево-печерській та чернігівській монастирських друкарнях кількох богослужбних книг, що не повною мірою відповідали аналогічним великоросійським, став приводом для заборони книгодрукування “особливим наріччям” (тобто українською мовою) взагалі.

Звичайно, було б спрощенням зводити політику російської державно-синодальної влади стосовно церкви в Україні виключно до міркувань забезпечення церковно-національної зверхності Москви. Включення Київської митрополії, по суті основного ядра православної церкви на українських землях, до складу Московської патріархії зобов'язувало церкву в Україні до виконання церковних розпоряджень, викликаних не тільки і не стільки національними умовами, скільки загальнодержавними міркуваннями. Пріоритетною серед останніх стала гостра зацікавленість держави в православній церкві як духовному інституті, що дохідливо, на всіх рівнях проголошував владу боговстановленою, ідеологічно забезпечував монолітність і неподільність тільки-но декларованої імперії. Дія такого інституту в Україні, ймовірно, була особливо важливою.

Правовий стан православного духовенства в Україні під час царювання Єлизавети

З поваленням Бірона (1741 р.) і приходом на престол Єлизавети самодержавний курс щодо України, за влучним висловом О.Я.Єфименко, ніби відхиляється на два десятиліття від прийнятого напрямку. Користуючись сприятливою обстановкою, що склалася, і впливовістю українського оточення імператриці, група київського духовенства на чолі з архієпископом Р.Заборовським (1731—1747 рр.) подали новій імператриці чолобитну з проханням відновити давню традицію титулування зверхників на київській кафедрі митрополитами. Прохання обгрунтовувалося, крім посилення на стародавній порядок, ще й тим, що львівські уніатські архієреї йменували себе митрополитами київськими, хоча стосунку до Києва не мали. На користь прохачів спрацьовувало й те, що в Синоді не змогли знайти документів з поясненнями, чому цей титул у київських митрополитів свого часу забра-

ли. Указом Єлизавети влітку 1743 р. митрополиче титулювання архієреїв цієї кафедри було відновлено.

У Київській митрополії на той час налічувалося: 21 протопопія, 1100 парафіяльних церков, 20 чоловічих і 13 приписаних до них скитків або пустиньок, а також 12 жіночих монастирів. При київських архієреях діяла духовна консисторія — орган церковного управління, до якого входили сам архієрей, вікарій і кілька консисторів з числа архімандритів, ігуменів та ченців-писарів з київських монастирів. Це був, власне, церковний суд, до юрисдикції котрого входили такі злочоденні на той час питання, як багатошлюбність, ступені родинних стосунків, боротьба з марновірствами тощо. Київській духовній консисторії було підпорядковано 4 повіти: Київський, Лубенський, Ніжинський та Полтавський. Консисторія здійснювала управління через намісників митрополита та протопопів, які обирались духовенством. У синодальний період при протопопіях організовались духовні правління — допоміжні органи управління, що забезпечували зв'язок між консисторією й духовенством на місцях. Духовні правління займалися досить широким колом питань — від фундації церкви, відання її майном, збору ряду податків до закриття церкви.

По мірі обмеження й поступової ліквідації традиційних прав і привілеїв православної церкви на українських землях правове становище духовенства, особливо парафіяльного, вже не говорячи про церковнослужителів, ставало все важчим і мало відрізнялося від становища селянина. Влада гетьмана, військової старшини, місцевих поміщиків над духовенством була безмежною. Якщо вище духовенство юридично, економічно й морально було захищене, то парафіяльне духовенство перед будь-якою владою — практично беззахисне, нерідко терпіло сваволю, самодурство, моральне приниження.

За давніми українськими звичаями плата духовенству складалася з так званих роковин — натуральної плати хлібом раз на рік і плати парафіян за виконання треб — хрещень, вінчань та ін. Про розміри плати священики домовлялися з парафіянами при зайнятті посади. Результати неврожайного року, свавілля місцевого поміщика могли звести нанівець всю угоду, що ставило церковний причт у залежність і від

примх погоди, і від місцевого дідича. Плата за треби через свою неврегульованість породжувала велику кількість суперечок, конфліктів, зловживань.

Жалувана грамота Єлизавети 1749 р. про повернення Україні прав та вольностей, якими вона користувалася за часів гетьмана К.Розумовського (1750 р.), перенесення гетьманської резиденції з Глухова до стародавнього Батурина породили в середовищі українського духовенства сподівання на можливість повернення давніх прав і в церковній сфері. У 1752 р. митрополит Т.Щербацький (1748—1757 рр.) спробував домогтися відновлення хоча б частини колишніх прав ківських митрополитів: повернути під своє управління Києво-Межигірський монастир, Переяславсько-Бориспільську єпархію, права безапеляційного суду митрополита, книгодруку тощо. Ліквідацію цих прав Т.Щербацький пов'язував з організацією в 1721 р. Синоду. Спроба митрополита, тим більше з такими поясненнями, виявилася невдалою і була засуджена Синодом, хоча на час цих національно-релігійних прагнень України в названому органі ієрархи-українці становили більшість.

Дослідники історії православної церкви в Україні справедливо зазначають, що після Т.Щербацького вже не спостерігалось масштабних спроб повернути стародавні права української церкви. Ієрархи, більшість духовенства фактично примирилися із становищем, що склалося, піддалися переходу в русло уніфікаційної, русифікаторської політики російського самодержавства й Синоду.

Антиукраїнська політика Катерини II. Уніфікація церкви на московський кшталт, зросійщення духовенства, витравлення національно-релігійних традицій

Серйозні негативні зміни в ставленні самодержавства до України почалися зі вступом на престол Катерини II. Скасування Гетьманщини (1764 р.), а з ним і залишків українського громадсько-військового самоуправління, повернення до сумної пам'яті Малоросійської колегії стали лише початком у боротьбі імператриці з малоросійським “нерозумним варварством”.

У 1766 р., на п'ятому році свого правління, Катерина II оголосила маніфест про скликання комісії для підготовки нового уложення законів Російської імперії, в тому числі й тих, що стосувалися церкви, бо діючі кодекси законів безнадійно застаріли. Накази від духовенства та мирян Київщини, Чернігівщини, Переяславщини, Слобожанщини у зв'язку з підготовкою нового зводу законів стали в історії Української церкви рідкісними документами, які досить реально й ґрунтовно відображали становище, характер, запити та прагнення духовенства, чернецтва, мирян України другої половини XVIII ст. Це був чи не єдиний офіційний прорив громадської думки, в якому вона, попри невіру в позитивні наслідки для себе нової самодержавної акції, все ж досить відверто виявила прагнення повернути свої стародавні права, вольності й привілеї, вистраждані віковою боротьбою.

Зіткнувшись з такими настроями, Катерина II намагалася звести результати роботи комісії нанівець. "Шкідливі мріяння малоросів" та їхніх духовних пастирів закарбувалися їй, мабуть, надовго, бо інакше важко пояснити, чому проведення секуляризаційних заходів в Україні імператриця намілилася здійснити лише через 22 роки після секуляризації церковних та монастирських маєтностей у Росії.

Хоча тривалий час після безславного кінця названої комісії в Україні не відчувалося якихось кардинальних змін, але приховано, через президента Малоросійської колегії П.Румянцева, край готували до введення загальнодержавного устрою, аби "Малую Россию к рукам прибрать", подолати в малоросіянах "развратное мнение, по коему постановляют себя народом от здешнего (тобто російського. — Авт.) совсем отличным".

На 70-ті роки XVIII ст. припадає ряд важливих політичних подій, які прямо чи опосередковано, проте істотно вплинули на церковний устрій величезної частини українських земель на заході та на півдні України. В 1772 р. відбувся перший поділ Польщі. Цілий ряд монастирів, що перебували під управлінням київських митрополитів (щоправда, номінальним) відійшли до новосформованих Могилівської та Псковської єпархій. Унаслідок розгрому російськими військами Запорізької Січі істотно змінилася адміністративно-територіальна карта південного сходу України. У зв'язку з організацією тут Слов'янської і Херсонської єпархій указом Си-

ноду в 1776 р. від Київської, Переяславської та Білгородської єпархій відділено ряд протопопій, переважно за рахунок Київської єпархії. Пізніше, коли імператорським указом на Лівобережжі було організовано три намісництва — Київське, Чернігівське та Новгород-Сіверське й ліквідовано полково-сотенний адміністративний устрій, Київську єпархію, як і інші, приведено у відповідність щодо меж губернії. Внаслідок цього в 1785 р. Київська єпархія стала охоплювати 11 повітів: Київський, Голтвинський, Городищенський, Золотоніський, Козельський, Лубенський, Миргородський, Остерський, Переяславський, Пирятинський і Хорольський. На їхній території діяли 21 чоловічий, 5 жіночих монастирів, 677 соборних, ружних, парафіяльних та домових церков.

У 1783 р. на київську кафедру призначений Синодом митрополит Самуїл Миславський (1783—1796 рр.). Своїм походженням і церковною кар'єрою новий митрополит, як і його попередник Г.Кременецький, підтверджував стабільність підходу самодержавної та церковної влади до управління православною церквою в Україні: через вихідців з України, котрі тривалий час служили в Росії, відірвалися від національних коренів і готові були вже без особливих вагань здійснювати стратегічне замовлення центру — ліквідовувати будь-які ознаки національно-автономної церкви України через уніфікацію структури, культу, обряду, зросійщення духовенства, витравлення національно-релігійних традицій тощо. Тому й бачимо на київському престолі митрополитів-українців, які досить довго проходили в Росії школу церковно-адміністративної діяльності — Р.Заборовського, котрий перед призначенням в Україну прослужив у Росії на різних посадах 13 років, А.Могилянського — 19 років, Г.Кременецького — 34 роки, С.Миславського — 15 років, Т.Щербацького, вивезеного з України до російської столиці у 8-річному віці.

Спираючись на ієрархів такого кшталту, Катерина II в 1786 р. поширила укази про секуляризацію маєтків монастирів, церков, архієрейських домів, а також про нові Духовні штати і на Україну, точніше, на Київське, Чернігівське та Новгород-Сіверське намісництва.

Йшлося, звичайно, не про впровадження якоїсь секулярної моделі суспільства, тим більше в Україні. Про це не могло бути й мови, бо надто потрібним державі інститутом бу-

ла церква, але церква не самодостатня, не економічно й духовно автономна, а поставлена своєю несаможиттєвістю, ослабленістю в підпорядковане становище щодо самодержавної влади.

Після 1775 р. Катерина II, одержима прагненням знищити на українських землях усе, що хоч якось нагадувало про неспокійну “козацьку республіку”, скористалася введенням духовних штатів і розпорядилася “козацький” Києво-Межигірський монастир перевести аж у Таврію. Поза штатом опинився й славнозвісний Києво-Братський училищний монастир, історія якого також пов’язана з Запорізькою Січчю, гетьманом Війська Запорізького Петром Конашевичем-Сагайдачним, традицією створення національного науково-культурного потенціалу.

Однак реальна ситуація в Україні зокрема в релігійно-церковній сфері, примусила самодержавство внести в укази 1786 р. істотні корективи, та значна кількість нововведень так і залишилася на папері.

Не можна не погодитися з К.Харламповичем, що нові духовні штати, “розбори” духовенства, секуляризація церковно-монастирських маєтностей в Україні в 1786 р. стали останніми заходами, які зрівняли найбільш виразну відмінність між малоросійськими та великоросійськими церквами. Серед українського духовенства під кінець XVIII ст. вже не знайшлося таких, хто б організовано чи особисто, як це в Росії зробив митрополит Ростовський українець Арсеній Мацієвич, виступив з протестом проти секуляризаційних заходів царського уряду, за збереження стародавніх прав і привілеїв. Ймовірно, що й українська церковна ієрархія, і клір внутрішньо вже змирилися з втратою значної частини церковно-національних особливостей своєї церкви і були готові до слухняної служби на синодальних умовах. Думається, що саме примиренсько-пасивна позиція основної маси українського духовенства відкрила можливості самодержавству через своїх адептів на українських православних кафедрах приступити до більш рішучої реалізації заходів з уніфікації та русифікації всіх сторін церковного життя в Україні. Це особливо виразно видно на прагненні запровадити на всіх рівнях російську мову. Київський митрополит С.Миславський (член Російської Академії наук) всіма можливими засобами актив-

но витісняв “малоросійське наріччя” з науково-культурного освітнього життя, церковної практики. Викладачам Київської академії було поставлено за суворий обов’язок пояснювати свій предмет російською мовою з дотриманням вимови, яка має місце у Великоросії.

Централізація, бюрократизація, одержавлення церковної системи

Після другого й третього поділів Польщі, внаслідок яких до Росії відійшла Правобережна Україна, Західна Волинь, а до Австрії — Південна Буковина, Східна Галичина та Закарпаття, впровадження нового адміністративно-територіального та церковно-адміністративного поділу в Російській імперії істотно змінилася географія найдавнішої та найавторитетнішої Київської єпархії. У вересні 1797 р. іменним указом зобов’язано сформуванню цю єпархію лише з парафій на правому березі Дніпра. З 12 повітів, територія яких складала тепер Київську єпархію, 10 було новоприєднаними.

Секуляризація 1786 р., поставлення українських церковних структур у жорстку матеріально-фінансову залежність від російської столиці стали, важливими актами фактичного підпорядкування православної церкви в Україні, декларованого в 1686 р. Ці зміни важко назвати еволюційними. Адже спрацював не внутрішньоцерковний механізм розвитку церкви, а позацерковні, позарелігійні чинники і, в першу чергу, ті, які зумовлювали прагнення перетворити церкву на складову частину самодержавного устрою та порядку, піддати її, як і державу, централізації, а на вершині не лише світської, а й церковної влади поставити государя в ранзі “єпископа єпископів”. Зрозуміло, що в такій уніфікованій, централізованій державі не могло бути місця церкві, відмінній від великоросійських зразків, церкві, котра зберегла в собі національні особливості, історичну пам’ять про своєрідний шлях розвитку. Етноконфесійна специфіка України об’єктивно перешкоджала планам створення єдиної, уніфікованої імперії і так чи інакше була приречена на ліквідацію.

На початок XIX ст. майже всі українські землі після століть державної, національної, культурної, релігійної розірваності нарешті було об’єднано, однак не в суверенну й неза-

лежну національну державу, а в етнічно знеособлену складову частину Російської імперії, в якій ігнорування національних ознак українців, як і інших народів, виступало складовою свідомої державної політики. Плани Миколи I щодо Правобережної України “ввести край сей силою возвышения православия и элементов русских в безразличное единение с великороссийскими губерниями” — з повною підставою можна кваліфікувати як самодержавний підхід до всієї України. Пріоритетні ідеологічні цінності різнорідного державного конгломерату зводилися й вичерпувалися відомою уварівською формулою: “Самодержавство, православ’я, народність”, в якій під третім малося на увазі лише російську народність.

Зі всією очевидністю став проявлятися курс влади на зміцнення церкви як складової частини державно-бюрократичної системи й одного з гарантів соціального спокою в імперії. В законі про успадкування престолу (1797 р.) імператора було оголошено главою Російської православної церкви, її “верховним захисником і охоронцем догматів”, “блюстителем православ’я”, а самау церквуа — “панівною і первенствующою”. Указом 1799 р. передбачалося приведення єпархіальних меж у відповідність до меж губерній. Поділ єпархій і протопопій мав узгоджуватися з поділом губерній на повіти. Оновлювалися духовні штати й істотно збільшувалися державні асигнування на утримання духовенства. Цілою серією указів розширювалися права та привілеї духовенства. Воно звільнялося від подушної податі (1804 р.), постоїв, земської повинності (1821 р.), від військової служби. Щоб священно-та церковнослужителі мали “необхідне й пристойне утримання”, для їхніх потреб додатково виділялися землі, угіддя.

Спеціальний указ 1798 р. покладав обробіток церковної землі на парафіян. Вводилася нова система морального заохочення ієрархії та кліру, що включала таку незвичну для ієрархів нагороду, як ордени. Відмінялися тілесні покарання для духовенства (1801 р.), оскільки це могло викликати в рядових віруючих “презирство до священного стану”. З моральних міркувань і відповідно до стародавніх апостольських правил указ 1825 р. нагадував духовенству про заборону займатися “торговим промислом” (синодальне рішення з цього питання, до речі, будувалося на фактах Слобідсько-Української єпархії). Указом 1869 р. дітям православного духовенства

надавалася можливість забезпечувати своє існування “в усіх сферах світської діяльності”.

Ці та інші заходи російського самодержавства мали на меті не лише сильніше прикути церкву до державної колісниці, а й, наблизивши духовенство за юридичним та суспільним статусом до дворянства, піднести його авторитет, можливості як важливого духовного та ідеологічного важеля в Російській державі.

Значна частина державних рішень щодо церкви, духовенства тепер вже стосувалася і православної церкви в Україні, щоправда, з деякими істотними корективами, які враховували, наприклад, специфіку церкви на недавно приєднаних землях Правобережжя, Поділля, Волині, небезпеку можливого тут опору надто рішучим діям російської адміністрації з боку місцевого населення, що все ще перебувало під активним впливом католицьких факторів. Так, секуляризацію церковних та монастирських населених маєтків Правобережжя, подібну актам 1764 р. у Росії, 1786 р. у Центральній та Лівобережній Україні, царський уряд наважився провести лише в 1841—1843 рр., поволі реалізуюючи її протягом майже 20 років.

Своїми указами щодо церкви й духовенства, самодержавство та Синод намагалися примусити запрацювати громіздкий і все ще не уніфікований у цілому церковний механізм по всій території Російської імперії. Однак незважаючи на те, що централізаторська, нівелізаторська політика царизму на українських землях велася більше як 100 років, про єдиний православно-церковний простір і механізм тут і на початок XIX ст. говорити не доводиться. Постійні церковно-адміністративні перебудови не лише на новоприєднаних землях так званої польської України, а й на Лівобережжі, на півдні України засвідчують, що йшов гарячковий пошук оптимального варіанта церковного управління, що давав би можливість центру через світські й церковні владні структури не лише здійснювати керівництво єпархіями, протопопіями, благочинними, парафіями на кшталт державно-бюрократичної системи, а й використовувати православно-церковну організацію як різновид державного апарату з метою, далекою від власне релігійної. Складовими частинами централізації, уніфікації та бюрократизації церковної системи були: формування єди-

ної структури церковної організації в імперії, ліквідація при цьому будь-яких історичних, національних, територіальних особливостей релігійно-церковної практики і традицій на місцях; реформування Синоду в напрямі піднесення єдиновладдя обер-прокурора, який, подібно до царських міністрів, одноосібно керував би “віросповідним відомством” і був би підпорядкований самодержцю. Синод при цьому перетворювався з колегіального на малозначимий дорадчий орган при обер-прокурорі, а функції церковної ієрархії (митрополитів, архієпископів, єпископів) фактично ототожнювалися з функціями державних чиновників. За зразком державно-чиновницьких установ перебудовувалися й вводилися нові церковно-адміністративні органи на місцях, наприклад, консисторії, благочиння, що вже відверто моделювалися із зразків державних “присутственных мест”. Заходами 1808, 1814 рр. одержавлювалася система підготовки духовних кадрів, а викладачі духовних академій, семінарів, по суті, перетворювалися на чиновників з чітко фіксованою державною платнею. Створення в жовтні 1817 р. міністерства духовних справ і народної освіти (самі ієрархи називали його “ігом єгипетським”) стало певним логічним підсумком курсу на перетворення церкви в підрозділ державного апарату. Спроби окремих церковних діячів відстоювати суверенітет церкви, вголос і реально оцінити ті чи інші нововведення (впровадження орденів, приниження обер-прокурорами ролі Синоду, негласний нагляд жандармів за архієреями тощо) дорого обійшлися навіть авторитетним ієрархам.

Наслідки антиукраїнської церковної політики російського самодержавства

В Україні церковна політика великоросійського самодержавства обтяжувалася багатьма іншими факторами і, чи не в першу чергу, курсом центру на витравлення національних особливостей церковно-релігійного життя українського народу. Досить чітко простежувалися шляхи реалізації цього курсу в релігійній сфері: уніфікація українських церковних структур за зразком великоросійських, призначення на ключові ієрархічні посади росіян або ж іноземців, котрі ретельно

виконували будь-які команди з центру, оросійщення кадрів українського духовенства через довготривале навчання, церковну службу в Росії, повсюдне впровадження системи навчальних закладів з єдиними російськими програмами, концентрація вищої освіти в російських містах, створення умов для церковної кар'єри, поставленої в залежність від вірнопідданства російському престолу, заохочення заходів на місцях з ліквідації національних особливостей в церковному житті й побуті українців, сувора цензура релігійної, культурної, наукової, мистецької діяльності на українських землях, активне використання церковно-релігійного каналу для насадження санкціонованих самодержавством напрямів діяльності ("купночинія", церковних служб у "царські дні", що ототожнювалися з релігійними святами; анафемствування в українських церквах І.Мазепи, обов'язкова великоросійська вимова слов'янських текстів у церковній практиці, в навчальних закладах України тощо). Та при всій значимості кожного з цих шляхів реалізація стратегічних планів самодержавства щодо церкви в Україні була можлива лише за умови переходу на службу офіційній церкві основної маси місцевого духовенства, особливо парафіяльного рівня. Колосальна феодално-церковна піраміда різномовної Російської імперії могла стояти, лише утримуючись на широкій Бого- і законослухняній основі в особі парафіяльного віруючого.

Узагальнено оцінюючи уніфікаційну політику самодержавства в Україні, можна стверджувати, що в церковній сфері вона була здійснена хоча й протягом тривалого часу, однак без особливих труднощів. Тим більше, що усвідомлено ці суттєві для української церкви процеси сприймалися, в основному, на рівні православної ієрархії: лише на цьому рівні володіли масштабною інформацією про реальні процеси, які відбувалися в церковному середовищі, і були здатні тверезо й кваліфіковано оцінити їх суть та спрямування. Але ієрархію, як і українську старшину, спокусили привілеями, перспективою духовної кар'єри, правами, прирівняними до дворянських. Катерининська тактика минулого XVIII ст. щодо заможних верств українського населення ("охота до урядів, а особливо до жалування переможе... погляди старих часів") у кінцевому підсумку виправдалася. Рядове українське православне духовенство, хоча й численне та поставлене в цер-

ковно-дисциплінарну й матеріальну залежність від духовного керівництва, в своїх позиціях і діях орієнтувалося на нього і, за словами Д.Дорошенка, не могло відігравати якоїсь помітної й самостійної ролі в громадському житті. Проявляючи законотрухняність, покору світським властям, українське духовенство, однак, залишалося станом, що вийшов з народу, близько жив коло нього, багато в чому поділяв його світоглядні, культурні, етнічні, естетичні, побутові уподобання навіть за умов тотального зросійщення, денаціоналізації в ХІХ ст. Думається, ступінь цього зв'язку з народом, його інтересами, культурою, мовою, побутом і був визначальним у позиції різних груп українського духовенства. І тоді має рацію І.Власовський, який вбачав у духовенстві, що не втратило своїх національних коренів і перебувало в епіцентрі народної стихії, стан, представники якого і в ХІХ ст. сприяли збереженню й розвитку української духовної культури. З іншого боку, по-своєму правий і М.Грушевський, котрий, маючи на увазі ту частину українського православного духовенства, яка, пройшовши російську школу й відірвавшись від народної маси, прагнула бути в усьому схожою на російське духовенство і священство, писав, що селянство все гостріше відчуває в цій верстві зросійщеного духовенства "елемент чужий і ворожий, одну з категорій визискувачів селянського поту...".

Зовнішніх ознак торжества офіційної ортодоксально-московської церковної моделі в Україні було багато: не стало автономії Київської митрополії, яка перетворилася на звичайну православну єпархію; з богослужбової, релігійної та обрядової практики в українських церквах ретельно вилучалися будь-які елементи невідповідностей московським взірцям; ліквідовано принципи соборності, виборності (другий подекуди ще зберігався на парафіяльному рівні, але й тут він був приречений на зникнення); самобутня організація церковної та світської освіти на всіх рівнях, що в свій час забезпечили науково-культурне піднесення не лише в Україні, а й у Росії, стояла напередодні уніфікаційного реформування; славнозвісне українське книгодрукування, затиснуте лещатами численних обмежень, цензорських циркулярів, на початок ХІХ ст. вже майже повністю втратило свою оригінальність і лише копіювало великоросійські зразки церковного книгодруку.

Однак при всій значимості втрат, що становили особливості київської гілки православ'я, перетворити православну церкву в Україні на повністю денаціоналізований підрозділ Російської православної церкви, знищити історичну пам'ять віруючих українців про колишню церковну незалежність і автономію в Україні владним структурам Російської імперії не вдалося. Події національної та церковної історії перших двох десятиліть ХХ ст. наочно це засвідчують.

За церковно-адміністративним поділом православна церква на українських землях у ХІХ ст. мала дев'ять єпархій: Волинську (з 1799 р.), Катеринославську (з 1802 р., раніше — Словенську й Херсонську), Київську (з 1797 р. — в нових єпархіальних межах), Подільську й Брацлавську (з 1795 р.), Полтавську й Переяславську (з 1803 р.), Харківську (з 1799 р., в 1836—1876 рр. — Слобідсько-Українську), Херсонську й Таврійську (з 1837 р., пізніше — Херсонську й Одеську), Таврійську й Сімферопольську (з 1859 р.).

Практично всі єпархії на українських землях у цей час переживали період перебудови й становлення як нові церковно-адміністративні області. В кожній з них насаджувався курс на “купночине”, тобто приведення релігійно-церковного життя, богослужбової практики до єдиного “чину”, із взяттям за основу московсько-візантійських взірців.

Відчуження між парафіянами й оказенням, зросійщеним духовенством

Починаючи з київського митрополита Гавриїла Банулеско-Бодоні (1799—1803), київську, як і інші українські кафедри, займали архієреї-росіяни, іноземці або, в крайньому разі, зросійщені українці, котрим було вже байдуже до національно-релігійних традицій українського народу. Всі вони заподаливо виконували синодальні інструкції про вилучення з церковнослужбового користування книг українського друку, заборону будівництва церков в українських стильових традиціях, недопущення в проповідницькій практиці “наречія” (української мови), вилучення оригінальних ікон українських майстрів тощо.

З 40—50-х років ХІХ ст. стає помітним відчуження між

сільськими парафіями і частиною духовенства. Духовенство, слухняно виражаючи волю самодержавно-синодальних властей, все більше відривалося від народного ґрунту, ставало чужим за мовою, культурою, політичними зв'язками. Цей процес особливо посилювався, коли до парафій на зміну поколінню священиків — прихильників стародавніх українських православно-церковних традицій, генетично пов'язаних із селом, громадою та їхнім духом, прийшло із оросійщених семінарій нове покоління священиків з претензіями панка чи підпанка. Вони вже вели дружбу з поміщиками, на парафіян дивилися як на "мужиків", приймаючи їх на своїй кухні, завченими фразами критикували в парафії все, що якось відрізнялося від великоросійського шаблону: в обрядах, в одязі священика, в архітектурі церкви тощо. На зміну простій, грубуватій, але зрозумілій селянину проповіді-бесіди, пов'язаній з реаліями селянського життя, прийшли казенні, складені за всіма правилами семінарської науки, проповіді, після яких селяни, як писав знавець церковного життя цього періоду Є. Крижанівський, лише "тяжко зітхали, ніби втративши... останню втіху в житті". Певну негативну роль у зміні відносин між парафіянами й духовенством відіграло й прагнення властей вирішити матеріальні проблеми кліру за рахунок українських селян.

У цілому слід констатувати, що не православна віра, не церковно-обрядова практика чи активність іновір'я були причинами поступового падіння авторитету офіційної церкви, ієрархії, духовенства серед народу: доводилося розплачуватися за надто тісний зв'язок церкви з російським самодержавством, за статус "відомства православного сповідання". Перетворення церковного амвону на трибуну для оголошення царських маніфестів та указів, засилля в церкві так званих царських служб, насадження через церковні структури великоросійського шовінізму, гоніння на українську мову, особливо після валуєвського циркуляра 1863 р., емського указу 1876 р., не могли не викликати відповідної реакції українського парафіянина — стихійної, далеко не завжди усвідомленої і явної. Можливо кращим виразником невдоволення існуючою церквою при щирості релігійних переконань і почуттів був Тарас Шевченко, поезія, щоденникові записи котрого досить чітко відбивають несприйняття, за ви-

разом М.Грушевського, такої “церковної релігії”. Церкві, що наважилася відлучити від себе, згідно з петровським наказом, всю Запорізьку Січ — символ національної автономності й волелюбності, — рано чи пізно слід було чекати змін у ставленні до себе.

За таких умов реальністю християнського життя в Україні стало співіснування двох типів релігійності: одного — старанно насаджуваного казенною церквою й іншого, що базувався на народному християнстві як на сплаві християнських елементів та старого натуралістичного світогляду народу. Звідси — по-своєму вибудована особистісна ієрархія (Ісус Христос, Богоматір, Святий Миколай), релігійне світорозуміння, яке скоріше нагадує пантеїзм на українському ґрунті, аніж універсальність християнства як світової релігії; несприйняття й неприйняття богословських тонкощів християнства, його візантійських аскетичних крайнощів; заземлене, пристосоване до цінностей селянського життя, землеробської праці розуміння православних святих, календаря, свят та обрядів, поважливе і, разом з тим, досить практичне ставлення до духовенства, чернецтва, причту й взагалі до церкви як інституту тощо. З погано прихованим роздратуванням представники офіційної церкви констатували, що всі свої життєві події, побутові справи український селянин (“простолюдін”) оточував стародавніми обрядами і пересудами, виповнював чудесами й чудодійними персонажами (домовими, мавками, русалками та ін.). Хоча релігійність сільського парафіянина носила здебільшого почуттєвий, емоційний, обрядово-традиційний характер, спиралася на досить поверхові, фрагментарні відомості про християнське віровчення і під впливом життєвих реалій, особливо після скасування кріпосного права, зазнавала істотних коректив, усе ж вона залишалася духовним фактором, який багато в чому визначав спосіб життя українського селянина.

Немає підстав переоцінювати прояви вільнодумства, невір'я чи навіть атеїзму і серед частини інтелігенції, робітничого класу, фрондистські, антицерковні настрої серед молоді в другій половині XIX ст., підтягати їх до атеїстичних позицій, як це робилося в науково-популярній літературі донедавна. Переважна більшість представників цих соціальних груп була традиційно віруючою, по-своєму, звичайно, розуміючи хрис-

тиянські ідеї, релігійно-аксіологічний комплекс, церкву й духовенство як інституції. Інша справа, що така по-своєму інтерпретована релігійність не влаштуувала Синод, ієрархію, духовенство. Православна ж церква, яку підтримувло самодержавство, як і раніше, вважала, що лише непоступливо-критична позиція щодо нових світоглядних настроїв, тенденцій дозволить зберегти традиційний порядок речей. Та якщо на теоретичному рівні ще робилися спроби узгодити позиції церкви і, наприклад інтелігенції, осмислити можливості їхнього взаємозбагачуваного співіснування (зокрема, у філософії серця П.Юркевича), то в реальному житті шляхів порозуміння практично не знаходилося: далі взаємних звинувачень справа не йшла. На думку церковного історика І.Власовського, загальною тенденцією кінця XIX — початку XX стст. стало зростання “байдужості, а то й ворожості до церкви й духовенства національно свідомих шарів інтелігенції”. Інкорпоровані в самодержавний механізм православна церква, духовенство в Україні не знайшли в собі сміливості, подібно до прогресивно мислячої інтелігенції, виступити проти царської політики асиміляції, зросійщення української нації, стати на захист її національної самобутності, культури, мови тощо.

Оцінюючи стан православної церкви в Україні кінця XIX ст., слід зазначити: вона загалом зберігала свій значний вплив не лише на населення, а й на загальнодержавні справи, нерідко досить істотно коригуючи протікання їх. Вагомість церкви як фактора визначалася як її духовним авторитетом, так і економічною могутністю православно-церковної організації. Водночас кінець століття виявив ряд явищ, що, як показав подальший перебіг подій, були симптомами серйозних кризових процесів у православній церкві. Серед них зниження впливу офіційної церкви на українських віруючих, особливо в містах і промислових центрах, наростання відчуження духовенства і парафіян, поступове поширення індиферентизму, вільнодумства, невір'я, атеїзму, відхід від православ'я в сектантські релігійні напрями тощо. Ситуація ускладнювалася ще й тим, що ці внутрішньоцерковні процеси проходили на тлі наростання кризи соціально-політичних, економічних, національних відносин у Російській імперії, в Україні зокрема. Офіційна церква реагувала на всі ці проце-

си здебільшого однобоко, концентруючи свої головні зусилля не на посиленні релігійно-виховної, місіонерської роботи на місцях, серед рядових віруючих, а зосередившись на заходах загальноцерковного спрямування (ювілеї, з'їзди, створення нових структур тощо) або — за сприяння держави — на заходах адміністративного, заборонного характеру. Початок ХХ ст. показав: подібні підходи в цілому не змогли зупинити чи нейтралізувати негативні в православній церкві України явища.

Окремо зазначимо, що релігійна консервативність українського села, його традиційно православний спосіб життя і за цих умов у цілому виявився досить міцним забором проти світоглядно-релігійних переоцінок, хоча, звичайно, й тут почали відбуватися церковно-дезинтегруючі процеси.

Контрольні завдання і запитання

1. Як відбулося приєднання Київської митрополії до Московської патріархії?

2. Назвіть характерні особливості православної церкви в Україні.

3. Розкажіть про основні тенденції, притаманні Українській православній церкві в XVIII ст.

4. Охарактеризуйте спрямованість політики Російської імперії щодо українського православ'я у XVIII—XIX стст.

Тематика рефератів

1. Характерні риси історичного розвитку українського православ'я у XVIII ст.

2. Особливості православної церкви в Україні й синодальна політика у XVIII ст.

3. Православна церква й українське суспільство у XIX ст.: особливості взаємовідносин.

Рекомендована література

1. *Власовський І.* Нарис історії Української православної церкви: В 4 т. — Вид. 2-е. — Нью-Йорк; С. Бавнд-Брук; Київ, 1990.
2. *Грушевський М.* Історія України-Руси: В 11 т. — К., 1991.
3. *Грушевський М.* З історії релігійної думки на Україні. — К., 1992.
4. *Іларіон, митрополит.* Українська церква за час руїни. — Вінніпег, 1956.
5. Історія Православної Церкви в Україні. — К., 1996.
6. Історія релігії в Україні. — К., 1999. — Т.3: Православ'я в Україні.
7. *Огієнко І.І.* Українська церква. — К., 1991.
8. Релігієзнавчий словник. — К., 1996.
9. Релігія в духовному житті українського народу. — К., 1994.
10. *Ульяновський В., Крижанівський О., Плохій С.* Історія церкви та релігійної думки в Україні.: В 3 кн. — К., 1994.

2. ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА В УКРАЇНІ 1900—1917 РОКІВ

Однією з особливостей співіснування українського та російського православ'я в часи після 1686 р. стала їх взаєморуйнація. Поглинання Української церкви Московським патріархатом призвело, по-перше, до його ідейно-організаційного паралічу, як прямого результату нездатності Російської (Руської православної церкви — РПЦ) до сприйняття західних церковних традицій. По-друге, занепад церкви з наступним підпорядкуванням її державі та остаточною ліквідацією соборного устрою згубно позначився як на українському, так і на російському православ'ї. І, нарешті, по-третє, знищення організаційно-церковної структури українського православ'я було вже не стільки справою РПЦ, скільки напрямом діяльності та особливістю утвердження російського самодержавства. Тому сама РПЦ вступала в ХХ ст. як інституція не тільки напівцерковна, а й напівполітична.

Стан православної церкви в Україні на початку ХХ ст.

Переважна частина України в 1900-х роках була ареною діяльності Російської православної церкви. В церковно-адміністративному плані православна церква в Україні поділялася на 9 єпархій: Волинську, Катеринославську, Київську, Подільську, Полтавську, Таврійську, Харківську, Херсонську та Чернігівську. З усіх 63 єпархій імперії українські були найгустіше заселені, і на кожну припадало в середньому понад 2 мільйони жителів. Одна лише Київська єпархія за своєю чисельністю переважала всі східні патріархати разом узяті. А загалом в Україні проживала п'ята частина православно-го населення імперії.

Усі землі так званої Малоросії і далі складали один митрополичий округ, хоча ще в 1808 р. він вийшов за національні межі. З того часу за наказом Олександра I він включав Молдавію, Валахію та Бессарабію, перетворені на церковні області Київського екзархату.

Адміністративна церковна система розгалужувалася на

майже 500 благочинницьких округів та більше як 8200 різновеликих приходів. На переважній частині сільського масиву України вони розміщувалися з характерною національною специфікою, яка полягала в розпорошенні населення по хуторах, віддалених від храмів інколи на 10—12 верст.

Охоплення всього того церковного світу внутрішнім зором було б неповним без урахування величезної церковної інфраструктури. І справді, на українській території, тобто майже на 1/37 загальноімперського простору, в 1900 р. було зосереджено п'яту частину всіх храмів та сьому монастирів — 10 333 церкви та 105 монастирських осель.

Функціонування православної церкви забезпечувалось імперською управлінською структурою — від обер-прокурора та синодального єпископа до священника. Ряди єпископату поповнювало лише чорне, тобто неодружене духовенство, котре без послухників налічувало перед 1917 р. близько 4,5 тисячі осіб. Біле ж духовенство, обтяжене обов'язками сімейного життя, стояло осторонь процесів формування вищої церковної влади, хоча налічувало у своїх рядах більше як 21 тис. служителів культу. Нерівноправ'я породжувало постійне протистояння всередині духовенства. У 1906 р. харківська “Церковна газета” охарактеризувала такий стан як “класову боротьбу чорної та білої каст духовенства за умов панування монахів”, а видання “Народ” назвало монахів “чужими за своїм духом та вихованням живому тілу церкви”.

Першість чернечого стану була беззаперечною. До складу Синоду, окрім головного військового священника — протопресвітера, входили виключно єпископи. В середній ланці церковної адміністрації, де велика роль відводилася духовним консисторіям, ситуація залишалася незмінною. Ці колегіальні органи суду та управління, укомплектовані представниками білого духовенства, контролювали лише церковний, а не монастирський світ. Благочинних, котрі мали наглядати за життєдіяльністю священників і монахів, лише формально пропускали за монастирські брами. Звітна документація про життя чорного духовенства надходила єпархіальним єпископам лише від настоятелів монастирів — ігуменів та архимандритів.

До вад церкви останнього етапу російської імператорської доби належало також остаточне перетворення духовенства в Україні на замкнену самообмежену касту. Одна з причин

такого стану крилася в закріпаченні селянства, що свого часу перекрило доступ до духовної верстви виходцям з нижчих станів. Інша причина полягала в тому, що представники елітних або заможних груп населення розглядали священицтво як соціально принизливу професію. Диктат держави, незадовільні матеріальні умови життя священиків сприяли формуванню саме такої репутації духовної професії. Нарешті, вихід із церковного стану до прийняття закону 1869 р. унеможлививлювався тим, що діти духовенства фактично не могли здобувати світської освіти.

Відмова від сану тягла за собою обмеження в “громадянських правах і вольностях”. Спроба Державної думи скасувати ці обмеження в 1909 р. викликала серйозну опозицію єпископату. Церковні ієрархи пояснили свій консерватизм можливостями так званих “розтриг” “промишляти експлуатацією людських тайн”. А тим часом корпоративність духовенства посилювалась: в 1913 р. 85% слухачів духовних семінарій України становили вихідці із священицьких родин, що на 2% перевищувало навіть середньоросійський показник.

Строку картину становило духовенство і за рівнем освіти. Так, на 1908 р. вищу освіту мали лише 21% протоієреїв та 1,6% священиків. Більш доступна середня освіта була надбанням 94% священнослужителів, 60% дияконів та 46% псаломщиків. Усе це засвідчувало неукомплектованість неабиякої частини приходів України професійними кадрами. В таких парафіях, як писав архієпископ Волинський Амвросій, псаломщики “голосують замість співу і важко знайти бодай одного священика, здатного толково та внятно прочитати канон”. Для порівняння слід зазначити, що у католицького духовенства на Заході наявність професійної підготовки була невід’ємним атрибутом і умовою службового статусу.

Щодо України, то зусиль 31 духовного училища, 9 семінарій та однієї академії виявилось недостатньо для помітного піднесення рівня пастирської освіти. Немало вихованців демонструвало повну байдужість до майбутньої професії. Близько 60% випускників семінарій ставало на шлях світської кар’єри.

Різниця між світською й церковною освітою лежала в площині світоглядній. Перша перебувала під впливом фран-

цузької, англійської літератури, німецької філософії і була пронизана європейським гуманістичним світобаченням. У семінаріях навчання залишалося надто схоластичним. Навіть у 1900-ті роки тут заборонялися твори Тургенєва, Гончарова, Л.Толстого, а тим більше українських письменників. Водночас духовні академії давали глибоку освіту. Зокрема, в єдиній на Україні Київській духовній академії щороку присвоювалося наукове звання кандидата богослов'я більшості випускників. У 1916 р. його отримали 47 колишніх студентів. Характерно, що за період навчання вони мали змогу відвідати Палестину та інші світові християнські центри, займаючись науковою діяльністю.

Матеріальний рівень духовенства в Україні був помітно вищим, аніж у середньому по Росії. Окрім причтової землі, яка здавалася в аренду, зборів та добровільних пожертв, місцеві пастирі, як правило, мали ще й третє джерело доходу — три чверті з них були на утриманні державної казни. Загалом у кращих приходах священники отримували від 1200 до 2000 рублів на рік, диякони — від 700 до 1000, а псаломщики — від 300 до 700. Показово, що доходи єпископів сягали 10 і більше тисяч щорічно. Прибуток Київського митрополита перевищував 52 тисячі рублів. Усе це засвідчувало також вражаючу нерівномірність доходів духовенства, що ускладнювало й без того напружену внутрішньоцерковну ситуацію.

З позицій церковного права благочестіє священнослужителів не було бездоганним. У консисторії кожної єпархії щорічно надходило до 300 справ. Серед найпоширеніших значилися звинувачення у взаємних образах, у вимаганні, а також в перелюбстві та нетверезості.

Застаріле церковне право неймовірно ускладнювало не тільки виконання священниками свого пастирського обов'язку, а й відверто обмежувало особисте життя духовенства. Священник не міг читати проповідь, яка не пройшла цензуру, йому не дозволялося відвідувати такі публічні місця, як театр або парк відпочинку. Навіть перебуваючи на курорті, він був зобов'язаний стати на тимчасовий облік у благочинного, після чого за ним встановлювався нагляд. Священнику заборонялося відкрито палити, а після другого попередження, викликаного нетверезістю, його могли позбавити сану. Прак-

тикувався й нагляд за дружинами духовенства, що робило його становище украй принизливим. Отже, церковне законодавство потребувало радикального удосконалення.

У цілому стан православної церкви в Україні на початку ХХ ст. характеризувався глибоким протиріччям. Зовні благополучна форма з блиском упорядкованих храмів та усталеною адміністративною структурою була лише вуаллю, яка прикривала спотворену державою систему функціонування релігійного життя. Бюрократизм РПЦ 1900-х років порівнювали з організацією англіканської церкви середини ХVІІ ст.

Церковно-реформаційний рух 1905—1917 років

Об'єктивно назріла церковна реформація мала охопити щонайменше чотири сфери: внутрішньочерковне життя, міжцерковні відносини, характер взаємозв'язку церкви з державою та місце церкви в суспільних процесах.

Православне духовенство фактично поділялося на дві церковні партії. Першу — консервативну, складав єпископат зі своїм гаслом повернення церкві статусу допетровських часів. Другу репрезентували ліберально-радикальні кола — професори богослов'я та приходське духовенство, котрі бажали відродження стародавньої системи соборного управління, втраченої в ХVІІ ст. Перша партія спиралася на силу влади, друга — на масовість та духовний потенціал народу.

Відчутний імпульс реформам надав царський указ від 17 квітня 1905 р. Ним було проголошено свободу віри і дозволявся, зокрема, перехід в інше, але християнське віросповідання. Крім того, указ закріплював за РПЦ місце першої і державної церкви. Появі закону передувала значна активність прем'єра Росії графа Вітте та частини петербурзького духовенства, яка створила ліберальне об'єднання “Церковне оновлення”. В Україні цю реформаційну групу очолював вчений богослов з Харкова Іоанн Філевський, який обіймав також посаду редактора друкованого органу оновленців — “Церковної газети”. На відміну від консервативного Києва, Харків став в Україні ідеологічним центром церковного радикально-реформаційного руху. В Київській духовній ака-

демії нечисельних прибічників цієї течії очолив професор П.Светлов.

Мирна боротьба за реформи відбувалася на фоні діяльності офіційних, створених Синодом комісій з підготовки Всеросійського собору — “Передсоборного Присутствія”, що діяло з 1905 р., та “Передсоборної наради” (з 1912 р.). Більше як 20 єпископів і стільки ж професорів богослов’я та церковної історії працювали над підготовкою законопроектів. Пізніше в 9 томах вони були видруковані в Петербурзі. Однак обіцяний імператором собор все відкладався.

Антагонізм між білим духовенством та більшістю єпископату проявився і в баченні ними загальної картини реформ. Відстоюючи відновлення патріархату, єпископи розраховували, що він замістить Синод і обер-прокурора у здійсненні зв’язку церкви з державою. Ліберали оцінювали таку програму як спробу встановлення неконтрольованого єпископського правління в церкві замість існуючого державного. Тому оновленці вимагали виборності єпископів не тільки самими пресвященними, а й усією паствою, а також широкого соборного представництва, яке включало б, поряд з єпископами, священників і мирян. Лише 6 преосвящених архієреїв підтримали повноправну участь мирян у майбутніх соборах, серед них і Київський митрополит Флавіан.

З метою удосконалення церковного управління та зближення єпископів з кліром планувалося збільшити число митрополичих округів з трьох до десяти. В 1905 р. “Киевские епархиальные ведомости” нагадували у цьому зв’язку, що в старій римсько-візантійській державі, як і в сучасній Греції, церковні округи за розмірами не перевищували часом наших повітів, а церковні громади вирізнялися неабиякою згуртованістю.

Синод не заперечував також проти пропонованої заміни консисторій єпархіальними правліннями. В системі духовної освіти прийнятною здавалась ідея створення двох типів шкіл: одного для дітей духовенства, у яких не було покликання до священництва, другого — для вихідців з різних верств, котрі бажали отримати посвячення. Лунали голоси на захист дияконату жінок — дияконіс.

Найгострішим залишалося питання реформації приходу, хворобу якого волинський єпископ Антоній порівнював зі “стра-

жданнями тифозного". Ідея самоуправління церковного приходу та передання йому прав юридичної особи було в кінцевому результаті обмежено дозволом парафіянам порядкувати господарськими справами.

Посилювалися вимоги скасувати застарілу форму матеріального утримання духовенства у формі плати за треби. В 1910 р. комісія Синоду на чолі з митрополитом Флавіаном підготувала законопроект. Він передбачав безкоштовне здійснення треб та чотириразове підвищення заробітної плати служителям культу. Але його повна реалізація відкладалася Синодом на 10 років. Між іншим, згаданий проект був серед 50 церковних законоініціатив, які розглядала III Державна дума.

До революції 1917 р. очікуваний собор так і не було скликано. Нічим не виправдана затримка фундаментальних реформ вилася у 1917 р. в бурхливу реформаторську повінь. Крайнощі руху призвели до створення церковних органів, котрі навіть за назвою копіювали революційні більшовицькі установи. Такими стали, наприклад, виконавчі комітети духовенства і мирян, церковно-епархіальні ради. Законні вимоги духовенства часом поєднувалися з гаслами, викликаними надмірною розкутістю революційного духу. Так, катеринославські пастирі разом з бажанням скасувати будь-які державні нагороди, книги реєстру сповіді, а також покарання через ув'язнення в монастирях, висловлювалися за скорочення вечірнього та ранкового богослужіння, зрівняння з робітниками за тривалістю робочого дня тощо.

Нарешті, ще один чинник гальмував розпочатий дрейф РПЦ у напрямі демократизації — вона залишалася монолітною "єдиноросійською", незважаючи на те, що ідея автономії національних церков впевнено набирала історичної ходи.

Національне піднесення українського духовенства

Після багатовікового російського асиміляторства українське духовенство все-таки спромоглося зберегти ознаки національно-релігійного менталітету. Залучення його до процесу українського відродження початку XX ст. було викликане

не тільки реформаційними та революційними явищами загальноросійського характеру, а й завершенням українського націотворення, багатоаспектним розвитком світського національного руху. Українська нація закономірно відновлювала визначальні компоненти своєї природи, в тому числі й Українську церкву.

Національний рух українського духовенства 1900-х років розвивався, насамперед, в напрямі церковно-культурному або українофільському. Його метою стало повернення власних, у тому числі й православних культурних традицій. Насамперед ставилася вимога українізації освіти. Намагання частини українського духовенства відродити українську школу почалося з дій нелегальних — створення так званих таємних національних шкіл на Правобережжі. Священники виявилися причетними до створення нелегальних українських просвітницьких товариств. Відомими, після розкриття їх охранкою, стали, наприклад, “таємна українофільська партія” в с. Санжарах Полтавської губернії, очолювана о. Андрієм Герашенком та “селянська громада” в родинному селі Б.Хмельницького Суботові, створена священником Марком Грушевським. Ідея повернення української мови в церковні школи ставала все популярнішою. Цього вимагали чисельні селянські сходи в 1905 р. Навіть Дубенський повітовий з'їзд на Волині висловився за українізацію освіти.

Реального поштовху ця справа набрала в процесі страйків семінаристів, у вимогах яких значилося і мовне питання. Розпочавшись у жовтні 1905 р., страйки охопили більшість семінарій України, в тому числі Подільську, Харківську, Волинську, Полтавську. Катеринославський страйк семінаристів тривав 75 днів. Результатом бунтівних акцій стало допущення “малоросійських книг” у семінарські бібліотеки, відкриття в 1906 р. за згодою Синоду українознавчих курсів з мови, літератури та історії в Подільській семінарії. Український дух запанував у церковних школах і бурсах Тульчина та Вінниці.

Зростала й парламентська активність українських священиків, зокрема, відзначились А.Гріневич, М.Сендерко, В.Солуха, К.Волков, О.Трегубов. Приналежність їх до консервативного кола не завадила підготувати в 1908 р. законопроект “Про мову викладання в початкових школах з малоросій-

ським населенням". Хоча ця справа й не вийшла зі стадії постановки питання в Думі, проте справдилася надія М.С.Грушевського, який в газеті "Рада" писав тоді про можливість виступу священників-парламентарів з вимогою "...українізації школи, книжки й проповіді".

Особливого потрясіння зазнала українофобська IV Дума від законопроекту єпископа Никона. Він виступив із захистом українських товариств і пропонував запровадити в школах України рідну мову й історію. "Без вирішення цього питання, — говорив єпископ, — багата і красива, талановита і поетична Україна приречена на... повільне вмирання". Реакцією Синоду на цей виступ стала спроба відправити колишнього вікарія Подільської єпархії, а пізніше єпископа Єнісейського та Красноярського на "спокій". Однак підтримка з України не забарилась. У листопаді 1913 р. подоляни надіслали йому листа за 63 підписами. Безперечно, виступ Никона став актом громадянської мужності. Це був найвищий церковний авторитет, який наважився боронити українські інтереси в Державній Думі.

Якісне розширення соціальної бази церковно-українофільського руху внаслідок залучення до неї єпископів ставало помітним явищем в українському житті. До речі, одним з перших українських єпископів, хто відкрито перейшов на патріотичні позиції, був преосвященний Парфеній Левицький (1858—1922). Завдяки його зусиллям зростала національна активність подільського духовенства, а українська мова вільно використовувалася в початкових школах, в бурсах та семінарії. При цьому він започаткував в Україні співпрацю церкви з місцевими "Просвітами". Об'єднання національних зусиль релігійних та світських установ дістало підтримку і на Полтавщині, де до організованої "Просвітою" Всеукраїнської спілки учнів увійшли й вихованці церковних семінарій.

Жива національно-просвітницька течія найповніше виявила себе тільки після лютого 1917 р. Тоді Полтавський, Подільський, Волинський та інші єпархіальні з'їзди твердо констатували необхідність "цілковитої українізації" церковної та світської освіти, негайного створення національної богослужбової літератури, відновлення досліджень вітчизняної церковної історії, церковного права, етнографії та фольклору.

Іншим напрямом національного церковного відродження стало виборювання права на українізацію богослужіння. На початку століття в жодній із церков “російської” України не лунало українське слово, хоч російські богослови, серед них Д.Цветаєв, заявляли про задовільне вирішення питання свободи віри в Росії.

Головною умовою такої свободи було україномовне видання Біблії та інших богослужбових книг. Однак протистояння навколо такого видруку Святого Письма тривало більш як 45 років. Лише на початку 1906 р. відредаговані й взаємодоповнені переклади П.Морачевського, П.Куліша та М.Лободовського побачили світ. І вперше після столітньої перерви українське богослужіння відбулося в Кам’янці за участю єпископа Парфенія — голови видавничої редакційної комісії. Характерно, що майже одночасно з православним духовенством позбавитися чужої мови в богослужінні вирішили й греко-католики, провівши загальногалицьку акцію зі зверненням до митрополита А.Шептицького.

Українське Євангеліє швидко розповсюджувалося по всіх семінаріях України. Частина священиків користувалася на місцях самостійними перекладами окремих богослужбових книг. Поміж них о.Андрій Геращенко, який переклав народною мовою близько 30 молитов, К.Ванькевич — автор “Проповідей до українського народу”, В.Гречулевич, українські богослужбові тексти якого вражали досконалістю літературного перекладу.

Єпархіальні з’їзди 1917 р. проголосили намір українізації богослужіння. Одночасно вони відстоювали необхідність відновлення в богослужбовій практиці традиційних українських чинів, обрядів та звичаїв. Серед них Пасія або триразове обнесення плащаниці у Велику П’ятницю, Проводи в понеділок після Великодніх свят (а не у вівторок), Водохрещі, Стрітня та інші, які означали повернення неповторних рис українського православ’я.

Важливим аспектом українізації православ’я стало вшанування національних традицій та важливих подій, дат української історії. На початку XX ст. до цієї справи зверталися як представники патріотичного русла, так і антинаціонального. Перші вбачали в тому один із засобів відродження української церкви, їхні ж супротивники намагалися таким

чином скористатися загальнонаціональним піднесенням у власних інтересах.

Ілюстрацією цього є діяльність волинського відділу Союзу руського народу на чолі з архимандритом В.Максименком, спрямована на будівництво в 1912 р. чернечого скиту та реставрації церкви на місці загибелі 30 тисяч українських козаків під час Берестейської битви 1651 р. Ефект від цієї акції виявився глибоко патріотичним з погляду реалізації українських інтересів. Однак, коли йшлося про відкрито українські дії, репресії були невідворотними. Так, за проведення панахиди по Т.Шевченку в 1913 р. та збір коштів на пам'ятник поету подільський священник Олексій Маричев потрапив до суду, а потім опинився під суворим наглядом поліції та благочинного.

Щодо офіційної церкви, то вона заохочувала заходи анти-українські. Особливо пам'ятною подією стала реакція на 200-річчя з дня смерті І.С.Мазепи. У с.Борщагівка Київської єпархії було освячено місце для Іскро-Кочубеївського храму на честь страчених гетьманом старшин — зрадників справи визволення України.

Глибоко українські мотиви лежали і в традиції поклоніння святості, адже все східнослов'янське християнство бере витоки цього сакрального явища в Україні. Невипадково, що з 7 канонізованих у 1900-х роках осіб лише двоє були українцями, але більшість урочистостей проводилася безпосередньо на українській землі.

Визначним явищем національного відродження в церковному житті початку століття стало поступове повернення до традицій православних братств. Його розпочало Чернігівське братство Св.Михайла, члени якого вважали себе спадкоємцями великого єпархіального Львівського братства XVI ст. Складаючись переважно з мирян, братство активно впливало на організацію всього єпархіального кліру, шанувало національні традиції, а вкраплене у свідомість почуття української єдності викликало в братчиків солідарне ставлення до греко-католиків Галичини.

До пропаганди українських православних традицій все частіше зверталася церковна преса. Йдеться не лише про приватне українське видавництво священника Хоменка в Одесі, а й про патріотично налаштовані редакції деяких офіційних

церковних видань. Так, з 1905 р. в подільських, полтавських, київських, катеринославських єпархіальних відомостях pojawiaються багаті рубрики з історії Української церкви. А харківська ліберальна “Церковна газета” друкує навіть критичні статті, пронизані глибоким національним пафосом. Серед них дослідження професора М.Ф.Сумцова, який відверто звинувачував російський бюрократичний режим у “...знекровленні особливої слов’янської української культури”.

Нарешті, церковне українофільство проникало і в таку заповідну сферу, як церковна архітектура, в якій панували, за висловом В.Дорошенка, “препогані синодальні мотиви”. Зокрема, було здійснено спробу відродити українське бароко. Теоретичну частину справи взяло на себе Товариство архітекторів Києва (до його складу входили В.Кричевський та Д.Дяченко). Що ж до самого сакрального будівництва, то й тут відзначився єпископ Парфеній, котрий забезпечив будівництво церкви в стилі козацького бароко у своєму рідному селі Плішивцях на Полтавщині. В 1913 р. під керівництвом історика Д.І.Яворницького в Катеринославі розпочалося зведення храму на зразок Новомосковського козацького собору XVIII ст.

Отже, національно-культурний рух українського духовенства, незважаючи на свою організаційну неформальність та локальний характер, проник у різні сфери буття — від освіти до церковної архітектури, проявив себе на рівнях від приходського до парламентського, охопив не лише приходське священництво, а й частину єпископату.

Цей патріотичний український поступ не обмежувався сферою культури, він був перенесений і на терени національно-політичні.

Нейтралізація русифікаторської діяльності офіційної церкви в Україні обтяжувалася тим, що обидва народи — український та російський — мали єдину православну віру. Це позбавляло визвольний рух можливості розвиватися під прапором протидії чужій релігії. Тим більше, що українське православ’я не мало тоді своєї організаційно-церковної форми. За таких умов найкращим виходом було здобуття права на церковне національне самоврядування — автокефалію, яка за своєю суттю відповідала автономно-федералістичним устремлінням українства.

Такий варіант національно-церковної програми не суперечив стратегії більшості українських політичних партій, хоча їхній інтерес до регенерації УПЦ був не однозначним. Тільки в 1917 р. партії соціалістичного крила, передусім самостійники-соціалісти та соціалісти-федералісти, стали на позиції автокефалії. Правда, в публічних виступах заклик до неї висловлювався соціалістами з 1905 р. Цьому сприяла й та обставина, що соціал-демократи С.В.Петлюра та В.В.Садовський, соціаліст В.Блакитний, боротьбист Е.П.Терлецький, есер В.О.Голубович, федераліст О.Х.Саліковський та інші добре розуміли потреби церкви, оскільки були або вихідцями із священницьких родин, або самі пройшли етап духовної освіти.

Більшу, ніж у соціалістів, налаштованість на автокефалію мали програми українських лібералів. Створена в 1905 р. Радикально-демократична партія (УРДП) вітала повернення до національних православних традицій. Прямі гасла автокефалії з'явилися і в програмах демократів-хліборобів (УДХП), демократів-федералістів (УФДП). Показово, що і в ліберальних колах немало провідних діячів мали церковне минуле. Так, лідер УРДП С.О.Єфремов був сином священника й навчався в Київській духовній семінарії, а ідеолог поступовців О.Г.Лотоцький закінчив Київську духовну академію.

Нарешті, націонал-демократи, вождь яких М.Міхновський наслідував священництво від часів гетьмана І.Мазепи, бажали бачити Українську церкву повністю незалежною від "націй-панів". Отже, радикалізація національно-релігійних гасел українських партій посилювалася разом з віддаленістю їх від платформи соціалістичної.

Частина духовенства сприймала національну ідеологію партій соціалістичного спрямування. Такою була, наприклад, розкрита поліцією вінницька "сільська антиурядова група". Очолювана священниками П.Вікулом та С.Климентовичем, вона пропагувала ідеї Революційної української партії (РУП), додаючи до них вимогу церковної автономії.

Більшість патріотичного духовенства віддавала перевагу партіям ліберальним. Так, група, організована в Полтавському повіті священником А.Геращенком, належала до демократичної партії (УДП) і сповідувала "повну автономію Малоросії з гетьманським правлінням".

На Поділлі в такому ж руслі діяв священник Микола Боре-

цький, майбутній митрополит УАПЦ. Зусиллями єпископа Парфенія українська ідеологія в єпархії настільки поширилася, що в 1906 р. навіть у присутності губернатора депутати всього єпархіального з'їзду слухали в хоровому виконанні гімн “Ще не вмерла Україна!”

Однак релігійний аспект українського самовизначення значно поступався світському. Невипадково українські фракції Державної Думи, маючи у своєму складі священників, обходили вимогу автокефалії УПЦ. Та окремі голоси на захист української автокефалії в парламенті все ж лунали. “Вільної церкви для вільного народу” вимагав, наприклад, священник А.Гриневич у своїх публікаціях у думській пресі. З його ініціативи проблема обговорювалась і на фракції.

Власних церковно-політичних організацій українське священництво, звичайно, не мало. Союз руського народу — малоросів на Волині й Загальносемінаристська спілка уособлювали течії крайнього порядку: перша тяжіла до шовіністичного чорносотенного руху, друга — до екстремістсько-революційного, пропагуючи терор як засіб боротьби.

Пожвавлення серед духовенства принесла з собою хвиля ліберального “церковного оновлення”. Створена у 1906 р. в Харкові група священників-“оновленців”, до керівництва якої входили П.Григорович, І.Філевський, В.Купленський, М.Вознесенський та В.Шаповалов, усе сміливіше пропагувала “вільне з'єднання автономних церков” та “повне задоволення ідеалів малоросів в Росії”. Арешт групи та тривале слідство лише підтвердили серйозність пастирських намірів. Проте харківському гуртку священників-“оновленців” не судилося стати зародком української ліберально-церковної партії, оскільки його ідеї не могли знайти тоді відкритої підтримки в духовному середовищі.

У цілому взаємопроникнення церковного й світського національних рухів не відбулося. Партії не змогли піднятися до розуміння потенційної ролі церкви в українському відродженні, а духовенство зупинилося перед соціальною експресією молодих партійних конгломерацій.

Зовсім інша ситуація спостерігалася в Галичині. Провідна національно-демократична партія включала там значну частину духовенства, і навіть мала місце інша крайність — національні зусилля священників брали гору над виконанням

суто релігійних обов'язків. Одначе А.Шептицькому вдалося досягнути чи не найважче — пронизати церковну діяльність гармонією релігійної та національної справи. Чи не тому саме в галицькій пресі періодично з'являлися дописи з Подніпров'я, автори яких ждали хоча б моральної підтримки від "братів-галичан" у вирішенні пекучих українських питань.

Після революції 1917 р. національні потоки — світський та церковний — дістали можливість об'єднання вже в лоні власної державності. 2 червня розпочала роботу комісія із скликання всеукраїнського собору. Та держава не виявила ніякого бажання сприяти його організації. За таких умов українське духовенство змушене було самостійно протистояти майже цілком російському єпископату на чолі з митрополитом Володимиром, колишнім митрополитом Петербурзьким. Спроба Всеукраїнської православної церковної ради (ВПЦР), одним із лідерів якої став В.Липківський, змусити російських єпископів залишити Україну або визнати автономію її церкви зависла в повітрі.

Проте патріотичне духовенство й далі демонструвало свою підтримку Української Народної Республіки (УНР). Проголошення Універсалу 12 червня супроводжувалося молебном національною мовою на Софійській площі та прославленням Українського уряду, війська і народу. В багатьох повітах священики приводили повнолітніх чоловіків та жінок до присяги Центральній Раді.

Водночас організаційні труднощі призводили до постійного перенесення строків Всеукраїнського Собору: спочатку з 7 червня на 28 грудня, потім на 30 грудня, 7 і 9 січня.

Намагаючись посилити свій вплив на зросійщені церковні установи, ВПЦР на чолі з І.Маричевим ухвалила призначення в консисторії своїх представників. Останньою акцією Ради напередодні Собору стало звернення до українського народу із закликом підтримки негайного відновлення незалежної національної церкви. Генеральний Секретаріат УНР лише 18 грудня 1917 р. виступив з вимогою до ієрархів православної церкви запровадити до чину богослужіння молитву за Україну, її уряд та воїнство.

Обтяжливі для українства наслідки розколу між світською та церковною елітою були ще й наслідком нерозвиненості ідейного потенціалу православного вітчизняного духовенства,

його неспроможності висунути національно об'єднуючу надію. Такий месіаністичний компонент начебто мали українські автокефалісти, котрі намагалися ідеалами середньовічних христолубивих братств оздоровити все східне православ'я. Однак цей месіанізм був занадто приземленим і обмеженим лише православним світом. Тому він не міг протистояти месіаністичній ідеї РПЦ, яка претендувала на роль "Третього Риму" та поширення єдино праведної віри серед народів усього світу.

Яскраво виражена екуменічна мета українського християнства була характерна лише для месіаністичної доктрини УГКЦ, котра вбачала свою світову роль в об'єднанні двох розірваних гілок християнства — православ'я й католицизму. При цьому обстоювалася позитивна ідея збереження, в тому числі й для українців, релігійно-національної обрядової своєрідності. Як відомо, митрополит А.Шептицький надав галицькій ідеї визначного імпульсу. В 1907 р. у Велеграді з ініціативи греко-католиків відбувся з'їзд духовенства та мирян, який виступив за єднання українських християнських церков. Схожі думки було висловлено митрополитом у 1912 р. на євхаристійному конгресі у Відні. Однак самоізоляція вітчизняного православ'я тривала, що драматично позначалося на релігійно розколотому українському суспільстві.

Зрушення в національно-культурному та політичному аспектах, здійснені українським православним духовенством на початку ХХ ст., стали справжньою предтечею відновлення Української автокефальної православної церкви. Водночас відроджуваний український релігійний компонент ставав невід'ємною складовою новоствореної нації.

Контрольні завдання і запитання

1. Охарактеризуйте управлінсько-адміністративну систему православної церкви в Україні 1900—1917 років.

2. Як були пов'язані між собою церковна освіта і кастовість духовенства?

3. Назвіть основні напрями церковно-реформаційного руху початку XX ст.

4. Зіставте соціальну базу та ідеологічну спрямованість культурного й політичного потоків патріотичного руху українського духовенства у 1900—1917 роках.

Тематика рефератів

1. Церковно-реформаційний рух в Україні 1905—1917 років.

2. Православна церква і процес українського національного відродження в кінці XIX — на початку XX ст.

Рекомендована література

1. Власовський І. Нарис історії Української православної церкви: В 4 т. — Вид. 2-е. — Нью-Йорк; С. Бавнд-Брук; Київ, 1990.

2. Грекулов Е.Ф. Церковь, самодержавие, народ (Вторая полов. XIX в. — начало XX в.). — М., 1969.

3. Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века. — Париж; Москва, 1991.

4. Зінченко А.О. Благовістя національного духу. Українська церква на Поділлі в першій третині XX ст. — К., 1993.

5. Кувакин В.А. Религиозная философия в России начала XX века. — М., 1980.

6. Надтока Г.М. Православна церква і процес українського національного відродження 1900—1917 років. — К., 1996.

7. Пилявець Л. Автокефалія православної церкви на Україні // Людина і світ. — 1990. — № 5.

3. КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ: КОЛИСКА УКРАЇНСЬКОЇ БОГОСЛОВСЬКОЇ ДУМКИ

Відродження православ'я України Петром Могилою

Перше українське національне відродження (XVI — XVII стст.) відбувалося під релігійним гаслом. Повернення українській спільноті права на свою національну церкву, плекання моральної, освітньої й релігійної гідності її духовних діячів було найважливішим питанням тогочасного національно-відроджувального процесу. Різних форм набирала ця релігійна мета. Якщо одних вона привела до греко-католицизму як національно-церковного утворення, то інших орієнтувала на пропаганду якогось протестантського вчення і пошуків у ньому нових засобів вияву національного життя. Одним із шляхів реалізації цієї мети було також оздоровлення православ'я як традиційної національної церкви. Особливу роль у цій справі відіграв Петро Могила (1596—1647). Час його правління Київською митрополією (1632—1647) — ціла епоха в українському православно-церковному житті.

Саме за Могили православна церква України мала лояльні відносини з польським урядом і водночас трималася на етикетній відстані у своїх зв'язках з Константинопольською патріархією. Митрополит розумів, що православ'я виявляє свою неспроможність у зіткненні з аргументацією католицької теології, в якій догмати самі по собі не мають вихідного характеру вільного одкровення, а є розгорнутою системою достовірних висновків. У цьому їй допомагає тісний зв'язок з філософією. Петро Могила поставив за мету оволодіти цим знаряддям католицизму і застосувати його для обстоювання рідного йому віросповідання, залишаючи водночас бездоганною його догматичну сутність.

Завданням оздоровлення православ'я митрополит прагнув підпорядкувати їй створену ним у Києві колегію, що згодом здобула статус академії. На відміну від інших вищих шкіл Речі Посполитої, Київська академія була православною. Дум-

ка, що вона та колишня Колегія — щось середнє між східною й західною культурами, а то й переважно латино-польська інституція, не мають під собою ніякого ґрунту. Визначаючи завдання створюваної ним колегії, Петро Могила писав, що вона покликана відвернути велику втрату душ людських і повернути до православ'я тих, хто заблукав. На духовні школи покладалося завдання не лише задовольняти потреби українського суспільства в освічених кадрах, а й протидіяти всіляким впливам католицьких шкіл, які використовувалися в ролі знаряддя колонізації. У Київській колегії Петро Могила вбачав, зокрема, надійний засіб відвернення іновірної пропаганди, піднесення авторитету православ'я. І це своє призначення вона успішно виконувала. В універсалі гетьмана Данила Апостола 1729 р. зазначалося, що ця вища київська школа вітчизні дуже потрібна. У ній “сини України й інші наукам вільним навчаються і звідси підтримку Церкві Православній і Вітчизні належну надають”.

Важливою була в XVII ст. роль Києво-Могилянської колегії в розвитку української літературної мови. У цьому процесі помітний слід залишили такі видатні діячі українського православ'я, як І.Борецький, К.Сакович, Л.Баранович, І.Гаятовський, Т.Прокопович, багато творів яких написано цією мовою, “укоріненою” на її розмовній основі. Важливим було те, що переважна більшість професорів і спудеїв колегії спілкувалися між собою українською мовою.

Проте, визначаючи характер освітянської діяльності колегії, митрополит організував її не на візантійсько-слов'янських традиціях, обстоюваних Іваном Вишенським і Захарієм Копистенським, а, вірний у догматах і обряді православ'ю, взяв при цьому за взірць основи освіти католицької церкви. Особливість роботи колегії полягала в тому, що тут, власне, вперше на українському ґрунті розпочалося викладання богослов'я як науки. До викладання курсу, який був фаховим у цьому навчальному закладі, залучалися “люди самые ученыише и читали с изкренним увлечением”. Викладання мало полемічний характер. Першими його здійснювали вихованці й послідовники Петра Могили Ісайя Козловський — перший ректор закладу і Сильвестр Косів — його перший префект, а також Ісайя Трохимович — один із провідних релігійних радників славетного митрополита. До нашого часу не дійшла

система православного віровчення, сформована митрополитом під час викладання курсу богослов'я в Київській колегії. Проте зберігся складений Трохимовичем за дорученням Петра Могили і схвалений священним собором українських єпископів у Києві в 1640 р., а згодом і всіма східними патріархами богословський твір "Православне сповідання кафолічної віри" або Катехізм Київський. Оприлюднення цього твору знаменувало тріумф Могилянського Атенея й українського православного богослов'я.

Митрополита турбувало також те, що "супротивники й лжебратія святого православ'я" докучали їм, "безсоромно називаючи наше духовенство неуками, грубіянами". Вони закидали Україні те, що вона "поєретичила у виконуванні й відправах Господніх Таїнств й інших богослужб, що вона не знає про число, форму, матерію, інтенцію і наслідки святих божественних таїнств, не може їх пояснити та вживає різного способу при довершуванні святих таїнств" (Требник Петра Могили. — Київ, 1646. — Канбера—Мюнхен—Париж, 1988. — С. 48). Зважаючи на це, Могила зібрав і переглянув українську літургічну традицію. Наслідки цієї праці втілилися в книзі "Евхологіон албо Молитвослов или Требник", видрукованій 1646 р. Требник цей вміщував 126 чинів, з яких 37 — суто українські. Так, у чині хрещення допускалося не лише занурювання, а й обливання водою. Під час вінчання молоді обов'язково мали давати клятву вірності один одному. Крім служб і всяких чинів, Требник містить також зауваження й повчання з усілякими поясненнями. При цьому молитви й служби вміщено в книзі церковно-слов'янською мовою, а в повчаннях і поясненнях перевага віддається українській мові.

Могила планував ще видати відповідно виправлений текст Біблії та збірник житій святих, але передчасна смерть залишила нереалізованими його задуми. У своєму заповіті митрополит писав: "Ще заки став я архімандритом Печерської лаври, бачачи, що упадок віри й побожності серед українського народу походить не від чого іншого, як від повної недостачі у нас освіти та школи, дав я обіт такий Богові ввесь мій маєток, що дістав я його від батьків, і все, що буде зіставатися з доходів маєтків, що належить повіреном мені по моїй службі святим місцем, обертати почасти на відбудову зруйнованих

Божих храмів, від яких лишилися нужденні руїни, почасти на існування шкіл і утвердження прав і вольностей українського народу”. Будучи переконаним у тому, що виконав свій обіт і віднайшов велику користь для української церкви від науки, вчених людей, Могила, “бажаючи zostавити колегію як одну свою доньку забезпеченою на будучий час”, зарахував на неї великі кошти (*Возняк М.* Історія української літератури. — Львів, 1992. — Т.1. — С. 386 — 387).

Організація богословської освіти в Києво-Могилянській академії

Після розгрому поляками Могилянської колегії 1665 р. в її діяльності настала велика перерва. Проте відразу після відновлення навчального закладу 1673 р. її ректор Теофан Прокопович Перший — рідний дядько відомого вихованця й діяча Києво-Могилянської академії — під таким самим ім'ям і прізвищем організував викладання тут богослов'я й філософії. Але курс богослов'я в Київській колегії читали не завжди. Це пояснюється тим, що право на його читання в Речі Посполитій, до складу якої входили тоді й українські землі, мали лише вищі навчальні заклади. Визнати таким закладом колегію польська влада довго не погоджувалася, бо вона, як зауважує польський історик А.Яблоновський, “могла б бути вогнищем культурної схизми й руського відокремлення”, зняряддя підготовки зброї проти очікуваного успіху — “заспокоєння грецької віри” (*Хижняк З.И.* Киево-Могилянская Академия. — К., 1988. — С. 69). За цих умов розгляд окремих богословських питань містився в курсах з філософії.

У 1689 р. за домаганням гетьмана Івана Мазепи в Києво-Могилянській колегії відкрито богословський клас, а сама Колегія одержала статус академії. З цього часу в ній здійснювалося регулярне читання богослов'я як навчальної дисципліни. Викладалося воно після філософського класу і незабаром стало домінуючим в установі навчальним предметом. Кафедру богослов'я очолював ректор колегії-академії.

До нашого часу дійшло лише два підручники з прочитаного в Київській колегії богословського курсу. Один із них припадає на 1642 — 1646 роки. У ньому без якихось особли-

вих змін викладено вчення Томи Аквінського. Другий — з богословського курсу, який читали в стінах колегії-академії в 1693 — 1697 роках. Богослов'я викладали тут протягом чотирьох (згодом — трьох) років. Якщо врахувати те, що філософію вивчали в Колегії два роки, а поезію — лише рік, то відведення значно більшого обсягу часу на вивчення богослов'я саме собою засвідчує, яку вагу мав цей курс у навчальному процесі колегії.

Першим чотирирічний курс богослов'я прочитав у духовній школі в 1689 — 1693 роках її проректор і префект Іоасаф Кроковський. Протягом останніх років своєї роботи в академії (1696 — 1699 рр.) два курси — споглядального й викривального богослов'я — прочитав відомий церковний діяч Стефан Яворський. Професор у них полемізує з войовничим католицизмом, формою витлумачення його теологами окремих догматів християнського віровчення, визначенням ними місця церкви взагалі і папи римського зокрема в історії християнства.

У читаному в академії курсі богослов'я професори головну увагу приділяли переважно основоположним питанням віровчення або питанням дискусійним чи незрозумілим з погляду буденного мислення. Зміст кожної теми викладали надто обширно, навіть із з'ясуванням усіх її дрібних положень. Поєднуючи в собі як теоретичний, так і практичний підтекст, богослов'я цим самим набуло в академії статусу дисципліни змішаного характеру. Це зумовлювалося самою метою курсу — не лише утвердити спудеїв в істинності саме православного віросповідання, а й виробити в них навички “відбивати всі напади ворогів і навіть перемагати їх”. Професори богослов'я, так само як і філософії, давали клятву в тому, що вони не викладатимуть щось таке, що суперечить вченню православної церкви.

Ми ще не маємо змоги докладно проаналізувати всі ті курси з богослов'я, які було прочитано в академії в різні роки. Їх читали латиною, вони й досі ще не перекладені і не видані українською мовою. Попередній аналіз змісту цих курсів засвідчує, що кожний з них складався в основному з 8—11 трактатів. У них розглядалися переважно одні й ті самі богословські проблеми, але викладалися в різній послідовності, часто без якогось взаємозв'язку, внутрішньої логіки. Пояс-

нюється це тим, що в основу своїх курсів кожний викладач клав “Summa Theologia” Томи Аквінського і практично далі запропонованої ним схеми теології та свого розуміння її не йшов. Якщо дехто з викладачів курсу в чомусь не дотримувався цілком томістської схеми, то це зумовлювалося або значним обсягом схоластичного матеріалу і прагненням вибрати з нього на свій розсуд найістотніше, або особистими симпатіями лектора до певних богословських проблем. Тому часто між трактатами не було не лише внутрішнього, а і якогось помітного зовнішнього зв’язку.

Майже всі професори відкривали курс богослов’я трактатом про Бога та його атрибути. Інокентій Поповський (1705—1706) називав його “Бог все милостивий, абсолютний, досконалий”. Тільки Теофан Прокопович (1710—1716) дозволив собі повідомляти про Бога, його існування, атрибути лише в четвертому трактаті. Розпочинав він свій курс лекціями про сутність теології.

Іосаф Томілович (1717—1721), Іосиф Волчанський (1721—1725) і Амвросій Дубієвич (1729—1733) про Святу Трійцю повідомляли в першому трактаті, розглядаючи при цьому й питання про атрибути Бога. Прокопович цій проблемі спеціально присвятив лише п’ятий свій трактат. На відміну від інших трактатів, які носять сліди його філософського стилю мислення, цей цілком ґрунтується на змісті Біблії й зорієнтований, певною мірою, проти соцініан, які заперечували Трійцю. Кожна іпостась Трійці, на думку Теофана, є дійсним й істинним Богом, але існує не три Боги, а один. Щоб унаочнити свої доведення, богослов звертається до геометрії: трикутник, в якому всі кути реально відрізняються між собою, водночас має єдиний простір. Особливу увагу Прокопович приділяє обґрунтуванню рівнобожественності Христа, використовуючи при цьому такий персонаж із Старого Заповіту Біблії, як “Ангел Господній з неба”. Це той ангел, зауважує богослов, через якого Бог наставляв ізраїльтян, опасливив Авраама сином, з’явився Мойсею в неопалимій купині. Саме цей старозаповітний ангел перейшов у Новий Заповіт, уподібнившись Ісусові, в котрому божественна природа поєдналася з людською.

У більшості богословських курсів Києво-Могилянської академії знаходимо окремі трактати про сутність священно-

го втілення Бога, святі таїнства, про Божих ангелів. Окремий блок у кожному лекційному курсі становлять трактати релігійно-антропологічного, частіше морально-етичного змісту. Так, Теофан Прокопович, враховуючи обраність людини Богом, всебічно визначає особливості стану людської досконалості. При цьому як він, так і інші професори аналізують сутність чеснот людини, природу її гріхів. Інокентій Поповський і Христофор Чернуцький (1706—1710) завершували курс богослов'я трактатом про спокуту як таїнство.

Роль Теофана Прокоповича в організації богословської освіти

Як ми вже наголошували, помітну роль у формуванні позитивної традиції викладання богословського курсу в академії, у створенні системи академічного богослов'я відіграв Теофан Прокопович. На відміну від своїх попередників, він намагався чітко розмежувати, структурно відокремити богослов'я і філософське вчення. Вони відрізняються в нього і своїм об'єктом, і принципами, і методами. Так, якщо богослов'я має своїм об'єктом одкровення Боже, то раціональна філософія — логічні операції, натуральна — природне тіло, моральна — мораль і громадське життя людини. Богослов'я, за Прокоповичем, — це з методичною обгрунтованістю відібрані з різних книг Святого Письма й приведені до певного порядку для зручності вивчення божественні думки і висловлювання, потрібні для слави Божої та спасіння людини. У “Прологомені” до курсу Теофан визначав богослов'я як науку “про богопізнання і боговшанування, дану про Бога через його слова, для його слави і для нашого спасіння”. Тих, хто починав вивчати богослов'я, Теофан закликав серйозно освоїти науку діалектики, озброїтися знанням мов, особливо старосєврейської — для витлумачення Старого Заповіту та грецької — для осягнення Нового Заповіту. На його думку, щоб оволодіти змістом Біблії, потрібно мати міцну віру в її божественність, прагнення освоїти її сокровенні таємниці, наполегливість у проникненні в сутність кожного її слова, бо ж одне й те саме слово може мати в Святому Письмі різні значення. І хоч Прокопович називав вчення Лютера богохульним, однак його метод богословствування був дальшим від католицької схо-

ластики, засвоєної ним під час навчання в Римі в Колегіумі Романумі, ніж від протестантського вчення про Біблію. Висловлюючи певну схильність до теологічної традиції католицизму й протестантизму, Теофан тут же зауважував, що “істинне богопізнання існує лише в церкві, в церкві православної”.

Прокопович не лише засуджував схоластичний метод викладання богослов'я, поклоніння псевдонауковим догмам і авторитетам, а й закликав професорів академії до самостійного мислення, вимагав йти не лише шляхом, прокладеним іншими ученими, а й мати самостійно сформовані наукові переконання. В академічне богослов'я мислитель вводить новий порівняльно-історичний метод, вироблений протестантською наукою й заснований не на з'ясуванні істин віри як лише логічних понять, а на раціональному вивченні Святого Письма й історії християнської церкви. Для нього не було дилеми віра або розум, а лише поєднання віри і розуму, адже якщо розум прагне до знання, то віра є опорою. Не обмежуючи себе суворими умовами системи, Прокопович ретельно опрацьовував кожний з восьми трактатів свого богословського курсу, головну увагу приділяючи трактатам про Бога та його іпостасі. У визначенні Бога Теофан часто відходить від традиційно-християнського розуміння його як особистості. На його думку, Бог існував до буття світу як найдосконаліший розум (*Прокопович Теофан. Рассуждение о безбожии. — К., 1774. — С.11*). Єдиним шляхом пізнання Бога він вважав сходження до нього “від тварі”, від природи. Саме тому для обґрунтування його буття мислитель використовує лише апостеріорні докази. Таких доказів у нього вісім. Перший народжується від споглядання світобудови, другий — від споглядання людини, третій — від природженості морального закону, четвертий — від наявності в людини совісті, п'ятий — від всезагальності ідеї Бога в людства, шостий — від необхідності першопричини в усього сущого, сьомий — від наявності доцільності в природі, восьмий — від незаперечності істини Святого Письма та його вражаючих пророкувань.

Теофан висміював вчення антропоморфістів, які вважали, що Бог, як і людина, має фізичні члени. У творах Прокоповича Бог виступає і як творець природи, і як гарант її збереження, і як першопричина її руху. Він — і сама сутність буття, і

вираження абсолютного духу світобудови. Створивши природу, Бог “сам себе пов’язав законом” (*Ничик В.М. Феофан Прокопович. — М., 1977. — С.36 — 38*). На думку Прокоповича, ніхто й ніщо не може змінити закони природи. “Бог, — пише він, — сам собі не суперечить і закони свої, які одного разу ним були утверджені, ніяк не скасовує” (*Прокопович Феофан. Рассуждение о нетления мощей святых и угодников Божиих. — М., 1786. — С. 85*). Маючи велику кількість атрибутів, Бог, як зауважує мислитель, є не одним із них, а їх органічною єдністю. Але Бог у собі, за Прокоповичем, є незбагненим. Людина не може досягнути божественної сутності в усій її всеосяжній повноті. Бога можна пізнати лише такою мірою, якою Він сам відкривається нам. “Бог є сама мудрість, але цю мудрість, яка є в Бозі, я зовсім не знаю. Отже, що б я не думав, Бог є не те, що я думаю про нього” (*Смирнов В. Феофан Прокопович. — М., 1994. — С.54*). Саме тому Прокопович вважав, що визначити незбагненого Бога якимось поняттям не можна. Він піддається лише опису: це сутність єдина, духовна, незалежна, вічна, вільна, невимірنا, премудра, всемогутня, вседосконала, що існує в трьох іпостасях, які суть Батько, який народжує, Син, який від Батька народжений, і Дух Святий, який від того ж Батька виходить.

Прокопович першим у Києво-Могилянській академії відокремив богослов’я догматичне від морального, спеціалізував кожне з них і чітко визначив їхнє завдання. Проте, як струнка система знання, християнська мораль викладалася в академії лише в курсах морального богослов’я Варлаама Ляшевського й Сильвестра Ляскоронського. За основу уроків вони брали Біблійний декалог і розвивали його положення щодо різних станів і випадків життя “занепакої людини”.

Порівняно досконалим богословським курсом, що мав певну внутрішню логіку й належну аргументованість суджень, були лекції, прочитані в академії Сильвестром Кулябкою, котрого спудеї називали “златоблагословенним учителем”. Його трактати вирізнялися самобутнім стилем і широтою матеріалу. Лектор не лише розкривав питання теми, а й акцентував увагу на тих застереженнях, які можна було одержати від противників православного віросповідання. Якщо в першому трактаті Кулябка говорить про теологію загалом, то далі переходить до з’ясування питання про Бога єдиного

в бутті та його атрибути, Святу Трійцю, шляхи втілення Бога-Сина, про непорочну Діву-Марію, ангелів, навіть про антихриста. Завершував курс трактат про буття людини в стані безкорисливості.

Не всі нововведення таких професорів, як Т.Прокопович і С.Кулябка, мали послідовників у стінах академії, адже вони потребували від викладачів курсу значної праці, самостійного мислення. Простіше було наслідувати традиційне викладання теології в західних навчальних духовних установах, застосовуючи при цьому їхні методичні розробки й посібники.

Хоча професура Києво-Могилянської академії й була покинана протидіяти католицьким впливам у православ'ї, але сама вона не змогла їх уникнути. Однією з причин цього є те, що викладачі богословських курсів академії їздили на Захід — у Львів, Варшаву, Рим, Париж, в інші релігійні центри навчитися там досвіду католицьких теологів, котрі, зрозуміло, визнаючи авторитет своєї церкви, намагалися якнайбільш логічно обґрунтувати її вчення. Саме тому форма мови богословських трактатів киево-могилянців багато в чому нагадує західні схоластичні підручники. Спочатку формулюється те чи інше богословське питання й визначається його понятійний апарат, а потім вже дається відповідь на нього. Це одне або кілька суджень, кожне з яких відразу обґрунтовується уривками із Святого Письма, думками отців і вчителів церкви, богословськими аргументами схоластів. Наприкінці трактату даються можливі заперечення щодо розв'язання його проблем православним богослов'ям і наводяться можливі варіанти спростування їх.

Особливості періодів викладання богословських курсів в академії

У викладанні богослов'я в Києво-Могилянській академії чітко вирізняються два періоди. Перший відзначається відносною свободою професорів курсу від якихось схоластичних вимог. Свідченням цього є довільність у назві трактатів, у їхньому розміщенні в структурі курсу, в послідовності подання матеріалу. Професори богослов'я прагнули не просто механічно передати зміст віроповчальних догматів, а й дати їм

відповідне філософське обґрунтування, створити православну систему богословської науки. Якщо раніше (до XVIII ст.) аргументацією істинності того чи іншого положення православного віровчення виступало лише посилання на Святе Письмо чи Святий Переказ, просте зіставлення взятих звідти думок, без будь-яких логічних дедукцій, то в Київській академії православне віросповідання було приведено в певну, логічно обґрунтовану й послідовну систему. Саме тому беззастережно можна визнати, що всім складом своєї богословської культури Українська церква на початку XVIII ст. наблизилася до сучасного їй стану католицької теології.

Другий період у викладанні богословських курсів у Києво-Могилянській академії починається 1759 р., коли на вимогу митрополита Арсенія (Могилянського) ректор Давид Нащинський змушений був ввести викладання богословського курсу “Православне сповідання Кафолічної Східної Церкви” за єдиним для всієї царської Росії тематичним планом і підручником. Наприкінці століття курс цей дістав назву “Православне вчення або скорочене християнське богослов’я”. Читали його лише півроку. За основу курсу було обрано богословську систему Теофана Прокоповича, яку кожний з викладачів міг опрацьовувати по-своєму, зберігаючи при цьому загальний її план.

З 1798 р. згідно з вказівками Священного Синоду в усіх духовних академіях, у тому числі і в Києво-Могилянській, запроваджено читання кількох богословських курсів. До них належать, зокрема, “Повний курс богослов’я”, “Церковна історія”, “Терменевтика”, “Святе Письмо”, “Моральне богослов’я” та ін.

Виховну роботу в академії було цілком підпорядковано підготовці “відданих чад” православної церкви. Окрім академічних курсів, цій меті мали слугувати конгрегації — студентські братства в ім’я Пресвятої Богородиці як небесної покровительки киево-могилянців. Члени братств зобов’язані були відвідувати конгрегаційний храм, яким спочатку виступав храм Братського монастиря, а з 1740 р. — Богоявленський храм, збудований на території самої академії. Під час церковних служб спудеї вивчали стрій православного богослужіння, набували навиків церковного читання й співу. При цьому на малих інструкціях спудеї молодших класів вивча-

ли Катехізис, а вже на великих інструкціях старшокурсники вивчали Новий Заповіт.

На власне богословських курсах в Києво-Могилянській академії навчалося небагато спудеїв. Це пояснюється, певно, тим, що протягом всього періоду свого існування вона була загальноосвітньою, а не духовною навчальною установою. Саме тому процес навчання в ній не формував бажання до церковної діяльності. Так, із 52 осіб, які в 1729 р. закінчили богословський курс, духовний сан прийняли лише 16. Більшість випускників, закінчуючи ці курси, відмовлялася приймати чернецтво. В 1758 р. префект академії С.Миславський, відповідаючи на запит Синоду, писав: “Студенти Київської академії, які навчаються філософії й богослов’я, в монахи йти не бажають”.

У богословських класах не було такої форми підсумкового контролю за знаннями, як нотати чи іспити. Замість них широко практикувалися диспути, на які запрошували послідовників різних християнських конфесій. Наприкінці кожного семестру спудеї-богослови писали так звані “великі дисертації”, захищаючи їх у присутності всіх з навчального потоку.

Духовні впливи Києво-Могилянської академії

Вже наприкінці XVII ст. Києво-Могилянська колегія стала не лише єдиною високошкільною інституцією та єдиним найголовнішим промотором культурно-релігійного відродження серед слов’янських народів всього православного Сходу, а й єдиним на цих теренах носієм основних здобутків західної культури (*Корчмарик Б.* Духовні впливи Києва на Московщину в добу гетьманської України. — Львів, 1993. — С. 7—20). Як підкреслює Кирило Ставровецький (Транквіліон), академія дала таких служителів церкви, котрі більше, ніж інші, могли поширювати між одноземцями — і словесно й письмово — “світ пізнання і світ спасіння віри”. Але не лише між “одноземцями”. З її стін вийшли відомі діячі православної церкви й культури інших країн. Це Симеон Полоцький і Георгій Кониський (Білорусь), Мілеску Спафарій і Удріце Настурел (Молдова), Діонісій Новакович і Симеон Бал-

тич (Сербія). Найбільший вплив на церковні процеси, розвиток культури й освіти Києво-Могилянська академія мала в XVII — XVIII стст. у Московській державі. З академії вишло багато відомих її церковних і державних діячів, архієреїв, викладачів духовних навчальних установ.

Проте коли репрезентанти київської богословської науки, що здобула в першій половині XVII ст. велику популярність на всьому християнському Сході, почали розширювати простір своєї культурно-релігійної діяльності за межі Києва, зокрема на Московію, представники російського духовенства різко засудили цю науку як єретичну, а московські владики заборонили поширювати в себе будь-яку українську літературу. Однак завдяки енергійним заходам прогресивних кіл Московської держави вже на початку другої половини XVII ст. було створено такі умови, що “київські вчені... стали користатися там великим авторитетом” і мали “вирішальний вплив на подальший розумовий розвиток великоросіян” (*Эйнгорн В.* О сношениях малороссийскаго духовенства с Московским правительством в царствование Алексея Михайловича. — Кн.2. — М., 1893. — С.235). Авторитет представників київської науки визнавали не лише у справах церковно-богословських, а й у питаннях церковного устрою та правопорядку.

Не однаково оцінювали розвиток українсько-московських духовних взаємин, поширення на своїх землях духовно-культурних традицій Києва в другій половині XVI — першій третині XVII ст. правителі Московії та її духовенство з широким загалом населення. Якщо перші вбачали у зближенні, а то й об'єднанні Української церкви з Московською можливість вирвати свою державу з темряви й відсталості і наблизити її до культурних здобутків освіти та науки передових на той час країн Європи, то інші, зокрема безграмотні духівники, розглядали це як посягання на усталені форми свого буття й духовності, як віроломство єретиків та богопротивних “мудрствующих”. Усвідомлюючи те, що “в нас священники малограмотні, святих таїнств не розуміють” і що “їх потрібно вчити, щоб вони могли вразумляти православний народ в істинах християнських”, Петро I радить патріарху Андріану “в Київ послати декілька десятків їх в тамошні школи для навчання” (*Устряловъ Н.* Історія царствования Петра Великого. — СПб., 1858. — Т.3. — С.355 — 356) і вирішує

поставити на ключові посади в Московській державі й церкві представників київської науки. В утвореному 1721 р. Священному Синоді Петро I доручає посаду президента професору Києво-Могилянської академії, згодом виконуючому обов'язки патріарха Московської церкви митрополиту Стефану Яворському, а віце-президента — митрополиту Т.Прокоповичу, який був автором “Духовного Регламенту”, покладеного в основу діяльності цієї нової церковної інституції. Другий взагалі посів місце неофіційного співправителя країни й ініціатора всіх перетворень “первонаачальника”.

Привертає увагу те, що протягом першої половини XVIII ст. не лише єпископські кафедри, а й усі основні архієрейські посади в управлінні Московською церквою, зокрема у Священному Синоді, обіймали вихованці Києво-Могилянської академії. Не менше як 200 вихідців із цієї вищої Київської школи в 1721—1750 роках були настоятелями російських монастирів (*Харламовичъ К.* Малоросійское влияние на великорусскую церковную жизнь. — Казань, 1914. — Т.1. — С.251). Як писав М.Булгаков, усі вони своїми повчаннями “оголошували всю Росію у всіх її кінцях і межах” (*Булгаковъ М.* Исторія Киевской Академіи. — СПб., 1843. — С.173).

Невтомна праця вихідців з України на ниві християнізації російського суспільства, піднесення рівня його культурно-релігійного життя сприяли тому, що таких високозаслужених представників київської науки, як Данило Ростовський (Туптало), Інокентій Іркутський, Іосафат Білгородський, Іоанн Тобольський, Павло Тобольський та Арсеній Ростовський, Московська церква згодом визнала своїми святыми. Особливої шани серед них удостоївся Д.Туптало. Його твори “Четы-Мінеї (Життя святих)”, “Алфавіт Духовний”, “Пошук, або Огляд про Розкольніцьку Бринську віру”, “Літопис”, “Повчальні слова”, “Дзеркало Православного Віросповідання” та інші стали основою розвитку російської богословської думки й розглядаються як “святе слово” й нині.

У листі до Київського митрополита Рафаїла (Заборовського) єпископ Смоленський Гедеон 1739 р. писав, що з Києво-Могилянської академії “вся Росія джерел премудрості набиралася і всі свої нововідкриті училища напоїла і виростила”. Це, очевидно, можна сказати про перший період діяльності установи, коли вона виховала й водночас увібрала у свою

професорську сім'ю таких знаних діячів культури, як Стефан Яворський, Теофан Прокопович, Інокентій Гізель, Інокентій Галятовський, Дмитро Туптало, Георгій Кониський та ін. І, певно, не тому українські дослідники мало студіювали теологічну продукцію професорів першого періоду, котрі не сподівалися знайти в ній “значну поживу”, як стверджує М.Грушевський, а тому, що вона була недоступною їм. Це виявилось не лише в мові подання матеріалу — латині, а й у тому категоріально-понятійному апараті, яким оперували мислителі. Однак це потребує ще спеціального дослідження.

Твердження М.Грушевського цілком можуть стосуватися лише другого періоду діяльності академії, коли вона справді не дала жодного сильного богослова, самостійного дослідника, а її випускники були переважно добре підготовленими проповідниками, каноніками, компіляторами, які йшли за богословською традицією Московської церкви (*Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні. — Львів, 1927. — С.84*).

З приходом до влади цариці Катерини II розпочалася повна руйнація українського православ'я, а водночас і відрив навчального процесу в Києво-Могилянській академії від рідного ґрунту, національних потреб українського народу. В інструкції графу П.Румянцеву, призначеному 1764 року правителем Малоросії, імператриця радила звернути особливу увагу на Київську академію, бо, хто “навчається богослов'я тут і визнає себе до чинів духовних”, йдуть до цього “за розпусними правилами римського духовенства”, а також “заражуються багатьма ненаситної жадоби й честолюбства початами” (*Голубев О. История Киевской духовной Академии. — Киев, 1886. — С.218*).

Проте уніфікація роботи духовних академій, здійснена в царській Росії наприкінці XVIII ст., остаточно не здолала творчого духу Київської академії. Її професори перенесли європейський рівень богословського мислення на московський ґрунт. З повним правом можна говорити про самотутню київську богословську школу, творча спадщина котрої ще потребує копіткої праці дослідників. Першочергове завдання, яке стоїть сьогодні перед релігієзнавцями України, — це переклад богословських творів професорів-києво-могилянців українською мовою і видання їх.

Контрольні завдання і запитання

1. Яку роль відіграв митрополит Петро Могила в організації Києво-Могилянської Колегії?

2. Чи завжди читалися в Могилянській академії богословські курси, хто їх читав і який зміст вони мали?

3. У чому своєрідність богословських курсів, прочитаних в академії Теофаном Прокоповичем?

4. Чим відрізняються між собою два періоди у викладанні богословських курсів в Києво-Могилянській академії?

Тематика рефератів

1. Могилянський Атенеї як осередок богословської науки в Україні.

2. Теофан Прокопович — засновник могилянської богословської традиції.

3. Духовні впливи Києво-Могилянської академії.

4. Богословські курси професорів Могилянської академії.

Рекомендована література

1. Булгаковъ М. Исторія Кіевской Академіи. — СПб., 1843.

2. Голубев О. История Киевской духовной Академии. — К., 1886.

3. Корчмарик Б. Духовні впливи Києва на Московщину в добу гетьманської України. — Львів, 1993.

4. Ничик В.М. Феофан Прокопович. — М., 1977.

1. Требник Петра Могили. — Київ, 1646; Канбера; Мюнхен; Париж, 1988.

5. Хижняк З.И. Киево-Могилянская Академия. — К., 1988.

4. ПРАВОСЛАВ'Я БУКОВИНИ

Цілісна й повна картина українського православ'я немислима без висвітлення його складової, але своєрідної частини — буковинського православ'я — окремої гілки могутнього християнського дерева українського народу, яка пустила глибоке коріння на споконвічних землях українського покордоння. Дослідники історії церкви в Буковині дотепер дискутують про її статус, підпорядкування й канонічність. Налічують більше як 10 різних юрисдикцій цієї церкви, зокрема підпорядкування Київській, Охридській, Константинопольській, Карловацькій (Сербській), Румунській і Московській церквам. Але протягом тисячоліття вона все одно була й залишається церквою українського народу. З духовного джерела буковинського православ'я, крім українців, користали й інші народи, в першу чергу молдавани та румуни.

Спільні корені молдавсько-українських і галицько-буковинських взаємовідносин

На буковинському православ'ї віддзеркалилася складна історична доля народу Буковини як перехідного краю українських і молдавсько-румунських територій. Сусідські стосунки (добрі і напружені) чітко простежуються в історичному аспекті як галицько-молдавські та українсько-румунські. Тут закодовано суперечливе сьогодення й обнадійливе майбутнє не тільки релігійного життя буковинців, а й добросусідських міжцерковних відносин українських церков з церквами-посестрами, насамперед, з Румунською православною.

Проникаючи із європейських країн, зокрема із Візантії, християнство справляло значний вплив на східних слов'ян і зокрема українців. Населення Прото-Дністровського межиріччя, яке пізніше дістало назву Буковина, входило до складу Київської Русі (Нариси з історії Північної Буковини. — К., 1980. — С.31—36) і підлягало юрисдикції київських митрополитів. У другій половині XI ст. землі Прикарпаття та Середнього Подністров'я відокремилися від Києва. Тут утво-

рилося могутнє Галицьке князівство, до якого входили й землі у верхів'ях Пруту.

Після перенесення столиці Галицького князівства до Галича (1156 р.) князь Ярослав Осмомисл за згодою Київського митрополита заснував єпископію в Галичі. Константинопольський патріарх підтвердив її канонічність, визначивши їй 13 місце в диптиху руських єпископів і перше місце між західноруськими єпархіями. У підпорядкування галицьких владик входила територія теперішньої Північної Буковини та Молдови.

Спільну історичну долю західних українських земель Галичини й Буковини на довгі віки було насильницьки розірвано іноземними загарбниками. У 1345 р. війська польського короля окупували Галичину й Західну Волинь, а землі Північної Буковини та Молдови перейшли під владу угорського короля. Внаслідок повстання проти угорського поневолення під проводом волоського воєводи Богдана виникла Молдавська держава, в складі якої Буковина до середини XV ст. зберігала ще свою автономію. Предки молдаван і румун прийняли християнство з Болгарії. Переселившись на землі, що пізніше стали називатися Молдовою, вони застали там уже діючу українську церковну організацію, в яку влилися цілковито.

Утворення окремої Молдавської держави не розірвало традиційного церковного підпорядкування галицькому митрополиту. Однак вже в цей час були перші спроби вирвати молдавсько-буковинські церкви з-під церковної юрисдикції Галича. Римсько-католицька церква прагнула поширити свій вплив на Молдову та Буковину. Проте прихильники традиційної церковної політики взяли гору. Бояри, які сповідували православ'я, закликали на престол Юрія (Георгія) Коріятовича — руського князя, котрий до того володів Поділлям. Коріятович був діяльною людиною, відновив православ'я й спричинив утворення окремої православної церкви в Молдові.

Розпочалася робота з оформлення окремої церковної організації з власною ієрархією на чолі. Відповідно до канонічних норм, церковні справи єпархіального масштабу вирішував правлячий архієрей. Для православних у Молдові та Буковині ним був галицький митрополит. У 1371 р. відновлено в усіх правах галицьку митрополію.

Скориставшись цим, уряд Молдови в 1371—1376 роках звернувся до Галицького митрополита Антонія з проханням висвятити двох єпископів. Є.Голубинський пише, що молдовани не шукали собі окремого митрополита, а хотіли мати тільки підпорядкованих Галицькому митрополиту єпископів (Голубинский Е. Краткий очерк истории православных церквей болгарской, сербской и румынской или молдо-валашской. — М., 1871. — С.374).

Православна церква в окупованій Польщею Галичині перебувала в критичній ситуації. З 1372 р. намісником Галичини став Владислав Опольський, запеклий латинник, котрий звернувся до папи Григорія XI з проханням заснувати на місці православних римсько-католицькі єпископства в Галичі, Перемишлі, Володимирі та Холмі. 13 лютого 1375 р. папа вирішив заснувати латинську митрополію в Галичі й поставити католицьких єпископів в усіх православних єпархіях.

Спільна церква русинів (українців) і молдован

Змінилася політична ситуація і в Молдавській державі. Вона на ціле століття стала васалом Польщі. Господар Петро Мушат “з власного переконання і з волі бояр” 26 вересня 1387 р. присягнув перед митрополитом Київським Кипріяном на вірність польському королеві. Як “приятель і зять” королівської родини, господар Петро зрозумів, що Галицька митрополія приречена, що треба вийти з її юрисдикції і вести незалежну церковну політику, щоб не стати, як Галич, здобиччю папства.

Було досягнуто згоди між Константинопольською патріархією і молодого Молдавською церквою. Владика Йосифа, якого називали узурпатором і псевдоєпископом, було піднесено до гідності митрополита. Молдавські літописи зазначають, що господар Олександр Добрий дав митрополитові для перебування святий монастир в Сучаві біля господарського палацу, щоб він був кафедральним, приписав до нього багато сіл і рабів.

Складова частина українського православ'я, дочірня єпархія Галицької митрополії стала її своєрідною спадкоємицею

й самостійною церквою молдован і русинів (українців), які проживали в межах Молдови, зокрема на Буковині (офіційний титул “митрополія Русославія чи Молдославія” — додаткове свідчення цього). Як уціліла частина колишньої спільної церкви, нова православна церква в Молдові стала рідною і для українського населення.

У 1511 р. польський король Сигизмунд I дав розпорядження заборонити галицьким русинам (українцям) висвячуватись у духовний сан у Сучавській митрополії “під загрозою втрати священництва і голови”. Однак і після цього королівського розпорядження всі церковні справи галичани вирішували більше як 130 років у сусідній і братній Молдові. Утворення Львівської єпархії було протидією тому, щоб галицьке духовенство висвячувалось у Молдові, за межами Польщі. Історики церкви зазначали: дружні стосунки між православними церквами Галичини, Молдови й Буковини тривали аж до кінця XVIII ст., доки молдавська церква не відкинула з ужитку староукраїнську і слов’янську мови, а “буковинсько молдавські русини (українці. — Авт.) не розірвали ... відвічний союз з галицькими братами” (“Буковинська зоря” // 1870, 18/30 березня).

У 1403—1404 рр. у системі Молдавської церкви утворено дві єпископії — в Радівцях і Романі. В усій Радівецькій єпархії жили переважно українці, до її складу ввійшли північна частина Молдови з містами Чернівці, Хотин і частина повіту Сучавського, тобто споконвічна українська земля Буковини.

Буковина була переповнена великими й малими монастирями. Докорінно змінилася ситуація в буковинському православ’ї внаслідок церковно-політичних дій молдавського господаря Василя Лупу, котрий з особистих міркувань змінив церковну юрисдикцію. Сучавська митрополія ввійшла в підпорядкування митрополії в Яссах, а через неї — під юрисдикцію Константинопольського патріархату. Це потягло за собою глибші зміни. З богослужбового вжитку вилучили старослов’янську мову, а з двору й церковної канцелярії було витіснено староукраїнську мову. Старослов’янську мову одразу замінили грецькою. Сучавський митрополит Варлаам опрестував нововведення. Народ зустрів їх вороже.

У складній ситуації розвивалися тісні дипломатичні, цер-

ковні та інші контакти між українською і молдавською сторонами.

Особливе пожвавлення українсько-молдавських зв'язків припадає на період визвольної війни українського народу. Українці Буковини й Молдови одностайно стали на боці Богдана Хмельницького. Православна церква виступила посередницею в переговорах Б.Хмельницького з молдавським господарем Васиєм Лупу. Гетьман зустрічався з митрополитом Молдови. На дипломатичному рівні велися розмови про відносини між Україною і Молдовою та міжнародні стосунки, а також про династичний шлюб Тимофія Хмельницького з дочкою господаря Домною. Планам Б.Хмельницького й Тимоша не судилося збутися. Дружні стосунки змінилися неприязню. Верх взяли румунські чинники. Усе українське було відкинуто, відтиснуто румунізацією.

Негайний перехід богослужінь на румунську мову не міг бути раптовим, оскільки для цього треба було мати богослужební книги цією мовою, а такі книги появилися значно пізніше. Їх перекладав і частково надрукував митрополит Досифей (Барилевич), який очолював церкву Молдови в 1671—1673 і 1675—1691 рр.

Коли в Україні в кінці XVI — на початку XVII стст. поширювалося уніатство, вищі достойники православної церкви Молдови надали неоціненну допомогу українському православію. Після смерті Львівського єпископа Гедеона Балабана — екзарха великого константинопольського патріаршого трону православна церква в Україні опинилася в скрутному становищі. В живих залишився тільки один православний архієрей Михайло Копистенський (помер у 1610 р., і його кафедру не було заміщено). До Сучави відправився тоді Іов Княгинецький, засновник і ігумен Манявського скиту з проханням висвятити єпископа для осиротілої Львівської єпархії.

Монастирі Буковини й Молдови нерідко поповнювалися українцями. Так, уродженець Кам'янця-Подільського українець Стефан постригся в Сучавському монастирі на Буковині під іменем Афанасія. З ним підтримував зв'язки Петро Могила ще до початку своєї церковної кар'єри в Україні. Українець за походженням, родом з Полтави Петро Величковський (1722—1794) (нещодавно визнаний святим Руської Церкви. — Авт.) став відновлювачем занепалого чернечого життя на

Буковині і в Молдові. Отримавши постриг на Афоні, Паїсій Величковський набрав учнів з числа молдаван та українців, з якими відправився в Молдову. Тут, щиро прийнятий світською та церковною владою, він очолив боротьбу проти засилля фанаріотського грецького духовенства.

Буковинська церква в умовах австрійської влади

У 1774 р. Австрія анексувала Буковину. Внаслідок цього відбулися важливі переміни і в церкві. В описі, складеному австрійським генералом Г.Сплєні, зазначалося, що на той час на Буковині діяв 31 монастир, в якому проживало 466 монахів і 88 черниць, 415 священників і 66 дияконів. Тут числилася 241 парафіяльна церква. Церквою управляв радівецький єпископ. Разом з радівецькою єпископією до Австрії відійшла частина територій Романської та Хушської єпископій, а частина володінь радівецького єпископа опинилася за австрійським кордоном. Імператор Йосиф II 24 квітня 1781 р. видав патент, яким передавав усі монастирі й парафії австрійської зони окупації духовній владі радівецького єпископа Досифея Херескула. Через кілька місяців австрійська дипломатія добилася відречення яського митрополита від церковної влади над Буковиною. За це він отримав приходи буковинської дієцезії в Молдові. 12 грудня 1781 р. єпископську резиденцію було перенесено до Чернівців.

У 1783 р. волею цісаря буковинську церкву канонічно підпорядковано сербському карловацькому православному митрополиту. Це підпорядкування носило суто догматичний характер, а буковинський архієрей користувався у внутрішніх справах майже всіма правами автокефалії. 27 квітня 1786 р. імператор Йосиф II видав "розпорядження про упорядкування діяльності духовних, церковних і шкільних установ на Буковині", яке часто іменували "духовним регламентом". Зі всіх нерухомих і рухомих маєтків та наявних грошей монастирів і церков Буковини створювався єдиний єпархіальний, релігійний фонд. Прибутки фонду мали забезпечити виключно потреби церкви, духовенства та шкіл. До фонду увійшло 11 монастирів і 14 скитів з 260 монастирськими, 7 єпископ-

ськими нерухомими маєтками й помістями з 273615 га землі. Усі маєтки, які опинилися за межами Буковини, було продано, а виручений капітал передано релігійному фондові. Фонд мав 6 млн. форинтів готівкою.

6 вересня 1785 р. закрили власність Буковинської церкви — Манявський скит в Галичині, завдяки існуванню якого, як писав Іван Франко, православ'я трималося в Галицькій Русі аж до кінця XVII ст. Монахам з Манявського скиту в 1648 р. на “вічні часи зі всіма селами, винницями, вигонами й доходами” віддано Сучевецький монастир. Скит набув у свою власність право на десятину від усіх прибутків з міста Чернівці, кілька сіл, винниці, млини, пасіки тощо. Усе майно скиту відійшло до буковинського релігійного фонду. Ченці останнього острівка православ'я в Галичині знайшли притулок в буковинських монастирях. До Сучевецького монастиря було передано найцінніші реліквії з Маняви: срібний хрест з частиною хреста Господнього, мантию та ігуменський жезл.

Духовний регламент скоротив чисельність чорного й білого духовенства. З усіх монастирів залишено 3 чоловічі (Путна, Сучевиця, Драгомирна). В них могло проживати по 25 ченців. Жіночі монастирі ліквідували повністю. Чисельність приходських церков було доведено до 207 (за іншими даними, 186). Чисельність приходських священників лімітувалася (255 чол.), а посади дияконів ліквідовано. Регламент надавав кожному православному священникові 44 морги земельного наділу (до встановлення грошового утримання) і зобов'язав парафіян відробляти на користь священника 2 дні на рік від двору. Документ визначав таксу за виконання релігійних потреб і забороняв священникам збори добровільних подаянь, придбання у власність нерухомих маєтків, торгівлю худобою та вином, відвідування корчем. Священники зобов'язувалися старанно навчати віруючих обов'язків коритися на совість імператорові й поставленим від нього властям і законам.

Православне духовенство Буковини XVIII—XIX стст. відзначалося крайнім невіглаством. Єпископ (з 1873 р. митрополит) буковинський Євгеній Гакман в “окружному посланні к чесному нашея епархии духовенству” 1/13 травня 1868 р. писав: “священники п'янують, нерадеют о молитвах и служ-

бах церковних, своєволью ходят по торговых и иных местах с пренебрежением и неисполнением должностей пастырских, некоторые священники... свое святое знание употребляют яко способ корыстолюбия и нечеловеколюбно от селянов и так несчастливых... неизвинительным образом плату неподобающую вынуждают... Год 1848—й написанный есть в истории клира буковинского чертами студными и бесчестными... тогда оказала большая честь клира свою благодарность известным сопротивлением” (тоді мав місце “попівський бунт”, 200 священників зібралися в Чернівцях і висловили свою непокору єпископу. — Авт.) (Мордвинов В. Православная церковь в Буковине (в Австрии). — Спб., 1874. — С.54—60).

У 1849р. керівництво Буковинської єпархії спричинило відокремлення Буковини від Галичини.

У церкві розпочався наступ румунських шовіністів. Апостолом румунізації Буковинської митрополії називають митрополита Сильвестра Андрієвича-Морарю. Роки його перебування на митрополичому престолі (1880—1895) сповнені кривд українському народові в його рідній церкві. В краї на щедрі кошти російського царя, особливо серед духовенства українського походження, поширювалося москвофільство, яке також спричинило винародовлення українців.

У 1862—1882 рр. збудовано резиденцію буковинських митрополитів за проектом архітектора И.Главки. Будівництво палацу митрополитові обійшлося в 4 млн. гульденів. Католицька Австрія забезпечувала українське православне духовенство Буковини матеріально краще, ніж своє католицьке, за що воно вірою й правдою служило Габсбургам.

Лідерам буковинського українства імпонувала патріотична й культурницька діяльність Андрія Шептицького, до юрисдикції якого входили буковинські греко-католики. Він прагнув розпочати діалог та екуменічні контакти з православними українцями Буковинської митрополії. Здобутки греко-католиків Галичини на культурно-національній ниві були орієнтиром для буковинців — і православних, і греко-католиків.

Напередодні розпаду Австро-Угорщини українцям було даровано церковну рівність з румунами. У серпні 1918 р. уряд усунув з посади Буковинського митрополита Володимира Репту за проросійські й антигабсбурські симпатії і призна-

чив двох вікарних єпископів Тита Тимінського та Ісидора Воробкевича, котрим доручив управління українськими та молдавсько-румунськими приходами.

Українська громадськість краю прагнула взяти верх і для зміцнення свого становища вимагала власної національної церкви. Лідери українського православного духовенства на Буковині Тит Тимінський і Теофіл Драчинський повністю солідаризувалися з провідниками національно-визвольних кіл Буковини й Галичини. Очолюване ними православне духовенство стояло за приєднання Буковини до Галичини в рамках Західноукраїнської Народної Республіки (ЗУНР).

Церква в умовах окупації Буковини Румунією

Румунські кола краю разом з абсолютною більшістю буковинського духовенства, очолювані поміщиком Янку Флордором, зібравшись на “конституанту”, неправомірно проголосили споконвічно українські землі Північної Буковини та православну церкву виключно румунськими й вирішили приєднатися до Румунії.

Зібравшись на Буковинське віче, народ вирішив з’єднати свою долю з незалежною Українською Народною Республікою. 8 листопада 1918 р. румунські окупанти вторглися на Північну Буковину. 11 листопада вони загарбали її адміністративний центр м. Чернівці. Усе населення краю, за винятком поміщиків-румун та вищого духовенства православної митрополії, було проти насильницької окупації Буковини. Митрополія Буковини висловила задоволення з приводу окупації і придушення визвольного руху в краю, надавши військам Румунії свої приміщення, а для “генерального конгресу”, що відбувся 28 листопада 1918 р. і проголосив анексію Буковини Румунією, — апартаменти митрополичої резиденції. За вказівкою влади буковинське духовенство на чолі з митрополитом Володимиром Рептою, якого окупанти знову поновили в сані, провело в жовтні 1921 р. конгрес Буковинської церкви, внаслідок чого Буковинська митрополія до 1940 р. і в 1941—1944 рр. стала складовою частиною Румунської церкви і додатком “Великої Румунії”.

Буковинське православне духовенство з ініціатора анексії

краю стало апологетом окупаційного режиму. Воно підтримувало внутрішню й зовнішню політику румунських колонізаторів і брало активну участь в усіх політичних акціях. На догоду окупантам керівництво Буковинської митрополії та духовенство сприяли насильницькій денационалізації українського населення. Служителі церкви переслідували національну культуру українського народу, його мову. В церквах Буковини розпорядком єпархіальної ради Буковинської митрополії за N4934 від 28 квітня 1937 р. заборонили вживання у богослужіннях і діловодстві української мови. В секретному донесенні 4 квітня 1938 р. митрополит Віссаріон Пуго пропонував окупаційній владі вжити жорстких заходів до тих, які розмовляють українською мовою.

Релігійний фонд був найбільшим власником краю. Майно фонду в 1939 р. оцінювалося на суму понад 2 млрд. лей. До власності православного релігійного фонду належала четверта частина земельних ресурсів краю, в тому числі понад 50% лісних угідь (231648 га), 1424 га орної землі, 2589 га пасовищ і 1819 га сіножатей. Кожен приходський священик володів земельною ділянкою 12 га. Третина капіталу Північного банку (10 млн.лей) належала фонду. Боржниками Буковинської митрополії були адміністрація Буковини, окремі префектури, регулярні військові частини, численні організації та впливові особи.

Церква Буковини в умовах радянської влади

28 червня 1940 р. Північна Буковина перейшла до складу УРСР. Спішно полишили край скомпрометовані зв'язками з окупантами священнослужителі. Покинула край і частина православного духовенства українського походження. З німецькими колоністами виїхали до Німеччини майже всі православні священики. Частина буковинських священиків влилася до Української автокефальної церкви, створеної на Холмщині і в Підляшші. Тільки в Холмській єпархії в штат було зараховано майже 30 священиків з Буковини. Митрополит Іларіон (Огієнко) називав їх "високовартісним елементом для православно-національної справи". В уже радянський період на Буковині розгортався новий атеїстичний на-

ступ на церкву та віруючих. Цей процес тимчасово загальмувала війна 1941—1945 рр. Внаслідок нападу гітлерівської Німеччини в Чернівецькій області було реставровано жорстокий окупаційний режим Румунії. З окупантами прибув митрополит Тит. Ієрархія й духовенство Буковинської митрополії одразу заявили про підтримку урядових акцій посиленої румунізації.

Після входження до складу УРСР духовенство Чернівецької області висловило бажання звільнитися від опіки ієрархії румунської церкви. Канонічний зв'язок з Румунською патріархією було розірвано. Православні церкви Буковини увійшли до складу Руської православної церкви як окрема Чернівецько-Буковинська єпархія.

Історія буковинського православ'я — жива ілюстрація духовно-національної терпличості українського народу. В умовах незалежної України вперше після багатовікового поневолення буковинці дістали свободу релігії. За станом на 1 січня 1994 р. на Чернівеччині функціонувало дві православні єпископії: єпархія Української православної церкви під юрисдикцією Московського патріархату і єпархія Української православної церкви Київського патріархату. Історичний кафедральний собор і 355 парафій перебувало на цей час у володінні Української православної церкви, що належить до Московської патріархії, а 85 парафій — під юрисдикцією Київського патріархату. На традиційно православній Буковині триває боротьба за впливи й перетягування під омофор Києва чи Москви. Патріархат Румунський також плекає надію поширити тут свої впливи.

Контрольні завдання і запитання

1. Охарактеризуйте спільні корені галицько-буковинських церковних взаємовідносин.

2. Розкажіть про розвиток церковних контактів між українською й молдавською стороною в XIV — XVII стст.

3. Порівняйте стан православ'я на Буковині в умовах австрійської, румунської та радянської окупації.

Тематика рефератів

1. Буковинське православ'я — складова українського християнства.
2. Історія буковинського православ'я — ілюстрація духовно-національної терплячості українського народу.

Рекомендована література.

1. *Арсений, еп. Псковский.* Исследование и монографии по истории Молдавской церкви. — СПб., 1873. — Ч.1.
2. *Власовський І.* Нарис історії Української православної церкви: В 4 т. — Вид. 2-е. — Нью-Йорк; С. Бавид-Брук; Київ, 1990. — Т.3.
3. *Голубинский Е.* Краткий очерк истории православных церквей болгарской, сербской и румынской или молдо-валахской. — М., 1871.
4. *Мордвинов В.* Православная церковь в Буковине (в Австрии). — СПб., 1874.
5. Нариси з історії Північної Буковини. — К., 1980.
6. *Петрушевич А.С.* Бывшая Радовецкая епископия на Буковине // Литературный сборник, издаваемый галицко-русской матицею. 1885, Вып. IV. — Львов, 1886.

5. СПРОБИ УКРАЇНІЗАЦІЇ ТА АВТОКЕФАЛІЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ (20—30-ті роки ХХ ст.)

Утворення Української автокефальної православної церкви. Київський собор 1921р.

У жовтні 1921 р. Всеукраїнська православна церковна рада (ВПЦР) скликала Всеукраїнський православний собор у Києві з метою проголошення автокефалії православної церкви в Україні. На той час православні українці вже виразно засвідчили свою волю жити самостійним церковним життям, молитися своєю рідною мовою. На Собор, який відбувався 14—30 жовтня 1921 р. у св. Софії в Києві, прибуло до 500 делегатів з усієї України, серед них такі видатні діячі українського національно-церковного руху, як протоієрей Василь Липківський, протоієрей Нестор Шараївський, Володимир Чехівський та багато інших.

Найпекучішим питанням, яке стояло перед собором, було створення власної ієрархії. Робилися спроби добитися згоди російського єпископату поставити для Української автокефальної православної церкви (УАПЦ) перших її ієрархів. Але всі зусилля виявилися даремними через непоступливість “єдинонеделимых” єпископів РПЦ в Україні на чолі з патріаршим екзархом митрополитом Михаїлом Єрмаковим. Тоді собор вирішив вдатися до соборної висвяти, посилаючись на практику церкви апостольських часів і давньої Олександрійської церкви.

23 жовтня 1921 р. такою спільною висвятою, в якій взяли участь усі учасники собору, було висвячено в єпископський сан протоієрея Василя Липківського, обраного митрополитом Київським і всієї України. Рукоположено на єпископів протоієрея Нестора Шараївського та чотирьох інших делегатів собору. Незвичайний спосіб висвячення перших двох ієрархів собор визнав хоч і законним, але вимушеним актом, постановивши, що надалі чин хіротонії єпископів буде виконуватися за участю двох чи більше єпископів, як це прийнято у Вселенській православній церкві.

У питаннях внутрішнього устрою собор 1921 р. став на

шлях радикальних реформ, прийнявши канони, що в деяких суттєвих аспектах відрізняються від канонів Вселенської православної церкви або навіть їм суперечать. Собор ухвалив: єпископсько-самодержавний устрій церкви, який утворився під впливом російського державно-монархічного ладу, має бути замінено собором представників від усієї православної людності. Визнано недійсним і аморальним акт 1686 р. про перехід українського православ'я під керівництво Московської патріархії. У церковній службі замість церковно-слов'янської запроваджувалася жива українська мова.

Відродження Української автокефальної православної церкви, заснованої на національних засадах, з власним єпископатом та українською богослужбовою мовою викликало надзвичайний ентузіазм серед православних українців. Протягом перших трьох років існування УАПЦ мала вже понад 30 єпископів, приблизно 1500 священників і дияконів та майже 1100 парафій.

Радянська влада, яка спочатку ставилася до УАПЦ толерантно, вбачаючи в ній корисний засіб для послаблення Російської православної церкви в Україні, різко змінила своє ставлення, опинившись перед фактом швидкого й нестримного зростання української церкви. УАПЦ та її діячам почали закидати контрреволюцію, петлюрівщину і тому подібні “злочини”. Влада підтримувала “Діяльну Христову Церкву” — групу, що відкололася від УАПЦ. Восени 1925 р. розпочалися репресії. Наприкінці 1929 р. влада повідомила про викриття “підпільної націоналістичної контрреволюційної організації” — Спільки визволення України, до діяльності якої ДПУ намагалося довести причетність УАПЦ, маючи на меті ліквідувати одночасно й кращі українські національні сили, і незалежну Українську церкву. Вже в січні 1930 р. з наказу влади в Києві відбувся надзвичайний церковний собор, який ухвалив ліквідувати УАПЦ та всі її керівні органи. До того часу вже пройшла хвиля масових арештів ієрархів, духовенства та мирян УАПЦ. Після закінчення процесу над Спількою визволення України репресії розгорнулися ще з більшою силою.

У грудні 1930 р. влада несподівано змінила свою позицію і дала дозвіл на скликання ще одного надзвичайного церковного собору, на якому було відновлено Українську пра-

вославну церкву, але без назви автокефальна. Дуже обмежена щодо кількості парафій, єпископів і священників, а ще більше обмежена в правах, в умовах безперервних гонінь, Українська православна церква проіснувала до 1936 р., коли з арештом митрополита Івана Павловського та єпископів, котрі ще залишалися на волі, її існування припинилося зовсім.

Дискурс державно-церковної політики в II Речі Посполитій

Тернистий шлях до українізації й автокефалії православної церкви тривав на українських землях, які опинилися в міжвоєнний період (1918—1939) під владою Польщі, в умовах проведення колонізаційних акцій, спрямованих на ліквідацію або “організацію” (що означало фактичне переродження) православної церкви в напрямку, вигідному для асиміляційної політики II Речі Посполитої на цих землях. Зворотний процес — українізація православ’я, певною мірою, це реакція українського населення Волині, Підляшшя, Полісся на ці дії польського уряду та римсько-католицької церкви. Взаємовиключні процеси колонізації й українізації православ’я в Польщі в означений період варто простежити одночасно під кутом впливу різних, іноді гармонійно діючих, а часто різновекторних факторів, суб’єктів, тенденцій.

Досвід міжвоєнного двадцятиріччя (1918—1939) у сфері національних відносин, церковно-релігійного життя, державно-церковної політики II Речі Посполитої безпосередньо рефлексує в сучасність. По суті, на тій же території західних областей України сьогодні вирішуються ті самі проблеми в українському православ’ї: майнові, мовно-літургійні, канонічно-юрисдикційні. Досвід розв’язання їх у 20—30-х роках (хоча в інших і значно відмінних державних, політичних, правових, соціальних і національно-культурніших умовах) не втратив своєї актуальності і сьогодні.

Дискурс офіційної державної політики II Речі Посполитої у міжвоєнний період (1918—1939) обумовлювався пошуками шляхів і методів інтеграції східних земель, заселених в основному українцями та білорусами. Йшлося про ідентифікацію з польською державністю автохтонного населення

так званих східних кресів, значна частина якого — українці Волині, Підляшшя, Полісся. Влада намагалася інтенсифікувати національну асиміляцію, діючи методами преференціювання інтересів католицької церкви, використовуючи релігію й церкву як інструмент інтеграції некатолицького населення з польською державністю.

У суспільній свідомості поляків склався образ православної церкви як церкви російської, ворожої польській державності. Тому й саме врегулювання стосунків держави з цією церквою розглядалося польськими урядовцями як “ліквідація наслідків поневолення, здійснюваного ворожою полякам Російською імперією”. Саме цей фактор, як вважали польські державні чинники, викликав “проблему співвідношення дійсних потреб православного віросповідання, необхідність пристосування кількості парафій і церков до кількості віруючих, а також ревіндикацію й репарацію поунійних дібр, які приєднала православна церква”.

Ревіндикація та її наслідки

Безсумнівний вплив на державну політику щодо православ'я в Польщі мало прагнення католицької церкви до ревіндикації маєтків, сакральних об'єктів, якими володіла православна церква після поділів Польщі, бо римсько-католицька церква не хотіла допустити рівноваги й рівноправності віровизнань у Польщі.

Акції тиску на православ'я розпочалися в 1918 р. ще перед тим, як було проголошено Польську державу. Важливим урядовим документом, на підставі якого в подальшому здійснювалися акції, що були відомими як “ревіндикація церков”, стало Розпорядження Комісара Східних Земель від 27 жовтня 1919 р. Протягом 1919—1920 років тільки в східних воєводствах Польщі в православних відібрали близько 400 культових споруд.

Ревіндикаційні акції мотивувалися тим, що за часів російського панування на цих землях православна церква також вимагала в російського уряду обмеження прав римсько-католицької церкви. Відстоювання історичної справедливості владними структурами Польщі та ієрархією римсько-католицької церкви Польщі вбачалося в тому, щоб повернути

католикам втрачену багато років тому власність: храми, майно, угіддя.

Нового удару православній церкві в Польщі було завдано в 1929 р., коли римсько-католицькі єпископи внесли до судів позови з вимогами повернути католицькій церкві 724 православних храми та цілий ряд монастирів. Якщо врахувати, що загальна чисельність православних церков у Польщі на цей час становила 1169 споруд, то, зрозуміло, що відняття такої кількості храмів могло завдати непоправної шкоди православ'ю. Ініціатори цього етапу ревіндикації не обтяжили себе очікуванням остаточних рішень судів й оперативно приступили до реалізації своїх намірів. Хоча Найвищий Суд Польщі 20 листопада 1933 р. відхилив претензії римсько-католицьких єпископів, однак лише 10 храмів з усіх тих, які на цей час було віднято в православних на користь римо-католиків, повернули власникам. У більшості випадків відняті в православних храми поступово занепадали й гинули.

Відстоюючи інтереси й законні права православного населення Польщі, велику роботу в цьому напрямі здійснило керівництво православної церкви. Її Синод прийняв рішення про створення в кожній єпархії спеціальних комітетів захисту прав православної церкви. Ці комітети збирали документальні підтвердження прав православних на культові споруди та їхнє майно, детально встановлювали й оприлюднювали віросповідну належність населення в усіх тих місцевостях, де мала відбутися ревіндикація. Виявилось, що, наприклад, у Волинській і Поліській єпархіях у 65 місцевостях, в яких майно православних громад підлягало ревіндикації, не проживало жодного римо-католика, в 73 місцевостях їх було не більше 5, а в 76 — не більше 20.

Цей етап ревіндикації збігся із сумнозвісною пацифікацією (умиротворенням) — широкою репресивною акцією польської влади, здійснюваної в східних регіонах Польщі. Економічна криза, страйки, революційні виступи місцевого населення, пацифікаційні акції, яким загалом було піддано до 800 сіл, нові претензії римсько-католицьких єпископів на православні храми вкрай загострили соціально-політичний стан у Польщі.

Непоправної шкоди православному населенню Польщі було завдано в 1937—1938 роках. Саме в цей час у прикордон-

них місцевостях (Холмщина, Підляшшя, Волинь) розгорнулася нічим не мотивована офіційно, брутальна за методами акція навернення православного населення в католицизм та масового знищення православних храмів. Населення ряду сіл примусили перейти в римсько-католицьку церкву. Громадян, прізвища котрих мали кінцівку -ський, -цький, -вич, без їхньої згоди переписували в поляки й католики. Масове закриття й знищення православних храмів на Холмщині та в Підляшші припало на весну-літо 1938 р. Протягом червня-липня 1938 р. лише на Холмщині й у Підляшші знищено 112 церков, в тому числі 98 тих, які діяли ще до укладення Берестейської церковної унії (1596 р.). Всього на цих землях у 1937—1938 рр. перестало існувати до 200 православних храмів. Під тиском широких кіл світової громадськості польський уряд розпорядився припинити руйнування церков і репресії проти православних.

Однак активізувалася ревіндикація “душ” — православних примусово окатоличували. Це був випробуваний метод асиміляції українців і білорусів з польською нацією, тобто спольщення через окатоличення. Явище це — наслідок збігу і поєднання двох політичних тенденцій: з одного боку, польський уряд здійснював політику полонізації так званих східних кресів, ліквідації на цій споконвічно українській землі національних відмінностей, а з другого — римсько-католицька церква посилювала тиск на православну церкву шляхом інтенсивної експансії католицизму. Ці дві тенденції збігалися настільки повно й одноцільово, що урядові чиновники в акції окатоличення населення східного регіону вбачали насамперед здійснення асиміляційної політики, тобто полонізацію українців, а впливова частина польської католицької ієрархії сприяла полонізації як важливому чиннику, який сприяв експансії католицизму на цих землях, а відтак і далі на Схід. У такий спосіб змикалася державна й церковна політика II Речі Посполитої з “східною політикою” впливових кіл Апостольської Столиці, котрі розглядали католицьку церкву в Польщі як своєрідний форпост у просуванні католицизму на Схід.

Спроба запровадження нової унії

З метою навернення православних у католицизм створювалася неоунійна церква. Своєрідність нової церкви полягала в тому, що її священнослужителі здійснювали богослужіння, які були точною копією православних, у католицьких костьолах і православних церквах. Мова відправ була виключно церковнослов'янська. Офіційний титул цієї церкви — Римсько-католицький костюл східного обряду. Нова церква мала ще цілий ряд поширених назв: неоунія, католицизм східного обряду, східний обряд, біритуалістична (двообрядова) унія та ін.

Ініціатива творення новоунійної церкви, як засвідчують польські католицькі джерела, належала польському римсько-католицькому єпископату, конкретно Підляському єпископу Пшездзєцькому, котрий і подав Апостольській Столиці план цієї акції. У 1923 цей план схвалено папою Пієм XI, який від початку і протягом усього періоду його реалізації активно підтримував місіонерів нової церкви.

Апостольська Столиця, штучно творячи неоунію, намагалася поступово підпорядкувати собі православних у Польщі, створити тут міцну базу майбутнього просування католицизму на Схід. Саме тому організаційне керівництво новоунійною акцією, спочатку здійснюване Конгрегацією східної церкви, було передано спеціально утвореній комісії “Про Русію”.

Від самого початку запровадження неоунії від неї рішуче відсторонено греко-католицьку церкву. Усі спроби її єпископів перебрати на себе унійну роботу на східних теренах держави закінчилися безрезультатно. Римсько-католицька ієрархія негативно ставилася до участі українського греко-католицького духовенства в цій акції. Блокування греко-католиків латинськими польськими ієрархами пояснювалося запобіганням поєднанню унійної роботи з “проукраїнською діяльністю”. У цьому повністю збігалися інтереси керівництва Польщі та Ватикану. Їм однаково не імпонувало, що греко-католики Галичини були “занадто українцями”. Апостольська столиця й вище керівництво II Речі Посполитої зовсім не мали зацікавлення в поширенні унії з українським характером.

Неоунія старанно зберігала церковнослов'янську мову богослужінь. Росіянам та українцям із східних регіонів Польщі

надавали перевагу під час набору кандидатів на навчання в навчальних закладах цієї церкви. За розрахунками творців неоунії, в неї мало бути багатозначуще майбутнє, а саме: вона мала повернути до себе розгублених після ревіндикаційних акцій православних і просуватися на Схід — на терени Наддніпрянщини після падіння тоталітарно-комуністичного режиму в Україні.

Ватикан взяв курс на підготовку кадрів священнослужителів нової церкви. Їх почали готувати на спеціальних курсах при римсько-католицьких духовних семінаріях у Пінську та Вільно. Підготовка місіонерів неоунії здійснювалася в Альбертині (Гродненщина) — в першому в Польщі неоунійному монастирі. Найбільшим навчальним закладом з підготовки кваліфікованих кадрів католицизму східного обряду була створена в 1931 р. з ініціативи й коштом комісії “Про Русію” Дубнівська папська семінарія східного обряду. Семінарію католицизму східного обряду організували на базі Луцької семінарії латинського обряду. Підготовка кадрів священнослужителів неоунії здійснювалася і у Володимирі-Волинському.

З метою теоретичного обґрунтування різних аспектів неоунійної діяльності римсько-католицька церква організовувала всілякі конгреси, конференції, унійні дні. До найбільше розрекламованих належали унійні конференції в Пінську, який здобув найменування “польського Велеграду”. Ці конференції, що проводилися з 1930 р. і згуртовували всю римсько-католицьку верхівку Польщі, перетворилися на форум, який мав визначати розвиток всієї програми здійснення неоунії. Потрібно відзначити, що на конференціях часто висловлювалися й критичні думки щодо неоунії.

Тверезомисляча частина польської католицької інтелігенції із стурбованістю відзначала, що діяльність неоуніатів зміцнює в православних неприхильність до католицької церкви та католицизму взагалі, віддаляючи в такий спосіб можливе зближення церков, і спричиняє міжнаціональну ворожнечу.

Значна частина польських державних чиновників дуже обережно й переважно неохвально ставилася до творення нової унії, вбачаючи в ній неабияку небезпеку консервації, навіть посилення російських впливів на населення прикор-

донних регіонів Польщі, а також небезпеку відповідної реакції на це національних меншин — розвитку їхньої національної самосвідомості. Державні кола Польщі змушені були толерувати діяльність місіонерів неоунії в рамках дієцезій (епархій) римсько-католицької церкви. Польська дипломатія намагалася спонукати Ватикан до вилучення католицизму східного обряду з-під опіки комісії “Про Русію”, політична мета якої не узгоджувалася з державними інтересами Польщі. Водночас значна частина польського католицького кліру вважала, що замість гри в східнослов’янську привабливість цього обряду необхідно відразу переходити до навернення православних у латинство.

Ватиканський задум з неоунією як один з варіантів “східної політики” Апостольської Столиці та її своєрідний експеримент на українсько-білоруських землях зазнав поразки. Причина поразки не стільки в негідних методах її поширення (вони викликали обурення як православного, так і римо-католицького населення), скільки в тому, що з самого початку спроб її реалізації православні розпізнали в ній засіб денационалізації й поступового окатоличення. Розрахунки певних кіл Ватикану виявилися ефемерними, позаяк суперечили корінним інтересам як православного, так і римсько-католицького населення Польщі. Значна частина польської громадськості й римсько-католицького духовенства негативно поставилася до неоунії, оскільки вона сприяла небажаній для них русифікації населення прикордонних регіонів, конфронтації між православними та римо-католиками. Спроби запровадити неоунію не послабили позицій православ’я, а призвели до зворотного результату: церква внутрішньо консолідувалася, звільнилася від частини угодовського духовенства й рішуче відкинула спроби такого способу “з’єднання” з римо-католиками.

Найгіршим наслідком акції з насадження неоунії на українських і білоруських землях Польщі в 20—30-х роках ХХ ст. стало те, що разом з масовим відняттям і знищенням сотень православних храмів, примусовим перехрещенням православних у римо-католиків, вона перекрила шлях до порозуміння між православною й римо-католицькою церквами, українським і польським народами.

Процес українізації православ'я

Тиск на православне населення Польщі у формі безперервних ревіндикаційних акцій, пацифікації і спроб запровадити неонію не зміг перешкодити глибинній потребі народу в його національній самоідентифікації. Чим настирливішими були спроби асиміляції українців з польською нацією через окатоличення, через насильницьке спольщення, тим активнішими були дії провідників ідеї українізації православної церкви в Польщі.

Звертаючись до питання про витоки процесу українізації православ'я на східних теренах Польщі в 20—30-х роках ХХ ст., необхідно зазначити, що глибинні коріння цього явища — в подіях суспільного й церковного життя України початку ХХ ст. Одним із центрів, де формувалася ідея українізації православ'я, був Житомир. Ще на початку 1905—1907 рр. у Волинській духовній семінарії було організовано українську громаду. Помітною віхою в розгортанні руху за українізацію православної церкви на Волині стали Волинські єпархіальні з'їзди духовенства та мирян у Житомирі, які відбулися 14—19 квітня та 23—30 червня 1917 року. На них принципово й гостро обговорювалися питання українізації православного церковного життя, вільного розвитку та самосвідомлення українського народу, здійснення реформ школи і церкви, визначалася тактика духовенства й української інтелігенції в досягненні поставленої мети. 3 січня 1918 р. в Житомирі засновано українське церковне братство Святого Спаса. Серед його головних завдань — оборона православної віри як національної, споконвічної віри українського народу, збереження стародавніх українських церковних звичаїв, запровадження в церковних відправах української мови.

Своєрідними віхами процесу українізації православ'я були діяльність Володимирського церковного правління (організоване у Володимирі-Волинському 1919 р.), відозва єпископа Крем'янецького Діонісія від 16 січня 1921 р. із закликом до духовенства запроваджувати українську мову в практику церковного життя православ'я, ухвали з питань українізації церкви Волинського єпархіального зібрання духовенства та мирян, що відбулося 3—10 жовтня 1921 р. в Почаївській лаврі.

Українізація православ'я стала можливою тому, що вона

стимулювалася усвідомленням національного в духовно-релігійних виявах українців і віддзеркалювала патріотичні настрої віруючих, розуміння певною частиною парафіяльного духовенства потреби в більш тісних зв'язках з масами парафіян. Діяльність парафіяльного духовенства та церковного керівництва в цьому напрямі певною мірою була одним із засобів боротьби проти колонізації, яка посилювалася з року в рік. Найбільш плідним у цьому аспекті виявився період, який охоплює приблизно десятиріччя (1926—1936). Кульмінаційним моментом у перебізі подій, пов'язаних із діяльністю української громадськості з українізації церкви та її демократизації, стали 1926—1928 роки. Саме в цей час одним із найзначніших центрів боротьби за українізацію церковного життя виступав Володимир-Волинський. За активної участі української громадськості, організованої в осередках “Просвіти”, вдалося досягти українізації богослужінь у Володимирському Свято-Успенському соборі. Одним із важливих моментів у діяльності мирян та української громадськості, спрямованої на подальшу реалізацію на практиці ідеї українізації церкви, її демократизації, був церковний з'їзд у Луцьку 5—6 червня 1927 р.

Саме в цей період виявилися дві різні концепції щодо інституційного становлення та характеру православної церкви. Концепція єпископату православної церкви полягала в тому, що православна церква в Польській державі за своїм характером має бути традиційною, за устроєм — синодально-консисторною, з обмеженою участю світських осіб у церковному правлінні, зі збереженням повної влади єпископату й зміцненням його позиції в стосунках з Польською державою. Концепція, яку відстоювали різні політичні та громадські національні діячі, передбачала безумовно український характер православної церкви, устрій — соборний, участь світських осіб у церковному правлінні, незалежність від держави, тобто характер такої церкви, яка б стала інституційною формою життя українців у Польщі.

Доклавши багато зусиль для того, щоб православна церква в Польщі отримала статус автокефалії, польський уряд розраховував, насамперед, на дерусифікацію церкви. Українізаційні процеси в православ'ї, особливо на Волині, набули такого масштабу та організаційних форм, що почали, як вва-

жали польські урядовці, становити певну “загрозу стабільності польського суспільства”. З цього часу (1924 р.) до кінця 30-х років діяльність української громадськості суворо контролювалася і не набирала такого розмаху, як у кінці 20-х років. Потрібно зазначити, що обставини часу (новий етап ревіндикації, посилення неоунійної діяльності римо-католиків, каральні дії паціфікаторів) спричинили до того, що радикалізувався й поміркована частина інтелігенції та духовенства пішли на взаємні поступки в ім’я єдності церкви й виживання в умовах жорсткого тиску на православ’я.

Значну роль в українізації православної церкви відіграло Товариство імені Петра Могили, урочисто відкрите 19 листопада 1931 р. в Луцьку. Повна його назва — Товариство прихильників православної освіти і охорони традицій православної віри. На процес українізації православної церкви в Польщі, особливо на Волині, позитивно вплинула висвята на єпископа Луцького архімандрита Полікарпа (П.Сікорського), яка відбулася 10 квітня 1932 р..

Українізаційний процес мав суттєві відмінності в сільських та міських парафіях. У сільських парафіях, де населення в основному було однорідне — українське, він протікав досить спокійно. У містах він дуже часто супроводжувався багаторічним протистоянням прибічників української мови церковних відправ та їхніми противниками — зросійщеною частиною духовенства.

Узагальнюючи розгляд процесу українізації православної церкви в Польщі в міжвоєнний період, необхідно звернути увагу на те, що процес, маючи як позитивні, так і негативні риси, дав плідні результати. У 1937 р. з 689 парафій Волинської єпархії в 415 церквах у тій чи іншій мірі в богослужбовій практиці вживалася українська мова. У кінці 30-х років досягнення українізації та демократизації церкви проявилися не лише в кількості українізованих парафій, а й у запровадженні в практику керівництва церквою елементів соборноправності, в поширенні значної кількості богослужбових книг, перекладених українською мовою, виданні церковних часописів українською мовою.

Отже, в 20—30-ті роки ХХ ст. на українських землях, які були в складі II Речі Посполитої, розгорнувся потужний і результативний рух, спрямований на українізацію православ’я.

Він був яскравим свідченням пробудження національної самосвідомості українського населення, важливим етапом вияву його національної самоідентифікації. З цього випливають такі *висновки*.

1. Державна національна й церковна політика в міжвоєнній Польщі здійснювалася методами насильницької національної асиміляції й релігійної інтеграції православних українців з польською нацією та католицькою церквою. Протилежний динамічний процес українзації православної церкви стимулювався усвідомленням національного в духовних, релігійних, культурних, звичаєвих виявах українського народу.

2. Ставлення польської держави, зокрема місцевої польської адміністрації, до православної церкви у великій мірі зумовлювалося антиросійськими настроями, спробами реваншу католицизму, прагненням якомога швидше ліквідувати національно-релігійні наслідки поділів Польщі. В міру розвитку українського руху, тенденції українзації православ'я, наміри Польської держави коригуються: влада намагається нейтралізувати розвиток української православної церкви, щоб зупинити процес національної ідентифікації українського населення на східних теренах Польщі, позбавити український національний рух інституційної опори в православній церкві.

3. Українізація православної церкви після тривалого її зросійщення і спроб полонізації виявлялася, по-перше, у відновленні соборного устрою стародавньої вільної української церкви, коли увесь народ, а не лише одне духовенство, бере участь у релігійно-церковному житті; по-друге — у відродженні українських обрядів і звичаїв у культово-обрядовій сфері, що водночас сприяло очищенню церкви від інонаціональних та іновірних запозичень і насаджень; по-третє — у своєрідній інкультурації православ'я, що означало втілення в церковно-релігійний комплекс української духовності, національної культури, зокрема такого важливого її чинника як українська богослужебна мова, українського мистецтва, архітектури, скульптури.

4. Державна політика щодо православної церкви протягом досліджуваного періоду зазнала певної еволюції. До 1926 р. вона реалізувалася як методами майнової ревінди-

кації, впровадженням неоунії, так і в спробах тиску на православ'я через селекцію кадрів єпископату і парафіяльного духовенства, обмеження діяльності братств та інших світських організацій, які сприяли активізації національних чинників у православній церкві.

5. Протягом 1926—1935 років ця політика реалізувалася неоднозначно в різних регіонах. На Волині вважалося доцільним здобувати лояльність українців до Польської держави шляхом ізоляції їх від “сепаратичного” національного руху в Галичині методами зміцнення так званого “сокальського конфесійного кордону”. На Люблінщині позиція центральної і воеводської влади була одностайною: не допускати розвитку національного руху в православній церкві, вводити в православне богослужіння польську мову, відокремлювати й відповідно організовувати православних поляків, поступово й неухильно надавати православній церкві польський характер. На північно-східних теренах, зважаючи на слабкість білоруського національного руху в православній церкві, державні чиновники не проявляли будь-якої турботи щодо зміни характеру цієї церкви, оскільки православний тутешній люд вважався податливим до асиміляції з польської державністю.

6. Період 1936—1939 рр. характеризується швидким на-ростанням тенденції національної асиміляції, згідно з якою православна церква мала стати інструментом поширення польської католицької культури на східних землях. Це передбачало остаточне спольщення православ'я, припинення процесів його українзації. Характерною рисою політики національної асиміляції в цьому періоді було залучення військового чинника (Війська Польського) до “ревіндикації душ”, тобто насильницького переведення православних в католицизм. Католицька церква офіційно й відкрито не ангажувалася в ці акції, хоча дії державних органів цілком відповідали її інтересам, і слідом за ревіндикаційними акціями військових на місійне поле вступало католицьке духовенство.

7. Рух, спрямований на українізацію православної церкви, її демократизацію мав глибинне історичне коріння і започаткував важливий етап складного процесу, який триває і нині. Досвід українізації церковного життя в Польщі в 20—30-х роках ХХ ст. показує, що ця проблема надзвичайно делікатна і вимагає при її вирішенні розумної зваженості й посту-

повості. Її фундаментом має бути: копітка праця з перекладу відповідної богословської літератури; підготовка національно свідомого духовенства; психологічна перебудова свідомості певної частини православних віруючих.

Контрольні завдання і запитання

1. *За яких обставин було відроджено автокефалію Української православної церкви в 1921 р.?*

2. *Охарактеризуйте державно-церковну політику в II Речі Посполитій (1918—1939).*

3. *Поясніть, яку мету переслідували ініціатори ревіндикаційної акції.*

4. *Розкрийте спрямованість нової унії.*

5. *Як здійснювався процес українізації православ'я на західноукраїнських землях у 20—30-ті роки XX ст.?*

Тематика рефератів

1. *Значення Всеукраїнського православного собору 1921 р. для сучасного українського православ'я.*

2. *Українізація православ'я в 20—30-х роках на західноукраїнських землях як актуальний досвід для сучасності.*

Рекомендована література.

1. *Власовський І. Нарис історії Української православної церкви: В 4 т. — Вид. 2-е. — Нью-Йорк; С. Бавнд-Брук; Київ, 1990.*

2. *Історія християнської церкви в Україні. Релігієзнавчий довідковий нарис. — К., 1992.*

3. *Українська церква між Сходом і Заходом. — К., 1996.*

6. ПРАВОСЛАВНЕ СЕКТАНТСТВО В УКРАЇНІ

Поняття релігійне сектантство (від лат. *secta* — школа, вчення і *sequor* — слідує) поки що не має однозначного трактування в науковій літературі. Воно може визначатися через поняття пануюча церква як релігійна організація, що протиставила себе церкві-матері й відділилася від неї. Проте це визначення не повно відображає все багатоманіття сектантського руху (як, наприклад, назвати секти, що виділилися із сект?). Тому найчастіше секту визначають як релігійно-суспільне явище.

Досить умовною є і грань між сектою та церквою, яка індивідуальна для кожної секти. Науковці розрізняють, зокрема, перехідні етапи від секти до церкви (деномінація, культ, усталена церква тощо), хоча єдиної думки щодо вживання цих понять на сьогодні немає. До того ж багато сект уже на стадії свого виникнення, маючи типові риси секти (замкнутість, агресивність до соціуму, в якому проживають, значні зміни у віровченні й культі порівняно з материнською церквою тощо), самоназивають себе церквами.

Поняття православне сектантство значно вужче від поняття релігійне сектантство і може означати закінчене вчення чи окремі релігійні ідеї, що сформувалися на ґрунті православного віровчення та культу й унеможливають перебування носіїв цих ідей у лоні православної церкви. Разом з тим це поняття обумовлює існування певною мірою організованого кола однодумців — в іншому разі ми матимемо справу з єретичними ідеями певних осіб.

Течії православного походження в Україні почали виникати з другої половини XVII ст. Їх умовно можна поділити на чотири великих групи:

1. **Старообрядська церква.** Майже всі її напрями (попівці, біглопопівці, безпопівці) були репрезентовані в Україні. Тривалий час основну масу старообрядців на українських теренах складали втікачі з Росії.

2. **Духовні християни.** Протиставили пануючому православному віровченню сповідання віри в “Дусі й Істині”. Різниця витлумачення цього догмату поділила духовних християн на духовно-містичні об’єднання (такими в Україні були

христовіри (хлисти), скопці, підгорнівці та ін.), які робили наголос у віровченні на поняття дух, та раціоналістичні об'єднання (на українських теренах це духобори, молокани та ін.), які спирались на поняття істини й основні ідеї яких мали глибокі корені у вченні богумилів, жидовствующих, фео-досян.

3. Течії хіліастично-есхатологічного та харизматичного спрямування (іоанніти, єговісти-ільїнці, апокаліпсисти, інокентіївці та ін.). Зазначимо, що хіліастичність, есхатологічність, харизматичність властива вченням майже всіх православних сект, але виділення раніше названих течій в окрему групу нам видається доцільним тому, що в цих сектах дані риси абсолютизуються і є основою віровчення.

4. Секти, що виникли як форма релігійного протистояння радянському тоталітаризму. (Істинно-православна церква, Істинно-православні християни, Церква Марії Божої перетворюваної (Богородична церква), федорівці та ін.).

Названі течії майже не мають відмінностей від подібних собі поза межами України, тому ми зупинимось лише на найбільш загальних їхніх характеристиках, на найважливіших тенденціях розвитку.

Окремі виступи проти офіційної доктрини православної церкви на українських теренах почалися вже на початку ХІ ст. Зокрема, історії відомі чернець Андріан, який у 1003 р. виступив проти поклоніння іконам і законів церковних, чернець Мартин, що у 1144 р. поширював ідеї, відмінні від православ'я, та ін. Але це лише поодинокі виступи окремих людей.

До середини ХVІІ ст. не можна з впевненістю говорити про існування на теренах України організованих сект православного походження. Літописи й інші письмові джерела зафіксували лише основні православно-єретичні ідеї та їхніх проповідників. Однак, на нашу думку, малоімовірно, що, наприклад, київський єврей Сахарія, який у другій половині ХV ст. проповідував ідеї "жидовствующих" на московських землях і знайшов там багато прихильників, був самотнім у Києві. Логічно припустити, що і в українських землях він мав однодумців і що вони були якоюсь мірою організовані.

Богумільство

Богумільство (богомільство) є однією з найдавніших єретичних традицій, яка знайшла свій розвиток на українських теренах. Ця течія виникла у XII ст. в Болгарії. Основою вчення були дуалістичні уявлення про зародження і розвиток світу та людини як результат боротьби добрих і злих сил — Бога і Сатаніїла. Останній, першородний син Бога, повстав з частиною духів проти Батька і був скинутий за це з неба. Згодом Сатаніїл створив весь видимий світ і тіло першої людини (Адама). Проте душу людині він дати не міг і пообіцяв Богу владу над духовним життям людини за її оживлення. Та Сатаніїл не виконав своєї обіцянки й через Змія спокусив Єву, породивши від неї Каїна і Коломену. Нащадки Адама були переможені нащадками Сатаніїла, люди забули Бога. Щоб їх визволити, Бог породив із себе другого сина — Ісуса Христа, котрий закував у кайдани Сатаніїла і позбавив його божественної честі (додатку “іл”).

Богуміли виступали проти державного ладу, соціальних відносин, офіційної церкви як породжень Сатани. Із таїнств визнавали лише хрещення, яке здійснювали не водою, а покладанням рук і Євангелія на охрещуваного. Поширювали свої погляди з допомогою складених у християнському дусі легенд, які були дуже поширені серед українців. Крім того, географічна близькість Болгарії до українських земель, використання тут великої кількості болгарської релігійної та богослужбової літератури, живий культурний обмін між землями, безсумнівно, сприяв швидкому поширенню богумільства в Україні вже в XIII—XIV стст. Особливо чітко дуалістичні тенденції простежуються в українських космогонічних легендах, колядках, за якими Бог творить світ разом з Сатаніїлом. Проте скільки-небудь організованого характеру богумільство в Україні не набрало. Тому рідше можемо говорити про поширення ідей богумільства, а не про сектантський богумільський рух на українських теренах. Перегук богумільських ідей із дохристиянськими віруваннями українців (частий мотив боротьби добрих і злих сил) сприяв живучості цих ідей в Україні — згадки про них трапляються на українських теренах і у XVIII—XIX стст.

Богумільські ідеї розвивалися у вченні секти богумилів новоявлених, що з'явилася в XIX ст. в селі Ямському Бого-

духівського повіту Харківської губернії. Окрім богумільських, у вченні секти трапляються месіанські ідеї (тільки вони та їхні послідовники можуть вимолити в Бога прощення гріхів померлих людей, тільки завдяки їхнім молитвам душі мертвонароджених і неохрещених очищаються тощо), а також певне виправдання необхідності існування нечистих сил. Зокрема, заповонених бісами людей богуміли новоявлені вважали святими, бо ті врятовуються від мук пекла. Бог поселяє біса в людей для того, щоб, помучившись у цьому житті, люди могли отримати спасіння в майбутньому. Проте сектанти не мали успіху у своїх проповідях, секта мала локальний характер і згодом зникла.

У XV ст. в Україні поширилися ідеї *“жидовствуючих”*, які мали у своєму віровченні багато раціоналістичних елементів і були сумішшю іудейства та християнства. Зокрема, *“жидовствуючі”* не визнавали догмати про божественну суть Ісуса Христа та його спокутувальну місію, Трійцю та ін. Вони виступали також проти вшанування святих ікон, мощів, церковної обрядовості, не визнавали священництва, що, на їхній погляд, занурилося в *“зло і неправду”*, і чернецтва як шлях до спасіння. Ідеї *“жидовствуючих”* сколихнули українське суспільство, стали своєрідними провісниками Реформації. Зокрема, *“жидовствуючими”* багато зроблено для перекладу релігійних книг, апокрифів з грецької та арабо-єврейської церковно-слов'янською мовою (переклади містили велику кількість українізмів). У XV ст. було перекладено, зокрема, Псалтир (Федір Жидовин), книги пророка Даниїла, П'ятикнижжя, Малих пророків, Шестокрил та ін.

З України ересь перекинулася на сучасні російські землі — Новгород, Псков, а згодом і Москву. Успіх прозелітів течії змусив офіційну церкву провести кілька соборів для осуду їх. У 1504 р. головних провідників *“жидовствуючих”* у Росії було спалено, інших розіслано по монастирях. Проте багато з них утекли в Литву й розвинули там активну пропагандистську роботу. Причому настільки активну, що константинопольський патріарх змушений був застерегти митрополита Макарія: *“Є у ваших країнах у Малій Русі деякі відхилення в погибель... і шкодять не тільки собі і несвідуючих гублять і зваблюють їх”* (Полное собрание русских летописей. Т.13. — М. — С. 335).

Із середини XVI ст. на українських теренах (особливо на Волині, Поліссі, Галичині) зростає вплив московських місіонерів-вигнанців (так званих **феодосіян**). Найбільш значними постатями серед них були Феодосій Косий, Андрій Колодинський, Хома та ін. Суть їхнього вчення полягала в невизнанні святих, церковних таїнств, іконовшанування, в запереченні церковної ієрархії, чернецтва, церковного переказу як канонічного джерела, у довільному трактуванні Святого Письма тощо. Своїм вченням вони наближалися до антиринітаріїв, вважаючи, що Святий Дух є не іпостассю Трійці, а божим даром людям, властивістю людського серця. Догмат про Трійцю відкидали, вважали його освяченням багатобожжя. На їхню думку, духовну опору людина має шукати у внутрішній вірі — в “розумі духовному”.

Наприкінці 80-х років XVI ст. феодосіяни перейшли на поміркованіші позиції в соціальних питаннях, дещо модернізували вчення. На початку XVII ст. рух феодосіян йде на спад. Попри деякі недоліки він мав і велике позитивне значення: виводив православ'я із стану застою і сприяв його оновленню.

Лише в другій половині XVII ст. православне сектантство в Україні набуває більш чітких організаційних форм. Це було пов'язано з появою в Україні втікачів-старообрядців та духовних християн.

Розвиток старообрядництва в Україні

Старообрядництво (до 1905 р. членів течії називали розкольниками, самоназва — старовіри) зародилося в Росії всередині XVII ст. і набуло самостійного розвитку (поза офіційною церквою) після собору Руської православної церкви (РПЦ) 1666—1667 рр. Цей собор закріпив розкол, засудивши як супротивників Никона (“поборників духовного благочестя”), так і його самого. І тільки в 1971 р. РПЦ зняла прокляття із старообрядців, накладені на них ще в XVII ст. Слід зазначити, що старообрядництво не характерне явище для України і його зародження та розвиток у XVII ст. могли здійснитися лише в Російській церкві, для якої релігійний обряд, форма релігійного життя набували величезного значення і часто пе-

реважала над його суттю. Будь-які зміни обряду, навіть запропоновані патріархом, наштовхувалися на великий опір значної частини кліру та мирян. Українці, зважаючи на особливості українського православ'я, що сформувалися у Київській митрополії (європейскість, толерантність тощо), не абсолютизували обряду й інколи запозичували дещо із католицизму та протестантизму. І навіть географічно старообрядництво розвивалося в Україні на землях, найбільш близьких до Росії. Тому розкол на українських теренах на перших порах був суто російським явищем і зумів укріпитися тут завдяки відходу православ'я в Україні від традицій українського православ'я та перетворенню церкви на елемент державно-бюрократичної системи. Це відштовхувало багатьох вірних православної церкви в ряди старообрядців чи духовних християн.

Особливість ситуації полягає також у тому, що на Заході секти виникали на хвилі боротьби за оновлення віри та обряду, а російський розкол сформувався на базі збереження старого в церкві (немаловажним у цьому був також і політичний чинник — старообрядництво підтримали сили, які виступали проти централізації церкви і держави). Проте не можна розглядати розкол як чисто реакційне явище. Виступаючи на перших порах порівняно, як реакційний рух, старообрядництво перетворилося згодом на фактор, який сприяв очищенню православної церкви, гальмував її надмірну централізацію й одержавлення. Власне саме це й стало притягальним моментом для православних України, котрі підтримали старообрядницький рух.

Старообрядництво з часом розпалося на три основних течії, кожна з яких в тій чи іншій мірі діяла в Україні. Вони є досить великими за кількістю згод і толків у рамках течії. Тому ми розглянемо лише найбільш загальні положення вчення і лише ті з них, які діяли в Україні.

Попівщина. Спочатку це була течія, священиків якої висвячено до собору 1666 р. Після того як вони вимерли, общини стали приймати до себе священиків, котрі переходили з офіційної церкви. Так утворилося біглопопівство, центром якого на українських теренах стала Стародубщина на Чернігівщині. Легкість переходу священиків пояснюється тим, що біглопоповці мають схожу з РПЦ ієрархічну систему і їхні

богослужіння здійснюються в церкві і за своєю суттю не суперечать основам православного вчення, а відрізняються лише обрядовими деталями, а саме: сугуба алілуйя, хрещення двома пальцями, хресний хід за ходом сонця і т.п. Взагалі при переході в розкол священників офіційної церкви на перших порах перехрещували як єретиків. Згодом їх лише по-новому помазували, тобто здійснювали “очищення” “другим чином”. У деяких згодах навіть миропомазання було замінено простим прокльоном “ніконівських ересей”. Такий прийом називався “третім чином”.

Біглопопівство згодом розділилося на кілька згод (течій). На українських теренах діяли, зокрема, лужковська згода, дияконова згода, перемазанці та ін.

Лужковська згода дістала назву від села Лужки (біля Стародуб’я на Чернігівщині), де була заснована на початку XIX ст. Приводом для цього стало неприйняття лужковцями священників, призначених урядом, і незгода з виписуванням метрик для новонароджених. Згода характеризується різкою критикою церковної та світської влади. Білопопівці відмовлялися присягати та молитися за царя, служити у війську. Тобто вони обрали більш жорстку позицію у ставленні до РПЦ, уряду й царської сім’ї. Обряд “очищення” священників проводили “першим чином” — через перехрещування. Згода найбільше поширилася на Поволжі.

Дияконову згоду засновано дияконом Олександром у кержинських скитах (нині нижньогородські ліси). Послідовники згоди були і в Стародубщині. Вона характеризується найбільш поміркованою політикою серед біглопопівських згод щодо офіційної церкви та владних структур. Зокрема, прихильники згоди допускали виконання світських обов’язків і навіть спілкування з вірними офіційного православ’я. “Очищення” новоприбулих священників здійснювали третім чином.

Згода перемазанців виникла у другій половині XVIII ст. серед утікачів попів Рогозького цвинтаря. Вони вчили, що всіх священників слід “перемазувати святим миром”. Причому олію вони не освячують, тому що, як вони заявляють, “за віру нашу прийме Бог це замість святого мира”.

На початку XIX ст. найбільш помірковані біглопопівці стали шукати компромісу з офіційною церквою та урядом і відділилися від біглопопівців, відновивши первісне попівство

(визнавали всі православні таїнства, окрім священництва). У їхньому складі були окремі згоди-церкви, з яких в Україні діяли єдиновірці, білокриницька та біловодська ієрархії, афіногенівці).

Єдиновірці найбільш близько стоять до РПЦ — при збереженні старообрядницької обрядовості їхнє духовенство призначалося офіційною церквою. Білокриницька ієрархія утворилася після переходу босносараєвського митрополита Амвросія, якого турецький уряд позбавив кафедри, в старообрядництво (1846 р.). Створення такої ієрархії стимулювало царським указом Миколи I у 1821 р., яким було заборонено утікачам попом переходити в розкол. Різде скорочення священників впливало на виконання потреб і змушувало шукати вихід у заснуванні самостійної старообрядницької ієрархії. Центром її стало с. Біла Криниця на Буковині у складі Австрії (звідси друга назва ієрархії — Австрійська). Проте реальний центр ієрархії довгий час розташовувався на Рогозькому цвинтарі в Москві. Послідовники цього старообрядницького напрямку до 1917 р. становили близько 2/3 загальної кількості попівців у Російській імперії. В Україні общини Білокриницької ієрархії були поширені також в Чернігівській губернії.

Наприкінці XIX ст. архієпископом “біловодського ставлення” Аркадієм (Пікульським) засновано **Біловодську ієрархію**. В основі її вчення лежав міф про існування на Далекому Сході, у Біловодді, православної церкви на чолі з патріархом. Прихильники біловодської ієрархії в Україні були поширені в основному серед вихідців з Росії і на сході країни, зокрема на теренах Донеччини.

Афіногенівщина в Україні також виникла на Чернігівщині. Ця попівська згода не мала якихось особливостей порівняно з іншими попівськими згодами і названа на честь її засновника — старообрядницького єпископа Афіногена, якого різкіше викрили як самозванця. Проте Афіноген встиг залишити багато послідовників, які й утворили окрему згоду.

Події 1905—1907 рр. у Російській імперії значно вплинули на розвиток і кількісне збільшення попівських громад. За своєю суттю вони були організаціями первісного накопичення капіталу — не міняючи віру, селяни здобували більшу свободу в рамках державного й церковного свавілля. І тому

вже після відміни кріпосного права в 1861 р. попівські парадії швидко збільшувалися, а на чолі їх стояли великі капіталісти. Декрет 1905 р. про свободу віросповідань легалізував попівців, перетворив їх із сектантського руху на єдину всеімперську церкву.

Проте декрет 1905 р. майже не змінив становища найбільш радикального крила старообрядництва — *безпопівства*. Це пов'язано з тим, що воно повністю відкинуло церковну ієрархію (“істинне духовенство знищено антихристом”, тому “кожен християнин є священник”). Безпопівці порвали зв'язки з РПЦ, яка, на їхню думку, є церквою антихриста і керується ним. На цьому ґрунтується вимога біглопопівців повторного перехрещення тих, хто приходив у безпопівство із РПЦ (перехрещували навіть попівців та біглопопівців-неперехрещенців). Антихрист керує й урядовими особами, оскільки ті сприяють розвитку пануючої церкви. Тому безпопівці виступали проти держави і всіх її інститутів, проти соціальної несправедливості, яку породжувала ця держава, довгий час не молилися за царя і можновладців. Усіх, хто приходив до них, перехрещували. Із таїнства вони залишили лише хрещення та сповідь, що здійснюються мирянами чи уставщиками під наглядом начотників. Дуже обмежене у безпопівців, через брак священників, і число служб, які здійснюються тільки тими мирянами, котрі отримали на це благословення наставників шляхом здійснення відповідного чину й отримання звання “благословенного отця”. Деякі згоди виступали за безшлюбне життя. Наприкінці XVII — на початку XVIII ст. безпопівці влаштовували часті самоспалення (“гарі”), оскільки це, на їхню думку, єдиний шлях, який може вивести “істинних християн” з цього антихристиянського світу.

Безпопівці також поділилися на багато згод і напрямів. На українських теренах відомі були, зокрема, спасова згода (нетовщина), бігуни, феоодосіївці, филипівці та ін.

Наприкінці XVII ст. у Нижньогородській губернії виникла *Спасова згода (нетовщина)*. Названа так тому, що, на думку сектантів, врятується лише той, хто покладає надії та молиться Спасу (Христу). Влада й офіційна церква — це “царство антихриста” і тому “немає в світі ні таїнств, ні православного священництва, ні благодаті” (звідси друга назва згоди — нетовщина). Згода вирізняється із безпопівства тим, що ново-

прибулих не перехрещують, не визнають сповідь, не здійснюють багато служб (вечірньої, ранкової тощо). Крім того, нетовці намагалися своїх покійників ховати не на території цвинтаря. Згодом згода теж розділилася на ряд напрямів.

У спасову згоду входять і часовенні біглопопівці, які прийняли майже всі положення віровчення безпопівців, окрім перехрещування тих, хто переходив до них. Біглопопівська у своїй основі згода після указів Миколи I, що обмежували прийом біглих попів, і для якої було закрито деякі монастирі, стали гостро потребувати священників. Це спонукало багато громад обходитися уставщиками, уповноважених хрестити дітей, причащати й сповідатися. Шлюби влаштовували за благословенням батьків і уставщика.

Феодосіївський напрям засновано на зламі XVII—XVIII стст. новгородським безпопівцем Феодосієм Васильєвим (помер у 1711 р.). Він із сім'єю переселився на територію тодішньої Польщі й заснував там свій напрям. Проповідував аскетизм (безшлюбність) і непримиренність до офіційного православ'я та уряду. Розділився наприкінці XVIII ст. на ряд згод. На українських землях були, зокрема, польські феодосіївці, які виступали за збереження шлюбу (москвичі допускали їх до спілкування з собою лише після 6 днів посту).

Наприкінці XVIII ст. із феодосіївців виділився **бігунський толк** на чолі з Євфимієм із Переяславля (помер у 1792 р.). Члени напрямку виступали проти двоєдушності феодосіївців, котрі часто не бажали розкривати свою приналежність до розколу і ходили в православні церкви. Бігуни закликали втікати (бігти) в незаселені місця чи ховатися, щоб не мати ніяких зв'язків із суспільством. Основи віровчення викладено в книгах “Цветник” та “Нравственный цветник”, в яких проповідуються нетерпимість до інакомислячих (“... не їж і не пий з ними..., не заходь до їхнього будинку...”). У 50—60-х роках XX ст. бігуни були відомі під назвою істинно православних християн мандрівних (ІПХМ) і перебували в підпіллі.

Один із напрямів безпопівства, що виділився із поморського напрямку, — **филиповство**, найбільші осередки яких в Україні були на Одещині. Згода названа за іменем стрільця Филипа (в миру — Фотія), котрий недалеко від Вигорецького мона-

стиря заснував свій скит (самоспалився в 1743 р.). Особливості вчення згоди полягали в тому, що филиповці вважали самоспалення та голодну смерть мучеництвом за віру. Ікони вшановують лише свої. У них немає інституту сім'ї — всі вони брати й сестри, тому навіть одруженим неофітам не дозволяється проживати разом. Вшановують восьмикінцевий хрест без титла; виступали проти існуючого ладу і проти молитов за царя тощо. Филиповці теж не були однорідними і розділилися на ряд напрямів. Зокрема, для України характерні филиповці орловські, які з'явилися в Орлі і згодом на Одещині. Особливістю їх були жорсткі обмеження в крої та фасоні одягу для своїх послідовників.

Духовне християнство в Україні

Паралельно з розвитком старообрядницького руху виникли й деякі течії духовних християн. Прихильники цього вчення виступали проти будь-яких суспільних умовностей і тому переслідувалися і владою, і всіма іншими церквами, в тому числі й старообрядницькими.

Більшість течій духовного християнства обґрунтовували своє вчення на об'явленнях своїх пророків ("христів", "богородиць") і мали містичну спрямованість. Це пов'язано з тим, що для духовних християн Ісус Христос не є єдиним втіленням Бога, єдиним спокутувачем світу. Тому біблійні об'явлення хоча прямо і не заперечуються, але й не є обов'язкові, а другорядні порівняно з вченнями лідерів сект.

Однією з перших сект духовного християнства була секта *христовірів* (більш відомі в народі як хлисти — за одним із христовірських обрядів, де вони хльостають один одного прутами чи мотузками). Самі себе вони називають "люди Божі", в яких за їхнє праведне життя вселився Бог. Корені христовірства тягнуться з часів хрещення Русі-України. Культ дохристиянських пророків, які впадали в екстаз і потім пророкували від імені язичницьких богів, зберігся і при християнстві. Зокрема, виникла віра в багаторазове "духовне єднання" з Христом. Часто з'являлися (особливо в XIV—XVI століттях) і новоявлені "Христи". Але оформилося христовірство як вчення й організаційно структурувалося лише в XVII ст. У 1645 р. солдат-утікач Данило Филипич (чи Филипovich)

оголосив себе втіленням бога Саваофа — найвищим богом. У 1649 р. одного із своїх помічників — Івана Суслова Филипич оголосив “улюбленим сином Ісусом Христом” і “наділив” його божественною суттю. Филипич і Суслов проводили свою місіонерську роботу у Володимирській, Костромській, Нижньогородській губерніях. В Україні хлистовство розпочало свій розвиток із Стародубівщини, що на Чернігівщині. Саме на одній із гір Стародубівщини — Городині — у Флиповича, за хлистовським переказом, і вселився Господь Саваоф. РПЦ при підтримці влади всіляко намагалася перешкодити розвитку хлистовства. У 1733, 1745—1752, 1893—1895 рр. проводилися великі судові процеси над хлистовськими лідерами, багато з яких було страчено чи вислано до Сибіру. Проте ці заходи не зупинили хлистовства — з другої половини XVIII ст. воно активно поширюється і на українських землях, особливо в південних губерніях та на Київщині, Полтавщині, Харківщині.

Віровчення хлистів формувалося досить довго і не одразу набуло закінченості. Створювалося воно часто як продукт вільного трактування поширених релігійних поглядів, часто апокрифічних. Хлисти вірили в переселення душ, які після смерті тіла або стають ангелами чи дияволами, або знову блукають по землі, поселяючись у тваринах чи немовлятах. Саме можливістю переселення душ у тварин (і небезпекою спаскудити свою душу гріховною нечистотою іншого тіла) хлисти пояснювали свою заборону вживання м'ясних продуктів, що довгий час у них діяла. В деяких громадах заборонялося вживання лише свинини. Як вважалося, подібні заборони допомагали і при приборканні сексуального потягу. Майбутнє життя, за вченням христовіства, почнеться Страшним судом, який відкриється “трубним гласом Данили Филипича”, а проводитися буде “Христом Іваном Сусловим”. Після суду над землею з'явиться “нове небо”, в якому залишаться лише члени секти.

Моральне вчення христовірів заперечує шлюб і обґрунтовує умертвіння плоті. В основі цього вчення — дуалістичний погляд, що дух — першопочаток всього доброго, а тіло — початок всього злого в людині. А тому плоть (фізичні потреби людини) має бути максимально пригнічена, щоб полегшити душі досягти свого призначення. Проте заборона шлюбу й

обстоювання умертвління плоті не заважало хлистам займатися “духовним” співжиттям, розпусними оргіями, якими часто закінчувалися “радіння” хлистів. Ними розроблено цілу систему виправдання позашлюбних відносин як “христової любові”. Логіка її приблизно така: людина не має своєї волі і нею керує Святий Дух. Отже, людина не відповідає за свої вчинки і не зобов’язана дотримуватися ніяких норм моралі й закону. За вченням хлистів, вино (спиртне), чай, чорну каву, цукор, цибулю, часник, тютюн, картоплю створено Сатаною, а тому їх не можна вживати в їжу.

Відносно швидкому поширенню хлистовства сприяла їхня тактика не забороняти, а навіть зобов’язувати членів секти відвідувати православні церкви, проявляти там свою ревність. Сприяла цьому і досить чітка організація та дисципліна у громадах (кораблях) хлистів. Називаючи весь інший світ “злим миром”, “невірними”, хлисти закликали до боротьби з цим світом.

На початку 70-х років XVIII ст. одна з груп хлистів на чолі з Кіндратієм Селівановим (Трифоновим) виступила проти хлистовського твердження, що “задоволення бажань плоті є одним з найкоротших шляхів для її умертвління”. На їхню думку, причиною всіх бід людства є жінки (“жіноча краса весь світ поїдає і до Бога не пускає”). Щоб захистити себе від “людської спокуси” і потрапити в царство небесне, люди повинні “проливати кров за Христа” — оскоплюватись. Так виникла секта **скопців**. Для обґрунтування вчення широко використовувалися цитати з Біблії на кшталт: “Коли праве око твоє спокушає тебе, — його вибери, і кинь від себе: бо краще тобі, щоб загинув один із твоїх членів, аніж до геєни все тіло твоє було вкинене” [Мт., 5, 28—30]. Це вчення підтримали й деякі безпопівці. Їхній представник Олександр Шилов навіть став скопечьким Іоанном Предтечею. Так зародився рух скопців, який на перших порах мав виразний політичний аспект. Селіванова скопці оголосили царем Петром III, котрий чудесним чином врятувався. Царське походження, за переказами скопців, мала й кормиця Акулина Іванівна, яка нібито насправді була імператрицею Єлизаветою Петрівною.

На початку XIX ст. скопецтво заявило про себе і як серйозна економічна сила. Їхні секти (кораблі) організовувалися

в основному при великих фабриках та купецьких артілях. Розмах скопецького руху в перші десятиліття XIX ст. змусив православну церкву та уряд вжити контрзаходів. Вдруге було заарештовано і заслано в Суздальський монастир Селіванов (на той час уже “живого бога” у скопців), де він і помер у 1832 р. У 1834 р. скопечтво оголошено особливо шкідливою релігією, а з 1842 р. оскоплення каралося каторгою. Такі рішучі заходи підірвали скопецький рух і з 60-х років XIX ст. він розпався на ряд невеликих напрямів.

Віровчення скопців спирається на слова Євангелія: “... є скопці, що їх люди оскопили, і є скопці, що самі оскопили себе ради Царства Небесного”. [Мт. 19,12]. Статеві органи у людей виникли, на думку скопців, після порушення Адамом і Євою заповіді Божої. До того тіла їхні були ефірні й безстатеві. Початок оскоплення скопці відносили до часів зародження християнства, а старозавітні обрізання вважали його прообразом. Ісус Христос, на думку скопців, прийняв оскоплення від Іоанна Хрестителя, а на Таємній вечері і сам оскопив своїх учнів. Оскоплення, вчив Селіванов, — вогняне хрещення, прийняття чистоти, Божя печать, з якою скопці підуть на Страшний суд, що відбудеться відразу по досягненні числа скопців 144 тисяч. Тоді Христос — Селіванов у Петербурзі буде судити живих і мертвих. Оскоплення здійснюється над чоловіками і над жінками. Розрізняють повне (“царська чи велика печать”) і неповне (“мала чи перша печать”) оскоплення. У скопців, на відміну від хлістів, “Христів” всього два — Ісус Христос і Селіванов. У секті було поширене вшанування ікон із зображеннями їх та зображеннями “богородиці” Акулини Іванівни, пророків. Поширений був у скопців і культ талісманів (волосся, хрестики), святих місць (могила Шилова, будинки пророків тощо).

У 70-х роках XIX ст. у скопечстві виникла спроба його реформації. У Херсонській губернії новий “спокутувач” Кузьма Лісін оголосив себе царем Петром III, вищим за божественністю за Ісуса Христа. Вчення Лісіна згодом поширилося у Таврійській губернії, особливо в Миколаєві. Суть його зводилася до того, що скопці втратили благочестя, обмирщились. Оскоплення має бути не фізичним, а духовним. Люди повинні приборкувати свої бажання і панувати над ними. У 1876 р. Лісіна засудили до каторги. Проте його ідеї не за-

гинули — вони відродилися на початку ХХ ст. у русі “духовного скопєцтва”, яке замість кастрації проповідувало оскоплення, що досягається силою духу.

Відгалуженням духовного скопєцтва в Україні була секта дівичів (“девственников”), котрі вчили, що скопці можуть бути “від черева матері”, від людей і, як вони, — “самі від себе”. Своє вчення вони будували на Об’явленні Івана Богослова, зокрема, на словах “І я глянув, — і ось Агнецъ стоїть на Сіонській горі, а з Ним 144 тисячі, що мають ім’я Його й ім’я Отця Його, написане на своїх чолах. ... Це ті, хто не осквернився з жінками, бо чисті вони. Не знайшлося бо підступу в їхніх устах, бо вони непорочні”. [Об., 14, 1—5]. Проте дівичі не здійснювали фізичного оскоплення, а лише давали обітницю ніколи не брати шлюб.

Сектою, близькою до хлїстів, були *підгорнівці, або суздальці*. Вона заснована в останній чверті ХІХ ст. у селі Тростанці Охтирського повіту Харківської губернії селянином Василем Підгорним. Він організував також у м.Богодухові жіночий монастир, кілька жіночих громад. За його діяльність Підгорного Св.Синод вислав у Суздальський Спасо-Євфимієвський монастир, який став місцем паломництва прихильників вчення. Згодом завдяки листуванню Підгорного з членами секти та їхній активній місіонерській роботі у секти знайшлись однодумці в Курській губернії та на Сумщині. В Сумській області секта проіснувала до 20-х років ХХ ст. і здобула багато прихильників завдяки своїй антирадянській спрямованості.

Вчення Підгорного включало положення щодо особливо-го ставлення до жінки — жодна жінка не може бути доброчесною, щоб не загордитися перед іншими. Спасіння для жінки можливе лише тоді, коли вона буде дозволяти користуватися собою кожному чоловікові. Шлюб для підгорнівців вважався нечистим. Сектанти не визнавали також деяких таїнств та обрядів православної церкви, виступали проти інституту священництва в ній. Проте відкрито свої погляди підгорнівці не висловлювали, а навпаки — ретельно відвідували православні служби, причащалися тощо. У 1903 р. Підгорному було дозволено повернутися на Харківщину, але він прийняв чернецтво і з іменем Стефан назавжди залишився в Суздалі.

Із христовірства вийшла й секта “*Старий Ізраїль*”. Вона майже не була представлена в Україні. Лише в Донецькій області діяло кілька громад, керівництво якими по смерті одного з його керівників — Перфила Катасонова взяли на себе на правах окремого “князівства” Семен Бережнов та Устина Іванівна.

На залишках “Старого Ізраїлю” в 90-х роках XIX ст. виникла і мала поширення на українських землях секта “*Новий Ізраїль*”. Основи дещо відмінної від “Старого Ізраїлю” організації почали закладатися ще в 70—80-х роках Перфилом Катасоновим. Його наступник Василь Мокшин і далі реформував “Ізраїль” в угоду представникам великої буржуазії і зажив великого авторитету в громадах. У 1894 р. на першому з’їзді прихильників “Нового Ізраїлю” був обраний новий “Христос” — селянин Воронежської губернії Василь Лубков (Мокшин на той час уже помер). Тому adeptів секти іноді називають лубковцями. Лубков оголосив себе Христом, “царем XXI століття”, якому “вручено премудрість і владу по всій землі”. У 1905 р. Лубков центром діяльності секти обрав Ростов-на-Дону. Звідси вона поширилася на Україну — Катеринославську, Харківську губернії і навіть на нетрадиційну для христовірства Київщину.

Беручи за основу вчення христовірів, “новоізраїльтяни” значно модернізували їхнє вчення. Вони навіть відкинули основну заповідь Филиповича “Святому Духу — вірте” і протиставили їй тезу: “Визнаємо одне за божество — вчення здорового розуму, яке є Дух Божий”. Невипадкова і назва секти — “Ізраїль”, що символізувала богообраність сектантів. Основи віровчення секти викладено в “Кратком катехизисе начал веры Новоизраильской общины” і в програмі “Основа жизни за Новым Израилем”, авторство яких приписується Лубкову. На відміну від традиційних хлістів, лубківці визнають і часто цитують Біблію, але зазначають, що вона має два змісти — буквальний і духовний. Бог, на думку лубківців, присутній на землі серед людей, в їхній совісті і душі. А коли так, то не потрібними є таїнства й обряди церкви — треба зосереджуватися на власному житті, вихованні своєї душі, будувати розумне життя в сім’ї і серед ближніх. Тому, на противагу хлістам, велика увага в секті приділяється сім’ї — дітей виховують на власному прикладі морального життя

“в страхіві божому і христовій любові”. Любов до ближнього вважається лубківцями найбільшою жертвою — інших жертв Бог не приймає. Тому, на їхню думку, вся система православної церкви як інституції є просто безглуздою.

Хрещення у “новоізраїльтян” означає не змиття першородного гріха, а “народження від Духу”, обіцянка Богу жити по добрій совісті, пробудження душі. Є в лубківців і поняття чистилища, яке в їхньому трактуванні міститься на землі. Охреститися — це означає перейти із цього чистилища до досконалої віри. А найбільш досконалі душі стають ангелами. Друге пришествя Христа для лубківців — лише притча і розуміється ними як “злиття розуму Христа з душею і вільною думкою людей” — тоді настане “торжество вічної правди”. Кінець же світу — абсурд, оскільки природа й люди йдуть до досконалості, а не до погибелі. Традиційні хлистовські радіння у лубківців замінено релігійними містеріями. Не визнається піст, дозволяється навіть вживати м’ясну їжу.

Після гострих конфліктів з офіційною православною церквою Лубков змушений був емігрувати в 1911 р. до Уругваю. Туди ж з 1911 по 1914 роки виїхало майже 2 тис. новоізраїльтян, що становило близько 10 % чисельності течії. У період непу в 1926 р. близько 700 осіб повернулися у Росію, в тому числі і сам В.Лубков, і на річці Манич (Ростовська область) утворили поселення Новий Ізраїль.

На зламі XVIII—XIX ст. на українських теренах з’являється **секта духоборів (духоборців)**. Її витоки, як і витоки молоканства, дослідники вбачають у духовному християнстві. Виникнення духоборства пов’язується з іменем козака Силуана Колесникова з Катеринославської губернії та багатого купця Іларіона Побірохіна з Тамбовської губернії (обидва в минулому хлисти). Наприкінці XVIII ст. секта утвердилася в Харківській, Катеринославській, Тамбовській губерніях і почала поширюватися на території Прибалтики. За імператора Олександра I в 1803 р. духоборці отримали свободу віросповідання і багато з них повернулися із Сибіру. Для обмеження їхньої місіонерської роботи серед православних царський уряд уже з 1802 р. почав виселяти духоборів у Мелітопольський повіт Таврійської губернії в район р.Молочної. Їм надавалася підйомна позика, земля, звільнення на 5 років від податків. У цей час секту очолював Савелій Ка-

пустін, якого називали духоборським Мойсеєм — він об'єднав духоборів трьох губерній і переселився з ними на таврійські землі. За Миколи I секту оголошено особливо шкідливою, а її представників виселяли на Закавказзя.

Віровчення духоборів на перших порах мало деякі елементи хлистовства. Побірохін оголосив себе сином Божим, обрав 12 апостолів-архангелів та 12 “смертоносних ангелів”, виступав проти державної влади та ін. Проте, на противагу хлистам, духобори стверджували, що Христос як Дух, що він є всюди, внутрішньо присутній у душах усіх віруючих, а не лише обраних. Тому духобори хрещення розуміли як сприйняття Духу, а причастя — як “смакування слова Божого”. Джерело віровчення — внутрішнє об'явлення чи просвіта Бога слова, що живе в душах людей. Плодом цього об'явлення є переказ — “Животна книга”, а також “Сповідання своєї віри катеринославських духоборів”, в якому викладено віровчення секти (дослідники О.Новицький, О.Клібанов вважають, що останню книгу написано на основі праць Г.Сковороди). Біблія, на думку духоборів, — це перше, але не останнє об'явлення Бога-Творця світу, який за своєю суттю дух — дух сили, премудрості, волі. Сектанти визнають Трійцю, але розуміють її раціоналістично, як прояв однієї суті. У природі Трійця трактується так: Батько — світло, Син — життя, Дух Святий — спокій. У людині: Батько — пам'ять, Син — розум, Дух Святий — воля.

Духобори визнають переселення душі (тіло — її тимчасова в'язниця). Душі порядних людей, на думку духоборів, переходять в людські тіла, а злих — у тваринні. Душа існувала і занепадала духовно ще до творення світу. За це її вигнано у видимий світ. Тому люди мають грішні душі. Переселення душі в духобора проходить у проміжку 6—15 років, коли дитина може завчити кілька псалмів з “Животної книги”. До цього в них — лише дух, просте дихання. За вченням духоборів, Ісус Христос — один із праведних і Син Божий лише в тому розумінні, в якому всі духобори є синами божими. Мета його місії — показати приклад страждань за віру. Його душа переселилася в апостолів, а потім у їхніх спадкоємців, котрими в наш час є духобори. На основі цього обґрунтовується теократичне управління сектою — керівники обожествляються і передають свій сан у спадок. Для вчення духоборів ха-

рактерний пантеїзм — Бог розуміється ними як безлика сила, розчинена в природі, проявляється у формі її законів. Бог втілюється однаково в усьому існуючому. Тому, на думку духоборів, всі люди рівні і будь-яке насильство забороняється (в 1895 р. духобори на знак протесту проти введення загальної військової повинності провели акцію спалення зброї). Спасіння можливе в будь-якій вірі — були б лише добрі справи й моральна досконалість.

Духобори відкидають інститут священництва, всю церковну обрядовість. Вони заперечують зовнішнє вшанування Бога — не поклоняються хресту, іконам, мощам і святим, не визнають таїнств. На думку духоборів, наприклад, причастя хлібом та вином не має сили, оскільки звичайна їжа душі не корисна. Причащатися потрібно внутрішньо, “крізь кістки та мозок”. Істинне хрещення — в стражданні і може бути здійснено лише Святим Духом. Біблію, на думку духоборів, не слід читати всім віруючим бо це може призвести до різночитань. Її зміст має пояснювати лише духовний лідер. Шлюб здійснюється без обряду, лише за взаємною згодою і клятвою молодих та дозволом батьків. У цьому проявляється ставлення до жінки у духоборів як до рівної чоловікові (кожна жінка — богородиця, адже кожна людина — боголюдина). За вченням духоборів, кожна душа по смерті через шість тижнів постає на Суд Божий і отримує за свої справи, не чекаючи другого пришествя Христа.

Наприкінці ХІХ ст. духоборство зазнало відчутного впливу толстовства. Його підривали і внутрішні суперечності, які зрештою призвели до розколу секти на два напрями: губанівці (більш заможні духобори) та веригінці (духоборська біднота). Другі в 1894 р. змушені були емігрувати до Канади, де заснували Товариство духоборів Канади та Союз духовних общин Христа. Всього виїхало близько 7,5 тисяч чоловік. Духобори, що залишилися, самоізолювалися і відійшли від активної місіонерської діяльності. Непоодинокі випадки переходу їх у толстовство, старообрядництво чи протестантизм. В Україні духобори діяли, окрім Миколаївської та Одеської, також в районах нинішніх Кіровоградської та Дніпропетровської областей.

Значною течією православного коріння, поширеною на українських теренах в Катеринославській, Харківській губер-

нях та Криму, були **молокани**. Самі сектанти називають себе “духовними християнами”, а назву молокани пояснюють словами із послання апостола Петра: “І немов новонароджені немовлята, жадайте щирого духовного молока, щоб ним вирости вам на спасіння...” [1 Пет. 2,2]. Ця секта виділилась у 60—70-х роках XVIII ст. із середовища духоборів (один із її засновників — Семен Уклеїн — зять Іларіона Побірохіна) і має багато спільного з ними у вченні та обрядах.

Проте, на відміну від духоборів, джерело віровчення молокани вбачають у Біблії, яка асоціюється у них з образом “духовного молока, яким годується людська душа” і витлумачується ними індивідуально й алегорично. Саме в Біблії молокани знаходять докази для заперечення тайнств, обрядів православної церкви. Визнаючи безгрішне народження Ісуса Христа від Богоматері, яку, до речі, вони не вшановують, молокани заперечують його людську плоть. Не маючи її, Христос і не міг померти, як всі люди, а помер особливим чином. Бог існує у вигляді земних проявів і, насамперед, в людських силах і здібностях. Велике місце в догматиці відводиться пророкуванню скорого пришествя Христа й встановленню його тисячолітнього царства. Ці та інші догматичні положення у молокан викладено в спеціальних “обрядниках”, а також у книзі “Догмати молокан”. Молокани не визнають також пов’язаних з певними діями чи подіями постів. До них, на їхню думку, людина має звертатися тоді, коли усвідомить свою гріховність і переважання плоті над духом. Громадами молокан керують виборні наставники і старці, котрі всі обряди здійснюють безплатно. Богослужіння складається з читання Біблії та співання псалмів.

Згодом молокани розкололися на три основні течії: *спільних, постійних та стрибунів*, які, в свою чергу, теж поділилися на напрями. Спільні організувалися в 1830 р. в Самарській губернії. Вони намагалися втілити принципи утопічного соціалізму (проживання комунами, колективна праця, спільне майно та ін.). Уже через кілька років спільні молокани зазнали переслідувань з боку влади і були вислані в Бакинську губернію. Із їхнього середовища в 50-х роках XIX ст. виділилися стрибуні (сіонці, сопуни). Лук’ян Соколов, засновник секти, в основу вчення поклав слова Псалтиря (51,9): “...очисти іссопом мене...”. На основі цього сопуни

вважали, що Святий Дух може зійти на обраних тільки під час стрибання, і лише так молитви досягають Бога. Обряди та свята стрибунів — тісне переплетіння іудейських та християнських свят: вшановання суботи, єврейської пасхи (але пов'язування її з воскресінням Христа) тощо. На чолі громад стрибунів стояли “пророки”. У громадах стрибунів широко використовувалася практика гласолалій, а також певні обмеження в їжі. Стрибуни проповідували настання царства Божого на землі. За свої погляди вони довгий час переслідувалися царизмом і лише на початку XX ст. відбулося певне примирення стрибунів з владою. Перші громади стрибунів виникли в Україні на території Таврійської губернії.

Що стосується постійних молокан, то до їхнього складу увійшли найбільш помірковані й багаті. Їхня віра та обряди мали багато елементів, властивих православ'ю: рукоположення пресвітера, визнання хрещення (через триразове занурення), причастя, покаяння, шлюб та елеосвячення як таїнств. Постійні молокани стали кістяком донського напрямку молоканства, який був поширений на українських теренах і є найбільш близьким до православ'я. Цей напрям майже повністю примирився з православною церквою і відігравав у молокан таку саму роль, яку відігравало єдиновір'я у старообрядців. Молокан до 1917 р. було досить багато на теренах Російської імперії — в їхніх громадах налічувалося більше одного мільйона чоловік.

Релігійні течії хіліастично-есхатологічного та харизматичного характеру до 1917 р. в Україні були репрезентовані трьома напрямками — єговістами-ільїнцями, іоаннітами та інокентіївцями.

Єговісти-ільїнці вийшли із середовища духовних християн. Цю секту організував наприкінці 40-х років XIX ст. на Уралі штабс-капітан Микола Ільїн (1809—1890). У 1846 р. він проголосив себе пророком Іллею, посланцем старозавітного Бога Єгови (назви Іегова та Ягве не визнавалися). За свої антиправославні (а інколи й антихристиянські) погляди він близько 20 років провів у засланні, звідки активно листувався із своїми однодумцями. Завдяки їм наприкінці XIX ст. ільїнці з'явилися і в Україні, особливо — на Донбасі.

Вчення Ільїна за своїм змістом — синкретичне поєднан-

ня християнства, іудаїзму та язичництва. В ньому помітний вплив і західних містиків. Ільїнці вчать, що бог Єгова є сином Верховного Творця, в якого є ще сини, котрі керують іншими сонячними системами. Нашою ж сонячною системою керує Єгова-Христос. Один із синів, Сатана, повстав проти Бога-батька і захопив нашу Сонячну систему. Та Єгова вигнав його з неба на землю і веде з ним постійну боротьбу, що має закінчитися Армагеддоном. Після перемоги над Сатаною настане тисячолітнє царство Єгови, в якому всі єговісти отримають безсмертя і сидітимуть в раю праворуч від Бога (звідси друга назва єговістів-ільїнців — Десне братство).

Поширення вчення сприяли внутрішні правила в секті — конспірація, обов'язкова увага й допомога подорожуючим членам секти, стеження один за одним, одруження лише з членами секти (хоча взагалі-то це не рекомендувалося), культ світлохранів (керівників, хранителів “світла загальнолюдської істини”) та ін. Особливе застереження Ільїн проповідував щодо жінок, яких вважав значно нижчими за чоловіків, неповноцінними: на зібраннях секти їм заборонялося виступати. Єговісти-ільїнці не визнавали православних таїнств, не вшановували ікон, хрестів, мощів і т.ін., святкували іудейські свята. Влада, на їхню думку, — породження Сатани. Тому членам секти було заборонено з'являтися в судах — навіть при розгляді їхніх справ. Із Біблії визнавався лише Апокаліпсис і то лише в перекладі й трактуванні Ільїна (“Книга с неба”). Сама Біблія, на думку Ільїна, — породження Сатани, як і, власне, саме християнство.

Секта *іоаннітів* виникла у 80-х роках XIX ст. в середовищі шанувальників протоієрея Іоанна Кронштадського (І.Сергеєва) (1829—1908). Він був настоятелем собору Андрія Первозванного в Кронштадті. Великий авторитет Іоанну принесла його благодійницька діяльність (заснував безплатні початкові школи й майстерні, притулки тощо), а також публіцистика та церковні трактати отця (особливо відомі його твори “Моя жизнь во Христе” та “Мысли христианина о покаянии и святом причащении”). Крім того, Іоанн мав славу цілителя та чудотворця.

В основі вчення іоаннітів — чудесне видіння Святого Духа, що явився Іоанну Кронштадському і повідомив про близький кінець світу та Страшний суд. Іоанна боготворили, ого-

лосили Христом. Перед його портретами служили молебні. В цілому віровчення іоаннітів принципово не відрізняється від вчення ортодоксальної православної церкви, проте адепти Іоанна відмовляються ходити до православних храмів, а моляться в домашніх церквах. Секта має теїстичний характер (світ — творіння Боже, створене словом Божим з нічого. У світі немає нічого, що може бути порівнянне з Богом). Простежується й певна харизматичність у їхньому вченні: релігія для іоаннітів зводиться до містичних переживань, а переживанням окремої людини надається характер істинної релігії. Ще за життя Іоанна кронштадські богомольці почали видавати часопис “Кронштадський маяк”, який після смерті отця став ідеологічним ядром руху. В 1908 р., по смерті Іоанна, на чолі сект іоаннітів став старець Феодосій (В.Пустошкін), котрий очолював цей рух до своєї смерті у 1941 р.

Наймолодшою сектою хіліастично-есхатологічного та харизматичного спрямування була секта *інокентіївців*. Створена вона в 1908 р. ієромонахом Балтського монастиря Інокентієм (Іоанном Левізором), котрий оголосив себе третьою особою святої Трійці — живим втіленням Святого Духа. У Балті і Липецьку виникли монастирі прихильників Інокентія, які стали називатися “райськими садами”. В Липецькому монастирі, двоповерхові печери якого розтяглися майже на три кілометри, жило майже 5 тисяч населеників.

Вчення секти не вирізняється оригінальністю — в його основі лежала проповідь кінця світу. Сенс життя, на думку Інокентія, в підготовці до Страшного суду. Тому немає сенсу накопичувати майно, слід відмовлятися від сім’ї й нехтувати такими умовностями земного життя, як мораль. Керівники секти проповідували монархічні ідеї і стверджували, що цар Микола II не загинув, а переховується в Молдові. Значне місце в обрядах секти відводилося релігійному екстазу, який досягався тривалими спільними молитвами, а найкращою формою служіння Богові вважалося самогубство (самозаморення голодом, що часто практикувалося в секті), а також фізичні страждання як форма спокутування гріхів.

Активна місіонерська робота інокентіївців дала свої плоди — тисячі віруючих півдня Російської імперії (України) та Бесарабії стали прихильниками нового вчення. Святий Синод вжив відповідних заходів — Інокентія заслали спо-

чатку в Муромський, а згодом у Соловецький монастир. До “великого пастиря” було організовано кілька походів його прихильників, сотні з яких загинули в дорозі. У 1917 р. Інокентія вбито і керівництво сектою стали здійснювати брати Олександр та Іван Куляки. З приходом в Україну більшовицьких військ секта набула опозиційного характеру. Монастирі інокентіївців стали опорою антирадянських сил. Секта діяла переважно на Буковині, Поділлі, Одещині і в Молдові.

Контрольні завдання і запитання

- 1. Які особливості православного сектантства в Україні?*
- 2. Як можна згрупувати течії православного походження?*
- 3. Охарактеризуйте старообрядницький рух в Україні та його особливості.*
- 4. Чим відрізняються духовно-містичні й раціоналістичні об'єднання духовного християнства?*

Теми рефератів

1. Старообрядництво в Україні: особливості історичного розвитку.
2. Духовне християнство в Україні: основні течії та особливості віровчення

Рекомендована література

Оригінальна література сектантських угруповань на сьогоднішній день практично не збереглася. Це пов'язано з багатьма причинами: гоніння на секти і нищення всієї їхньої релігійної літератури, нехтування самими сектантами друкованим (чи рукописним) словом — секти духовних християн, наприклад, почали

користуватися своїми віроповчальними книгами лише у другій половині XIX ст.; зміни у віровченні сект, що інколи призводило до нищення самими сектантами своїх книг тощо. Тому при більш ґрунтовному ознайомленні з вченням й діяльністю окремих сект з певними застереженнями можуть бути використані й узагальнюючі праці далі наведених авторів. Основний недолік цих книг — ідеологічна упередженість щодо сектантства як явища, а для радянських видань характерне й упередження щодо релігії взагалі та всіх явищ і процесів з нею пов'язаних.

1. Белов А.В. Современное сектантство. — К., 1969.
2. Богданов А.П., Бутанов В.И. Бунтари и правдоискатели в русской православной церкви. — М., 1991.
3. Булгаков С.В. Православие: Праздники и посты. Богослужение. Требы. Расколы, ереси, секты. — М., 1994.
4. Волков Н. Секта скопцов. — Л., 1931.
5. Клибанов А.И. Из мира религиозного сектантства. — М., 1974.
6. Ленган В.Е. Лики христианского сектантства. — К., 1988.
7. Малахова И.А. Духовные христиане. — М., 1970.
8. Маргаритов С. История русских мистических и рационалистических сект. — Симферополь, 1910.
9. Миловидов В.Ф. Современное сторообрядчество. — М., 1979.
10. Православная богословская энциклопедия / Под ред. А.Лопухина. — Т.2. — Петроград, 1901.
11. Прытовин А.С. Раскол и сектантство в русской народной жизни. — М., 1905.
12. Федоренко Ф. Секты, их вера и дела. — М., 1965.

7. ПОШИРЕННЯ ПОЗАЦЕРКОВНОГО МІСТИЦИЗМУ. МАСОНСТВО

Певну роль у суспільному, духовному житті України кінця XVIII — початку XIX ст. відіграє масонство. Цей релігійно-етичний рух, що спирався на позацерковне містичне вчення, зародився в Англії на початку XVIII ст. Незабаром він поширюється по всій Європі як відображення дворянської опозиції в період кризи феодальних суспільних відносин. Свою назву, принципи організаційного об'єднання в “ложі”, традиційний ритуал, якого дотримувалися члени масонських організацій під час своїх зібрань, було запозичено ними в середньовічних європейських цехів каменярів, почасти у лицарських та містичних орденів.

Проголошений масонами ідеал об'єднання людей на засадах братерства, любові, рівності та взаємодопомоги зумовлював досить строкатий зміст їхньої програми, в якій ідеї антиклерикалізму поєднувалися з елементами релігійного містицизму. Заперечуючи церковну догматику і культ, масони відводили Богові роль “великого архітектора всесвіту”, що наближає їх до позиції деїзму.

Спочатку масонський рух мав буржуазне спрямування, що зумовило участь у ньому багатьох представників європейського Просвітництва XVIII ст., котрі прагнули за допомогою масонства створити всесвітню організацію з метою мирного об'єднання людства в релігійному братерстві. Але згодом масонство в Європі набирає характеру реакції певних кіл дворянства на процеси, які відбувалися в тогочасному суспільному житті Європи. Критично розцінюючи лад, який спирався на віджилі свій вік феодальні суспільні відносини, масонство консолідує передусім тих представників опозиційного дворянства, котрі прагнули змін соціального устрою, але не вбачали за прийнятний, з огляду на досягнення бажаної мети, ані шлях революції, ані шлях, що випливав з просвітницької програми поширення наукових знань. З цього погляду масонство можна розглядати як складову частину опозиційного руху, що засвідчував обмеженість ідеології західно-європейського просвітництва як панівної течії в тогочасному суспільному житті.

В Україну масонство проникає наприкінці XVIII ст. Першу масонська Ложа безсмертя утворено в Києві 1784 р. На кінець XVIII — початок XIX ст. масонські ложі діяли в Харкові, Одесі, Кременчуці, Житомирі, Полтаві та в інших містах України. За походженням і, значною мірою, складом масонство в Україні було здебільшого російським та польським. Адже перші масонські ложі в Росії виникли ще в 30-х роках XVIII ст. Протягом 30—70-х років масонство в Росії виступає як одна з форм організації незалежної від уряду і пануючої церкви опозиції дворянської суспільності, досить строкатої за своїм складом, починаючи від представників консервативного дворянства й аж до радикальних вихідців із середовища різночинної інтелігенції. Аналогічним був склад і польського масонства.

В Україні до складу масонських лож входило багато представників дворянської аристократії (предводитель дворянства Київської губернії Ф.Олізар, одеський генерал-губернатор О.Ф.Ланжерон та ін.), офіцери (одна з перших вже згадувана Ложа безсмертя організована російськими офіцерами разом з польськими, котрі об'єднувалися навколо ложі “Великий Схід”). Активним представником і проповідником масонської ідеології був лікар Обухівської лікарні Г.Еллізен, який створив у Києві ложу “Трьох колон”. Велику активність у поширенні ідей масонства на Україні виявив вихованець Київської духовної академії І.Р.Мартос. Після відставки він 12 років провів у келії Києво-Печерської лаври, написавши там багато творів, присвячених пропаганді масонського вчення. Мартос був тісно пов'язаний з одним з провідних російських ідеологів масонства А.Ф.Лабзіним. На Україну часто приїздив теоретик російського масонства І.В.Лопухін. Значну популярність у масонських колах на Україні мали журнали, які видавали російські масони: “Утренний свет”, “Вечерняя заря”, “Покоящийся трудолюбец”, “Сионский вестник”. З Росії в Україну надходять і переклади творів західно-європейських представників містичних вчень, що складали теоретичний ґрунт масонства. Найбільш популярними серед масонів були твори Я.Беме, Й.Масона, Л.-К. Сен-Мартена, Сведенборга та ін. Зокрема, широку популярність мала перекладена російською мовою в 1783 р. книга Й.Масона “Пізнай самого себе”, російський переклад твору Сен-Мартена

“Про оману та істину”, з критикою обмеженості французького матеріалізму XVIII ст. Досить відомим серед українських масонів був здійснений у 1815 р. Лабзіним переклад твору німецького містика Юнга Штиллінга “Переможна повість, чи торжество віри християнської”, що містила тлумачення Апокаліпсису.

Національне питання в діяльності масонських лож в Україні

Звичайно, Україна не була лише територією, де діяли російські й польські масони й розповсюджувалися західноєвропейські масонські твори. У масонському русі беруть участь і значні представники української інтелігенції. Членом масонської ложі в Полтаві був І.Котляревський. Вихованець Київської духовної академії І.С.Гамалея відомий як один з активних перекладачів творів Я.Беме та інших західноєвропейських теоретиків ірраціоналізму. Але справа не лише в персоналіях. Як справедливо зазначають дослідники, в Україні масонство, “бувши з походження чужим, російським або польським, мимоволі зазнавало впливів місцевого українського ґрунту, мусило рахуватися з українськими особливостями і врешті вписувати на порядок дня національну проблему” (Дорошенко Д.І. Нарис історії України. — Львів, 1991. — С.504).

Саме таку зацікавленість до розв’язання національного питання, на відміну від масонських лож Росії, виявляють масонські організації, які діяли в Україні. Вони є, безумовно, відображенням власне української специфіки тогочасного суспільного життя. Показовою щодо цього є діяльність київської ложі “З’єднаних слов’ян”, організованої Ф.Олізаром, В.Росцішевським, Ф.Харлінським та ін. Члени ложі — українці, росіяни та поляки — у своїй програмі прагнули до утвердження дружніх стосунків і взаємодії між трьома слов’янськими народами. Ця ложа послужила ґрунтом для утворення в Україні декабристської таємної організації “Товариство з’єднаних слов’ян”, яка, на відміну від північних організацій декабристів, котрі до національного питання підходили з позицій централізму та унітаризму, обстоює ідею федерації вільних слов’янських народів. Серед політичних

організацій, що виникли на ґрунті масонської ложі в Україні, було ще одне українське політичне товариство, очолюване повітовим маршалом дворянства Василем Лукашевичем. Воно ставило собі за мету досягнення політичної незалежності України (*Дорошенко Д.І.* Нарис історії України. — Львів, 1991. — С.505).

Щоб зрозуміти, чому саме такого спрямування набрав масонський рух в Україні, нагадаємо, в чому полягала специфіка політичної ситуації, що склалася на той час.

Зародження масонського руху в Україні збігається за часом з остаточним знищенням залишків українського державного самоврядування. Перша масонська ложа в Києві виникла всього через 9 років після того, як 1775 р. російськими військами зруйновано Запорізьку Січ. Минуло лише три роки з часу, коли в 1781 р. було знищено полковий адміністративний устрій України і Гетьманщину реорганізовано в три намісництва. Роком раніше, в 1780 р., більша частина Слобідської України увійшла до складу Харківського намісництва. В усіх губерніях вводяться замість українських російські адміністративні й судові установи. В 1783 р. козацьке військо реорганізовано в десять кавалерійських полків російської армії. Того ж року в Україні вводиться кріпацтво, селян було остаточно прикріплено до землі. В 1785 р. знаменита Грамота про вільності дворян, проголошена Катериною II, не лише перетворювала дворянство на єдину привілейовану верству в Російській імперії, а й зрівнювала в правах українську шляхту з російським дворянством. Зрештою, в наступному, 1786 р. скасування старих порядків довершено в Україні секуляризацією монастирських маєтків. Гетьманщина та козацький політичний і соціальний устрій перестають існувати. І саме тоді ми констатуємо виникнення масонських лож в Україні. Збіг за часом цих подій не випадковий і пояснюється досить неоднозначним ставленням до зазначених заходів російського уряду української шляхти.

З одного боку, заходи російського уряду схвально зустрінуті більшістю українського шляхетства. Адже завдяки ним українська шляхта одержувала всі привілеї російського дворянства. Заради цього вона ладна була принести в жертву інтереси інших верств українського суспільства, передусім селян-

ства, й разом з цим відмовитися від самобутнього ладу Української козацької держави, заснованої всередині XVII ст. Богданом Хмельницьким.

З іншого боку, ці події створюють ґрунт для зростання в колі української шляхти національної самосвідомості, що, зрештою, й приводить кращих з них до пошуків шляхів національного визволення України. Справа в тім, що після проголошення Грамоти про вільності дворян в Україні серед привілейованих верств суспільства активізується рух за доведення власних прав на дворянство. “На ґрунті станових дворянських інтересів, — зазначає Д.Дорошенко, — виникає цілий рух, який спирається на історичні традиції й усі свої домагання ґрунтує на історично-правних доказах. Це викликає особливий інтерес до історії козацької України. Люди старанно збирають історичні матеріали — літописи, хроніки, грамоти, всякого роду акти і на них засновують свої домагання... Боротьба за визнання прав на дворянство за нащадками всіх категорій української козацької старшини затяглася на десятки років...; але своє діло в справі оживлення українських історичних традицій у колишній Гетьманщині вона зробила. Вона оживила інтерес до рідної минувшини й повела до дослідження й навіть до ідеалізації цієї минувшини, опертих не тільки на класово егоїстичних інтересах, але й на вищих ідейних почуттях” (*Дорошенко Д.І. Нарис історії України. — Львів, 1991. — С.499*).

Викладене слід врахувати, відзначаючи місце, якого в діяльності масонських лож в Україні, а точніше в тих політичних організаціях, що виникли на ґрунті масонських лож, набирає національне питання й спроби розв’язати його.

Філософські засади і релігійно-етичні програми масонства

Місце масонства в українській культурі не обмежується викладеним. Суттєво, що й своїми глибинними філософськими засадами та загальним спрямуванням релігійно-етичної програми масонство виявляється до певної міри співзвучним традиційному для української духовності гуманістично-етичному спрямуванню філософської культури. Сказане передбачає передусім необхідність охарактеризувати вихідні теоретичні

засади, філософсько-ідейні принципи, на які спиралося масонство.

Вихідною засадою в погляді на соціальну дійсність для масонів є констатація реально наявних у соціальному житті суперечностей, які викликають розбрат між окремими громадянами й народами. Це створювало передумову для критики масонами окремих проявів соціальної несправедливості, національного гноблення, релігійної нетерпимості. Тому постулюється кінцева мета — утворення всесвітнього братерства людей через мирне об'єднання їх у релігійному союзі. Шлях для досягнення цього “золотого віку” на землі, на думку масонів, пролягає через духовне переродження людства. В ім'я досягнення цієї мети й створюється всесвітня таємна організація, покликана звільнити людство від ворожнечі, утвердивши натомість принцип “любові — душі всієї природи” (*Соколовская Т. Русское масонство и его значение в истории общественного движения.* — С.27).

Обмірковуючи засоби до досягнення проголошеної мети, масони відкидають два “хибних” шляхи до соціального ідеалу — революцію і програму ширення освіти, наукових знань. Революція вважається неприйнятною, оскільки, спрямовуючи зусилля на знищення соціально-економічної нерівності в суспільстві, вона не лише не розв'язує проблеми встановлення дійсної рівності, а відволікає від вирішення проблеми. Шлях революції, з погляду масонів, вважається хибним, з огляду на такі два міркування. По-перше, істинна рівність, досягнення якої слід прагнути, — не в громадянському суспільстві, на утвердження якого спрямовано революцію, а у сфері моральності. По-друге, моральна рівність зовсім не передбачає утвердження рівності громадянської. Вона незалежна від класових, майнових, станових відмінностей, у суспільстві. Раб і в кайданах рабства може бути “вільним духом”. Більше того, спроби встановити громадянську рівність вважаються шкідливими не лише тому, що відволікають від головної мети — встановлення рівності моральної, “морального переродження”. Така діяльність розцінювалась як безперспективна, оскільки, на думку масонів, громадянська нерівність є одвічною й незмінною ознакою людського суспільства. Люди рівні між собою, за масонською доктриною, тільки за народженням і смертю. Шлях, який простягнувся між

цими двома крайніми пунктами земного життя людини, не знає громадянської рівності. Рівними люди на землі бути не можуть, а тому кожний має бути задоволений тією долею, яку послало йому провидіння. Людина має не прагнути змінити свій громадянський стан, а в межах можливостей, які надає їй статус суспільний, “за своїм становищем взаємосприяти загальному благу й щастю” (*Соколовская Т. Русское масонство и его значение в истории общественного движения. — С.34*).

На цьому ґрунті розробляється програма діяльності для різних верств населення, зважаючи на можливості, які надає людині її соціальний статус. Представники заможних станів, поставлені на чолі суспільства Духом — Зиждителем, є сіль землі, вони відповідають перед Зодчим світу за стан земних справ. Тому від них відповідно до масонського катехізису вимагалось у ставленні до підлеглих, залежних від них людей, дотримуватися “правди й рівності, виявляти до них милість й поводитися з ними без жорстокості, пам’ятаючи, що всі мають спільного Владику на небі, в якого немає неупередженості” (*Соколовская Т. Русское масонство и его значение в истории общественного движения. — С.30*). Від підлеглих вимагалось з радістю й покірністю виконувати свій обов’язок.

Масони вважали, що запорукою збереження порядку в громадянському суспільстві є суворе дотримання законів. А це, на їхню думку, можливе лише за умови зосередження всієї влади в руках самодержця, що спонукало теоретиків російського масонства піддавати критиці навіть вкрай помірковані заходи із розширення повноважень органів місцевої влади, до яких вдавався Олександр І. На думку Лопухіна, це означало, як він писав у листі до імператора, “незаконне захоплення неприсвоєної влади”.

Соціальна несправедливість, акти сваволі розглядалися масонами як результат зловживання владою “довіrenих часток її”. Вважалося, що зло в соціальній дійсності Російської імперії є результатом невисокого рівня моральності окремих урядовців та недостатньої поінформованості про це імператора. Обмірковуючи факт публікації Радищевим своєї “Подорожжя...”, масони доводили, що він мав таємно сповістити імператрицю про конкретні випадки зловживання владою і сваволі. Поширення книги Радищева, на їхню думку, згубно

впливало на суспільну думку, “збуджуючи” її, провокуючи визрівання злих помислів у народі.

Цілком логічно з цим пов’язана проголошена в “Уложенні”, створеної за ініціативою Г.Елізена масонської ложі, мета організації масонів — “удосконалювати добробут людей виправленням моральності, поширенням доброчинності, благочестя і неухильної вірності государю й вітчизні і суворим виконанням існуючих в державі законів” (*Соколовская Т.* Русское масонство и его значение в истории общественного движения. — С.61).

Дійсний шлях до побудови “суспільства всезагальної любові”, на думку масонів, пролягає не через революційне винищення соціальної нерівності, а втіленням у життя, за словами І.Р.Мартоса, принципу “пізнання себе і пізнання рук Божих чи природи”. Проте проголошуваний принцип аж ніяк не означав прийняття масонами обґрунтованої в західноєвропейському Просвітництві програми розвитку раціонального, наукового пізнання й осягнення істинних законів буття як запоруки соціального прогресу людства. Масонський журнал “Утренний свет”, який активно поширювався в Україні, співчутливо цитував Б.Паскаля: “Вчені менше віри мають, аніж несмисленні. Що більш вони бачать, тим далі осягнути бажають, чим більше відкривають, тим більше сумніваються...” (*Плимак Е.Г.* Масонская реакция против материализма в России (70—90 гг. XVIII ст.) // *Вопр. философии.* — 1957. — №2. — С.54).

Правдивий шлях “пізнання бога в природі й природи в бозі”, на думку масонів, — у моральному самовдосконаленні, яке досягається в процесі заглиблення у внутрішній світ особистого “Я”, інтуїтивного прозріння “божественного одкровення”. “Не турбуйся про війни й розбрат цивільних і приватних людей, — писалося в настільній книзі вітчизняних масонів, творі Йоана Масона “Пізнай самого себе”. — Вчися насамперед пізнавати цей розбрат, який відбувається в твоїй плоті й дусі... Ладнай порядок в малому, твоєму царстві” (*Плимак Е.Г.* Масонская реакция против материализма в России (70—90 гг. XVIII ст.) // *Вопр. философии.* — 1957. — №2. — С.52).

Перетлумачуючи євангельські заповіді, що містилися в проповіді Христа, масони проголошують один із головних

принципів релігійно-етичної концепції, яку вони пропагували, — вимогу “непротивлення злу насильством”. У Статуті вільних мулярів стверджувалося, що “істинний масон” має любити завжди не лише друзів, а й ворогів своїх. “Прощай ворогові своєму, — проголошувалося в Статуті, — ця великодушна жертва принесе тобі найприємніші відчуття, ти будеш живим образом Бога, який прощає з небесною благістю образи людини і проливає на неї благодіяння, незважаючи на невдячність” (*Соколовская Т. Русское масонство и его значение в истории общественного движения. — С.142*). В масонському рукописі “Царство Боже” підкреслювалося: “Дійте позитивно, не опирайтеся злу зусиллям самості, діючи з самості, ви самі впадаєте в те ж саме зло, яке уникнути мислите” (*Соколовская Т. Русское масонство и его значение в истории общественного движения. — С.143*).

Отже, сутність доктрини масонів, які діяли в Україні, — це проповідь покори, смирення, втечі від суспільної боротьби, обґрунтування релігійно-етичної системи через доведення субстанційної сутності й безсмертя душі, ствердження буття Бога як гаранта потойбічної відплати за все, що чинить людина в земному житті. Разом з тим релігійно-етичному вченню масонів було притаманне визнання цінності людини, котра через самовдосконалення реалізує власне покликання відповідно до своєї сутності. В найзагальніших рисах така позиція виявлялася багатьма своїми рисами співзвучною тій, що від часів Г.Сковороди репрезентує провідне спрямування українського філософського мислення. Невипадково один з глибоких дослідників спадщини Г.Сковороди Дм.Чижевський відзначав, що акцент на філософії серця, обґрунтування принципу пізнай себе, теорії нерівної рівності, які утворюють центральний мотив філософсько-етичної концепції Г.Сковороди, виявляє свою співзвучність з ідеями німецьких містиків, вчення котрих (про це вже йшлося) становить теоретичний ґрунт масонського руху. Сказане пояснює органічне включення масонства в духовне життя України кінця XVIII — початку XIX ст.

Ставлення масонства до канонічного християнства, атеїзму і матеріалізму

Спираючись на позиції ірраціональної, містичної філософії, масонство неминуче вступало в суперечність з канонічною доктриною православної церкви, являючи собою різновид нетрадиційного релігійного вчення з яскраво виявленим прагненням до толерантності в міжконфесійних стосунках. Цьому слугувала своєрідна інтерпретація проблеми християнства, що виступала теоретичним підґрунтям проповіді віротерпимості, проголошеної в масонській ідеології. Християнином, згідно з тлумаченням, прийнятим у середовищі масонів, може вважатися не той, хто прийняв християнське хрещення, а кожний, хто “має в собі Христа”, хто, незалежно від віросповідання, наслідує в житті правила релігійної моралі, яка обґрунтовувалася масонами. “Що є віра? — писалося в одному з масонських документів. — Віра є розум Христа, а з цього й випливає, що де дух чи розум Христа, там і свобода; немає різниці між іудеями і греками, обрізаним і необрізаним, вільним і рабом, оскільки Христос є в усьому” (*Соколовская Т. Русское масонство и его значение в истории общественного движения. — С.66*).

Проголошувана масонами віротерпимість використовувалась як привід для звинувачення їх в атеїзмі, звинувачення, досить поширеного у колах ортодоксального православного духівництва того часу. Звичайно, достатніх підстав для такої кваліфікації масонства не було. Як форма позацерковного релігійно-містичного вчення масонство рішуче протиставляло себе атеїзмові. В статуті масонських лож прямо стверджувалося: “Хто атеїстом був, тому заборонено вхід у ложу за прикладом давнини, коли заборонялася посвята велезинських містерій всім безбожникам, бродягам, смертовбивцям, нечестивцям” (*Соколовская Т. Русское масонство и его значение в истории общественного движения. — С.78*). Заперечуючи проти характеристики масонів як безбожних атеїстів, один із російських масонських авторів писав: “З усіх наклепів найбільш непристойний є той, коли звинувачують масонів у тому, що вони навчають безбожництва і безвір'я” (*Соколовская Т. Русское масонство и его значение в истории общественного движения. — С.78*).

Не менш рішуче, ніж атеїзм, масони заперечували матері-

алістичні вчення свого часу. Спираючись на вчення представників ірраціоналістичних, містичних напрямів тогочасної західноєвропейської культури, вони сприяли популяризації цих ідей в Україні. А це збагачувало філософську культуру України не лише досягненнями діалектичної думки, репрезентованої у вченні Я.Беме та ін. Воно служило проясненню історичної обмеженості картини світу, яка обґрунтовувалася в матеріалістичних вченнях західноєвропейських мислителів XVIII ст.

Окремі положення масонської доктрини були співзвучними з передовою, опозиційною щодо уряду ідеологією, яка в той час розвивалася в Росії та в Україні. Цим пояснюється, зокрема, участь у діяльності масонських лож таких передових суспільних діячів, як М.І.Новиков, І.С.Гамалія, І.Котляревський. До київської Ложі з'єднаних слов'ян входили О.Трубецької, майбутній декабрист С.Г.Волконський. 1818 р. на засіданні цієї ложі, до якої, як зазначалося, крім російських, входило багато представників української шляхти та польського дворянства, С.Г.Волконський виголосив промову про "велике благо від з'єднання в ім'я загальної мети" братніх слов'янських народів. Як правило, участь представників прогресивних, радикальних кіл громадськості в діяльності масонських лож не була тривалою. Спроби скористатися масонськими організаціями для реалізації найбільш радикальних програм перебудови тогочасного суспільства досить швидко виявлялися неспроможними. В цьому розумінні масонство відіграло роль своєрідної проміжної ланки на шляху до утворення в Україні більш радикальних і послідовніших у своїх програмах політичних організацій. Проте навіть такої ролі було достатньо для того, щоб масонство стало підозрілим в очах самодержавства. 1819 р. масонські ложі в Україні заборонили. Це сталося на три роки раніше аналогічної заборони діяльності масонів у Росії, де відповідний акт проголошено 1 серпня 1822 р. Мабуть, те спрямування, якого набирала масонський рух в Україні, з огляду на визрівання тут потягу до національного визволення та національного самоствердження, особливо непокоїло російське самодержавство. Невипадково в царському указі обґрунтуванням заборони масонства проголошувалося прагнення уникнути "заворушень і спокус, які виникали в інших державах від існування різних таєм-

них товариств” (Соколовская Т. Русское масонство и его значение в истории общественного движения. — С.19).

Контрольні завдання і запитання

1. Розкажіть про склад масонських лож в Україні.
2. Яким було ставлення масонів в Україні до національного питання?
3. Розкрийте філософські засади та релігійно-етичні програми масонства.
4. Яким було ставлення масонів до канонічного християнства, атеїзму, матеріалізму?
5. Яку роль відіграло масонство в Україні?

Тематика рефератів

1. Особливості феномену масонства в Україні.
2. Суспільно-політичні погляди і релігійно-етична програма масонів.
3. Ставлення російського самодержавства до масонства.

Рекомендована література

1. Дорошенко Д.І. Нарис історії України. — Львів, 1991.
2. Плимак Е.Г. Масонская реакция против материализма в России (70—90-е гг. XVIII в.) // Вопр. философии. — 1957. — №2.
3. Соколовская Т. Русское масонство и его значение в истории общественного движения. — СПб., б.р.в.



Розділ IV

РАННІЙ І ПІЗНІЙ ПРОТЕСТАНТИЗМ В УКРАЇНІ

1. РЕФОРМАТСЬКЕ ХРИСТИЯНСТВО

Однією з головних подій європейської історії XVI ст. стала Реформація — широкий суспільно-релігійний рух, що відобразив становлення нових ринкових відносин. В умовах інтенсивного формування молодого буржуазії її представники поряд із становими привілеями, місцем людини в суспільній ієрархії все більшого значення надавали таким нетрадиційним для середньовічного суспільства рисам, як ініціативність, енергійність, здатність діяти неординарно тощо. А це не могло не викликати переоцінки цінностей, зокрема й релігійних.

В епоху Середньовіччя панувала думка, що лише завдяки церкві можна здобути небесне блаженство, оскільки священники є посередниками між людьми і Богом. У XVI—XVII стст. для молодих буржуа, яких, передусім, цікавили індивідуальні риси, такий погляд виявився неприйнятним. Їхнім настроям більше відповідала думка, що спасіння можна заслужити особистою вірою, особистими зусиллями. Таке світосприймання служило ґрунтом для поширення реформаційної ідеології.

Реформація стала важливим фактором становлення в Європі національних культур. У процесі утвердження ринкових відносин на зміну середньовічним становим спільностям прийшли національні спільності, формувалися національні культури. В епоху Середньовіччя християнство (не лише як

релігія, а й як система культурних цінностей) у повному обсязі було лише надбанням духовенства. Формування національних культур потребувало, щоб християнські цінності стали набутком усіх соціальних станів, класів, груп. Це завдання й виконувала Реформація.

Поняття Реформація збігається в основному з німецькою Реформацією, яка виступає еталоном. Проте це скоріше класичний зразок прояву вже названих тенденцій у суспільній свідомості. Виникнувши в Німеччині як масовий суспільно-релігійний рух, Реформація у своїх класичних зразках поширилася в Західній та Центральній Європі (передусім у германомовних регіонах), набувши в деяких регіонах своєрідних національних форм. Проте в ряді країн реформаційні тенденції проявилися в неklasичних формах. Наприклад, у романських і в багатьох слов'янських католицьких країнах це знайшло відображення в діяльності оновлених або нових інституцій католицизму (зокрема, в діяльності ордену єзуїтів). Те саме можна сказати і про слов'янські православні країни. Тут реформаційні тенденції спостерігаємо в діяльності братств, окремих видатних церковних і культурних діячів.

Особливості поширення реформаційних ідей в Речі Посполитій

У другій половині XVI — першій половині XVII стст. Реформація в класичних варіантах набула поширення на території Речі Посполитої, до складу якої входила значна частина українських земель. Переслідування реформаторів в окремих районах Німеччини, в інших державах викликали їхню еміграцію до Речі Посполитої, де був відносно високий рівень віротерпимості. Після падіння Мюнстерської комуні німецькі анабаптисти змушені були покинути свою батьківщину, й значна частина їх опинилася в Україні та в Польщі. Одна з анабаптистських груп провела зиму 1535—1536 рр. у Володимирі (Волинському). Проте подібні групи не відіграли певної значної ролі в поширенні реформаційних поглядів в Україні.

Активно поширювали реформаційні погляди в Речі Посполитій місцеві жителі, які, навчаючись у західноєвропейських університетах, передусім німецьких, проживаючи в се-

редовищі протестантів, оволодівали ідеями Реформації. Показовою постаттю в цьому плані є видатний письменник XVI ст. Стефан Оріховський, котрий походив із родини, в якій переплелися православні й католицькі, польські та українські культурні традиції. Оріховський вважався польським шляхтичем українського походження, в молоді роки здобув ґрунтовну освіту в головному осередку лютеранської Реформації — у Віттенберзькому університеті. Ним опікувалися Лютер та Меланхтон. Це не могло не вплинути на формування поглядів Оріховського. Проте він своєрідно сприйняв Реформацію: вона в нього вийшла “полонізованою” та “українізованою”. І в творчості, і в діяльності Оріховського досить химерно поєднувалися протестантські, католицькі й православні елементи. Оріховського можна розглядати як дзеркало реформаційного руху в Україні. Притаманне цьому письменнику-публіцисту хитання між протестантами, католиками та православними і водночас намагання якось поєднати ці напрями, так чи інакше притаманні й більшості українських реформаторів.

Особливість класичної Реформації в Україні, як і в Польщі, полягала в тому, що її соціальною базою були освічені, навчені в західноєвропейських університетах шляхтичі; відповідно Реформація тут набула шляхетського й водночас провітницького характеру.

Це досить добре простежується на прикладі становлення реформаційної церкви в Речі Посполитій. “Батьком Реформації” тут виступав Ян Ласький. Походив він з багатого аристократичного роду Польщі. Здобув ґрунтовну гуманістичну освіту, перебував під впливом Еразма Роттердамського.

Ні Ласький, ні його прихильники не належали до сліпих adeptів Жана Кальвіна. У ряді питань вони дотримувалися власних оригінальних поглядів, які далеко не завжди збігалися з кальвіністською ортодоксією.

Кальвінізм

У реформаційній церкві Речі Посполитої кальвінізм зазнав трансформації прошляхетського спрямування. У ньому було приглушено, а то й цілком відкинуто деякі початкові засади. Однією із засадничих у кальвінізмі є доктрина про те,

що Бог визначає долю людини ще до її народження. І ні особиста віра, ні добрі діла не в змозі змінити божественного визначення долі. Такий фаталістичний погляд у релігійній формі відображав той факт, що в жорстких умовах первісного нагромадження капіталу удача чи банкрутство залежать не стільки від діяльності окремих людей, скільки від обставин, від них незалежних. Водночас кальвіністський догмат про приречність не заперечував можливості людини здогадатися, що її чекає в потойбічному житті. Якщо вона досягає успіхів у своїй сфері діяльності, стає підприємницькою, заможною, багатою, то, ймовірно, попадає в рай. Шляхетські реформатори Речі Посполитої фактично ігнорували цей догмат, а також кальвіністську концепцію аскетизму, що знаходила відображення в закликах до простоти, ощадливості.

Деякі моменти кальвіністської церковної організації в умовах Речі Посполитої втратили первісне буржуазне значення, а набули прошляхетського спрямування. Устрій кальвіністської організації був досить демократичний. У ній великі права отримувала первинна релігійна громада віруючих, котра обирала (до того на обмежений термін) свого пастора та його помічників-пресвітерів. На відміну від лютеранства, яке ставило церкву в сильну залежність від державного керівництва, кальвінізм зберігав стосовно держави відносну незалежність.

В умовах Західної Європи демократизм кальвіністської церкви та її певна незалежність від державної влади відображали тенденцію зростання політичної свідомості молодой буржуазії. У Речі Посполитій кальвіністський демократизм служив відображенням феодальної анархії, оскільки давав змогу світським сеньйорам зайняти пануюче місце в релігійних громадах і тим самим зміцнити своє становище.

Привнесена в Річ Посполиту освіченою частиною шляхти реформаційна ідеологія, зазнавши тут певної трансформації, дістала широку підтримку в шляхетському середовищі. Реформаційні гасла взяли на озброєння деякі представники магнатів, середньої та дрібної шляхти як засіб у боротьбі з католицьким і православним духовенством за феодальну ренту. Шляхтичі прагнули за допомогою Реформації обмежити привілеї католицьких священиків, скоротити церковні побори і поживитися за рахунок католицької церкви.

При цьому станова боротьба шляхти з духовенством в умовах України мала свою специфіку, оскільки тут діяли дві великі церковні організації (католицька і православна), становище яких було неоднакове. В юридичному плані католицьке духовенство мало більше прав, ніж православне. Воно могло впливати (до того досить ефективно) на поведінку світських феодалів. У таких умовах антикатолицький та антиправославний аспекти Реформації в Україні не могли бути рівноцінними. Основний удар реформатори спрямували проти католиків, при цьому вони в ряді випадків шукали тактичного союзу із православними.

Поширення на українських землях класичної Реформації західноєвропейського типу, зокрема кальвінізму, викликане не стільки безпосередніми економічними чи політичними передумовами, скільки культурно-історичними чинниками. В Україні, як у цілому в Речі Посполитій, у цей період інтенсивно розвивалися товарно-грошові відносини. З метою отримання додаткового продукту, частину якого можна було б реалізувати на ринку, феодали прагнули, по-перше, організувати так звані фільварки (панські господарства) і закріпити селян для роботи в них; по-друге, розширити власні володіння за рахунок нових, ще не захоплених земель.

У процесі формування в Україні єдиного феодального класу з різних етнічних елементів відбувалося інтенсивне запозичення звичаїв та манер польських феодалів багатими українськими землевласниками, що сприяло їхньому цілковитому ополяченню. З цього приводу анонімний автор полемічного твору “Пересторога” (бл. 1605 р.) писав: “поляці руськії панства (давні українські князівства. — Авт.) поосідали” і свої обичаї оздобні і науку укоренили”, а українські пани “Позавиділи їх обичаєм, їх мові і наукам” (Українська література XVII ст. — К., 1987. — С. 27.)

Перехід українських шляхтичів від православ’я до католицизму був далеко не простою справою, оскільки протягом багатьох віків православна церква перебувала в стані різкої конфронтації з католицькою. Кальвінізм, який став модою, своєрідним еталоном культурності для шляхти королівства Польського і Великого князівства Литовського, сприяв переходу від православ’я і прилученню до культурних цінностей Заходу. Невипадково кальвінізм набув найбільшого поши-

рення в основному на західноукраїнських землях, що зазнали найбільшої полонізації. Тут реформаторам допомагали деякі впливові місцеві українські та польські шляхтичі.

Особливо сильні позиції кальвіністські реформатори мали в Белзькому воєводстві, на Холмщині, а також у сяночкій, перемишльській землях і на Поділлі. В історичних джерелах діяльність кальвіністів в Україні має часто фрагментарний характер. Важко встановити точну кількість кальвіністських громад. Так, М.Грушевський налічує в різні часи більше сотні протестантських осередків, значна частина яких була кальвіністською. (*Грушевський М. Історія України-Руси.* — Київ; Львів, 1907. — Т.VI. — С.625—628).

Добре відома кальвіністська громада в Дубецьку, утворена в 1546 р. при підтримці могутнього землевласника Станіслава Стадницького. Проповідником у ній був Альберт із Ілжі. При цій громаді відкрили школу, яка в 1559—1562 роках стала одним із найзначніших освітніх центрів у західній частині тодішнього Руського воєводства. У цьому навчальному закладі здобували освіту близько 300 юнаків. Керували школою Григорій Оршак та добре відомий серед кальвіністів теолог-реформатор Франческо Станкаро.

До значних кальвіністських громад в Україні належали громади в Белжицях, Хмельнику, Коцьку та Влодаві. При них діяли школи, організовані на зразок гуманістичних гімназій лозанського типу (чотирикласні), штурмівського (п'ятикласні) або меланхтонівського (трикласні). На 1593—1612 роки припадає діяльність кальвіністської гімназії в Крилові.

Відчутним був також вплив кальвіністських реформаторів на Поділлі. Тут вони знайшли підтримку з боку таких магнатських родин, як Сенявські та Язловецькі. На Поділлі діяло 9 кальвіністських громад. Особливо відома серед них — громада в с. Панівці (біля Кам'янця-Подільського). При ній функціонувала гімназія гуманітарного типу. У цьому навчальному закладі рівень викладання був настільки високий, що його інколи називали академією, тобто школою вищого типу. Підставою для цього послужило вивчення учнями не лише “семи вільних наук”, що становило основу середньої освіти, а й викладання філософії і теології. На відміну від інших кальвіністських шкіл, при Панівецькій гімназії працювала друкарня, керована Лавром Малаховичем. Друкувалися в

основному підручники для своїх учнів, а також кальвіністські переклади біблійних текстів.

Менш поширений кальвінізм був на Київщині та Волині, де серед протестантів переважали не кальвіністи, а антитринітарії. І все-таки на Волині існував помітний кальвіністський осередок — Берестечко. Тут кальвіністська громада виникла у кінці XVI ст. завдяки допомозі князя Олександра Пронського. Є дані, що в 1639 р. в Берестечку відбувся кальвіністський синод.

Антитринітаризм

Київщина й особливо Волинь були регіонами, де значного поширення набував такий радикально реформаційний напрям, як антитринітаризм. Виникнення його пов'язане з активізацією міщан та близьких до них проповідників у кальвіністській церкві Королівства Польського та Великого князівства Литовського. Не порозумівшись із керівництвом цієї протестантської організації, вони на початку 60-х років XVI ст. пішли на розкол і в 1565 р. організаційно відокремилися від кальвіністів. Противники антитринітаріїв називали їх аріанами, тим самим вказуючи, ніби вони є продовжувачі давно засудженої ересі Арія — богослова, котрий жив у IV ст. н.е. й заперечував догмат Трійці.

Бажаючи відмежуватися від інших християнських конфесій, багато антитринітаріїв, як і анабаптистів, вимагали від своїх прихильників повного хрещення, яке мало символізувати розрив з минулим і прийняття “істинної віри”. При цьому хрещення розглядалося як свідомий акт, а здійснення його вважалося можливим лише після досягнення повноліття, коли сама людина могла визначити своє ставлення до релігії. Зазначена особливість антитринітаризму дала привід противникам цієї течії називати її прихильників новохрещенцями, перехрещенцями, нурками та ін. Самі антитринітарії як і анабаптисти, називали себе братами (найчастіше “польськими братами”) або просто християнами.

Особливість антитринітаріїв полягала у тому, що вони відкинули віру в один з найголовніших догматів християнства — Трійцю. Намагаючись раціоналістично підійти до релігії, антитринітарії заперечували й деякі інші християнські

догмати (першорідний гріх, боговтілення й спокутну жертву Христа), допускали вільне трактування Біблії.

Звільнившись після розколу від опіки шляхетських реформаторів, антитринітарії змогли зі всією гостротою поставити питання про ставлення віруючих до тодішніх феодальних порядків. Внаслідок численних дискусій переважна частина представників цієї течії прийшла до думки, що “справжній християнин” зобов’язаний заробляти собі на хліб своїми руками і ні в якому разі не користуватися результатами чужої праці.

Антитринітарії намагалися створити ідеальну християнську громаду, яка б жила ніби поза реальним суспільством. Спробу реалізувати цей утопічний ідеал здійснено в кінці 60-х років. XVI ст. З цією метою в 1569 р. до малопольського міста Ракова прибули прихильники антитринітаризму з різних земель Речі Посполитої. Були серед них і представники України.

Намагаючися втілити ідеали християнської рівності, антитринітарії прагнули утвердити в раківській громаді принцип так званого безвладдя. Чи вдалося їм тут ввести трудову повинність, налагодити колективне виробництво й споживання, відповісти важко. Стверджувати можна лише одне — соціальні питання опинилися в центрі уваги раковян.

Три роки існування раківської громади (1569—1572) пройшли практично в безперервних дискусіях. У 1572 р. громада розпалася, проповідники покинули Раків. “Деяких з них, — свідчив історик польської Реформації Андрій Любенецький (1550—1623), — взяв Ярош Сенявський, воєвода руський, на Русь (мається на увазі південно-західна частина України. — Авт.), князь Збаразький, Владислав, на — Волинь” (*Humanizm i reformacja w Polsce*. — Lwow: Ossolin, 1927. — S.423).

У кінці 60-х та в 70-х роках в Україні поширювалися погляди тих представників антитринітаризму, які відрізнялися помітним радикалізмом у догматичних та соціальних питаннях. Про це писав А.Любенецький так: “Були ж деякі (а вони зараз найбільше помиляються), більше всього їх сатана розвіяв по Литві, Білій Русі, Підляшшю, Волині та Україні, котрі в Ісуса Христа не вірили. Більше того, одні з них закон з Євангелієм переміщали, інші закон над Євангелієм поставили...” (Там же. — С.422).

Розпад раківської громади став поворотним пунктом в історії антитринітаризму останньої третини XVI ст. Представники цієї течії не змогли знайти багато прихильників серед демократичних верств. Тому вони взяли курс на примирення із шляхтою, без підтримки якої прихильники антитринітаризму змушені були б піти глибоко в підпілля, а їхній рух набув би вузькосектантського характеру. Деяка частина шляхти у зв'язку з подальшою соціальною диференціацією та значною ідейною мобільністю виявилася готовою до сприйняття деяких положень антитринітарної ідеології.

Із 70-х років спостерігався інтенсивний приплив шляхти в громади антитринітаріїв, а в кінці XVI ст. вона перетворилася на домінуючу силу руху. Цей процес визначив трансформацію суспільно-політичних поглядів представників антитринітаризму. У 70—80-х роках більшість із них закликала бойкотувати державні інститути. Але провідні ідеологи руху, зокрема Григорій Павло із Бжезін (1526—1591) та Мартин Чеховіц (1532—1612) пішли шляхом вироблення філософсько-етичного вчення, в якому заперечення існуючого ладу підмінялося закликами до особистого самовдосконалення в дусі євангельських заповідей.

Социніанство

Тенденція, котра відображалася в прагненні до примирення з феодальною дійсністю, набрала подальшого розвитку у Фауста Социна (1539—1604) — італійського емігранта, одного із представників пізнього Відродження, котрий прибув у Річ Посполиту в 1579 р. і став тут активним діячем руху антитринітаріїв.

У деяких аспектах вчення Ф.Социна спостерігався ідейний компроміс між шляхетським та демократичним напрямками в антитринітаризмі. Якщо в 60—70-х роках і демократичні, і прошляхетські ідеологи цього руху висували на передній план соціально-політичні проблеми, то Ф.Социн намагався ігнорувати ці питання, бо не вважав їх важливими для “спасіння”. На перше місце у своєму вченні він висунув релігійно-філософські та етнічні погляди, які націлювали на гуманізацію міжособистих стосунків.

Така компромісна позиція в цілому відповідала інтере-

сам та потребам шляхтичів-антитринітаріїв. Це можна прослідкувати, розглядаючи вирішення Ф.Социном питання про участь “істинних християн” у військових діях. Ф.Социн, як і радикальні ідеологи антитринітаризму 60—80-х років, стояв на позиціях пацифізму, але при цьому допускав у окремих випадках участь шляхтичів у військових діях.

Систему своїх релігійно-філософських поглядів Ф.Социн виклав у “Теологічних лекціях” (1592). Теологію Ф.Социна з релігійними поглядами провідних ідеологів антитринітаризму 60—80-х років. (Петра із Гоньондза, Григорія Павла із Бжезін, Мартина Чеховіца) зближувала критика християнської догматики, насамперед заперечення догмату Трійці. Радикально настроєні антитринітарії 60—80-х років висували гасла аскетизму, часто вимагали від своїх прихильників “втечі від світу”. При цьому вони, як і лютерани й кальвіністи, говорили про гріховність світу та гріховну природу людини. Ф.Социн, навпаки, намагався виправдати людину. У цьому аспекті його погляди не вписувалися в рамки реформаційної ідеології, а більше відповідали духу ренесансного гуманізму.

У 80—90-х роках теологічні та суспільно-політичні погляди Ф.Социна значно поширилися в середовищі антитринітаріїв. У кінці 90-х років XVI ст. Ф.Социн стає їхнім провідним ідеологом. Приблизно з того часу його погляди (так зване социніанство) перетворилися на офіційну ідеологію антитринітаріїв Речі Посполитої.

Центром социніанського руху став відроджений на початку XVII ст. Раків. З 1600 по 1638 рік тут відбувалися синоди антитринітаріїв, діяла школа (так звана Раківська академія), що мала авторитет не лише в Речі Посполитій, а й за її межами. Серед учнів цієї школи було чимало вихідців із України. У Ракові також працювала одна з найкращих друкарень у Європі. Деякі її видання розраховувалися виключно на українських читачів.

Після того як офіційною ідеологією антитринітаріїв стало социніанство, представники цієї течії завоювали чимало прихильників серед українських шляхтичів. Позитивне вирішення Ф.Социном питання про участь у війні імпонувало українським шляхтичам-антитринітаріям, котрі змушені були часто воювати. “Арійська шляхта Волинського та Київсь-

кого воеводств, — писав польський історик академік Я.Тазбір, — з радістю прийняла заяву Социна..., що боротьба на захист вітчизни не належить до самих тяжких гріхів”.

У деяких районах України (на Волині й Київщині) шляхтичів-антитринітаріїв було так багато, що вони мали помітний вплив і не боялися репресій державної влади. Деякі з них навіть здійснювали профанацію храмів, які належали уніатам. Так, у 1599 р. капітула луцької церкви Іоанна Богослова скаржилася, що володимир-волинський писар Станіслав Кандиба в с.Водиради (Одеради) “церковъ всю до кгрунту спустошилъ, аператы церковные, книги и звоны, образы поповаль, побратъ и фалу Божию, будучи самъ геретикомъ арианомъ, въ ничивъ обернулъ...”, а в 1638 р. уніатський митрополит Рафаїл Корсак подав скаргу на антитринітарія Івана Стремецького, котрий позбиткувався над святинями Жиदिчинського монастиря.

Цілком справедлива думка Я.Тазбіра, що якби не було Ракова, роль социніанського центру могла б взяти на себе якась громада антитринітаріїв в Україні. Це фактично сталося в 1638 р., коли католицьке духовенство добилося ліквідації Раківського центру, звинувативши студентів місцевої академії в здійсненні святотатства, оскільки ті розбили камінням хрест, що стояв недалеко від Ракова. Цікаво зазначити, що головними винуватцями в цій справі визнали двох учнів родом із Волині.

Після закриття Раківського центру значна частина социніанських лідерів переїхала на Волинь, де їм велику допомогу надали шляхтичі Юрій, Андрій, та Олександр Чапличі. Головним осередком социніанського руху на Волині стало містечко Киселин. Тут у 1638, 1639, 1640 рр. відбулися социніанські з'їзди.

З 1614 р. в Киселині працювала школа. Завдяки педагогам Матвію Твердохлібу, Якову Гриневичу-Гіжановському (Яну Трембицькому) та Луці (Іоакиму) Рупневському вона після ліквідації Раківського центру перетворилася на вищий навчальний заклад (академію) з філіалом у Береську. Про її демократичний характер засвідчує той факт, що тут навчалися молоді люди різних станів.

Збереглися також свідчення про існування на Волині социніанських громад у Бабині, Берестечку, Гощі, Дожві, Гали-

чанах, Іваничах, Камені-Каширському, Кременці, Ляхівцях, Милоставі, Одеродах, Острозі, Острополі, Рафалівці, Собіщині, Сокулі, Старокостянтинові, Тихомлі, Шпанові, Щенятіві.

У 40-х роках XVII ст. чимало прихильників социніанства мешкало в Київському воєводстві. Серед місцевої шляхти було так багато послідовників цього віровчення, що вони часто складали домінуючу партію на місцевих сеймиках. Є дані про існування социніанських громад у Шершнях, Ушомирі та Черняхіві.

В українських громадах антитринітаріїв діяло чимало відомих теоретиків социніанства. Серед них передовсім треба назвати провідних ідеологів цієї конфесії всередині XVII ст. Самійла Припковського (1592—1670) та Андрія Вишоватого (1608—1678).

С.Припковському належало близько 50 творів. Це богословські трактати, полемічні статті, апології, біографії, панегірики, гімни, елегії тощо. До найбільш відомих його творів належить виданий у Голландії трактат “Про мир та згоду в церкві” (1638), в якому обґрунтовувалося вчення про віротерпимість. У ньому захищалася думка, що теологічні дискусії не мають відігравати суттєвої ролі як у розвитку християнської церкви, так, тим більше, і при вирішенні державних справ. С.Припковський був прихильником відокремлення церкви від держави, відстоюючи при цьому думку про примат державних справ над інтересами церковними.

Серед творів А.Вишоватого виділяється трактат “Про релігію, відповідну розумові” (1678). У ньому відстоювався принцип, згідно з яким релігійна віра мала підлягати суду розуму. Продовжуючи раціональний підхід, котрий намітився у Ф.Социна в ставленні до Святого Письма, А.Вишоватий вважав, що розум сам визначає, які теологічні твердження можна, а які не можна віднести до “істин откровення”. Використовуючи засоби формальної логіки, а також висновки, котрі випливали із вчення р.Декарта про вроджені ідеї, автор трактату “Про релігію, відповідну розумові” піддав критиці католицьку догматику і висунув концепцію “натуральної релігії”, що нібито відповідає “здоровому людському розумові”.

Соціальний склад социніанських громад на Україні був неоднорідним. Провідна роль у них належала шляхтичам, але

представники цього стану не переважали в кількісному порівнянні. Социніани проводили активну пропаганду серед українських міщан. На користь цього засвідчує драматичний твір “Трагедія руська”, надрукований социніанами близько 1609—1618 рр. Використовувався він для поширення в міщанському середовищі антицерковних ідей. Одного із покровителів социніанства на Волині Ю. Чаплича звинувачували в тому, що він деяких священнослужителів православної церкви та своїх підданих “на тую блюзнерскую секту арианскую приводиль и привел” (Архив Юго-Западной Россіи. — Ч. I., т. VI. — С. 795). Реєстр киселенської громади антитринітаріїв підтверджує, що до її складу входили не лише шляхтичі, а й міщани українського походження, а також селяни.

Антитринітаризм на українських землях

Після падіння раківської громади в 1638 р. спостерігалося посилення позицій міщан у середовищі антитринітаріїв. Серед них відновлюються дискусії про ставлення до держави, інспіровані демократичними елементами. Цікавим прикладом самодіяльності міщан-антитринітаріїв була громада в Рафалівці, заснована в 1646 р. міщанином Данилом Балцеровичем. Складалася вона в основному з осіб міщанського походження. Міщани також становили значну частину членів Гоцанської, Ляховецької, Черняхівської та інших громад.

У цілому антитринітаризм сприяв прилученню української шляхти, а почасти й міщанства, до польської культури, і його, подібно до калвінізму, можна розглядати як фактор колонізації. Але якщо калвінізм приймали переважно ті шляхтичі, котрі вже майже порвали із православними традиціями й могли відносно легко змінити свою конфесійну приналежність, то антитринітаризм виступав однією з найбільш прийнятних форм протестантизму для тієї частини українського населення, яке в другій половині XVI — першій половині XVII ст. було все ще тісно пов'язане з православ'ям. Це пояснюється деякими особливостями антитринітаризму.

По-перше, антитринітаризм у зазначений період не перетворився на конфесію з канонізованою догматикою і куль-

том, а наприкінці XVI ст. серед представників цього руху навіть утвердилася думка, що не так важливо, які догмати і ритуали християн будь-хто визнає істинними, головне, щоб він дотримувався євангельської моралі. Тому серед прихильників антитринітаризму могли бути люди, котрі дотримувалися поглядів згаданих реформаторів, але ще не порвали з католицизмом, православ'ям чи якоюсь іншою конфесією. До таких належав князь Костянтин Острозький (1526—1608) (*Sandii Ch. Bibliotheca antitrinitariorum.* — Р.283.) — визнаний королівським урядом покровитель православ'я в Речі Посполитій.

По-друге, антитринітаризм увібрав також елементи української та білоруської культур, оскільки вихідці із східних земель Речі Посполитої брали активну участь в антитринітарному русі й сприяли виробленню ідеології цього руху. В антитринітаріїв ми спостерігаємо позитивне ставлення до української культури. Вони перекладали біблійні книги і видавали твори українською мовою. Антитринітаризм в основному поширювався в тих українських регіонах (Волинь, Київщина), які в кінці XVI — на початку XVII ст. були малополонізовані.

Усередині XVII ст. в Україні, як і загалом у Речі Посполитій, протестантські течії західноєвропейського зразка опинилися в стані глибокої кризи. Це зумовлено як об'єктивними, так і суб'єктивними факторами. Справа в тому, що як шляхетська орієнтація кальвінізму, так і почасти антитринітаризму, їхня елітарність у культурному аспекті, "чужорідність" — усе це стримувало поширення зазначених течій у простонародному середовищі. Ні антитринітаризм, ні тим більше кальвінізм не стали віросповіданнями селян чи ремісників. Простолюд в основному ставився до них байдуже.

Представники шляхетського стану у своїй більшості також не перейшли в табір реформаторів. Традиційні конфесії (католицизм, православ'я) більш відповідали їхнім запитам та інтересам. Протестантизм у Речі Посполитій не став панівною вірою, а завжди залишався вірою дисидентською.

Слабкістю реформаційного руху в Речі Посполитій і, зокрема, в Україні, була його роз'єднаність. Кальвіністи та антитринітарії не змогли домовитися й укласти спілку. Замість того, щоб разом протистояти своїм головним противникам

— католикам, вони ворогували між собою. Врешті-решт, це призвело до послаблення їхніх сил.

Певну роль у ліквідації класичних протестантських рухів в Україні відіграла й визвольна війна під проводом Богдана Хмельницького. Як відомо, вона велася під гаслами захисту православ'я. І хоча основними противниками в конфесійному плані для козаків та повстанців виступали католики, все ж таки дісталось й реформаторам. Деякі протестанти, котрі прилучилися до українського національно-визвольного руху, покинули свою віру й стали православними. Чи не найпомітнішою серед них постаттю був магнат-социніанець Юрій Немирич, котрий навіть став одним із полководців козацького війська. Фактично на території Гетьманщини класичний протестантизм чи то у формі кальвінізму, чи то антитринітаризму перестав існувати.

На тих українських землях, які після війни під проводом Богдана Хмельницького, входили до складу Речі Посполитої, протестанти значно згорнули свою діяльність. Вони зазнавали переслідувань з боку католиків, котрі розглядали реформаторів як ворогів держави, оскільки ті частково підтримували протестантську Швецію — одного з головних тоді ворогів Речі Посполитої. Акцентуючи на патріотичних почуттях, католики зуміли помітно обмежити діяльність протестантів. Так, 10 червня 1638 р. сейм Речі Посполитої на вимогу делегатів-католиків прийняв постанову про вигнання всіх антитринітаріїв із держави. Вони, якщо хотіли залишитися на батьківщині, мали відректися від свого віровизнання, в іншому разі — покинути вітчизну протягом трьох років. Потім цей термін був скорочений до двох років. 10 ж липня 1660 р. оголошено останнім днем перебування антитринітаріїв у Речі Посполитій.

Вигнання прихильників цієї радикальної реформаційної течії фактично стало ударом не лише по антитринітаризму. Католики, позбувшись одного із своїх противників, дістали змогу сконцентруватися на боротьбі з кальвіністами. І хоча кальвінізм і продовжував існувати у Речі Посполитій, у другій половині XVII — на початку XVIII ст. він значно втратив свої позиції й перестав відігравати тут у релігійному житті якусь помітну роль.

Течії українського реформаційного руху

Поряд із класичним протестантизмом в Україні в кінці XVI — першій половині XVII ст. намітилися реформаційні тенденції в православному середовищі. Певну роль тут відіграла реформаційна пропаганда, хоча головну роль, очевидно, відігравали внутрішні чинники. На Україні в зазначений період намітився рух, який мав на меті реформувати православну церкву. Незважаючи на те що сутність української Реформації та класичної Реформації, спрямованої проти католицької церкви, однакова, ці рухи помітно відрізнялися своєю формою, оскільки існували певні догматично-ідеологічні та ієрархічно-організаційні розбіжності між православ'ям і католицизмом.

Можна виділити дві течії української Реформації — реформаційно-єретичну і братську. Перша в основному представлена невеликими пропагандистськими групами, котрі перебували у відкритій опозиції до православної церкви. Про одну із таких груп ми дізнаємося із листа князя Андрія Курбського до волинського шляхтича Кодіяна Чаплича (1575). К. Чаплич, як засвідчує лист, дотримувався поглядів, що відрізнялися від православної ортодоксії. Він активно пропагував єретичні ідеї в приватному листуванні, на бенкетах, шляхетських сеймиках, богословських диспутах. У своїх виступах К. Чаплич критикував аморальну поведінку православного духовенства, вказуючи, що в основі цього негативного явища лежить гріхове прагнення священнослужителів до наживи.

Інші аспекти єретичної пропаганди К. Чаплича якоюсь мірою допомагає дослідити коло джерел, якими користувався вільнодумець. Він намагався при аргументації релігійних положень спертися виключно на “писання” (тобто на Біблію), відкидаючи при цьому церковну традицію (твори “отців церкви”, постанови вселенських соборів тощо). Відоме також його негативне ставлення до творів Іоанна Дамаскіна, котрі фактично заклали фундамент середньовічної схоластики мали, як відомо, значну популярність серед православних ортодоксів. Водночас К. Чаплич виявив великий інтерес до протестантської літератури. Він читав твори М. Лютера, позитивно ставлячися до цього німецького реформатора. А. Курбський навіть розглядав К. Чаплича й близьких до нього “єре-

тиків” як послідовників М.Лютера, Ж.Кальвіна та Ф.Меланхтона.

У маєтку К. Чаплича знайшов притулок російський вільнодумець Феодосій Косой, погляди якого відзначалися крайнім радикалізмом як у релігійно-філософському, так і в соціально-політичному аспектах. Цей мислитель вимагав ліквідувати православну церкву і повернутися до простоти первісного християнства. У деяких аспектах його погляди співзвучні антитринітаризмові.

Зв'язки українських реформаторів-єретиків з антитринітаріями засвідчує лист половця Івана Смери до київського князя Володимира. Цей лист — своєрідний твір, в якому образи історичного минулого використовуються для пропаганди єретичних поглядів. Головна мета твору — дискредитувати православ'я, зруйнувати ореол його історичної святості, протиставити йому бідну громаду “істинних християн”, життя яких відповідає ранньохристиянським ідеалам. Є думка, що лист половця Смери “виник” у колі соратників Ф.Косого. Оскільки, за легендою, цей твір ніби знайшли в монастирі Спаса біля Старого Самбора, можна зробити висновок, що він був розрахований в основному на українських читачів. Зберігся лист в архівах антитринітаріїв-аріан, пов'язаних з єретиками в Україні.

Очевидно, не було різкої межі між польськими антитринітаріями, з одного боку, й українськими реформаторами, з іншого. Другі брали участь в антитринітарному русі. У свою чергу, ідеологи антитринітаризму активно діяли на українських землях.

Реформаційний рух в Україні в другій половині XVI ст. не набув самостійного розвитку. Немає свідчень про те, що його прихильники зуміли створити свою організацію. Найімовірніше, цей рух репрезентували незначні пропагандистські групи (типу згадуваного гуртка вільнодумців під прихистком К. Чаплича).

Частина прихильників українського реформаційного руху прилучилася до антитринітаріїв, сприяючи поширення цієї течії в Україні, інша частина — з необхідності формування в Україні наприкінці XVI — в першій половині XVII ст. широкого антикатолицького фронту, увійшла до братського руху.

Братський рух сформувався в міському середовищі. Роз-

виток товарно-грошових відносин, який спостерігався в Україні в XVI ст., зумовлював загострення конкуренції серед торгово-ремісничих прошарків населення. До того ж конкурентна боротьба відбувалася не завжди в “чистій” економічній формі, а нерідко набирала форм міжконфесійної боротьби. Представники торгово-ремісничої верхівки, котрі в багатьох українських містах дотримувалися католицького віровчення, посилили дискримінацію українських православних міщан. Їм чинилися значні перепони в їхній діяльності. Наприклад, у Львові ремісників православного віровизнання не хотіли приймати до цехів.

У такій ситуації українські православні міщани, захищаючи свої права, одночасно підіймалися на боротьбу з “панською” релігією — католицизмом. Вони створювали братські організації, котрі в економічному плані ставили за мету надання взаємодопомоги, а також підтримки православної церкви. Але ця підтримка в багатьох позиціях виявилася небажаною для православних ієрархів. Справа в тому, що братчики, відображаючи інтереси міщанства, фактично стали на шлях реформування православної церкви, оскільки реформаційна ідеологія більше відповідала їхньому світосприйманню.

Хоча братчики не дійшли до ідеї “спасіння особистою вірою”, вони, подібно до протестантів, акцентували увагу на внутрішній релігійності, віддаючи їй перевагу перед зовнішньою благочестивістю. “Если о церкви телесной старатися естесмо повинны, — зазначалося у “Постановлении об общечительстве в братстве Луцком”, — tedy о внутренней, духовной неровно болей”.

Замість “спасіння особистою вірою” братські теоретики висунули ідею про колективну відповідальність духівництва та мирян у справі “спасіння”. У згадуваному документі Луцького братства вказувалося: “Яко члонки обоего тіла церкви Христовы, а ни світски без духовныхъ, а ни духовныи без свитськихъ в услугованю збавеня людського досконале и дастатне потребыми быти не могут, и для того в едность любви и ровность поваги вступилисмо...”. Отже, щоб “спастися”, мирянам священнослужителі так потрібні, як і священнослужителям — миряни. Ця ідея орієнтувала світських людей на активну участь у церковному житті, подібно до протестантській ідеї, на “спасіння особистою вірою”.

Справді, братчики втручалися у справи православної церкви, намагалися поставити під свій контроль духовництво. У Луцькому братстві навіть встановився звичай обирати ігумена братського монастиря. До того права ігумен мав значно обмежені. Якщо він хотів ввести щось нове, то зобов'язаний був зібрати як духовних, так і світських членів на раду і лише після їхньої згоди здійснювати ці зміни.

Діяльність братчиків не обмежувалася церковно-організаційними питаннями, вона поширювалася на релігійно-ідеологічну й культову сфери церковного життя. Представники братського руху виступили за те, щоб миряни могли самостійно читати та інтерпретували Біблію, богословські твори, використовувати Святе Письмо для обґрунтування своїх соціальних і політичних вимог.

Братчики також вимагали реорганізувати православний культ, очистивши його від “нехристиянських” елементів, тобто спростити церковну обрядовість. Показовим щодо цього може бути звинувачення львівськими та рогатинськими братчиками єпископа Гедеона Балабана в тому, що він сприяв збереженню “язичеських” обрядів у православній церкві (зокрема, приношення в храм для посвячення їжі на Пасху та Різдво Христове).

Деякі представники братств зневажали релігійну атрибутику, зокрема не шанували “священних ікон”. Серед них були й такі, котрі вважали, що сповідь і причастя потрібні хіба що при смерті, а хрещення має здійснюватися не в дитячому, а в зрілому віці, коли людина може свідомо визначити своє ставлення до релігії.

Реформаційні ідеї в поглядах братських ідеологів

Умовно можна виділити два етапи розвитку братського руху в Україні в XVI—XVII стст. Перший — до Берестейської унії 1596 р., другий — після неї. На першому етапі провідна роль належала Львівському братству, котре виступило зразком для створення братств у Галичині. До цих організацій входили, як правило, лише представники міщанства. Це пояснює виражену реформаційну спрямованість у діяльності братств доуніатського періоду. У цей час братчики активно

виступали не лише проти католицизму, а й проти консерватизму православного духівництва. Неодноразово виникали конфлікти між братчиками й православними ієрархами, а погляди деяких братських ідеологів були співзвучні ідеям радикальних реформаторів.

До таких ідеологів передусім належить Стефан Зизаній — активний член Львівського братства, один із перших педагогів Львівської братської школи. Релігійно-філософське вчення цього мислителя привернуло увагу ще його сучасників. Відразу після виходу у світ Катехізису (Вільно, 1595) — першого друкованого твору Стефана — як католицькі, так і православні ідеологи засудили його ідейно-теоретичні засади. Не менш значний резонанс в їхньому середовищі викликав твір С.Зизанія “Казанье св.Кирилла, Патріарха ієрусалимського, о антихристі и знаках его” (Вільно, 1596).

У тлумаченні ряду важливих християнських догматів мислитель широко використовував раціоналістичний метод. Особливо добре це видно на способі вирішення ним тринітарного питання. Основоположною тезою С.Зизанія в тлумаченні даної проблеми є твердження про рівноправність усіх трьох іпостасей — Бога-Отця, Бога-Сина і Бога-Святого Духа.

Згідно з таким розуміння Трійці, мислитель робив “єретичний” висновок про те, що Христос не є заступником людей перед Богом. На думку Стефана, для Христа є великим приниженням називати його “ходатаєм” перед Богом, оскільки він сам має досить божественної влади.

У богословській формі С.Зизаній намагався вирішувати гострі соціально-політичні проблеми, які хвилювали його сучасників. У “Казанії” мислитель висунув на передній план антитезу Христос — Антихрист. Христос “пришоль убого, покорно, не славно, и дому своего ту на земли не маючи...” Він здійснив це, “абы всі покорныи, убогіи и от світа възгорженныи доброволне, и не безпечне до него приступили, и с ним посполитованіє міти могли”. Отже, слуги Христа — це ті, хто “мало што на сем світе маючи, от людей възгоржени и осміяни, мусу жадного нікому не чинячи, сами долегливости и біды поносячи”. (Пам’ятники українсько-руської мови і літератури. — Т.5. — С.42, 43).

Убогому Христу протиставлявся багатий Антихрист, під яким мислитель розумів Римського папу. Його слуги “гор-

ди вывышені, богати, славни”, “фортелем, а кгвалтом всім біди задаючи”. Отже, символи Христа й Антихриста у С.Зизанія соціально забарвлені. Фактично мислитель закликав до активної боротьби із соціальною несправедливістю, головним носієм якої він вважав католицьку церкву.

Ведучи боротьбу з католицизмом, С.Зизаній критикував один із його догматів — догмат про чистилище. Важливою ознакою цієї критики було те, що вона спрямовувалася не лише проти католицького догмату, а й проти православного вчення про так званий окремий суд, який відбувається ніби відразу після смерті людини. У “Катехізисі” С.Зизаній писав: “Ми відкидаємо хибні твердження тих, котрі говорять, що ніби суд відбувається вже тепер і що нібито душі грішників зразу по смерті терплять муки, а душі праведних насолоджуються благом; це суперечить св.Письму і самому розумові” (Там же).

Звертає на себе увагу спільність вихідних принципів критики догматичних положень у С.Зизанія та ідеологів антиринітаризму другої половини XVI ст. Вони вважали, що необхідно відкинути ті догмати, які суперечать Біблії та здоровому людському глузду. З позицій здорового глузду С.Зизаній трактував також співвідношення душі й тіла. Всупереч традиційним християнським уявленням про те, що душа в момент смерті нібито відділяється від тіла й переходить в нове, загробне життя, він учив, що душа не може існувати окремо від тіла: “Немає ... душі без тіла скоро по смерті”. (Там же).

С.Зизаній, як і антиринітарії, боровся за свободу совісті, вимагав відокремлення церкви від держави: “...Абы духовныи як справами світськими в панствах также войною бавити ся не сміли а толко до ереси отщепентсва, але и до щирои віри през кгвалт и войну абы жадного не притягали...”. (Там же). Мислитель вважав, що лише словом і власним пракладом можна переконувати людей; навіть найменше насилля над совістю недопустиме.

Про реформаційні тенденції в православній церкві в Україні засвідчує також твір невідомого автора “Душевник”, котрий написано в 1607 р. Як вважають дослідники, і цей твір теж вийшов із братського середовища. У творі йдеться про те, що душа помирає разом з тілом, висловлюється думка про

непотрібність молитов до святих, церковних обрядів, фактично дається висока оцінка людського розуму. Всі ці ідеї були близькі до поглядів антитринітаріїв.

Після Берестейської церковної унії виникає необхідність єдності всіх антиуніатських сил для боротьби з католицизмом. За таких умов формується новий тип братств, які об'єднували поряд з міщанами також представників православного духовенства та української шляхти. До таких братств належали Київське (засноване в 1615 р.) та Луцьке (засноване в 1617 р.), котрі відіграли помітну роль у суспільно-політичному й культурному житті України XVII ст. Проте в їхній діяльності реформаційні засади не посіли такого важливого місця, як, наприклад, у діяльності Львівського братства.

До особливостей братської Реформації віднесемо й те, що вона тісно пов'язана з антикатолицькою та антиуніатською боротьбою. Реформаційні ідеї набули певного поширення серед учасників антикатолицького та антиуніатського руху, а деякі нововведення в православній церкві було здійснено в дусі протестантизму. Другому сприяло те, що соціальний статус православної церкви в Україні після укладання Берестейської унії значно змінився. Цю церкву не визнавала державна влада, її ієрархії загрожувала ліквідація, а значну частину церковних земель було відібрано уніатами. Важливу роль у діяльності православної церкви в Україні в той час відігравали сільські та міські священики, котрі перебували фактично поза феодальною ієрархією церкви і не мали частки в її багатствах. Ці явища сприяли демократизації православної церкви в Україні в першій половині XVII ст. У ній фактично утвердився принцип виборності духовенства мирянами, котрі в церковних справах досить часто відігравали провідну роль.

Пропаганда кальвіністів, антитринітаріїв, діяльність близьких до Реформації православних діячів, а також братчиків — усе це привело до того, що в українській релігійно-філософській літературі кінця XVI — першої половини XVIII ст. реформаційні ідеї аж ніяк не були винятком. В одному з перших українських полемічних творів, який написано в 1577 р. Мотовилом проти книги Петра Скарги “Про єдність церкви божої під єдиним пастирем...”, проводилася протестантська ідея папи-антихриста, піддавалася в дусі антитри-

нітаризму сумніву віра в предвічність Христа, його божественна природа.

На протестантські ідеї натрапляємо і в такому фундаментальному полемічному творі, як “Апокрисис” Христофора Фіلالета (1597). У ньому, зокрема, проводиться думка про рівність священнослужителів та мирян у церковному житті. Це положення дістало в творі раціоналістичне обґрунтування. Вимагаючи дотримування “правдивої” віри, Христофор Фіلالет акцентував увагу на тому, що така віра “без розсудку быті не может”, тобто має базуватися на людському розумі. Розвиваючи свою думку далі, автор “Апокрисиса” доводив, що оскільки розум — не привілей священнослужителів, а притаманний всім людям (“розсудок и свѣцкимъ людемъ належить”), то не місце в церковній ієрархії, а вченість дає право на судження в релігійних питаннях. “Треба, — писав Христофор Фіلالет, — не на голые титулы смотреть, але на щирую и правовѣтную науку”.

Звертаючися до питання, чи правомірно було антитринітарськи настроєним делегатам під час Берестейського собору 1596 р. проводити свої збори в “єретичному домі”, автор “Апокрисису” знову демонструє свої раціоналістичні, близькі до антитринітаризму погляди. Він підкреслював, що “істинно християнська віра” не є монополією якоїсь конкретної конфесії. Кожна людина несе індивідуальну відповідальність перед Богом (“Віра каждого же толко самому Господу досконале есть відома”), зовнішня благочестивість не може бути критерієм релігійності. Тому для автора “Апокрисису”, як і для антитринітаріїв, християнська церква виступає не як організаційно оформлена група людей, а є моральною спільністю “божих обранців”.

Звідси випливали вимоги свободи віровизнання та засудження практики розв’язання міжконфесійних конфліктів збройним шляхом. Христофор Фіلالет твердив, що “ничого не есть так доброволного, як набожество и віра”, а “волность сумлѣнья” розглядав як “наибольшую і найпереднішою” серед свобод.

Окремі протестантські ідеї трапляються ще в одному фундаментальному полемічному творі — “Палінодії” Захарії Копистенського. У творі, зокрема, проводилася думка, що організація соборів, обрання духовних осіб, контроль за цер-

ковними мастками мають здійснюватися при обов'язковому контролі світських осіб.

Реформаційна ідеологія не була “книгою за сімома печатами” для викладачів Києво-Могилянської академії. Так, Сильвестр Косов у своєму творі “Ектезис” показав, яка різниця між православ'ям та різновидом протестантизму (социніанством, кальвінізмом та лютеранством), а Іоникій Галятовський у трактаті “Алфавіт для різних еретиків” писав про антитринітаріїв. Згадувалися в ньому окремі ідеологи цієї течії, зокрема Ф.Социн. Социніани, вказував І.Галятовський, вірили, що грішники “пекельного вогню не будуть бачити, а перетворюються у ніщо”, тобто фактично адекватно передавав погляди представників цієї течії, котрі заперечували вічні муки в пеклі.

Реформаційні, зокрема социніанські, ідеї є і в релігійно-етичному трактаті “Мир з Богом людині”, написаному викладачем філософії Києво-Могилянської академії й церковним діячем Інокентієм Гізелем. Як і социніани, І.Гізель намагався розглядати етичні питання не стільки посиляючись на біблійні приписи, скільки на “здоровий людський розум”. Не абстрактні релігійно-моральні норми, а совість розумної людини виступає в цього мислителя як головний критерій зла та добра: “Совість есть свѣдііе себе самого, или розсужденіе умное о собі, имже человекъ розсуждаетъ, аще достоинъ ему что творити, или не достоинъ, и аще добро есть или зло, то еже творитъ или еже сотворилъ”.

Водночас утверджувалася думка про силу людського розуму, про те, що людина без божественного втручання здатна протистояти аморальним вчинкам. І.Гізель вважав, що, оцінюючи конкретний вчинок, варто враховувати не лише відповідні церковні приписи або поняття про мораль, які склалися в суспільстві, а й ситуацію, в якій його було здійснено. Зокрема, І.Гізель вказував: “Последи нужда, освобождает от грѣха в делах смертныхъ сихъ: в неправедномъ взятіи, и утверждении вещей чужихъ, еще бывает в последній нищетѣ, а яже ради немога бы кто отнюд живота соблюсті, аще бы чуждаго у себе не имѣлъ, и тѣмъ себе не живилъ. Понеже в последній нуждѣ вся суть обща...” Майже ті самі слова написано у Ф.Социна, котрий не вважав крадіжку хліба або дров гріхом, якщо це для людини становить життєву необхідність.

Керуючись такими міркуваннями, І.Гізель вважав, що не здійснює гріха той, хто з причини хвороби не дотримується посту. Він навіть припускав: можна не відзначати релігійних свят, якщо для цього є достатньо підстав (наприклад, необхідність зібрати урожай).

Хоча автор трактату “Мир з Богом людині” розглядав слухання літургії у святкові дні як обов’язкову справу, проте допускав, що в деяких випадках віруючі можуть і не відвідувати богослужінь. Для цього поважними причинами є охорона значних цінностей, служба у війську, догляд за важкохворими, хвороба, погані погодні умови. І.Гізель вважав: не грішать ті люди, які не можуть відвідати літургії у зв’язку з тим, що пани змушують їх працювати у святкові дні, або тому, що в них немає святкового одягу.

Отже, ігноруючи певним чином зовнішню побожність, І.Гізель акцентує увагу на внутрішній релігійності. При каятті, на думку мислителя, необхідне “жалініє сердца”. “Жалініє” може бути зовнішнім і внутрішнім. Зовнішнє “жалініє” — це коли людина змушує себе сумувати й плакати. У трактаті не заперечується цінність такого “жалінія” при каятті, воно “добро есть и похвально”, проте “не всегда нужно”. Набагато більшу цінність має “жалініє” внутрішнє, “которое на самой воле пребывает... когда воля отвращается греха и гнушается им”.

Ще виразніше звучать реформаційні мотиви, коли йдеться про “удовлетворение за грехи”. Серед справ, які можуть вести до спокути гріхів, І.Гізель на перше місце ставить ті форми культу, котрі так чи інакше орієнтують на внутрішню релігійність — молитви, слухання літургії, сповідь. Щодо “християнських поглядів”, як, наприклад, носіння волосяниці, подорожі до святих місць, а також постів та поклонів, то вони в очах автора трактату “Мир з Богом людині” мають меншу цінність. Мету наведених “християнських подвигів” він вбачає лише в тому, щоб “удручить тіло”, а не в тому, щоб догодити Богові і тим самим заслужити небесне блаженство. Із контексту трактату випливає, що кожна людина несе індивідуальну відповідальність перед Богом і має сама спокутувати власні гріхи.

Специфіка Реформації православної церкви на Україні в XVII ст. полягає не стільки в реформуванні ідеологічної та

культової сфери, скільки організаційної. Це пояснюється тим, що в антиуніатському русі взяли участь дуже широкі прошарки населення: козаки, міщани, селяни, частина духовенства, яка зберегла вірність православ'ю, і навіть деякі українські шляхтичі, котрі розуміли, що проримська політика прихильників унії може призвести до посилення соціальної напруги. Із цих прошарків реформаційна ідеологія відповідала в основному лише світосприйманню міщан (ремісників та торгівців). Інші учасники антиуніатського руху підтримували реформаційні гасла, як правило, з тактичних міркувань.

Необхідно враховувати й те, що прихильники антиуніатського руху розглядали унію як нововведення, яке не мало прецеденту в історії православ'я. При цьому вони акцентували увагу на давності православної ідеології та культу, котра є доказом їхньої істинності. У таких умовах серед православних в Україні в першій половині XVII ст. поступово почав проявлятися консерватизм і традиціоналізм, насамперед у сфері культу та ідеології.

З огляду на наведені причини, реформація православ'я в Україні, пов'язана з антиуніатською боротьбою і з фактично підкоренням основним завданням цієї боротьби, не набула дальшого розвитку й виявилася незавершеною.

Контрольні завдання і запитання

1. В який спосіб поширювалися реформаційні ідеї на Україні в другій половині XVI — першій половині XVII стст.?

2. Розкажіть про особливості трансформації кальвінізму, антитринітаризму і социніанства на українському ґрунті.

3. Які течії були притаманні українському реформістському руху?

4. Охарактеризуйте постаті видатних діячів українського братського руху і реформістську спрямованість їхньої діяльності.

5. Розкажіть про ставлення М.Грушевського до реформаційного руху в Україні.

Тематика рефератів

1. Особливості реформатського християнства в Україні.
2. Основні течії реформатського руху в Україні.
3. Вплив реформатського християнства на братський рух в Україні.
4. Реформатське християнство та українське православ'я в XVI—XVII стст.
5. Регіони поширення основних реформатського напрямків в Україні.

Рекомендована література

1. *Грушевський М.* Історія України-Руси. — Київ—Львів, 1907. — Т. VI.
2. *Грушевський М.* З історії релігійної думки на Україні. — К., 1992.
3. *Дмитриев М.В.* Антифеодальные тенденции в реформационном движении в Речи Посполитой второй половины XVI века // Советское славяноведенье. — 1984. — №5.
4. *Дмитриев М.В.* Идеологическая эволюция арианства в Речи Посполитой в 70-е годы XVI ст. // Общество и государство в древности и средние века. — М., 1984.
5. *Дмитриев М.В.* Православие и Реформация. — М., 1990.
6. *Драгомонов М.П.* Борьба за духовную власть и свободу совести // Драгоманов М.П. Вибране. — К., 1999.
7. Європейське відродження та українська література XIV—XVIII ст. — К., 1993.
8. *Левицкий О.* Социанство в Польше и Юго-Западной России в XVI и XVII веках. — К., 1883.

9. *Любащенко В.І.* Історія протестантизму в Україні. Курс лекцій. — К., 1996.

10. *Любович Н.* История реформации в Польше: Кальвинисты и антитринитари. — Варшава, 1983.

11. *Нічик В.М., Литвинов В.Д., Стратій Я.М.* Гуманістичні і реформаторські ідеї на Україні. — К., 1999.

12. *Савич А.* Нариси з історії культурних рухів на Вкраїні та Білорусії в XVI—XVII в. — Київ, 1929.

13. *Ульяновський В.І.* Історія церкви та релігійної думки в Україні. Кн. 2. — К., 1994.

14. *Tazbir I.* Arianie i Katolicy. — Warszawa: KIW, 1971.

15. *Merczyng H.* Zbory i senatorowie protestanscy w Dawniej Rzeczypospolitej. — Warszawa, 1905.

2. ЄВАНГЕЛЬСЬКІ КОНФЕСІЇ: БАПТИЗМ, П'ЯТДЕСЯТНИЦТВО

БАПТИСТИ

Євангельсько-баптистський рух в XIX — на початку XXст.

Нова хвиля протестантизму в Україні пов'язана з появою тут в XIX ст. баптизму, який поширювався поряд з такими течіями, як меннонітство, євангелізм, адвентизм та ін.

Для освоєння багатих земель півдня України царський уряд в кінці XVIII ст. запросив німецьких переселенців. За німцями на ці землі почали переселятися греки, болгари, румуни та ін. У Причорномор'я переміщалося (або й тікало від поміщиків) і українське населення. Сприяла переселенню іноземних колоністів та обставина, що указом Катерини II від 1787 р. та іншими царськими маніфестами і іменними указами їм було надано різні пільги: наділення великими земельними володіннями, надання свободи віросповідання, звільнення від військової служби, різних податків, виділення довготривалих позик. Серед переселенців були представники різних віросповідань — в основному менноніти, а також лютерани і реформати.

В результаті освоєння північного Причорномор'я, де створювалися крупні маєтки і невеликі фільварки, коло Олександрівська (нині м.Запоріжжя) та на річці Молочній утворилася велика кількість меннонітських колоній. Тоді на півдні України організувалися й інші протестантські поселення.

Велику роль у поширенні протестантських ідей, зокрема так званого пієтизму, відіграли динамічні проповідники, які прибули з Вюртемберга (центр пієтистів на півдні Німеччини). Основну увагу вони звертали на реальності особистого звернення до Бога і почуття духовної близькості з ним. Керівні діячі пієтизму організували Російське біблійне товариство, яке багато зробило як для перекладу Біблії російською мовою, так і для її пропаганди серед населення. Особливі заслуги в цьому плані книгонош, серед яких було чимало відомих у майбутньому діячів баптистсько-євангельського руху.

Штундизм — предтеча баптизму в Україні

У 1824 р. до Херсонської губернії для роботи серед німецьких колоністів прибув реформатський пастор Йоган Бонекемпер. З реформатів, котрі жили в колоніях Рорбах і Вормс, недалеко від Одеси, він організував парафію. Ставши пастором, Бонекемпер всіляко підтримував проведення і так званих біблійних годин (штунден — від нім. die Stunde), тобто зібрань віруючих, які, на доповнення до церковних, проводилися по домівках віруючих. Під час цих годин велось поглиблене вивчення Біблії, розглядалися різноманітні питання духовного життя. Релігійні громади, що одержали назву штундистських, згодом виникли в багатьох інших поселеннях колоністів Херсонської, Таврійської та Катеринославської губерній. Оскільки в цих місцях жили й українські селяни, вони не могли не потрапити під вплив протестантів.

Перші штундистські громади з числа українців виникли в селах Основа та Гнатівка Одеського повіту Херсонської губернії, де хрещення в кінці 1861 — на початку 1862 рр. прийняли селяни Федір Онищенко й Михайло Ратушний. На початку 60-х років громади штундистів виникли також у селі Карлівка і містечку Любомирка Єлизаветградського повіту (нині Кіровоградська обл.), де першими штундистами стали Трифон Хлистун, Юхим Цимбал та Іван Рябошапка. Цікаво зазначити, що протягом певного часу штундисти відвідували й православну церкву. Вони дотримувалися православних обрядів, особливо пов'язаних із шлюбом і похованням померлих. У багатьох штундистів вдома ще були ікони.

Одним із центрів релігійного пробудження в ті роки став і Таращанський повіт Київської губернії. У 1868 р. перші проповідники штундизму появилися в с.Плоскому. Трохи пізніше в селах Чаплинка і Косяківка активну місіонерську діяльність розгорнув Герасим Балабан, який повернувся із заробітків у Херсонській губернії. Вже до середини 70-х років штундизм поширився у Звенигородському і Сквирському повітах, у містечку Боярці, в передмісті Києва Деміївці. У 1878 р. “Киевские епархиальные известия” повідомляли, що “в Київській губернії є села, де не залишилося жодного православного, всі перейшли в штундизм”.

Новий релігійний рух відобразив суперечності капіталі-

стичного розвитку і насамперед процес розорення та обезземелення селян. Послідовники штундизму особливі надії покладали на одержання землі. В недалекому майбутньому, говорили вони, “начальство свою землю від православних поміщиків повідбере і нас усіх наділить землею. І тоді вже нам, всьому простолюду, яке тільки вступить у святі штунди і анабаптисти, буде велике добро, свобода на все і розкіш”.

Штундисти в Україні й стали предтечею перших баптистських громад, хоча неправильно було б вважати, що перші автоматично перетворилися на других. Чимало штундистів виявилися незадоволеними вчинками баптизму в таких питаннях, як водне хрещення, пресвітерство й хлібопереломлення. Внаслідок цього частина штундистів відособилася, утворилося ряд самостійних груп. Найголовніші з них — це так звані младоштундисти (мальованці). Та вони не здобули собі багатьох прихильників.

Соціально-політичні й духовно-моральні передумови виникнення та поширення баптизму в Україні

Під впливом розвитку капіталістичних відносин селяни все більше й більше втрачали патріархальні устої в господарстві, побуті, втягуючись у товарно-грошові відносини. Відбувався активний процес “розселянювання”, тобто розшарування селянства на бідняків і батраків, з одного боку, і заможну його частину, з іншого. Велика частина заможного селянства перетворювалася на торгіву буржуазію. Коли в другій половині XIX ст. концентрація землі в руках поміщиків досягла величезних розмірів, то масову і разом з тим політично помірковану боротьбу проти них очолили найбільш заможні селяни. Вони були настроєні проти поміщиків як головні орендарі їхніх земель й основні конкуренти в хлібній торгівлі. Зрозуміло, що в зниженні орендних цін і відчуженні поміщицьких земель були зацікавлені також середняки з бідняками. Саме в цьому середовищі, де активно утверджувалися капіталістичні відносини, відбувалося бурхливе зростання протестантизму, зокрема баптизму та євангелізму.

Слід вказати й на ідеологічні передумови виникнення баптизму в Україні. Завдяки саме віровченню протестантизму

селяни мали можливість прилучитися до цілісної радикальної, хоча й релігійної ідеології, яка виходила далеко за межі ортодоксального православ'я, бо в своїй основі несла в собі зерно соціального і духовного протесту. Це і спрощена “дешева” церква (без розгалуженої і складної системи обрядодій та інших релігійних церемоній), і більш-менш (порівняно з православ'ям та католицизмом) демократичний характер внутрішньообщинних відносин. І не випадково на першому етапі свого розвитку протестантські течії в Україні зарекомендували себе своєрідною формою демократичного руху.

До причин, що відіграли важливу роль у поширенні баптизму-євангелізму, слід віднести цілий комплекс факторів духовного порядку. Характеризуючи моральний стан народу в дореформений та пореформений періоди (реформа 1861 р.), навіть самі православні автори, котрі досліджували це явище з метою перешкодити його поширенню, майже одностайні в тому, що внутрішнє життя православних парафіян дійшло до занепаду. Релігійні приписи та обрядові дії виконувалися формально, далеким від моральної досконалості було православне духовенство. Позначилося й проведення богослужіння в православних храмах церковно-слов'янською мовою, майже незрозумілою для парафіян. Деградація в духовній сфері суспільства досягла крайніх меж. “Моральна розпуста, — писав один православний автор, — голосно заявляла і заявляє про себе не лише в сімейному і побутовому житті простолюдю, але і в органах його суспільного управління. За повідомленням благочинного Київської єпархії, в окрузі якого розміщені села Косяківка та Чаплинка, в 1875 році на 107 законнонароджених дітей виявилось 40 незаконнонароджених”. Далі він цитує один документ: “Пияцтво серед чаплинців до того було розвинуте, що тих, хто не відвідував корчми, не вважали і за господарів; пияцтву віддавалися не тільки чоловіки, але й жінки і обох статей підлітки”.

Небачених розмірів на той час набув і національний гніт українського народу російським царизмом. Незабаром, у кінці XVIII ст., царизм знищив рештки української автономії (Запорозька Січ). Рідну мову остаточно заборонили в 1863 р. горезвісним указом міністра внутрішніх справ Валуєва: “Никакого малороссийского языка не было, нет и быть не может”. Процес русифікації ще більше посилювався. Україн-

ський народ позбавлявся права на освіту, свою культуру. Іван Огієнко повідомляє, що з 1768 до 1875 року, тобто за трохи більше ніж сто років, в Україні шкіль зменшилося втричі, тоді як чисельність населення зросла вдесятеро. Українська земля заніміла в кайданах кріпацтва.

Тож не випадково серед української інтелігенції набули поширення всілякі раціоналістичні та скептичні ідеї. Середина XIX ст. — це також початок активного поширення просвітницьких ідей (Кирило-Мефодіївське братство тощо). Таким чином, звернення до баптизму стало своєрідним протестом проти духовного гніту з боку офіційної православної церкви та існуючих соціальних порядків, оскільки нова віра з її проповіддю загального братерства й рівності, есхатологічним самозаспокоєнням легко сприймалася масами. Отже, можна зробити висновок: протестантизм в Україні не “чужорідне” віровчення, занесене із Заходу (хоча й іноземного фактору недооцінювати не можна), а цілком самобутній процес, закономірний підсумок богошукання простого народу.

Як відомо, баптизм виник за рубезем. Перша баптистська громада утвердилася в Англії в 1609 р., а в 1639 р. — в Америці. Уже перші послідовники нового вчення заявили, що вони хрестять дорослих шляхом занурення їх у воду (від грецьк. baptizo — занурюю у воду, хрещу водою), і таким чином не визнають християнського хрещення немовлят. Згідно з вченням баптизму кожен віруючий володіє даром містичного єднання з Христом і в такий спосіб може поширювати віровчення нарівні з пресвітерами, проповідниками (принцип загального священства). Кожна баптистська громада є незалежною організацією віруючих, яка управляється самостійно (принцип автономії громад). Догматика баптизму ґрунтується на Біблії, котра вважається єдиним керівництвом для віруючих як у питаннях віри, так і в суспільному й сімейному житті.

Баптизм швидко поширився в Америці, в країнах Західної Європи, проник в Азію. У 60-х роках XIX ст. одним з районів поширення баптизму і став південь України. Майже одночасно з баптистами тут з’явилися і євангельські християни. В 1905 р. проходив Перший всесвітній конгрес баптистів (у ньому брала участь делегація баптистів Росії) і було створено Всесвітній Союз баптистів.

Серед баптистів існує дві основні течії, котрі виникли ще в першій половині XVII ст.: “загальні (генеральні) баптисти” і “осібні (партикулярні) баптисти”. Згідно із вченням “загальних баптистів” (вони ще названі “баптистами свободної волі”) Бог визначив спасіння всім, хто увірував у спокутну місію Христа, яка приваблює свободою волі людини. “Осібні баптисти”, котрі засвоїли вчення Кальвіна про бже приречення, вчили, що бог з самого початку визначив одних людей, обраних до спасіння, а решту до загибелі. З часом концепції “осібних баптистів” завоювали основну масу послідовників цієї течії протестантизму.

Виникнення й організаційне об’єднання євангельсько-баптист- ських громад на півдні України

Перших баптистів в Україні, котрі дотримувалися “осібного баптизму”, охрещено в р. Інгул в 1864 р. в Єлизаветградському повіті Херсонської губернії в німецькій колонії Новий Данціг з числа лютеран, реформатів і католиків. У 1867 р. в Карлівці й Любомирці завдяки зусиллям Ю.Цимбала, Т.Хлистуна, І.Рябошапки організовано громади баптистського спрямування, хоча ніхто з віруючих ще не був охрещений. Звичайно, баптисти з числа українців спілкувалися із своїми одновірцями — німцями з числа колоністів. Часом навіть проводилися спільні молитовні зібрання, на яких читалося Євангеліє, співалися гімни, велися розмови на релігійні теми. У тісному контакті з цими баптистами були й братські меноніти Ейнлагської громади (в межах нинішнього м. Запоріжжя). Під час приїзду одного з відомих менонітських діячів А.Унгера 11 червня 1869 р. в р.Сугаклеї біля колонії Старий Данціг прийняв водне хрещення перший український баптист Юхим Цимбал.

Виникненню євангельсько-баптистських громад у Таврійській губернії передувала діяльність у селах Ново-Василівка та Астраханка Бердянського повіту новомолочан або молочан донського напрямку чи захаровців, які ще іменували себе євангельськими християнами. Їхнє віровчення, викладене Зиновієм Захаровим, відрізнялося від баптистського в основному визнанням необхідності хрещення дітей віруючих

батьків у молодшому віці, а не тільки дорослих віруючих. Крім того, євангельські християни практикували омовіння ніг, проти чого заперечували баптисти. Саме серед протестантів різних напрямів цього регіону й розгорнули в 70-х роках місіонерську діяльність такі баптистські проповідники, як М.Воронін, В.Павлов, І.Рябошапка та ін. Вони проводили багатолюдні зібрання віруючих і здійснювали водне хрещення. У 1884 р. в Ново-Василівці Таврійської губернії відбувся перший самостійний з'їзд баптистів, на якому засновано Союз російських баптистів. Його головою було обрано німецького місіонера І.Віллера. Але вже у 1885 р. керівником союзу стає Д.Мазаєв, процвітаючий мільйонер з Приазов'я.

Завдяки зусиллям баптистських проповідників виникли перші громади у Волинській, Подільській, Чернігівській та Полтавській губерніях. На 70—80-і роки XIX ст. припадає масове поширення баптизму і в Галичині. Перша група баптистів утворилася в м.Коломиї прибулим з м.Берегове, що на Закарпатті, кушнірем Миколою Войтюком. Незалежно від цієї групи у Львові теж виникла група віруючих, яка займалася студією Біблії. Не можна не погодитися з висновком М.Грушевського, що вже в 70-х роках XIX ст. баптизм виступав як “визначне явище українського життя, схвилювавши й урядові, і громадські українські круги”.

Російське самодержавство серйозно занепокоїлося поширенням баптизму-євангелізму. Налякане наростанням революційного руху, воно вбачало крамолу в чому завгодно. Не розібравшись в суті нової релігійної течії, царський уряд вжив до баптистів та євангельських християн ряд репресивних заходів, ініціатором яких став обер-прокурор Синоду К.Победоносцев. Багатьом громадам заборонили вести діяльність, а проповідники зазнавали утисків і переслідувань. 4 липня 1894 р. царський уряд видав закон про заборону діяльності баптистів як небезпечних для держави, тож молитовні зібрання не дозволялися. Дійшло до того, що в паспортах найбільш активних проповідників ставили відмітку “штунда”, “аби жодна людина не прийняла їх на роботу і не дала їм житла, щоб життя в Росії стало для них дорогим задоволенням”.

Коли в 1897 р. було видано царський указ, яким оголошувався баптизм “терпимим віросповіданням”, поживави-

ся й діяльність Союзу баптистів. Щоправда, частина віруючих на той час приєдналася до Союзу євангельських християн. Варто зауважити, що у своїх офіційних документах новостворені групи віруючих мали різні назви. В Єлизаветградському та Херсонському повітах вони іменувалися громадами хрещених християн-баптистів, в Основі та Ряснополі Одеського повіту — громадою християн-баптистів. Віруючі селища Ейнлаг називали себе баптистами. Чаплинські штундисти (младоштундисти), котрі заперечували хрещення й хлібопереломлення, називали себе євангельським братством. Першою громадою, члени якої назвались євангельськими християнами, була Севастопольська. Потім виникли громади євангельських християн і в Катеринославі.

Якщо основне ядро перших послідовників баптизму становили вихідці головним чином із молукан, штундистів, то євангельське християнство поповнювалося за рахунок віруючих, котрі відійшли від православ'я, реформатства і, звичайно, від баптизму. Баптизм відкидав будь-яку участь віруючих у політиці. Завдання своєї внутрішньої місії вбачав у зосередженні виключно на релігійних питаннях. Євангельське християнство культивувало дещо інший соціальний ідеал. Воно робило наголос на “земному покликанні”, хоча й не відкидало протестантського вчення про приречення. “Земне покликання” передбачало активну участь віруючих у суспільно-політичному та економічному житті.

Баптизм стояв на ґрунті протестантського вчення про “осібне приречення”, згідно з яким спасіння наперед визначено не всім, хто прийняв баптистську доктрину, а тільки обраним. Євангельське християнство проповідувало можливість спасіння для всіх віруючих, що й розглядалося як боже приречення. Баптизм відрізнявся і більш строгою, ніж євангельське християнство, централізацією, значенням і впливом релігійної ієрархії.

Відмінність між євангельським християнством і баптизмом була і в деяких інших питаннях. У євангельських християн рукопокладання служителів здійснювали найстарші віруючі, не обов'язково служителі. До розлучення і вступу в повторний шлюб євангельські християни ставилися більш суворо, ніж баптисти. Хоча ці розходження й не були догматичними, вони до певного часу заважали об'єднанню двох спо-

ріднених течій в один союз. Починаючи з 1884 р., лідери баптистів та євангельських християн робили неодноразові спроби домовитися між собою про об'єднання в одну церкву. Проте тільки на з'їздах 1903 р. і 1904 р. відбулося об'єднання баптистів і євангельських християн в один Союз євангельських християн-баптистів, але воно виявилось нетривким.

Після маніфесту 17 жовтня 1905 р. та інших царських указів почалася легалізація євангельських і баптистських церков. Неодмінною умовою для реєстрації громад стало обрання наставника-пресвітера і затвердження його губернською владою. Однією з перших у 1907 р. зареєстровано Київську громаду “по вірі хрещених християн євангельського сповідання”.

У 1908 р. в Києві відбувся Всеросійський з'їзд баптистів. Того ж року на з'їзді в Катеринославі І.Проханов заснував Всеросійський союз євангельських християн (ВСЕХ). У 1911 р. представники Союзу євангельських християн взяли участь у Всесвітньому конгресі баптистів, а І.Проханова було обрано віце-президентом Всесвітнього союзу баптистів і віце-президентом з пропаганди євангельських ідей у Росії.

Напередодні Першої світової війни баптисти та євангелістські християни мали численних проповідників і місіонерів, багату літературу й відповідні періодичні видання. Ще в 1907 р. започатковано журнал “Баптист”, у 1910—1911 рр. за редакцією В.Павлова він виходив в Одесі. Там в 1913—1914 рр. друкувався і баптистський журнал “Слово истины”. Згідно з офіційними даними станом на 1 січня 1912 р. в Росії налічувалося більше 114 тис. баптистів і близько 31 тис. євангельських християн. Переважна більшість їх проживала в Україні.

У період Лютневої революції 1917 р. баптисти та євангельські християни дотримувалися концепції соціального євангелізму, яку обґрунтовували відомі зарубіжні теоретики баптизму У.Раушенбуш і Ш.Мат్యос. Суть її полягає в тому, що соціально-економічні проблеми їм близькі, але розв'язання їх має пройти через попередню стадію — революцію духу. Оскільки цей час був найсприятливішим для євангелізації, кількісно громади дуже зросли. В 1917 р. в Україні налічувалося до 500 тис. віруючих різних євангельських віровизнань.

Лідери євангельських християн спробували включитися

в політичну діяльність. І. Проханов та його найближчі прихильники після Лютневої революції започаткували християнсько-демократичну партію “Воскресіння”. Її програма проголошувала міцний міжнародний мир, демократизацію політичного ладу, загальне навчання, демократизацію церкви. Партія невдовзі припинила свою діяльність.

Церква євангельських християн-баптистів у роки радянської влади

У перше десятиліття після жовтневої революції 1917 р. для баптистів та євангельських християн у цілому склалися сприятливі умови діяльності. До протестантських церков посилювався приплив тих, хто постраждав у період революційних потрясінь, зокрема тих, хто втратив свою власність через її експропріацію, в кого загинули рідні й близькі у братовбивчій громадянській війні.

Було вжито ряд заходів для організаційного й фінансового зміцнення баптистських громад. Так, у жовтні 1918 р. в Києві проходив I Всеукраїнський з'їзд баптистів, на якому, зокрема, прийнято Проект бажаних статей віросповідного закону. До нього було додано проект Статуту громади євангельських християн-баптистів. Пункт 2 статуту передбачав, наприклад, право “влаштовувати релігійні молитовні зібрання з читанням і поясненням Слова Божого, із співом духовних пісень, музикою й молитвою як в особливо обраних приміщеннях, так і на вулицях, площах, садах, парках, пароплавах, у фабриках і заводах, залізничних станціях, тюрмах, лікарнях, госпіталях, народних їдальнях і чайних, нічліжних будинках і в усіх прилюдних місцях”. Ставилася також вимога “видавати, продавати і роздавати листки, брошури, книги Святого Письма, журнали і книги релігійно-просвітницького змісту як при місцях своїх зібрань, так і на будь-якому місці”.

Реалізуючи цю програму, багато громад вели активну місіонерську роботу. У дні євангелізації по містах та інших населених пунктах влаштовувалися урочисті процесії віруючих зі співом гімнів, поширенням листівок релігійно-повчального характеру, продажем Біблій, випуском і поширенням спеціальних плакатів і газет.

У цей час чимало зроблено і для зміцнення фінансової бази громад. Баптисти розгорнули активну діяльність із створення господарських кооперативів-громад, друкарень, магазинів. Хоча ці господарські організації відраховували більшу частину прибутків центральним органам церкви, частина їх залишалася і на місцях і йшла на розгортання місіонерської роботи, особливо в малих населених пунктах.

Всеукраїнський з'їзд баптистів 1918 р. постановив просити в радянської влади дозволу на те, щоб "громада користувалася всіма правами юридичної особи з усіма громадянськими правами по придбанню і відчуженню майна і представництва як на суді, так і в усіх урядових і громадських установах, куди посилає своїх уповноважених". Звертання баптистів залишилися без відповіді.

У травні 1921 р. в Єлизаветграді відбувся II Всеукраїнський з'їзд баптистів. На ньому засновано Всеукраїнський союз баптистів з центром у Києві. Головою союзу було обрано Д.Правоверова. На III Всеукраїнському з'їзді баптистів (Київ, 1922 р.) прийняли рішення ввійти до складу Всеросійського союзу баптистів, хоча це й не виправдало себе.

Ще два всеукраїнських з'їзди баптистів у 20-ті роки (четвертий та п'ятий) відбулися в Харкові. Важливою подією в духовному житті церкви став вихід протягом 1926—1928 років журналу "Баптист України". У 1927 р. в Києві було надруковано 10 тис. примірників Біблії в неповному варіанті, а також 25 тис. примірників Нового Заповіту. Цей випуск Біблії в Радянському Союзі — останній до 1956 р. Баптисти в Києві також організували школу для священнослужителів.

Дані засвідчують значне чисельне зростання в ці роки громад баптистів та євангельських християн. Так, у Полтавському окрузі з 1920 до 1925 року їх побільшало в 4 рази. Значне зростання числа громад спостерігалось в Донбасі та більшості інших округів України. В цілому по Україні тільки за 1926 р. приріст чисельності баптистських громад становив 15%. Значна увага приділялася релігійному вихованню дітей та юнацтва. Велась активна робота з організації гуртків молоді, а також бапсомолу — баптистської спілки молоді та христомолу — християнської спілки молоді. Наприклад, у Мелітопольському районі бапсомолом було охоплено 90% всієї

молоді. Баптисти накопичили значний досвід створення жіночих і дівочих гуртків рукоділля, крою і шиття, ведення домашнього господарства. Поряд з цим, звичайно, велася робота і з вивчення Біблії.

Серед німецького населення України в ті роки й далі діяли самостійні менонітські громади. Основними районами поширення їх були Херсонська, Запорізька та Донецька області. В колонії Моргенау, біля Мелітополя, розташувався керівний центр менонітів — Рада всеукраїнських менонітських громад. Протягом кількох років у Мелітополі видавався їхній журнал “Унзер блат” (“Наш листок”).

З кінця 20-х років для баптизму-євангелізму в Радянському Союзі, в тому числі і в Україні, почалися скрутні часи. Соціально-політичні реалії того часу призвели й до ганебного порушення проголошеної на словах свободи совісті. Ставлення до релігії вписалося в горезвісну “теорію” загострення класової боротьби в міру “просування до соціалізму”. Усі без винятку релігійні організації, а надто протестантські, зазнали жорсткого адміністративного тиску, всіляких переслідувань. Вони особливо посилилися після прийняття в 1929 р. закону про релігійні культи.

Віруючих фактично позбавили права задовольняти свої релігійні потреби. Спершу тимчасово, а в першій половині 30-х років і зовсім заборонили діяльність Союзів баптистів та євангельських християн. До осені 1929 р. було арештовано та репресовано таких відомих діячів баптизму-євангелізму в Україні, як А.Букреев, Ф.Косолапов, Д.Правоверов, А.Костюков. Ряди баптистських і євангельських громад значно скоротилися, чимало їх зовсім розпалося. До початку Вітчизняної війни в радянській Україні не залишилося жодної офіційно діючої церкви баптистів чи євангельських християн. Близько 10 громад далі існували напівлегально. Внаслідок жорстких адміністративних заходів, переслідувань з боку сталінського режиму релігійне життя в СРСР, в тому числі і в Україні, практично замерло.

У роки Великої Вітчизняної війни та в перший повоєнний час відбулося певне пожвавлення баптистсько-євангельського руху, чисельне його зростання. Багато віруючих брали участь у бойових діях, багато з них було відзначено державними нагородами. Соціальний досвід, який принесли із со-

бою в релігійні громади учасники війни, сприяв витісненню найбільш архаїчних елементів групової свідомості віруючих, руйнуванню групових настроїв, допомагаючи розвитку позитивної соціальної орієнтації. З іншого боку, поповнення протестантських громад воєнних і повоєнних років становили переважно люди, котрі пережили глибокі потрясіння війни, втрату рідних і близьких. У новому поповненні була велика частка осіб з украй бідними соціальними зв'язками: вдів, інвалідів, тих, хто шукав у релігії розради, втіхи, а серед одновірців — співчуття, елементарного милосердя.

Суттєвим фактором, що мав значний вплив на соціально-демографічні й духовні характеристики баптизму-євангелізму у повоєнний період, стало возз'єднання всіх українських земель. У західному регіоні України склалися багаті традиції протестантського руху, діяли численні громади, сформувався досвідчений проповідницько-місіонерський корпус. Усе це, зрештою, справило свій вплив і на стан баптизму-євангелізму в інших регіонах республіки. Внаслідок міграційних процесів віруючих з районів з надлишковими трудовими ресурсами, а це в основному вихідці із Західної України, створювалися нові релігійні громади, котрі вливали свіжий струмінь часом у хиріючі місцеві громади.

Було вжито ряд заходів для організаційного зміцнення протестантського руху в країні. Нарешті збулася мрія прихильників єднання баптистів та євангельських християн. У 1944 р. їхні союзи об'єдналися. На об'єднавчому з'їзді з 45 делегатів 11 представляли Україну. В 1945 р. відновлено назву євангельські християни-баптисти (ЄХБ), прийняту ще в 1905 р. Було створено Союз євангельських християн-баптистів. У 1945 р. до нього ввійшло ряд громад християн віри євангельської (ХВЕ), тобто п'ятдесятників. У 1946 р. на конференції, яка відбулася в Ужгороді, до ЄХБ приєдналося 25 церков і груп вільних християн-дарбистів. У 1947 р. відбулося об'єднання ЄХБ з євангельськими християнами в дусі апостолів. На початку 60-х років до Союзу євангельських християн-баптистів ввійшли меноніти. Для керівництва церквою утворено Всесоюзну раду євангельських християн-баптистів.

Проте не всі віруючі, а надто керівники деяких громад, зуміли подолати відокремленість. Поряд з об'єднаними грома-

дами ЄХБ з'явилися групи й громади так званих "чистих євангельських християн", "чистих баптистів" і п'ятдесятників, котрі не пішли на союз.

Ряди новоствореної церкви стали чисельно поповнюватися. Дослідження показують: тільки за період 1952—1965 громади євангельських християн-баптистів України зросли на 47%. Кількісному зростанню протестантських громад сприяло застосування ефективних методів євангелізації. Оскільки організація недільних шкіл, спеціальні зібрання віруючої молоді тощо заборонялися, громади ЄХБ активно використовували дозволені форми й методи: відзначення дня народження дітей у сім'ях віруючих, проведення весільних урочистостей у громадах, навчання юнаків і дівчат у хорових колективах та ін. Керівництво ВРЄХБ відзначало, що в кінці 50-х років в Україні проживало до 75% членів церков ЄХБ.

Однак у цілому так звана "відлига" в суспільно-політичному житті не поліпшила становища церкви євангельських християн-баптистів, як і загалом всіх релігійних організацій. Спрощене тлумачення офіційною ідеологією релігійного феномену як пережитку минулого було обґрунтуванням і відповідної політики. Це виявилось в масовій антирелігійній кампанії, яка розгорнулася в країні на рубежі 50—60-х років. Лише в першій половині 1961 р. в Радянському Союзі закрито 300 церков ЄХБ, переважну більшість з них в Україні. В першій половині 60-х років фактично за релігійні переконання в Україні засуджено 50 членів церкви.

Адміністрування щодо релігійних організацій, переслідування віруючих, яке негативно позначилося і на церкві євангельських християн-баптистів, тривало фактично до середини 80-х років. Дуже частою стає відмова віруючим у задоволенні їхніх обґрунтованих клопотань насамперед у справі реєстрації громад, купівлі, ремонту або спорудження молитовних будинків, друкування духовної літератури, випуску періодичних видань.

Водночас нагніталася атмосфера і в релігійному середовищі. Ідеї неприйняття світу як украй гріховного знаходили благодатний ґрунт серед широких кіл віруючих. Частина релігійних лідерів стала активно проповідувати позицію конфесійної відокремленості від нерелігійного оточення. На служіння було висунуто працівників, котрі не мали богословсь-

кої практики і відповідного досвіду, особливо в роботі з молодими віруючими. У церкві зростало незадоволення поведінкою деяких пресвітерів. Постійно загострювалися суперечності з п'ятдесятниками.

Розкол у баптизмі: виникнення Ради церков ЄХБ

ВРЄХБ втрачав свій авторитет серед віруючих. Позначилися й непродумані рішення, які керівництво церкви прийняло в ті роки. В обстановці адміністративного тиску з боку влади ВРЄХБ у грудні 1959 р. прийняв Положення про Союз євангельських християн-баптистів в СРСР та Інструктивний лист старшим пресвітерам ВРЄХБ. Ці документи і явища, що виникли в 50 — на початку 60-х років, призвели до роз'єднання братства. Переконавшись в помилковості прийнятих документів, Всесоюзний з'їзд ЄХБ 1963 р. їх відмінив, а на з'їзді 1966 р. керівництво ВРЄХБ принесло відкрите каяття.

У 1961 р. виникла ініціативна група, яку в 1962 р. реорганізовано в оргкомітет для скликання з'їзду євангельських християн-баптистів. Згодом створено, по суті, паралельну баптистську організацію, на чолі якої з 1965 р. стала Рада церков євангельських християн-баптистів (РЦЄХБ). Україну в ній представляли такі відомі релігійні діячі, як Г.Вінс (м.Київ), М.Шаптала (м.Харзицьк Донецької області), І.Антонов (м.Кіровоград) та інші. Свого найвищого розмаху рух ініціативників досяг у 1966 р., коли в їхніх рядах налічувалося до 155 тис. чоловік. В Україні найбільше їх було в Донецькій, Харківській та Луганській областях.

Розкол у баптизмі-євангелізмі проходив болісно, але більш досвідчені й реалістично мислячі його діячі розуміли, що тільки єдине євангельсько-баптистське братство спроможне стати активно діючою церквою в сучасному світі. Протягом 60—70-х років велася наполеглива робота із стабілізації внутрішнього життя в помісних церквах, поживавилася духовна робота. Зусилля з подолання розколу дали наслідки. Кризові явища поступово долалися. Послідовники Ради церков ЄХБ за станом на 1 січня 1998 р. об'єднано в 45 громад.

Зростання й активізація баптизму в Україні

Якщо Україна в ранні роки історії баптизму-євангелізму, а потім у 50-х роках була своєрідним центром духовного відродження, то в 70-х роках відзначалась особливо стрімким збільшенням церков ЄХБ. У цей період намітилася стійка тенденція омолодження складу євангельсько-баптистських громад. До служіння в них прийшли представники нового покоління. В 1974 р. старшим пресвітером ЄХБ в Україні став Я.Духонченко, котрий домігся, щоб на керівні посади було обрано більш молодих, енергійних людей.

Якісно нові зміни сталися в баптизмі-євангелізмі, починаючи з середини 80-х років. Переважна більшість віруючих з прихильністю поставилися до докорінних соціально-політичних, економічних та духовних перетворень у суспільстві. Позитивну реакцію в баптистському середовищі зустріло створення в суспільстві умов для повного задоволення релігійних потреб, гідного виявлення поглядів і переконань. Одним із прикладів волевиявлення віруючих стало виділення в 1989 р. в окремий союз християн віри євангельської. Як повідомив на Всеукраїнському міжрелігійному форумі в листопаді 1991 р. Голова Союзу ЄХБ України Я.Духонченко, 50 тисяч членів вийшло із Союзу ЄХБ. Це не могло не позначитися на кількості громад ЄХБ. Якщо станом на 1 січня 1988 р. в Україні функціонувало 1497 громад ЄХБ, то на 1 січня 1999 р. — 1781.

Церква ЄХБ не тільки відновила кількість своїх громад, а й значно її перевершила. Почався принципово новий етап розвитку євангельсько-баптистського руху в незалежній Українській державі. Всеукраїнське об'єднання євангельських християн-баптистів має 55 місій, 17 навчальних закладів, в яких станом на 1 січня 1999 р. навчалось 3257 слухачів, було 2328 священнослужителів, 849 недільних шкіл, 10 періодичних видань.

П'ЯТДЕСЯТНИЦТВО

Особливості п'ятдесятництва

П'ятдесятництво — одна з порівняно молодих, що динамічно розвивається, течій протестантизму, яке виникло в США на рубежі XIX—XX ст. Це найбільш типовий харизматичний напрям у сучасному християнстві, для котрого головною є ідея безпосереднього інтуїтивного спілкування віруючих з Богом внаслідок хрещення Святим Духом, після чого вони одержують особливі духовні дари — харизми (від грец. *charisma* — дар).

Засновується п'ятдесятницьке вчення на новозаповітному сюжеті про зішестя на апостолів-учнів Ісуса Христа Святого Духа. (Діян. 2:1—4). Зовнішньою ознакою хрещення Святим Духом віруючі визнають, як правило, глосолалію (від грец. *glossa* — незрозуміле слово і *lalien* — говорити), тобто розмову з Богом незнайомою мовою. Характерною особливістю п'ятдесятництва, що приваблює більшість віруючих, є можливість спілкування з Богом саме з допомогою Святого Духа. В офіційних документах перша згадка про п'ятдесятників датується 1886 р. (США), яких було зареєстровано в штаті Кароліна 1889 р. під назвою Церква Божа. Із самого початку в п'ятдесятництві не було строгої централізації, єдиних принципів віровчення, культу (відомо, що серед його течій досі немає єдиної думки щодо глоссолалії, ролі Святого Духа в справі спасіння тощо). Поділяючи загальну концепцію хрещення Святим Духом і про дари Святого Духа, кожна з течій привносить у догматичну систему свої доповнення — залежно від віровчень, які сповідувалися раніше, від місцевих умов, запропонованих їхніми попередниками. Це позначилося на всьому п'ятдесятницькому русі. Від початку зародження воно виявилось розділеним. У ньому немає єдиного міжнародного центру.

Після Першої світової війни діяльність п'ятдесятників вийшла за межі США. 1921 р. в Голландії скликається перший Всесвітній конгрес п'ятдесятників, який формує організаційне ядро під назвою Всесвітній союз християн євангельської віри (ВСЄХВ). У США та інших країнах виникли такі напрями п'ятдесятництва: Міжнародна асамблея Божа, Об'єднана п'ятдесятницька церква, Церква Божа, П'ятдесятницька асамблея світу, Міжнародна церква істинного Євангелія та ін.

Активне поширення п'ятдесятництва в Україні

Припадає на 20-ті роки, причому цей процес відбувався майже одночасно на заході й півдні. Західноукраїнські землі, як відомо, перебували під владою Польщі. Населення тут раніше, ніж в інших регіонах України, познайомилося з п'ятдесятницьким вченням, зокрема з його течією християн віри євангельської (ХВЕ). Початок руху пов'язаний з іменами таких жителів с.Биківці на Тернопільщині, як Порфирій Ільчук, Йосип Антонюк, Трохим Нагірний. Ще в 1911 р. разом з односельцями вони виїхали на заробітки до США. Там вступили до церкви п'ятдесятників. Після закінчення біблійної школи вони, в кінці 1919 р., повернулися до рідного села, де розгорнули проповідницьку діяльність. Невдовзі в Биківцях виникає п'ятдесятницька громада. А в 1923 р. подібна громада засновується і в м.Крем'янці. Тут у травні 1924 р. під керівництвом І.Гериса проведено I з'їзд п'ятдесятників. На ньому прийнято статут, вироблено правила внутрішньоцерковного життя, визначено догматику, намічено план роботи. В 1928 р. в Крем'янці на II з'їзді п'ятдесятників засновано Союз церков п'ятдесятників.

З метою подальшої євангелізації слов'янських народів Американська асамблея Бога у червні 1928 р. утворила спеціальну Східноєвропейську місію. З її організацією, а також з відкриттям у Гданську (Польща) біблійної школи, а згодом і біблійного інституту з підготовки п'ятдесятницьких кадрів проповідь нового віровчення на західноукраїнських землях поживалася.

Найбільше прихильників християн віри євангельської було на Золочівщині. В 1928—1929 рр. водне хрещення прийняло багато жителів сіл Ушковичі, Острівчик Пильний, Жабокряки та ін. Звідси духовне пробудження поширилося й на інші села Львівщини. У 1934 р. в с.Сілко-Божеківське відбувся окружний з'їзд ХВЕ, на якому обговорювалися питання про єдність громад і всіх віруючих. Було обрано Підгаєцький окружний комітет, головою його став активний проповідник М.Бобик. Під опікуванням М.Бобика в с.Сілко-Божеківське ще 1933 р. збудовано великий молитовний будинок, де відбувалися окружні з'їзди, працювали біблійні курси, проводилися євангелізаційні навчання.

На початку 20-х років на Волині виникають громади євангельських християн у душі апостолів. Ініціатором створення їх став М.Смородін, котрий після громадянської війни емігрував з Росії до Польщі. Першим проповідником християн віри євангельської на Волині став Т.Ярмолук. Завдяки йому та іншим до 1925 р. в багатьох селах, а також у м.Ківерці виникають церкви й окремі групи віруючих. У травні 1929 р. в с.Стара Чолниця відбувся I об'єднавчий з'їзд п'ятдесятників, на якому українські, польські, російські та німецькі церкви регіону утворили єдиний союз під назвою Союз ХВЄ у Польщі. Його головою до початку Другої світової війни був А.Бергольц. Усередині 30-х років союз налічував до 500 громад, що об'єднували майже 18 тисяч віруючих. У подальшому об'єднані з'їзди ХВЄ проводилися регулярно.

У цей час Союз ХВЄ в Польщі почав випускати чимало періодичних видань та іншої літератури: в 1929 р. журнал "Прийдет примиритель" російською мовою (редактор Г.Шмідт), в 1936—1939 рр. — в Крем'янці журнал "Євангельський голос" (редактор М.Вербицький) та ін. Усі вони відіграли значну роль у зміцненні п'ятдесятницького руху на західно-українських землях.

Оскільки в 1939—1940 рр. ці території, а також Прибалтика опинилися в складі Радянського Союзу, то п'ятдесятники перейменували свій союз. Він став називатися Союз ХВЄ Західної України, Білорусії і Литовської РСР.

На Волині в 20-х роках виникли релігійні течії і місцевого формування — мурашківці, леонтіївці та ін. Вони були, з одного боку, реакцією місцевого населення на соціальну несправедливість, а з іншого, — спробою переосмислення протестантського віровчення. Найпоширеніші серед них — послідовники І.Мурашка. Вони намагалися встановити нові обрядодії, суть яких полягала в зніманні з тіла віруючих так званих печаток. Мурашко вирізував бритвою на тілі шматочки шкіри, а кров, що витікала з рани, збиралася в пляшку. Називаючи цю кров кров'ю Христа, частину змішували з вином, а частину з водою. Потім цією сумішшю причащалися й обливалися ті, хто приймав нову віру. Згодом, після перебування в США, Мурашко знову повертається за завданням одного з п'ятдесятницьких центрів на Волинь, де започаткував п'ятдесятницький напрям християн Сіону.

Християни євангельської віри (ХЄВ). Історія цієї п'ятдесятницької течії в Україні

Історія іншої п'ятдесятницької течії в Україні — християн євангельської віри (ХЄВ) — починається з приїзду до Одеси 1921 р. місіонерів американської п'ятдесятницької асоціації “Асамблея Божа” Івана Воронаєва та Володимира Колтовича. Прибуття цих проповідників є складовою частиною руху, який виник у США, “Америка і Росія — для Христа”.

Прибувши до Одеси, Воронаєв і Колтович розгорнули бурхливу діяльність у місцевій баптистській громаді. Особливий наголос при цьому робився на проповіді хрещення Святим Духом із знаменням мов. Внаслідок цього серед одеських баптистів виникли розбіжності. Тоді Воронаєв став проводити окремі богослужіння, чим через деякий час йому вдалося внести розкол у баптистську церкву. Вже на початку 1922 р. в Одесі було засновано нову церкву під назвою Громади християн євангельської віри.

По всій Україні розсилаються листи, заклики, а також благовісники. А до Одеси їдуть представники баптистів та євангельських християн, щоб самим пересвідчитись, як на півдні України “возгорівся вогонь любові Божої”. Повертаючися додому, вони розпочинали активну пропаганду п'ятдесятництва, яка, звичайно, призводила до розколу євангельсько-баптистських громад, а іноді й переходу до п'ятдесятників усіх їхніх членів.

Громади християн євангельської віри зростали також за рахунок православних, вихідців з молокан, духоборів. У відвоюванні позицій у боротьбі з іншими конфесіями п'ятдесятництву допомагали догмати про хрещення Святим Духом і глосолалію, котрі виступили в ролі видимих знаків, зовнішніх доказів істинності п'ятдесятницької віри. Як зазначали самі віруючі, для них хрещення Святим Духом — це такий стан, який символізує духовне відродження, “зростання в дусі”, готовність до майбутнього спасіння. Що стосується глосолалії, то це відчуття емоційного піднесення, радості очищуючого катарсису, що засвідчує близькість віруючого до Бога.

У 1924 р. на Одещині з'явилася ще одна п'ятдесятницька церква на хуторі Надія, а також у м. Миколаєві. Згодом п'ятдесятницький рух набув поширення в Кам'янець-По-

дільській (нині Хмельницька), Київській, Полтавській областях.

У 1924 р. в Одесі відбувся перший з'їзд п'ятдесятників області, на якому утворили обласний союз. Другий з'їзд ХЄВ (Одеса, 1925) схвалив пропозицію про організацію Всеукраїнського союзу ХЄВ. У 1926 р. в Одесі пройшов I Всеукраїнський з'їзд союзу. Його головою було обрано І.Воронаєва.

Характерною особливістю цього періоду є створення окремих євангельських поселень. Керівництво ХЄВ розгорнуло роботу із зміцнення громад, підготовки проповідників-місіонерів, інструкторів для роботи в громадах. По Україні роз'їжджали штатні проповідники Всеукраїнського союзу ХЄВ (ВСХЄВ). Проводилась активна робота з організації гуртків музичних і хорових, крою й шиття.

У 1927 р. в Одесі відбувся II Всеукраїнський з'їзд ХЄВ, у роботі якого взяло участь 65 делегатів з усіх округів України. Вони представляли майже 350 громад, що об'єднували близько 17 тисяч віруючих. Останній було одноголосно проголошено I Всесоюзним з'їздом Союзу ХЄВ (Пентекостол).

У 1927—1928 рр. правління ВСХЄВ провело ряд обласних з'їздів в Україні. На початку 1928 р. І.Воронаєв разом з І.Підлісним починають друкувати журнал "Євангелист" (вийшло 8 номерів журналу). Було розроблено систему віровчення ХЄВ, написано Статут церкви, в "Євангелисте" опубліковано програмні статті й документи.

У кінці 20-х років на п'ятдесятництві позначилася загальна атмосфера, яка склалася в Радянському Союзі. Багатьох керівників ХЄВ репресували, частина пішла в підпілля. 1930 р. став датою розпуску Союзу ХЄВ, арешту його засновників, закриття в Одесі журналу "Євангелист". Арештували І.Воронаєва.

У роки Великої Вітчизняної війни п'ятдесятники активізували свою діяльність. У Львівській області громади ХЄВ приєдналися до методистської церкви. У листопаді 1942 р. керівники громад ХЄВ зібралися на свій собор у м.П'ятихатки (Дніпропетровська обл.). Вони прийняли спеціальне рішення "Про організацію духовно-навчальних і виховних бесід у громадах", про відкриття недільних шкіл для дітей, про створення гуртків християнської молоді. В останні роки війни ХЄВ і ХВЄ формально об'єдналися й стали іменуватись Єпис-

копальною церквою ХЄВ. Керівний орган Єпископальна колегія церкви ХЄВ розташовувався в П'ятихатках. Його очолював пресвітер Г.Понурко.

Саме в цей час серед частини п'ятдесятників виникають думки про єдність з близькими до них за віровченням євангельськими християнами та баптистами. Ініціативу в 1943 р. проявили Г.Понурко і Д.Пономарчук.

П'ятдесятники і баптисти: об'єднання і роз'єднання

Після війни керівники п'ятдесятників почали звертатися до органів влади з клопотанням дати їм можливість відновити свій союз і зареєструвати громади, але їм відмовили. Залишався останній шанс — піти на об'єднання з євангельськими християнами — баптистами.

П'ятдесятники нічим особливим не відрізнялися від баптистів та євангельських християн у питаннях віри, хоча великий наголос робили на Святому Дусі, що й сприяло підтриманню їхніх сил і можливостей для проповідування. Як уже підкреслювалося, п'ятдесятники вважали, що явним доказом прояву Святого Духа є глосололія, а також інші дари Святого Духа, наприклад, дар зцілення.

Невдовзі, у 1945 р., керівники п'ятдесятників уклали так звану Серпневу угоду про об'єднання з євангельськими християнами-баптистами. В документі зазначалося, що за своєю догматикою і порядком богослужінь п'ятдесятники є "дуже спорідненою течією до євангельських християн і баптистів".

Внаслідок Серпневої угоди дві відомі протестантські течії злилися в єдиний союз. Цю угоду підписали представники керівного центру п'ятдесятників А.Бідаш, Д.Пономарчук, І.Панько, С.Вашкевич і, звичайно, члени президії Всесоюзної ради євангельських християн-баптистів (ВРЄХБ). На нараді вирішили ввести до складу ВРЄХБ Д.Пономарчука як представника п'ятдесятників. В Україні це був відомий діяч п'ятдесятницького руху. Ще в 1927 р. він став членом Всеукраїнської ради Союзу п'ятдесятників. Згодом виконував обов'язки помічника старшого пресвітера ЄХБ в Україні.

До ВРЄХБ приєдналося близько 400 п'ятдесятницьких громад, які налічували майже 25 тисяч членів. Серпнева угода

1945 р. передбачала відмову п'ятдесятників від глосолалії та від обряду омовіння ніг.

У 1947 р. до ВРЄХБ приєдналися і євангельські християни в дусі апостолів. Частина п'ятдесятників, проте, не визнала угоди і не пішла на об'єднання, а Пономарчука, Понурка, Бута та ін., котрі виступали за неухильне виконання Серпневої угоди, піддали критиці. Керівництво ВРЄХБ жорстко ставилося до будь-яких проявів емоційності з боку п'ятдесятників під час богослужінь.

Непорозуміння між п'ятдесятниками і ЄХБ, незважаючи на об'єднання, тривали. З одного боку, п'ятдесятники звинувачували євангельських християн-баптистів у хибному тлумаченні Святого Письма. З іншого, ставлення ЄХБ до п'ятдесятників у союзі було постійно повчальним моралізуванням. ВРЄХБ не упускав жодної можливості, аби "наставити" п'ятдесятників на шлях істини, вказати на помилковість їхніх основоположних догматів.

А.Бідаш та його прихильники вже в 1947 р. розгорнули активну пропаганду за вихід із ВРЄХБ, використовуючи для цього найменші розходження догматичного й організаційного порядку. Внаслідок цього тільки в Дніпропетровській області з об'єднання вийшло більше як 38% п'ятдесятників від загального числа тих, хто вступив до союзу після серпня 1945 р. Вони створили самостійні групи, що діяли явочним порядком. Цей приклад наслідували чимало п'ятдесятників західних областей України.

У 1948 р. Бідаш, Ільчук, Марін та ін. зібралися в м.Дніпро-дзержинську на нараду з метою утворення самостійного союзу ХЄВ. Але спроба не вдалася, бо більшість керівників п'ятдесятників перебували в ув'язненні. Після звільнення за амністією 1955 р. вони відновили спроби. У червні 1956 р. в П'ятихатках створено новий керівний центр п'ятдесятників. Він виробив систему догматів віровчення ХЄВ, а в серпні 1956 р. у Харкові провів всесоюзний з'їзд. На ньому було схвалено нове Віровчення церкви ХВЄ, що перебувають в СРСР. Учасники з'їзду проголосили про своє відокремлення від євангельських християн-баптистів. Декларувалася також відмова від будь-яких зносин з органами влади та громадськими організаціями. Військова служба проголошувалася приватною справою.

Усе це спричинило напруженість у помісних церквах, особ-

ливу Одеської області та Донбасу. В багатьох областях України, зокрема у Волинській, Рівненській, Кіровоградській, Тернопільській, Закарпатській, Львівській, Київській, між євангельськими християнами-баптистами та п'ятдесятниками, що ввійшли до союзу, навпаки, склалися добрі стосунки.

Входження до союзу з ЄХБ дало змогу п'ятдесятникам вирішувати питання свого офіційного статусу, а, отже дало можливість задовольняти релігійні потреби віруючих. У 1956 р. керівники п'ятдесятників України, котрі входили до ВРЄХБ, повідомили, що близько 90% усіх п'ятдесятників входять до союзу. В той же час, перебуваючи в союзі з євангельськими християнами-баптистами, п'ятдесятники дещо втрачали свою самостійність і суверенність. Подекуди вони стали реєструватися як баптисти. До кінця 50-х років представництво п'ятдесятників у союзі зросло. Коли в 1966 р. до складу ВРЄХБ ввійшло 25 чол., п'ятдесятники розширили своє представництво від одного до двох членів. Від України це був М.Кузьменко, помічник старшого пресвітера ЄХБ.

У 1971 р. група найбільш відомих керівників п'ятдесятників направили листа віруючим як членам союзу, так і тим, хто перебував поза ним, в якому знову закликали підтримати Серпневу угоду в усіх її пунктах, вступити до союзу. Варто підкреслити, що в ці роки проходив активний процес з перегляду Серпневої угоди, щоб її пом'якшити в бік п'ятдесятників. Проте це не дало ніяких результатів і розчаровувало віруючих. На місцях серед них часом виникало незадоволення перебуванням їх в об'єднанні з євангельськими християнами-баптистами.

Загалом за роки перебування в союзі з євангельськими християнами-баптистами п'ятдесятництво не тільки не розчинилось, але й зберегло особливості свого віровчення й культу, свою ідентичність. Не сформувавши у своєму середовищі нетерпимого ставлення до одновірців із автономно зареєстрованих і незареєстрованих громад, п'ятдесятники тим самим зберегли спільність інтересів, традицій, свою специфіку.

На становищі п'ятдесятництва позначилася й загальна атмосфера в суспільстві, пов'язана з політикою насадження войовничого атеїзму. В радянській пресі і численній атеїстичній літературі велася відверта кампанія проти конфесії. Спосіб життя її прихильників зображувався вкрай негативно.

Це спричинило й таке явище в середовищі п'ятдесятників, як еміграційні настрої. В 1963 р. групі віруючих вдалося прорватися до американського посольства в Москві і попросити допомоги у справі еміграції з СРСР. І хоча спроба не увінчалася успіхом, у 1973 р. розгорнулася нова кампанія за еміграцію. До середини 1978 р., за оціночними даними, еміграційними настроями було охоплено до 20 тисяч віруючих.

Проте здоровий глузд у ставленні до п'ятдесятників став брати гору. Ще в 1968 р. почалася незалежна від ЄХБ реєстрація деяких п'ятдесятницьких церков. До 1986 р. зареєстровано більше як 200 громад з кількістю віруючих більш ніж 20 тис. чоловік. Це в основному великі церкви в Києві, Харкові, Чернівцях та в інших містах.

Інші течії п'ятдесятництва в Україні

В Україні існують й інші течії п'ятдесятництва, незважаючи на те, що вони нечисельні за кількістю прихильників і окремих груп. Майже одночасно з християнами євангельської віри в 1922 р. на Поділлі появилися й п'ятдесятники — сіоністи. Засновником їх вважається колишня євангелістка П.Коченкова, а активним організатором Л.Мельник, котрий написав кілька десятків Пісень Сіону. Роблячи наголос на ідеї “відродження Царства Божого на горі Сіон”, п'ятдесятники-сіоністи розгорнули посилену проповідь про переселення правовірних в “обрану Богом землю”, для того щоб чекати там другого пришествя Христа. Подекуди в середині 20-х років їхні прихильники намагалися практично здійснити цей задум — кидали домівки і виїжджали. Органи влади повертали віруючих додому. Центр п'ятдесятників-сіоністів перебував у м.Велика Бубнівка Волочиського району Хмельницької області. В 1931 р. було проведено перший, а в квітні і жовтні 1932 р. другий і третій з'їзди п'ятдесятників — сіоністів, які відіграли певну роль в консолідації течії. В 1933 р. більшість її керівників було репресовано.

У повоєнний час Л.Мельник, Д.Чайка, А.Дякун та ін. вели активну діяльність з поширення вчення п'ятдесятників-сіоністів у Хмельницькій і Тернопільській областях, а також за межами України. Нині діють їхні окремі нечисленні групи.

Переселятися до Палестини закликали своїх прихильників

і невеликі групи п'ятдесятників-суботників, яких найбільше в Закарпатті та на Волині. Їхнє віровчення склалося під впливом адвентистів сьомого дня і п'ятдесятників. На відміну від інших течій п'ятдесятництва суботники особливо шанують "день спокою" — суботу. В 1935—1939 рр. видавали українською мовою журнал "Будівельник Церкви Бога" (редактор Д.Гарасевич). Значного поширення цей напрям не набув.

Після Великої Вітчизняної війни в Дніпропетровській області утворилося кілька громад п'ятдесятників-доскональців. Більшість з них не визнавали глосолалії, проповідували "християнський комунізм", який у доскональців означав особисте збагачення, неупорядкований шлюб. Вплив цієї течії за межі Дніпропетровщини не вийшов.

Процес утворення Союзу християн віри євангельської в Україні

Нова хвиля п'ятдесятницького руху припадає на 80-ті роки. Це виявилось в активізації проповідницької, місіонерської діяльності, в посиленні впливу на віруючих інших конфесій. Намітилися позитивні структурні зміни в п'ятдесятницькому русі, спрямовані, насамперед, на створення єдиного центру.

На початку 1989 р. завершилися переговори лідерів п'ятдесятників колишнього Радянського Союзу, котрі створили ініціативний комітет з об'єднання, до якого ввійшло 12 старших пресвітерів, всі з України. В листопаді 1989 р. на нараді, що проходила в Москві, ініціативний комітет перетворено на координаційну раду. Вона поставила за мету: об'єднання всіх п'ятдесятницьких течій, вироблення єдиної ідейно-догматичної платформи, відкриття навчальних закладів з підготовки кадрів, випуск літератури та періодичних видань.

У 1990 р. сталася знаменна подія — об'єднання більшості церков у Союз християн віри євангельської України. У травні 1990 р. в м.Коростені Житомирської обл. відбувся III з'їзд ХВЕ України, який і проголосив утворення союзу. На час проведення з'їзду Союз ХВЕ України нараховував близько 500 помісних церков чотирьох різних течій. Більше як 50 тисяч п'ятдесятників вийшло з Союзу ЄХБ, утворивши самостійні церкви.

За своєю соціальною мобільністю, здатністю враховувати реальну дійсність, за темпами зростання членів громад п'ятдесятництво переважає інші протестантські конфесії. В умовах незалежної України воно діє як відкрита суспільству конфесія, що сприяє самореалізації своїх прихильників у середовищі віруючих і поза ним.

За станом на 1 січня 1999 р. християни віри євангельської в Україні зареєстрували 955 громад. Всеукраїнський союз християн віри євангельської на цей час мав 362 культові будівлі, 43 місії, 9 навчальних закладів, в яких навчалися 1200 слухачів, 1337 священнослужителів, 559 недільних шкіл, 8 періодичних видань.

Контрольні завдання і запитання

1. *Передумови виникнення та поширення баптизму в Україні.*

2. *Охарактеризуйте феномен штундизму як предтечу баптизму в Україні.*

3. *Розкажіть про особливості об'єднання євангельських і баптистських громад.*

4. *Яким було ставлення царизму і православної церкви до баптизму?*

5. *Які процеси відбувалися в баптизмі в роки радянської влади?*

6. *Охарактеризуйте сучасний стан баптистів в Україні.*

7. *Розкажіть про початковий період поширення п'ятдесятницьких течій в Україні в 20—30-ті роки XX ст.*

8. *Охарактеризуйте особливості двох п'ятдесятницьких течій в Україні — ХВС і ХЄВ.*

9. *Які ви знаєте ще п'ятдесятницькі течії в Україні?*

10. *Що ви знаєте про процеси об'єднання і роз'єднання п'ятдесятників і баптистів?*

11. Проаналізуйте сучасний стан п'ятдесятництва і тенденції його розвитку в Україні.

Тематика рефератів

1. Євангельсько-баптистський рух в Україні (XIX—початок XX ст.).
2. Церква євангельських християн-баптистів в умовах радянської влади.
3. Стан баптизму в незалежній Україні.
4. Особливості розвитку п'ятдесятництва в Україні.
5. Диференціаційні й інтеграційні процеси в п'ятдесятництві і баптизмі.
6. Утворення Союзу християн віри євангельської в незалежній Україні.

Рекомендована література

1. *Гараджа В.И.* Протестантизм. — М., 1971.
2. *Граждан В.Д.* Вероучение и мораль пятидесятников. — М., 1989.
3. *Грушевський Михайло.* З історії релігійної думки на Україні. Репринтне видання. — К., 1992.
4. *Єленський В.Є.* Сучасний протестантизм: динаміка, процеси, тенденції. — К., 1989.
5. *Жабко-Потапович Л.* Христове світло в Україні. Історія українського євангельсько-баптистського руху. — Чикаго, 1991.
6. *Заватский Вальтер.* Советские евангельские христиане со времени второй мировой войны. — М., 1984.
7. *Ипатов А.Н.* Меннониты. — М., 1978.
8. *История баптизма.* — Одесса, 1996.
9. *История церкви евангельских христиан-баптистов в СССР.* — М., 1989.

-
10. *Калиничева З.В.* Социальная сущность баптизма. 1917—1929 гг. — М., 1972.
 11. *Клибанов А.И.* История религиозного сектантства в России. — М., 1965.
 12. *Любащенко В.* Історія протестантизму в Україні. — Львів, 1995.
 13. *Мельник В.И.* Молодежь в пятидесятничестве: поиски идеала. — Львов, 1992.
 14. *Мельник В.І.* П'ятдесятництво: нові тенденції. — К., 1988.
 15. *Митрохин Л.Н.* Баптизм. — М., 1974.
 16. *Москаленко А.Т.* Пятидесятники. — М., 1973.
 17. *Савинский С.Н.* История русско-украинского баптизма. — Одеса, 1995.
 18. *Федоренко Ф.* Секты, их вера и дела. — М., 1965.

3. МЕСІАНСЬКО-ЕСХАТОЛОГІЧНІ ТЕЧІЇ: АДВЕНТИЗМ, СВІДКИ ЄГОВИ

АДВЕНТИСТИ СЬОМОГО ДНЯ

Витоки і реформування адвентизму. Особливості віровчення

Адвентизм (від лат. *adventus* — пришествя) — один із релігійних напрямів у протестантизмі, що виник у 30-х роках ХІХ ст. в США, ідейним натхненником і організатором якого вважається баптистський проповідник Вільям Міллер.

Дослідження показують, що в адвентистському русі умовно можна виділити два періоди. Перший охоплює 1831—1838 рр. і пов'язаний з проповіддю В.Міллером ідеї другого пришествия. Другий — заключний, припадає тільки на 1844 р., на який послідовники В.Міллера призначили другий прихід Христа. Оскільки тоді не відбулося очікуваного видимого пришествия Христа, послідовники В.Міллера заявили, що пришествя відбулося, але невидимо, в небесному храмі (святилищі), тому що церква не готова, щоб бути взятою на небо. Христос і сьогодні, за вченням адвентистів, перебуває в святилищі і чекає повної готовності віруючих, тому строків його приходу ніхто не знає.

Поступово адвентизм розшаровувався на ряд різних течій: Церква адвентистських християн, євангелічні адвентисти, товариство життя і другого пришествия, церква в Христі Ісусі, адвентисти-реформісти та ін.

Однією з найбільших і найвпливовіших течій адвентизму є Всесвітня церква адвентистів сьомого дня (АСД). Утворення її можна віднести до 1844 — 1845 рр. Віра в друге пришествя залишається провідним догматом адвентистів. Велику роль в організаційному і догматичному оформленні церкви АСД відіграла Елен Гасмон Уайт (адвентисти в Україні її називають Оленою Уайт або Вайт). Вважається, що її праці є “малим світлом”, яке веде до “великого світла”. Тому (це і є особливістю адвентистської церкви) у віровченні закріплено особливу роль пророцтва і самих пророків. Центральним завданням адвентизму є апокаліптична проповідь, яка про-

голошується в контексті трюхангельської вісті. Йдеться про коментування адвентистами положень 14-ї глави новозаповітної книги “Об’явлення св. Івана Богослова” (вірші 7,8,9). Відповідно до “вістки першого ангела” (Об’явл.14:7) адвентисти пророкують про “останні часи світу”, передрікають “загибель грішників”. З “вісткою другого ангела” (Об’явл.14:8) пов’язується відхід від “істинної віри” багатьох християнських напрямів, окрім адвентистів. Третя “ангельська вістка” попереджує про неминучість покарання тих, “хто поклоняється звірю і образу його” (Об’явл.14,9), тобто фальшивим релігійним системам.

У книзі “Велика боротьба”, звертаючись до біблійних пророцтв, О.Вайт розкриває їх як Божий план великої боротьби між добром і злом (між Богом і Сатаною). О.Вайт заклала фундамент не тільки чіткої доктринальної системи, але й у своїх вістях (45 томів творів) розробила систему регламентації відносин і поведінки віруючих, принципи здорового способу життя (так звана санітарна реформа), соціального служіння.

На відміну від інших церков, адвентистське вчення вимагає від віруючих турботи не тільки про чистоту духу, а й тіла, що проявилось в програмі здорового способу життя (“принципи здорового способу життя”, “санітарна реформа”). Християнин зобов’язаний берегти своє здоров’я з двох причин: поперше, тіло — храм Духа Святого; по-друге, тіло слід зберегти для майбутнього небесного царства.

Принципи здорового способу життя, обґрунтовані О.Вайт, стали проголошуватися як частина вчення з 1863 р., а в 1865 р. було прийнято рішення не тільки пропагувати їх, а й відкривати лікувальні та профілактичні заклади. В цілому діяльність Всесвітньої церкви АСД характеризується широкомасштабною філантропічною діяльністю, численними соціальними програмами, серед яких можна виділити три основних: програма допомоги нужденним, служба здоров’я, культурологічна діяльність.

Для цього створено відповідну інфраструктуру: функціонують лікувальні й профілактичні заклади, будинки для немічних і сирітські притулки, фабрики здорового харчування, школи, коледжі, університети, видавництва. Видавнича й просвітницька робота ведеться на 644 мовах і діалектах народів

світу. В узагальненому вигляді віровчення адвентизму викладено в 27 пунктах Основних положень у вченні віри християн адвентистів сьомого дня, які прийнято в Даласі на Всесвітньому з'їзді церкви АСД у квітні 1980 р.

Філософія адвентизму розглядає людину як істоту, наділену відповідальністю, силою і свободою мислити. Тіло, розум і душа кожного являють собою неподільну єдність. Особлива роль відводиться четвертій заповіді, яка вимагає святкувати суботу як день спокою, богопоклоніння. Поняття раю і пекла в адвентизмі немає.

Важливою складовою адвентистської есхатології (вчення про кінець світу) є догмат про тисячолітнє царство і нову землю. У цьому вченні йдеться про воскреслих святих, котрі перебуватимуть на небі тисячу років, про небесний Єрусалим, який спуститься на землю, про очищення й оновлення землі від нечестивих.

Тисячолітнє царство — це проміжний період між першим і другим пришествям, під час якого Христос і його викуплені святі будуть вершити суд над тими, хто вмер без покаяння. На безлюдній землі в цей час перебуватиме Сатана зі своїми демонами. По закінченні цього періоду з неба на землю зійде Христос разом із спасенними і спуститься Святий Град. Після цього настане воскресіння всіх грішників. Їх спіткає доля Сатани та його демонів в останній боротьбі з добром, а Всесвіт назавжди звільниться від гріха і грішників. На новій землі, яка стане місцем добра і справедливості, буде побудовано суспільство, де вічно житимуть викуплені.

Повсякденної обрядності в адвентистів немає. Визнаються тільки обряди рукоположення, хрещення, шлюбу. Кожен член громади має підтверджувати своє членство відвідуванням богослужінь, сплатою десятини (10 частка прибутку), моральною християнською поведінкою. За певні провини він може бути покараним або навіть виключеним із громади.

Сьогодні адвентистська церква налічує близько семи мільйонів хрещених членів, більше як 28 тис. громад у 192 країнах світу. Вищим її органом є Генеральна Конференція, до складу якої входять 11 дивізіонів. Церква має чотириступінчасту організацію: громада, конференція (область чи край), уніон (держава чи республіка), Всесвітня організація з центром у Вашингтоні.

Заснування адвентизму в Україні

Біля витоків адвентизму в Україні стояли меноніти, які після запрошення Катериною II на поселення в XVIII ст. розселилися в степовій частині України. Першими людьми, котрі поширювали ідеї адвентизму в Україні, були Л. Конрад і Г. Перк. Перші громади адвентистів виникли в Таврійській губернії в Криму (1886 р.) і в селищі Тараща Київської губернії (1870 р.). Якщо у 1886 р. в Криму було 30 адвентистів, то в 1890 р. кількість їх подвоїлася.

Спочатку громади підпорядковувалися Середньоєвропейській раді громад, пізніше — Східноєвропейському місіонерському полю. На початку XIX ст. українські громади структурно входили в Середньоєвропейське місіонерське поле і управлялися Південно-російським союзом громад (пізніше — Російська унійна конференція).

У зв'язку з відомими політичними подіями 1905 р. та під натиском народного руху російський цар Микола II видає указ “Про свободу віросповідань”. Хоча це вимушений акт і особливої свободи чекати не доводилося, але царський уряд зацікавився церквою АСД. На ім'я імператора керівниками церкви було надіслано листа з викладенням пунктів віровчення, а також з повідомленням про всесвітню діяльність цієї релігійної організації, її ставлення до державної влади. Внаслідок цього невдовзі відбулося офіційне визнання організації АСД, закріплене спеціальним урядовим циркуляром від 6 жовтня 1906 р., розісланим усім губернаторам. До певної міри цей документ став “охоронною грамотою” для майбутньої діяльності церкви АСД.

Маніфест про релігійну свободу відкрив нові можливості для адвентистської церкви. В 1905 р. вийшла постанова про реорганізацію структури адвентистських церковних полів і згладжування розподілу за національними ознаками. Створено Північно-Російську Конференцію і три місіонерські поля: Східно-Російське, Північно-Російське та Середньо-Російське, до складу яких входили і громади АСД України, Естонії, Білорусії й Польщі. З 1907 р. церква АСД в Росії стає самостійним уніоном, а його головою згодом — підданий США І.Т. Бетхер.

1910-й рік відомий початком обмеження релігійної свободи неправославних конфесій. Після II Уніонного з'їзду, що

відбувся 3—8 березня, Міністерство внутрішніх справ для нагляду за церквою АСД призначає спеціального чиновника. Жодний з'їзд чи важлива нарада не проходили без його участі.

З першого січня 1914 р. церква АСД в Росії ділиться на два самостійні уніони: Східно-Російський на чолі з Отто Рейнке і Західно-Російський, до складу якого входила й Україна. Другий очолював І.Т.Бетхер. У тому ж 1914 р. почалася Перша світова війна. У зв'язку з тим, що основний склад керівників церкви АСД — особи німецького походження, православне духовенство намагалося використати цей факт, щоб налаштувати уряд і громадськість проти адвентистів, називаючи їх німецькими агентами. Почалися арешти, керівний склад церкви було вислано в Сибір, багато молитовних адвентистських будинків закрито.

Трансформації адвентистської організації в роки радянської влади

Після буржуазної революції в лютому 1917 р. і наказу Тимчасового уряду про амністію політичних і релігійних ув'язнених вживаються заходи для відродження зруйнованої церковної організації АСД. На арену дій Всеросійської церкви АСД виходить Г.І.Лебсак, він бере на себе відповідальність за Церкву Західно-Російського уніону, до складу якого входили адвентисти в Україні.

23 січня 1918 р. видано декрет, яким проголошувалася свобода совісті і рівні права перед законом усім релігіям. У 1924 р. в Москві відбувся V ювілейний з'їзд церкви АСД, на якому відзначено 50-річчя адвентизму в Європі і 40-річчя — в Росії. З 85 присутніх делегатів 23 представляли Україну. На цей час до складу церкви АСД в Радянському Союзі входило 11500 осіб, об'єднаних в 430 громад. На з'їзді остаточно затверджено Всесоюзну Раду (ВРАСД) на чолі з Генріхом І.Лебсаком. Постанови V Всесоюзного з'їзду АСД, особливо Декларація про ставлення з'їзду АСД до державної влади СРСР, хоча й не суперечили адвентистському вченню, проте викликали незадоволення багатьох членів церкви АСД, а деякі з них взагалі відійшли від організації АСД, створивши незалежні угруповання. Тоді і було покладено початок

так званому реформістському рухові: утворилися адвентисти-реформісти.

Керівництво церкви АСД, поступившись перед натиском влади, що взяла курс на знищення релігії, на VI, і, як виявилось, останньому Всеросійському з'їзді (12—19 травня 1928 р.), ухвалило, на думку нинішніх керівників церкви АСД, “українську постанову”, яка стосувалася військової повинності. Саме з цієї причини почалося відокремлення від церкви АСД деяких груп. Наслідки тієї постанови відчуються ще й сьогодні. Державна влада не дозволяла церкві АСД упродовж багатьох років зробити чітку заяву щодо постанови VI з'їзду. Тільки 18—19 травня 1995 р. постановою Ради Євро-Азіатського дивізіону “гріх було названо своїм ім'ям”, церква АСД відверто заявила про помилковість постанови 1928 р.

Останній довоєнний розширений пленум ВРАСД відбувся 26—28 грудня 1931 р. Подальші дії комуністичної влади показують, що цей грудневий пленум дозволили з метою виявлення всіх дійсних керівників церкви АСД. Майже всіх 29 учасників пленуму, в тому числі й уповноважених Центральної ради церкви (так було перейменовано ВРАСД), а також сотні активних служителів і членів громад до 1938 р. поступово арештували, засудили й відправили в далекі табори як небезпечних злочинців. Як саму організацію церкву АСД, так і багато її громад було зруйновано.

З 1944 р. відновилася реєстрація релігійних об'єднань (громад) АСД. Архівні дані засвідчують, що до складу церкви АСД у СРСР на той час входило майже 13300 членів, об'єднаних у 300 громад. Проте період з 1954 по 1981 рік був найскладнішим за всю історію існування церкви АСД на території Радянського Союзу. Так, 12 грудня 1960 р. Всесоюзну Раду АСД ліквідовано, а це означало, що церква АСД як організація більше не існує. Наступного дня, 13 грудня, вилучено всю документацію канцелярії, в тому числі і прибутково-видаткові книги, архів Церкви і бібліотеку. На всі кошти, які зберігалися в Держбанку, наклали арешт. З того часу церква АСД у СРСР стала нелегальною організацією, вимушеною піти в підпілля. Керівництво церкви АСД, як засвідчують сучасні адвентистські авторитети, “втратило пильність перед лукавими підступами диявола”. Церква АСД

почала ділитися на дрібні організації, котрі протидіяли одна одній.

Хоча не завжди служителі і члени церкви АСД розуміли один одного, та всі вони усвідомлювали необхідність об'єднання. Починаючи з 1975 р., представники церкви АСД з Радянського Союзу регулярно беруть участь у роботі всесвітніх з'їздів цієї організації, а з 1980 р. лідери церкви М.П.Кулаков і М.А.Жукалюк стають постійними членами Виконавчого Комітету Генеральної Конференції, провідниками ідей всесвітнього керівництва АСД. У 1985 р. організовано тимчасове керівництво церкви АСД — Координаційна Рада на чолі з М.П.Кулаковим і його помічником М.А.Жукалюком. Координаційна міжреспубліканська Рада була визнана церквою АСД у СРСР керівним органом аж до 1990 р.

Шлях уніонної організації в Україні також був не менш тернистим. Після офіційного об'єднання церкви, що відбулося наприкінці 1976 р., потрібно було ще два роки, щоб загоїлися духовні рани служителів і членів церкви. Цей процес “інтенсивної терапії” очолили лідери трьох основних протидіючих сторін: М.А.Жукалюк, О.Ф.Парасей та В.І.Пролінський. В 1979 р. було організовано 11 обласних і міжобласних союзів-об'єднань на чолі зі старшими проповідниками. Знадобилося дев'ять років незвичайної співпраці людей, які мешкали в різних містах України (Київ—Львів—Вінниця), щоб остаточно згладити недовіри і відновити мир у церкві АСД.

Динаміка адвентизму в незалежній Україні

Всі роки після примирення й об'єднання керівництво церкви АСД зверталося до клопотанням до державних органів про організацію Всеукраїнського з'їзду й обрання офіційного керівництва, однак дозвіл отримало лише у квітні 1988 р. 18—22 травня 1988 р. відбувся III Всеукраїнський з'їзд церкви АСД. На цьому з'їзді першим офіційним президентом Українського уніону церкви АСД було обрано М.А.Жукалюка, секретарем — В.В.Пролінського, скарбником — О.О.Панкова. На початку 1988 р. до складу церкви АСД в Україні входило 214 громад і груп, які об'єднували 14114 членів церкви. Громади обслуговувалися 73 рукопокладеними і 88 не-

рукопокладеними проповідниками. V Всеукраїнський з'їзд церкви АСД, що відбувся 8 вересня 1993 р. вже в незалежній Україні в умовах релігійної свободи, зафіксував: за п'ять років церква АСД в Україні зросла на 122%, на 1 липня 1993 р. в ній налічувалося 31401 особа, 363 громади. Новим президентом Українського уніону АСД на цьому з'їзді обрано М.М.Мургу, котрий до цього був віце-президентом Євро-Азіатського дивізіону, секретарем П.І.Хімінця, скарбником О.О.Панкова. З 1998 р. церкву очолює А.В. Крупський.

Крах комуністичного режиму, повна релігійна свобода, можливість проведення великих і малих євангельських кампаній сприяли бурхливому зростанню чисельності громад АСД. Із січня 1991 р. почав втілюватися План загальної євангелізації, ухвалений дивізіонною радою. Цей план передбачав подвоєння кількості членів церкви АСД до 1995 р. Почався великий цикл євангелізаційних кампаній за участю закордонних проповідників. Успішними стали проповіді євангеліста із США Джеймса Гіллі в Дніпропетровську, Одесі, Харкові, Києві, внаслідок яких понад 6 тисяч чоловіків і жінок прилучилися до церкви АСД. Ще 2500 неофітів відгукнулися на загальні заклики пастора з Мінесоти (США), нині президента Євро-Азіатського дивізіону, Лі Хаффа, котрий проповідував у таких містах України, як Київ, Луганськ, Донецьк і Маріуполь.

У південних містах України — колиці адвентизму — більше року проводив проповідницько-місіонерську роботу благовісник із США Ловелл Гарвгрейс. Ці кампанії сприяли бурхливому зростанню церкви АСД на півдні України. Можна назвати унікальною євангелізаційну програму всесвітньовідомого євангеліста з Австралії Джона Картера, що проводилася в київському Палаці спорту в серпні 1995 р. Сотні тисяч киян побували на його проповідях, 3498 осіб прийняли водне хрещення й поповнили громади АСД.

Окрім згаданих проповідників, пасторів, благовісників, євангелістів, в Україні євангелізаційні кампанії проводили ще 35 закордонних євангелістів. Упродовж шести років активної євангелізаторської роботи понад 100 місцевих (українських) євангелістів із числа служителів і рядових членів церкви АСД набули досвіду євангелізаційної діяльності. Тож у 1995 р. церква АСД в Україні порівняно з тим, якою була

наприкінці 1990 р. (16478 чол.), збільшилася майже втричі і досягла кількості 45702 осіб, а станом на 1 липня 1996 р. налічувала 52593 члена, об'єднаних у 676 громад.

Контрольні завдання і запитання

1. Розкажіть про роль в адвентистському русі В.Міллера та Елен Уайт.

2. Розкрийте особливості становлення адвентизму в Україні в умовах царської Росії.

3. Які процеси відбувалися в церкві АСД під час радянської влади?

4. Охарактеризуйте особливості євангелізації й місіонерської діяльності адвентистів в незалежній Україні.

Тематика рефератів

1. Особливості догматики й організації АСД.
2. Криза адвентизму в роки радянської влади.
3. Динаміка церкви АСД в незалежній Україні.

Рекомендована література

1. Адвентисти сьомого дня в Україні (до 110-ї річниці: 1886—1996 рр.). — Київ, 1996.
2. Из истории церкви: церковь адвентистов седьмого дня в России. — Калининград, 1992.
3. Основные положения в учении веры христиан-адвентистов седьмого дня // Из истории церкви. — Калининград, 1993. Церковное руководство адвентистов седьмого дня. Выпуск ГК АСД, 1990.

СВІДКИ ЄГОВИ

Витоки руху. Діяльність його засновника Ч.Рассела (1878—1916) і реформатора Дж.Рутерфорда (1916—1942)

Міжнародне товариство свідків Єгови утворилося з групи дослідників Святого Письма. У зв'язку з цим витoki сучасної релігійної організації Свідки Єгови в Україні (як і в будь-якій країні) беруть початок з цього релігійного руху. Група дослідників Святого Письма сформувалася на протестантському ґрунті, відокремившись у самостійний релігійний рух з адвентизму в другій половині XIX ст. в США. Першим теоретиком і засновником, дослідником Святого Письма (а отже, і пізніших Свідків Єгови) був американець Чарльз Рассел (1852—1916). В україномовній літературі Свідків Єгови частіше трапляється написання прізвища Руссель. Свою релігійну діяльність Ч.Рассел розпочав в адвентизмі як співредактор адвентистського часопису “Вісник ранку” (“Herald Morning”).

У той час адвентисти, принаймні та частина їх, до котрої належав Ч.Рассел, стверджували, що в 1874 р. (після невдалого очікування в 1843 р. і ще навіть у 1844 р.) відбудеться другий прихід Христа і розпочнеться тисячолітнє Боже царство. Коли цей рік минув і надії не справдилися, Рассел видав книгу з багатозначною назвою “Мета і спосіб приходу Христа”, в якій доводив, що Христос у 1874 р. в невидимий спосіб прийшов на землю, щоб поступово розпочати своє тисячолітнє правління. В 1878 р. Рассел пориває з адвентизмом, і в 1888 р. з його ініціативи в штаті Пенсільванія утворюється The Watch Bible and Tract Society — Товариство Вартової бапти, Біблії і брошур.

Оснoвне завдання цього Товариства полягало в поширенні релігійних поглядів пастора Рассела, насамперед через видавничу діяльність. Від того часу починається інтенсивна проповідницька діяльність Рассела, на яку він потратив увесь свій маєток, успадкований від батька, на суму 300 тис. доларів.

Тисячі платних оголошень у всьляких газетах і часописах у США, Канаді та Європі інформували людей про зібрання дослідників Святого Письма. Мільйони примірників книг і

брошур, написаних Расселом, поширювалися в Америці та на інших континентах. Мільйони людей з різних частин світу мали можливість безплатно дивитися спеціальний кінофільм “Драма сотворення”, знятий на кошти Рассела, що пропагував його релігійні погляди. Рассел організував багато груп місіонерів, голосителів, спеціальних волонтерів (піонерів) і колпортерів, які поширювали його літературну продукцію, використовували всілякі засоби і способи для пропаганди його віровчення. Сам Рассел як місіонер відвідує багато країн у Латинській Америці, об’їжджає Африку, виголошує проповіді на Близькому й Далекому Сході. В 1911 р. Рассел відвідує Петербург, Кишинів, Варшаву та десятки міст в інших країнах Європи з метою вербування своїх послідовників.

У 1913 р. релігійний рух, започаткований Расселом, дістає офіційну назву International Bible Student’s Association — Міжнародне товариство дослідників Біблії. Рассел передвіщав, що в 1914 р. закінчатся “часи язичників” (людського, не теократичного правління) і “настане царство Боже на землі”. Прийшов 1914 р., вибухнула перша світова війна. Ці події стали причиною великого розчарування і незадоволення в рядах послідовників вчення пастора Рассела, що примусило самого автора переглянути і ревізувати пропагований ним упродовж минулих 40 років “божественний план віків”, викладений в 7-ми томах “Тлумачення Святого Письма”. У процесі цієї праці його спостигає смерть (31 жовтня 1916 р.).

6 січня 1917 р. президентом Міжнародного товариства дослідників Біблії обрано американського суддю И.Ф.Рутерфорда. Засадовими принципами віровчення Ч.Рассела він не переймався. Рутерфорд розпочав широкомасштабну ревізію “русселізму”. В 1920 р. він видає гучноголосу книгу “Мільйони тепер живучих ніколи не помруть”, в якій запевняє, що в 1925 р. “настане Царство Боже на Землі” і “пророки Старого Заповіту воскреснуть, щоб взяти в свої руки земне правління і бути видимими представниками Бога на землі”.

Від початку президентури Рутерфорда дослідники Біблії почали виразно поділятися на “русселітів” — послідовників “чистої науки” засновника цього релігійного руху Рассела і на “рутерфордівців”, котрі безкомпромісно стали на бік нового керівника руху — Рутерфорда. В Україні до цього часу збереглися невеликі групи “русселітів” в Закарпатській об-

ласті, в Луцьку, в Березнівському районі Рівненської області та інших місцевостях, які спочатку називалися Згромадженнями дослідників Біблії, потім Згромадженнями вільних дослідників Біблії. Вони беззастережно дотримуються “чистої науки” Рассела. В роки радянської влади в західних областях України ці групи “вільних дослідників” не мали чіткої організаційної структури і діяли на самодіяльній основі.

Рассел був прихильником демократизму, виборності “старших”, під час його керівництва рухом усі організаційні ланки мали певну автономію, а рух “Дослідники Біблії” мав релігійну спрямованість. У “рутерфордівському” обрамленні Товариство перетворилося на дисципліновану, строго контрольовану теократичну організацію, керовану зверху донизу. Демократичні форми її побудови відкинута. Саму назву організації як релігійної не вживано, і лише в післявоєнний період, за президентури Н.Кнорра (1942—1978), назви релігія, релігійна організація введено в обіг для позначення вже Свідків Єгови (так стали йменуватися рутерфордівці з 1932 р.).

Свідки Єгови в Україні між Першою і Другою світовими війнами

Перші Свідки Єгови появилися в західних областях України в 20—30-х роках на Закарпатті і в Галичині, на Волині, в Буковині, які були під владою Польщі, Румунії, Угорщини і Чехословаччині. Повертаються перші емігранти, що виїжджали за океан, у США і Канаду, в латиноамериканські та європейські країни в пошуках заробітку і ліпшої долі. Деякі з них, запізнавшись там з віровченням Свідків Єгови, намагаються пропагувати його в себе на батьківщині. Але водночас поширення нового віровчення відбувається шляхом місіонерської діяльності, яку здійснюють на західноукраїнських землях утворені в сусідніх країнах філії міжнародного Товариства Вартової башти, Біблії і брошур з центром у Брукліні (м.Нью-Йорк, США).

На значну частину західноукраїнських земель в 20—40-х роках поширювала вплив польська філія Бруклінського центру Свідків Єгови. В 1932 р. організація Свідки Єгови в Польщі (з урахуванням її членів у західноукраїнських землях) нараховувала 256 осіб, її “крайове бюро” в Лодзі очолю-

вав Леопольд Шайдер. Від того часу інтенсивна місіонерсько-проповідницька діяльність Свідків Єгови здійснювалася на всій території Польщі, особливо на її тодішніх східних теренах (Волинь, Галичина), а після 1939 р. і в східних областях України.

В західноукраїнських містах і селах у цей час працюють спеціальні піонери польського крайового комітету Свідків Єгови. Вони розносять і безкоштовно роздають літературу — книжки й брошури українською мовою, автором яких був Рутерфорд (суддя Рутерфорд, як зазначалося на титульній сторінці). Їхні назви: “Де є померлі?”, “Що таке пекло?”, “Царство Боже — надія світу”, “Фашизм чи свобода?”, “Всесвітня криза — де вихід?” Ці та інші назви мали привернути увагу читачів до актуальних світоглядних, релігійних і світових проблем. Рутерфорд, посилаючись на біблійні тексти, критикує догмати про безсмертність душі, пекло як місце вічних мук, чистилище, Трійцю. Під вогнем критики Рутерфорда апокаліптичні “три нечисті духи, подібні до жаб”, — “три елементи видимої диявольської організації — релігія, політика, комерція”. Антиклерикальна, антифашистська спрямованість рутерфордівських публікацій і радіопроповідей стосувалися головним чином Ватикану, папства, католицької ієрархії, союзу певної частини кліру з фашизмом і нацизмом.

Така спрямованість літератури й проповідницької діяльності Свідків Єгови викликала шалений спротив насамперед католицького духовенства. У зв’язку з систематично повторюваними скандалами й судовими процесами з приводу “образи догматів католицької церкви та її духовенства” Свідки Єгови були знані в широких колах суспільства. Неприязне ставлення єговістів до клерикалізму, головним чином їхня критика католицької церкви, відмова від деяких громадянських обов’язків (наприклад, від військової служби) стали причиною державної заборони їхньої діяльності в Польщі напередодні Другої світової війни. У 30-х роках Свідків Єгови заборонено, їхнє майно, службові приміщення конфісковано в усіх країнах, окупованих нацистською Німеччиною. За відмову від військової служби, за демонстрацію нелояльності до гітлерівського режиму (відмова працювати на воєнних підприємствах, брати участь в оборонних акціях, у вітаннях фюрера, у вивішуванні прапора тощо) десятки тисяч Свідків

Єгови як в самій Німеччині, так і в інших країнах розстріляно, кинуто в концтабори.

Напередодні Другої світової війни чисельність Свідків Єгови в Польщі сягала 1100 осіб. Перші добре організовані ланки Свідків Єгови на Волині і в Галичині виникають напередодні і на початку Другої світової війни. (Ланки організаційної структури Свідків Єгови на той час мали такі польськомовні назви: “кілко” — гурток, “група” — громада, “стрєфа”, до складу якої входило кілька десятків “груп”.) Відомо, що Львівсько-волинською “стрєфою” керував у 1941 р. Станіслав Зажицький, житель села Руліківка на Сокальщині. Першими спеціальними піонерами (розповсюджувачами) літератури Свідків Єгови на Волині були емісари крайового комітету в Лодзі подружжя Зелент — Йоанна й Едвард та Василь Балицький, а на Львівщині — Павло Зятек. Дещо раніше ланки Свідків Єгови утворилися в Прикарпатті і на Закарпатті.

1941—1945 роки — період активного зростання Свідків Єгови в Західній Україні. Друга світова війна стала центральною подією в есхатології Бруклінського центру Свідків Єгови. Апокаліптичні сюжети книги Одкровення, пророків Даниїла, Езекіїля пристосовувалися до актуальних подій, фактів тогочасного світу. Боротьба між “північним царем” (блоком держав осі на чолі з нацистською Німеччиною) і “південним царем” (блоком англо-американської співдружності) мала закінчитися Армагеддоном — всесвітньою вирішальною битвою і божественною перемогою над силами зла. Актуалізація політичних і воєнних подій у контексті біблійної есхатології мала вирішальне значення в поширенні віровчення Свідків Єгови й залученні все нових і нових членів до цієї релігійної організації. Саме в грізні роки Другої світової війни масово виникають групи Свідків Єгови на Волині, Львівщині, Прикарпатті і в Закарпатті.

В умовах нацистської окупації діяльність Свідків Єгови в Україні була заборонена і проводилася вона нелегально. Ще напередодні Другої світової війни, в 1938 р., Бруклінський центр опублікував спеціальний номер журналу “Вартова башта” під заголовком “Нейтральність”, який орієнтував усіх послідовників віровчення дотримуватися строгого нейтралітету щодо “справ цього світу”: не брати участі у війні, не

працювати на військових підприємствах і оборонних об'єктах, не голосувати, не бути членами будь-яких політичних, громадських партій, рухів, вийти з профспілок тощо.

Репресована конфесія в роки радянської влади

Зі встановленням радянської влади в західних областях України відразу почалися репресії проти Свідків Єгови: масові арешти, групові судові процеси, вивезення сімей у райони Сибіру і Казахстану. Причинами репресій була відмова брати до рук зброю, служити в Червоній армії, брати участь у голосуванні за “сталінський блок комуністів і безпартійних” в 1946 р. Свідки Єгови не платили позики на честь перемоги, не здавали зерна, крім звичайних поставок і податків, у “фонд Червоної армії”, тобто все, що стосувалося війни і військових потреб, вважалось, з позицій “совісті навченої словом Божим”, недопустимим до виконання. Усе це кваліфікувалося тоталітарною більшовицькою державою (як і раніше тоталітарною нацистською) як “підривна, антидержавна діяльність”.

Як засвідчують архівні кримінальні справи, у 1944—1950 роках заарештовано і засуджено військовими трибуналами більше трьох тисяч Свідків Єгови на довготривалі строки — від 10 до 25 років, а їхнє майно конфісковано. Так у Рівненській області в 1946 і 1947 роках відбулося два великих судових процеси, в кожному з яких засудили до 15—20 Свідків Єгови за ст.54, ч.ІІ, 11 КК УРСР, що означало: “антирадянська пропаганда і участь в релігійній антирадянській організації”. Такі самі процеси відбувалися і в інших областях.

На основі постанови Ради Міністрів СРСР від 13 березня 1951 р. (№667—339 СС) членів релігійної організації Свідки Єгови і їхні сім'ї депортували з території України в північні й східні райони Сибіру. За одну ніч у березні 1951 р. з України вивезено 7449 осіб, приналежних, як твердиться у цьому урядовому документі, до “нелегальної антирадянської секти”, а їхні будинки і майно конфісковано. По суті всю конфесію було піддано репресіям (як дорослих, так і дітей), заборонено і вона перебувала в глибокому підпіллі до 1990 р. Масова депортація Свідків Єгови за межі України спричинилася

до поширення віровчення і створення нелегальної організаційної мережі Свідків Єгови на всій території Радянського Союзу.

У 1945 р. внаслідок репатріації українців з Польщі в Україну прибула майже тисяча Свідків Єгови. Водночас з групою репатріантів прибув М.Циба, призначений Бруклінським центром з подання польського крайового комітету Свідків Єгови в Польщі керівником (“слугою крайового комітету”) Свідків Єгови в Україні. Територію України, як засвідчують архіви Міністерства державної безпеки УРСР (згодом перетвореного на Комітет державної безпеки) було поділено на організаційні округи, обводи, групи і “кілка” (низові ланки), очолювані відповідними “слугами”. Саме цей організаційний поділ, строга конспірація, постійний зв’язок через Польщу із зарубіжними центрами Свідків Єгови в Європі і США, постачання нелегальними каналами літератури й звітування про організаційну, проповідницьку діяльність Свідків Єгови в Україні перед Бруклінським центром для тоталітарного сталінського режиму було небезпечним і зухвалим викликом. Зделегалізована і заборонена по всьому Радянському Союзу “антирадянська секта” не давала спокою режимові.

Свідки Єгови не брали участі у виборах, не голосували за кандидатів “блоку комуністів і безпартійних”, обґрунтовуючи таку безкомпромісну позицію в умовах тоталітаризму тим, що “віддали свої голоси за царя Ісуса Христа і Його царство, яке незабаром буде встановлено на землі”. Вони не були членами профспілок, не брали військових квитків, не йшли до війська. Їхні діти не вступали до організацій жовтенят, піонерів, комсомолу, відмовлялися сприймати комуністичну ідеологію в школі. Для радянської влади це був не лише виклик, а насамперед “ворожа, антирадянська” позиція. У засобах масової інформації Свідків Єгови зображали не інакше як “американськими агентами”, які “діють під орудою” ЦРУ та інших імперіалістичних спецслужб.

В умовах глибокого підпілля налагоджувався випуск релігійної літератури. Після арешту М.Циби та інших членів крайового комітету в 1951 р. керівництво релігійною організацією Свідків Єгови очолює М.Дубовинський. Після арешту його в 1954 р. її очолює П.Зятек. Усе це спонукало каральні органи шукати інших шляхів — контролю й розкла-

ду зсередини підпілля Свідків Єгови. Починаючи з 1955 р., організація Свідки Єгови в СРСР, центр якої майже постійно розташувався в Україні, піддається специфічному тиску, виникають постійні розколи, опозиційні угруповання, сіються підозріння в “співробітництві з КДБ” тих чи інших керівників організації. Крім того, виникають розколи на тлі ставлення до бруклінської літератури, в якій постійно переглядаються і по-новому тлумачаться ті чи інші положення віровчення, даються нові організаційні установки.

У 50-х роках стався довголітній розкол в Східному окрузі (Іркутська обл.), куди в 1951 р. вислано, в основному з України і Молдавії, Свідків Єгови. Керівники цього Округу Могилевич, Поліщук, Танас виступили проти крайового комітету, очолюваного Павлом Зятеком, підозрюючи деяких членів крайового комітету у “співробітництві з органами” і “зраді теократичної справи”. Згодом утворюється опозиційна група Савчука і Пилип’юка на Волині, котру турбують нововведення в бруклінській літературі. Виникають підозри, що ця література “фальсифікована радянськими спецорганами” з метою дезорієнтації й розкладу Свідків Єгови. Постійні “розкольницькі групи” виникають в Закарпатті та в інших регіонах.

Однак, попри всі намагання контролювати, розкладати зсередини “єговістське підпілля”, дезорганізувати керівництво і рядових віруючих, протиставити одних іншим, насаджувати паралельні організаційні структури в цьому підпіллі, поварити між собою східний (сибірський) округ і західний (український) округ, незважаючи на постійні арешти й судові процеси, — Свідки Єгови залишалися “твердим горішком” для тоталітарного режиму. Це засвідчують партійні документи. Кілька разів (у 1967, 1975, 1986 роках) ЦК Компартії України приймав спеціальні таємні постанови про “посилення атеїстичної і контрпропагандистської діяльності” серед Свідків Єгови. З року в рік чисельність Свідків Єгови зростала, утворювалися нові організаційні структури в Україні і за її межами. Підтримувався постійний зв’язок із зарубіжними центрами. І це турбувало тоталітарний режим.

Процес легалізації і сучасний стан організації Свідки Єгови в Україні

В 1990 р., вперше за весь час існування Свідків Єгови в Україні, розпочався процес їх легалізації й поступового виходу організації з підпілля. Однак щодо неї в нашому суспільстві, передусім в оцінці інших конфесій, на жаль, склався образ якоїсь харизматично-політизованої, сфанатизовано-ізолюваної секти. По суті, імідж, накладений на цю релігійну організацію комуністично-тоталітарною пропагандою, міцно тримається в суспільній свідомості і на буденному рівні. Досить сказати, що в сучасній конфесійній пресі, зокрема в католицькій і православній, Свідки Єгови зараховуються до “найбільш шкідливих” і навіть “тоталітарних сект”, організацію намагаються зобразити як “нехристиянську течію”, оскільки вони відкидають цілий ряд догматів (про Трійцю, безсмертність душі та ін.).

В окремих регіонах, де відчувається тиск деяких церков на місцеву владу, Свідкам Єгови, як у часи більшовицького тоталітаризму, забороняють проводити проповідницьку діяльність. Усе це, звичайно, є порушенням насамперед Конституції України (ст.35), Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації”, а також міжнародних правових актів про свободу совісті, релігії і переконань, зокрема Декларації про ліквідацію всіх форм нетерпимості на підставі релігії чи переконань, проголошеної Генеральною Асамблеєю ООН 25 листопада 1981 р., і Підсумкового документу Віденської зустрічі представників держав — учасниць Наради з безпеки і співробітництва в Європі (15 січня 1989 р.). Уже сам факт, що Свідки Єгови впродовж існування всіх тоталітарних режимів — санаційного в Польщі, нацистського і комуністичного — жорстоко переслідувалися й вистояли, зберегли свою організацію, залишилися вірні своїм релігійним переконанням, має викликати до них якщо не повагу, то толерантність, незважаючи на те, подобаються вони комусь чи не подобаються.

Вихід із стану підпілля, а отже, і із суспільної ізоляції, можливість вільно проводити свою проповідницько-місіонерську діяльність (організовувати велелюдні конгреси на столичному стадіоні в Києві) засвідчує певні зміни як в теоретичному богослов'ї цієї релігійної організації, так і в буденній свідомості її послідовників, котрі ще кілька років тому

ніколи не повірили б у можливість такої свободи, бо жили щоденним очікуванням Армагеддону, а стан переслідування вважали найпереконливішим аргументом істинності своєї віри, посилаючись на апостола Павла: “Хто хоче благочестиво жити у Христі, переслідуваний буде”.

Саме сюжети про переслідування (“атака Гога із землі Магог” на вірних), інші апокаліптичні пророцтва домінували в релігійній літературі й проповідях Свідків Єгови. Біблійна хронологія, дослідження “знаків часу” — стрижень віровчення організації, в якому 1914 р. є “початком часу кінця” й другого приходу Христа, а 1975 р. — “закінченням” 6 тисяч років людської історії й приготуванням до Нового Божого світу і теократичного правління на землі Христа. Отже, віровчення Свідків Єгови має апокаліптичну й міленаристську спрямованість. Всесвітня історія зображується як боротьба Бога Єгови і Сатани за панування над світом. Вирішення спірної проблеми “всесвітнього суверенітету”, знищення “існуючої злої системи речей”, виправдання імені Єгови, зневаженого Сатаною, має відбутися в Армагеддоні — у всесвітній божественній війні ще “за життя нинішнього покоління”.

У зв’язку з цим у проповідницькій діяльності Свідків Єгови увага акцентується на глобальних проблемах сучасності, гострота яких асоціюється з наближенням людства до Армагеддону, а можливість вирішення їх — лише із встановленням Царства Божого на землі. У ставленні до політики, ідеологічної боротьби, інших релігій Свідки Єгови дотримуються принципу нейтральності, який, проте, не заважав їм (і це вони роблять досі) піддавати критиці фашизм, расизм, націоналізм, комунізм, тоталітаризм, клерикалізм. Можливо, така позиція комусь не подобається і тепер, як і була вона основним аргументом для їхнього звинувачення тоталітарними нацистськими та комуністичними режимами в минулому. Може, хтось і тепер вважатиме, що Свідки Єгови не патріотичні, що вони космополіти. Але це не може бути причиною для дискредитації послідовників такого віровчення у правовій, демократичній державі.

Ставлення до світської влади, демократичної держави, громадянських обов’язків у Свідків Єгови позитивне, хоча вони й тепер не беруть участі в голосуванні, не вступають в будь-

які партії, громадські рухи, профспілки, не йдуть до війська. Лише за відмову служити в Радянській Армії, як засвідчують архівні дані, було притягнуто до кримінальної відповідальності майже 800 послідовників цієї релігійної організації. Нині вони можуть користуватися правом на альтернативну (не військовою) службу.

Піддаються критиці релігійні догмати і віровчення про Трійцю, безсмертність душі, пекло, чистилище, рай, відкидаються як незгідні з Біблією вся традиційна релігійна обрядовість і культ. Але це не дає підстав вважати Свідків Єгови не християнською конфесією. Адже в багатьох протестантських течіях теж є своє особливе ставлення до тих чи інших доктрин, таїнств, культу. Отже, Свідки Єгови є однією з багатьох течій протестантизму, яка виникла в США, як про це вже зазначалося, наприкінці XIX ст. У 1884 р. в штаті Пенсільванія зареєстровано її керівний орган Товариство Вартової башти, Біблії і брошур, яке очолювали Ч. Рассел до 1916 р., Дж. Рутерфорд (1916—1942), Н. Кнорр (1942—1978), Ф. Франц (1978—1990). З 1990 р. президентом Товариства є М. Геншель.

Під керівництвом Бруклінського центру в цілому світі діє більше як 120 філій Товариства Вартової башти, Біблії і брошур. У 235 країнах і самостійних територіях працює понад 7 мільйонів місіонерів, проповідників, спеціальних піонерів і колпортерів. Щорічно приходять в цю релігійну організацію і приймають водне хрещення до 400 тис. неофітів.

За даними Всесвітнього звіту Свідків Єгови за 1997 службовий рік, в Україні налічується більше як 85 тисяч активних проповідників і більше 7 тисяч спеціальних місіонерів-піонерів, які в 1995 році присвятили загалом 15 мільйонів 943 тисячі годин проповідницькій діяльності й проводили спеціальні біблійні студії майже з 53 тисячами “заінтересованих” їхнім віровченням. Унаслідок цієї проповідницько-освітньої діяльності водне хрещення в 1997 р. прийняло 13 тисяч 612 новонавернених. Кількість громад Свідків Єгови в Україні в 1999 р. дорівнювала 710, а число присутніх на “Вечері” (день пам’яті про розп’яття Христа) — майже 265 тисяч. Це свідчить про наявність великого потенціалу для зростання чисельності професійних голосителів, проповідників і піонерів цієї релігійної організації.

Нині спостерігається цілком нове сприйняття дійсності

членами цієї релігійної організації. Все більше Свідків Єгови намагаються здобути вищу освіту. Серед студентів вищих навчальних закладів чимало юнаків і дівчат із сімей послідовників цього віровчення. Можна констатувати, що йде переорієнтація на позитивні християнські цінності. В бруклінській літературі (часописи “Вартова Башта”, “Пробудись”, книжкові видання), у проповідях по-сучасному, цивілізовано, навіть по-науковому дискутуються проблеми сім’ї, здорового способу життя. Актуальними темами стали боротьба з наркоманією, алкоголізмом, аморальністю, СНІДом, дослідження глобальних проблем сучасності, наукова біблеїстика. Все це видруковується й подається літературною українською мовою. Спостерігаються певні зміни у висвітленні історії, культури, духовності різних народів. Світське, актуальне, сьогоденне досить виважено дозується із сакральним, есхатологічним. Менше зустрічається сюжетів з різкою критикою апокаліптичних “трьох нечистих духів, подібних до жаб”, тобто нерозривного союзу релігії, політики, комерції і, зокрема, Ватикану та папства, що було характерним для “рутерфордівського періоду”. Зрештою, щезає апокаліптичний екстремізм, тобто призначення певної дати виповнення якихось есхатологічних подій, як це було раніше, скажімо, 1925 р. (воскресіння пророків Старого Заповіту і встановлення царства Божого на землі), 1975 р. (кінець 6 тисяч років історії людства від Адама і настання тисячолітнього панування Христа на землі) тощо.

Очевидно, в майбутньому релігійна організація Свідки Єгови в Україні по-іншому — толерантно і з певною повагою — буде сприйматися українським суспільством і в українському конфесійному світі. Що стосується ставлення до неї Української держави, то згідно з Конституцією України і Законом України “Про свободу совісті та релігійні організації”, в Україні всі церкви, релігійні організації є рівні перед законом, мають рівні права, і жодна церква чи релігійна організація не має будь-якої переваги чи будь-яких привілеїв перед іншою. Водночас українським законодавством забороняється використовувати релігію з метою розпалювання міжрелігійної чи міжнаціональної ворожнечі.

Контрольні завдання і запитання

1. Розкажіть про діяльність засновника релігійної організації Свідки Єгови Ч.Рассела та її реформатора Дж.Рутерфорда.

2. Що ви знаєте про виникнення і поширення Свідків Єгови в Україні?

3. Охарактеризуйте стан Свідків Єгови в Україні під час радянської влади.

4. Які зміни в ставленні до світу і суспільства відбуваються у свідомості і бутті Свідків Єгови в незалежній Україні?

Тематичні реферати

1. Особливості виникнення та існування Свідків Єгови в Україні в 20—80-х роках ХХ ст.

2. Теократичний характер релігійної організації Свідки Єгови.

3. Становлення віровчення Свідків Єгови в 20—30-х роках ХХ ст.

4. Ставлення радянської і нацистської влад до Свідків Єгови.

5. Свідки Єгови на конфесійному просторі незалежної України.

Рекомендована література:

1. З архівів ВУЧК — ГПУ — НКВД — КГБ. — К., 1995.

2. Любащенко В. Історія протестантизму в Україні. — Львів, 1995.

3. Парасей А.Ф., Жукалюк Н.А. Бедная, бросаемая бурей. — К., 1997.

4. Яроцкий П.Л. Идеология Бруклинского центра и религи-

озность Свидетелей Иеговы // Современная религиозность: состояние, тенденции. — К., 1987.

5. Яроцький П.Л. Український протестантизм учора і сьогодні // Віче. — 1994. — № 11

6. Яроцкий П.Л. Эволюция современного иеговизма — К., 1981.

7. Skibinski H. Swiadcowie Jechowy w Polsce // Sekty. Studium socjologiczno-historyczne. — Kelce, 1993.

8. Sheider W.L. Nowozytna historia Swiadców Jechowy w Polsce. Без вихід. даних.



Розділ V

РЕЛІГІЇ НАЦІОНАЛЬНИХ МЕНШИН В УКРАЇНІ

1. ІУДАЇЗМ В УКРАЇНІ. ХАСИДИЗМ — ПРОДУКТ УКРАЇНСЬКОЇ ДІЙСНОСТІ

Євреї та їхня релігія в Київській Русі

Найдавніші свідчення про релігійну творчість євреїв на території сучасної України сягають I ст.н.е. Вони поселилися в Криму і на північному узбережжі Чорного моря задовго до поширення тут християнства. Цар Іудеї Агрипа (41—44 рр.н.е.) в листі до Гая Калігули повідомляв його про єврейські поселення в грецьких чорноморських колоніях. Євреї залишили також численні написи давньоєврейською мовою, здебільшого стосовно відпущення рабів, які, згідно з іудейським віровченням, після шести років праці на господаря ставали вільними. В одному з написів говориться: “В царювання царя Тиберія Юлія Рискупорида благочестивого, друга кесарів і друга римлян..., я, Христа, колишня дружина Друза, відпускаю в молитовні колишнього вихованця мого, Іракла, вільним раз (і назавжди) за моєю обітницею... і за участю в опіці синагоги іудеїв”.

До VIII ст. значна кількість євреїв оселилася в межах Хазарського каганату. Наприкінці VIII — на початку XI ст. іудаїзм стає державною релігією каганату. Хазарський каган Йоседо ібн Шапруту розповідає історію прийняття іудаїзму каганом Буланом як державної релігії, дуже подібну до літописної вставки відомої як “вибір віри” князем Володи-

миром. Першою половиною X ст. датується лист єврейської громади Києва, знайдений у каїрській синагозі, з проханням допомогти жертві злочинства. Лист підписано главою єврейської громади Києва гапарнасом Авраамом.

Після розгрому Хазарії князь Святослав у 965 р. привів до Києва полонених і розселив їх у межах міста. В місті було два квартали, де мешкали визнавці іудаїзму — “Жидове” (в районі нинішньої Львівської площі) та “Козари”.

IX—X стст. датуються згадки про єврейських купців, які відвідували слов’янські землі. У XII—XIII стст. згадуються єврейські комерсанти, котрі прямували на Русь (“голкей Русь”) із Західної та Центральної Європи. Про Київ згадують єврейські мандрівники Веніамин з Тудели (1160) та Псах’я з Регенсбурга.

Широко відомою є літописна розповідь про пропозицію хозарських послів князеві Володимирі щодо прийняття іудаїзму. І хоча пропозицію було відхилено, присутність визнавців іудаїзму при князевому дворі, їхній статус, що дорівнював статусу християнських послів з Візантії та Риму, засвідчує досить толерантні взаємини між русичами та євреями. Очевидно, відносно толерантною була й богословська полеміка з прихильниками іудаїзму Київського митрополита Іларіона (XI ст.). Діяла в Києві також і синагога, в якій закрилися євреї під час заворушення 1113 р. і витримали облогу до приходу Володимира Мономаха.

У XI—XIII стст. на Русі працюють знані талмудисти і дослідники Каббали Мойсей Київський, Іса Чернігівський, Ісаак Руський. Із хозар походив, очевидно, воєначальник князя Святополка Іванко Захарич. Деякі історики зазначають, що в ті часи євреї не відрізнялися від населення Київської Русі ні мовою, ні одягом. Відмінності виникли тільки після потужної міграційної хвилі євреїв Західної Європи.

Помітні позиції посідали євреї в Галицько-Волинському князівстві — князь Данило Галицький, зокрема, активно використовував їх у процесі соціально-економічного й державного будівництва. Відоме також промовисте порівняння тих часів: смерть князя Володимира (1288) євреї оплакували так само гірко, як і руйнацію Єрусалимського храму. Волинські князі давали змогу зводити синагоги, школи, молитовні тощо. Переселення євреїв на західноукраїнські землі посилювалося

під час татаро-монгольської навали. На Прикарпатті виникають нові поселення, єврейське походження яких зафіксовано в топонімії (Жигово, Жидачів, Жидівська Воля тощо). На західноукраїнських землях зустрілися дві хвилі єврейських біженців — першу, із Заходу, спричинили хрестові походи, другу, зі Сходу, — татаро-монгольська навала.

Євреї в Польсько-Литовській державі

З XVI ст. в Україну через Польщу прибувають євреї з Німеччини; пізніше це переселення стає ще більш інтенсивним, оскільки Польсько-Литовська держава допускає на свою територію євреїв, вигнаних німецьким імператором Максиміліаном I.

У єврейських громадах починає панувати ідиш — мова, що складалася на ґрунті багатьох мов, а головний лексичний ряд запозичила з німецьких діалектів. З'являються гетто. Вже 1387 р. у Львові була вулиця, де мешкали виключно євреї (взагалі в цьому місті вони замешкали набагато раніше). З часом виникає ще одне гетто — Краківське передмістя. Євреї вважалися власністю корони і мали перед нею визначені обов'язки. В польських джерелах перші згадки про єврейські громади (які, звичайно, існували тут до польського панування) сягають: Львова — 1356 р., Луцька — 1410 р., Галича — 1439 р., Кам'янець-Подільського — 1465 р., Долини — 1472 р., Бучача і Меджибожа — 1500 р.

Керівництво життям єврейської громади здійснювалося кагалом — специфічною адміністративною структурою зі своїм управлінням і судом. Кагали складали в Польсько-Литовській державі округи з окружними сеймиками, а ті, в свою чергу, загальноєврейський сейм — Ваад. Спеціальні комісії кагалу контролювали практично всі сфери життєдіяльності громади та її окремих членів — від стану колодязів і до викупу полонених, від посагу для бідних наречених і до відносин з владою, від шрифту, яким друкували Талмуд, і до податків.

Духовним керівником громади був рабин, його призначали на шість років, угоду можна було продовжити ще на чотири роки. Релігійному вихованню й навчанню надавалась виключного значення. Навчання в хедері (початковій школі)

було обов'язковим для всіх хлопчиків у віці від 6 до 13 років. Вища талмудична школа — ешива перебувала під опікою поважних рабинів: у XVI ст. ці школи відкривалися лише з дозволу короля. Громада утримувала не лише синагогу й школу, а й громадського кантора (співака в синагозі), проповідника, котрий різав худобу згідно з релігійними приписами.

Євреї тих часів носять одяг, який вирізняє їх від оточення. Чоловіки — довгі свити, шовкові халати, ярмулки та лисячі шапки (штраймл). Заміжні жінки голили голови і носили перуки. Однак на відміну від багатьох єврейських країн євреї не мали якоїсь спеціальної відзнаки, яка б вказувала на їхню приналежність до народу Ізраїлю. Кардинал Коммедоні писав про євреїв України, що “вони не мають жодного знаку, який би вирізняв їх від християн, їм навіть дозволено носити шаблю і ходити озброєними”.

В Україні працюють видатні законовчителі-талмудисти, зокрема Моше Бен Яков Київський (кінець XV — початок XVI ст.), котрий написав граматику єврейської мови, склав трактати про єврейський календар та проти вчення караїмів.

Після Люблінської унії (1569) присутність євреїв в Україні посилюється. Наприкінці XVI ст. ними було засновано тут 79 міст. В Правобережній Україні й Галичині, де компактно мешкали євреї, досить часто влада санкціонувала будівництво синагоги лише за умови, що вона буде виконувати роль фортифікаційного укріплення. Так створюється тип синагоги з вартовими вежами, контрфорсами, бійницями. Наприклад, польський король Сигизмунд III дозволив 1626 р. луцьким євреям звести синагогу за умови, що ті за свій рахунок забезпечать її гарматами, а також виставлять осіб, здатних до оборони.

Фортифікаційний характер мали й синагоги в Жовкві, Острозі, Шаргороді, Теребовлі, Тернополі. Водночас деякі дерев'яні синагоги виконано в карпатському стилі, вони вирізнялися вишуканістю форм і органічно доповнювали забудову західноукраїнських земель.

Доба хмельниччини і гайдамаччини

Інтеграція єврейського населення в систему латифундистського землеволодіння, що склалася на той час, відбувалася на тлі жорстокого антагонізму між польською шляхтою й ук-

раїнським селянством; євреї опиняються на перехресті надзвичайно гострих соціально-економічних, політичних, національних, релігійних і суспільно-психологічних конфліктів.

У своєму листі, спрямованому проти антисемітських статей петербурзького журналу “Іллюстрации”, українські письменники й громадські діячі Тарас Шевченко, Марко Вовчок, Микола Костомаров, Пантелеймон Куліш писали 1858 р.: “Цей народ (український. — Авт.) не міг усвідомити причину лиха, яка полягала не в євреях, а в релігійному і цивільному устрої Польщі. Він мстився їм (євреям. — Авт.) з таким наївним усвідомленням праведності кровопролиття, що навіть оспівав власні страшні подвиги у своїх насправді поетичних піснях”.

Особливо трагічною виявилася для євреїв України національно-визвольна війна під проводом Богдана Хмельницького. Близько 300 єврейських громад в Україні було винищено впродовж цієї війни; вона стала трагічною сторінкою історії єврейського народу і позначилася, зокрема, на його релігійній свідомості. В єврейському релігійному календарі дотепер залишилися дні скорботи від тих часів.

Ще одного нищівного удару по єврейських поселеннях завдано гайдамаччиною. З 20-х років XVIII ст. не було жодного року, який би пройшов без нападу на єврейські поселення. Апофеоз різанини припав на 1768 р. і пов'язаний з іменами Залізняка і Гонти. Пам'ять про цю трагедію назавжди залишилася і в українських думках, і в єврейських жалобних елегіях.

Катастрофа євреїв України багаторазово употужнила месіанські очікування, напруженість яких завжди була високою. Визрівала впевненість, що має відбутися диво, яке б визволило євреїв від страждань, диво, подібне до епохального Виходу з єгипетського полону під проводом Мойсея. Те, що прихід месії має супроводжуватися нечуваними бідами, знав кожний єврей. Месіанський порив мав своїх ідеологів, котрі обґрунтовували його швидке наближення. Рабі Йехіель-Міхель з Немирова визначив, наприклад, що ім'я “Хмель” (Хмельницький), передане єврейськими літерами, є криптонімом, який означає: “Муки народження Месії настануть у світі”. Польський рабин Ефраїм визначив, що числове значення слів “муки народження Месії” дорівнює 408. Число 408 мало особ-

ливий потаємний сенс. Згідно з каббалістичною книгою “Зо-гар”, саме за стільки років усі підземні мешканці воскреснуть, бо сказано: “В цей ювілейний рік кожний з вас повернеться до своєї долі”.

На цій хвилі з’явився знаменитий Саббатай Цві, котрий 1665 р. оголосив себе месією. Саббатіанський рух охопив усі країни єврейського розселення від Львова до Лондона, від Марокко до Гамбурга. Віруючі змінювали традиційні тексти молитов і поздоровляли один одного з початком царства месії. Навіть у в’язничному замку, куди його посадила турецька влада, занепокоєна можливими політичними наслідками такого масового руху, Саббатай Цві приймав посланців зі всіх країн діаспори. Він, зокрема, прийняв сина та зятя головного рабина Львова Давида Галеві і пообіцяв їм помститися за кров, пролиту в Україні.

Саббатіанський рух опинився в глибокій кризі після того, як його лідер, поставлений перед альтернативою — страта або перенавернення в іслам — обрав друге. Обурення в єврейському світі було безмежним, хоча деякі фанатичні послідовники лжемесії вважали, що у вчинку Цві закладено якийсь потаємний символ. З саббатіанським рухом пов’язана також одна з найбільш серйозних спроб переселення в Палестину і відновлення єврейського центру в Єрусалимі.

Таємні саббатіанські гуртки й надалі діяли в Галичині та на Поділлі, серед українського єврейства поширюються всілякі забобони і ересі, найвідомішою з-поміж яких був франкізм (за ім’ям засновника Якова Франка). Франкісти визнавали свого лідера втіленням божества, покликаного керувати народом Ізраїлю і спокутувати його гріхи. Догмати й обряди франкізму ґрунтувалися на каббалістській символіці і встановлювалися особисто Франком. Інколи обряди франківців супроводжувалися пиятиками, а часом і справжніми оргіями. Одне з таких зібрань зафіксовано 1726 р. в подільському містечку Ланцкорун. Це викликало обурення; засідання рабинів у Бродах рішуче висловилося за відлучення франкістів.

Зародження і розвиток хасидського руху

Релігійні пошуки не обмежувалися виходом, за словами видатного єврейського історика С.М.Дубнова, “нездорових соків франкізму”. Вони знайшли відображення в появі релігійного феномену, котрий давав змогу євреям України підвестися з прірви відчаю після трагедій XVII—XVIII ст. і дав нове дихання стародавній релігії. Йдеться про останню фазу хасидизму. Біля її витоків, як традиційно вважається, стояв Бешт (аббревіатура імені Баал Шем Тов — “той, хто має добре ім’я”). Течії, які називали себе хасидами (благочестивими), існували задовго до XVIII ст. Це хасиди, що залишалися вірними іудаїзмові під час гонінь Антіоха Епіфана в II ст. до н.е., а також хасиди в Німеччині XII—XIII стст.

Остання (українська) фаза хасидизму постала як синтез релігійно-містичної думки і специфічних умов розвитку євреїв України. Про засновника цієї фази Бешта є безліч легенд і переказів. Він народився, як вважається, 1700 р., їздив по галицьких містечках, повчав людей, був неупередженим суддею в їхніх суперечках і радником в їхніх бідах. Зрештою, разом з дружиною замешкав у Карпатах, у глибокій печері поблизу озера, між Кутами і Косовом. Харчувався за ті гроші, які отримував за видобуту глину. Саме в Карпатах, споглядаючи чудову гірську природу, Бешт формулює світоглядну формулу власного вчення: “Вся земля сповнена Богом” і стає каббалістом-цілителем, якого супроводжують численні прихильники. Близько 1740 р. він оселився в Меджибожі, де і провів останні двадцять років свого життя. Ті, хто слухав проповіді “доброго Баал Шема”, згодом поширювали їх серед євреїв Поділля, Галичини, Волині, Трансильванії, Словаччини, Білорусії й Польщі. Серед його учнів були видатні законовчителі й містики свого часу: Йосеф Коен з Шаргорода, Меір Марганіот зі Львова, Яков Йосеф з Полонного, Леві Іцхак з Бердичева, бродський рабин Гершон Куртовер та ін.

Хоча хасидизм постав як наслідок розвитку єврейської містики, поява його останньої фази саме в Україні є, звичайно, не випадковою. Українське єврейство, розпорошене на великій території, відчувало потребу в релігійній реформі. Посилюється невдоволеність діяльністю вчених-талмудистів.

Вони були надто відірвані від повсякденних проблем єврейської громади. Знавці й коментатори Талмуда еволюціонували в напрямі до соціальної та інтелектуальної аристократії, котра разом із заможними євреями формувала еліту громади. Між тим, більшості євреїв потрібний був не тільки вчений-талмудист, здатний пояснити книжкову загадку, а й, і можливо передовсім, релігійний і соціальний лідер, наділений особистою харизмою. Бешт кидає, по суті, виклик еліті: нерівність, яка існує в цьому світі, оголошує він, не впливає на відносини між людиною і Богом. Проста людина, позначена справжнім благочестям, беззастережно вища за тих, хто хизується високою вченістю. Справжнім праведником є не той, хто проводить усе життя за сакральними текстами, а той, хто справами втілює Закон у життя. Служити Богові треба радісно, навіть спокута має стати не скорботою про минуле, а радістю віднайдення рівноваги з Богом і душевної гармонії. Молитва, в процесі якої людина зливається з божеством, є головним знаряддям проникнення в найвищий сенс.

Хасидизм не скасував жодної з наріжних засад іудаїзму і не піддав їх кардинальній ревізії. Він не послабив месіанських очікувань, але проголосив, що саме ця мить, просто нині, може виявитися вирішальною у справі спасіння кожної окремої душі і наблизити увесь народ до обіцяного визволення.

Демократизм нового вчення, його релігійний темперамент та містична напруга, що впали на підготовлений ґрунт, сприяли надзвичайно швидкому поширенню хасидизму, який у досить стислий термін охопив третину світового єврейства.

Поширення ідей Бешта, певний час популярних у колі хай і не вузького, але все ж обмеженого зібрання учнів, і перетворення на широкий динамічний рух здійснив Дов Бер з Межиріч — великий Маггид, “рабі усіх синів діаспори”. Він переніс центр руху з Поділля на Волинь і постійно розсилав емісарів у Литву, Білорусь, Польщу. Група виникала за групою і на чолі кожної з них ставали учні Дов Бера. Хасидське керівництво децентралізується і кожний керівник групи — цадик здобуває дедалі більшу владу. Поклоніння цадика набирає часом гіпертрофованих форм. Ця обставина активно використовується в антихасидській пропаганді противниками нового вчення — міснагдīm.

Однак в Україні співпраця між офіційним керівництвом

єврейських громад і лідерами хасидських громад, на відміну від Литви й Білорусі, була досить поширеним явищем. Навіть після херема (анафеми) в Бродях — першої відомої заборони хасидизму 1722 р. бродською громадою — спільні акції визволення, скажімо, орендарів, яких ув'язнювали за ті чи інші провини, тривали.

“Криваві наклепи”

Релігійні дискусії точаться на тлі утисків євреїв з боку влади й церкви. Євреїв постійно звинувачують у кривавих злочинах, вчинених з ритуальною метою. Надзвичайно поширеними були уявлення про знущання євреїв над християнськими реліквіями, про використання крові християнських малюків для виготовлення маці (“як наша вольність неможлива без *liberum veto*, — стверджували шляхтичі, — так само і маца неможлива без християнської крові”). В середні віки ці звинувачення — “криваві наклепи” — спричиняли до спалень гетто й знищення цілих громад. У XVIII ст. в Україні відбулася низка процесів, на яких євреї звинувачувалися в кривавих злочинах: у Дунаєвцях (1748), Заславі (1747), Житомирі (1753), Ямполі (1756). Засуджених у цих “справах” чекала мученицька смерть, якій передували жахливі тортури. (Хоча у зв'язку із знайденим поблизу Ямполья трупом 1756 р. євреї звернулися до папи Бенедикта XIV і, зрештою, їхню невинність було доведено).

Надзвичайно жорстока кара чекала і на тих, хто переходив з християнства в іудейську релігію. 1716 р. Дубенський магістрат розглянув справу двох жінок — Марини Давидової та Марини Войцехової, котрі перейшли в іудаїзм. Першу з них спалено живцем, другу, яка відмовилася від нової віри, обезголовлено, а тіло потім спалено.

Іудаїзм у XIX ст. Галицька гаскала

Побут єврейського населення у XVIII і в XIX стст., особливо у смузі осідлості, визначався старозавітно-талмудичними настановами. Суботній спокій дотримувався беззастережно — увечері в п'ятницю життя в містечку завмирало. Хлопчаки обов'язково вивчали Тору й Талмуд, єврейську грамоту.

Дуже суворо дотримувалися приписів в обрядовій сфері, особливо їжі тощо.

В єврейських громадах було чимало братств з вивчення Тори й Талмуду, книг з релігійної етики. Кожна молитовня утримувала за свій рахунок рабина та маггида-проповідника і навіть в найбідніших синагоги мали власних законовчителів.

Спостерігачів дивувало, що Талмуд, Мідраш, пророків, псалми по-справжньому вивчають не представники найвищих верств населення і не обмежене коло інтелектуалів, а чоботарі, водоноси, візники, ремісники. Написання нового сувою Тори і його внесення до синагоги ставало великим святом для містечка, а падіння сувою через необережність читця тягло за собою піст для всього населення. Надзвичайне поширення мала також благодійна діяльність, базована на релігійних приписах. Як відзначали сучасники, ті з євреїв, хто не одержував милостині, обов'язково давав її.

У XIX ст. деякі обрядові приписи почали входити в суперечність з новими соціальними умовами і певною мірою гальмували суспільно-економічний та культурний розвиток українського єврейства. В народі дедалі більшої популярності здобували ті рабини, котрі намагалися полегшити тягар 613 заповідей іудаїзму (міцвот). Не порушуючи духу й літеру Закону, вони, однак, вважали, що євреї "має жити в Торі, а не вмерти в ній". Поширюються так звані обрядові фікції, спрямовані на те, щоб "перехитрити" приписи, які важко було виконувати за нових умов.

Ліберальні налаштування розбивалися об жорстку, навіть жорстоку антиєврейську політику царату. За Миколи I посилюються спроби насильницького хрещення євреїв. Проте утворені Олександром I Комітет для всіх євреїв, які навертаються у християнство, та Товариство ізраїльських християн у 1833 р. довелося закрити. Незважаючи на пільги, бажаючих вступити в ці об'єднання було надзвичайно мало.

Політика російського уряду спрямовувалася, з одного боку, на асиміляцію євреїв, а з іншого — на утиски їх аж до витіснення з країни. Російські ідіоми *черта оседлости*, *погром*, *процентная норма* (частка євреїв, яка допускалася в навчальних закладах) увійшли в інші мови без перекладу. В житті євреїв періоди відносного спокою змінювалися спалахами ненависті, стихійними або інспірованими погромами, новими

антиєврейськими законами (за царювання Олександра III видано 65 антиєврейських законів, за Миколи II — ще 50). Голова Комітету міністрів С.Вітте визнавав: політика влади призвела до того, що “звичайно, не всі євреї зробилися революціонерами, однак, поза сумнівом, жодна з націй не дала Росії такого відсотка революціонерів”. Історик С.Дубнов писав: “Євреї давали для революції армії бійців у пропорції, яка перевищувала їхню кількість в країні, але ця пропорція на-вряд чи відповідала їхнім стражданням”.

Водночас серед євреїв поширюються ідеї сіонізму, спочатку досить стримано зустрінуті ортодоксальними рабинами. Вважаючи, що зібрання народу Ізраїля на святій землі має здійснитися не людськими, а Божими зусиллями, вони не поспішали простягнути руку першим сіоністам.

На першу половину XIX ст. припадає активна інтелектуальна діяльність представників галицької гаскали (просвіти). Вона пов’язана з іменами багатьох визначних вчених. Серед них засновник науки іудаїзму Соломон-Єгуда Раппопорт (1790—1867), який розробив критичний метод дослідження єврейської історії та літератури, а також Нахман Крохмаль (1785—1849), який простежив витоки єврейської традиції у своїй знаменитій праці “Путівник для заблукалих у наш час”. Гаскала Галичини мала суттєву відмінність від німецької; друга відзначалася потужним асиміляційним компонентом. Висока концентрація єврейського населення в Галичині (12% всіх мешканців), дуже високий релігійно-філософський рівень рабинів скерували гаскалу тут по шляху збереження й розвитку традиційних релігійних цінностей.

Водночас реформізм в іудаїзмі не набув помітного поширення в Україні, хоча чимало єврейської інтелігенції висловлювалося на його користь досить рішуче. “Внутрішня релігійно-побутова реформа, — писав С.Дубнов, — становить кричущу необхідність”.

Суперечливість процесу емансипації радянського єврейства. Іудаїзм після 1917р.

1917 рік доценту потряс сталий побут єврейських містечок. Радикально настроєна єврейська молодь взяла досить активну участь у руйнуванні того, що так чи інакше асоціювалося з межею осілості. Руйнації піддавалися й освячені релігією традиції та звичаї. Вона набувала специфічних для перших післяжовтневих років форм: активна антирабиністична кампанія, демонстративні виходи на роботу в суботу і в дні найбільш шанованих релігійних свят, влаштування в синагогах робітничих гуртків і світських шкіл. Комсомольці організовують показові суди над релігією, носять на Паску опудала рабинів, з ентузіазмом перелицьовують на новий лад тисячолітні свята.

Після громадянської війни, яка призвела до значних жертв (втрати українського єврейства досягли, за деякими підрахунками, 75 тисяч осіб) єврейські містечка було знекровлено. Євреї діставали до того ж можливість селитися у великих містах, де мешкання їх за царату заборонялося. Результати позначилися дуже швидко: якщо в 1897 р. у 21 великому місті України жило 415 тис. євреїв, то в 1923 р. — 764 тис. (50% єврейського населення України). Набувають поширення змішані шлюби — явище до революції серед євреїв в Україні вкрай рідкісне. Досить згадати, що вимога Закону, згідно з яким за жінкою, котра вийшла заміж за неєврея, відправлявся поминальний обряд як за померлою, свого часу виконувався досить послідовно.

У 1925 р. змішані шлюби становили 4,2% всіх шлюбних союзів, які укладали на Україні євреї-чоловіки, і 4,7% — євреї-жінки, а вже в 1927 р. відповідно 5 і 5,5%. Це набагато менше змішаних шлюбів, укладали в цей час євреї РСФСР, котрі проживали в основному у великих промислових і культурних центрах, але більше, ніж у Білорусії, де емансипація євреїв від форм буття, що склалися в рамках межі осілості, відбувалася складніше.

Життєва перспектива більшості мешканців містечок, обмежена колом так званих “єврейських професій”, перестала бути фатальною. До середини 20-х років, наприклад, істотно зростає частка робітників і службовців серед загалу єврей-

ського населення. 150 тисяч євреїв України і Білорусії займалися сільським господарством. З'являються єврейські сільськогосподарські поселення в Північному Криму, поблизу Кривого Рога і Херсона, в інших краях України. Між 1924 і 1930 роками 9526 єврейських сімей заснували 162 аграрних поселення.

Важливим секуляризуючим фактором, який справив надзвичайно складний і суперечливий вплив на світогляд українського єврейства, стало дуже активне залучення євреїв у партійно-радянський апарат. У 1925 р., наприклад, вони становили 25% партійних і державних функціонерів, 26,7% від загальної кількості службовців в економічних і фінансових органах. Високою була частка євреїв також у науці й культурі.

В Україні досить активно відкриваються культурно-освітні єврейські заклади. У 1924/25 навчальному році в УСРР працювало 342 школи з єврейською мовою навчання, а в 1929/30 р. — вже 786. Діяли три автономних райони; єврейські ради функціонували в 77 селах і 69 містечках (1929); 46 судів розбирали справи на їдиш. Водночас дуже жорстко використовуються традиційні осередки єврейської культури, освіти й виховання — хедери і талмуд-тори, не кажучи вже про приватні училища й гімназії. Викорінюється навіть підґрунтя єврейської традиції — з початку 20-х років відбувається посилення дегебраїзація, тобто витіснення мови їврит, богослужбової мови, що, разом із тим, єднала євреїв різних країн і в той час уже почала відроджуватися як мова спілкування. “Материнською мовою єврейської маси визнається їдиш, а не їврит (староєврейська мова), — наголошувалося в постанові наркомосвіти УСРР (серпень 1920 р.). — Їдиш є мова викладача по всіх єврейських школах всіх типів на всій території УСРР. Викладання на мові їврит... забороняється”.

Особливо наполегливими у викорінюванні “вогнищ мракобісся” були єврейські секції при партійних комітетах. Вони наполягали на закритті хоральних синагог, вимагали нещадного придушення “дрібної єврейської буржуазії, яка підняла голову і згуртовується навколо релігійних установ”.

Оцінюючи ставлення партійно-державних структур того періоду до іудаїзму, слід визнати, що в цілому воно визначалося загальним підходом до релігії, тобто спрямованістю на

її викорінення. Однак, підкреслюючи необхідність боротьби з “єврейським клерикалізмом”, “подолання впливу рабинів на трудящі єврейські маси”, комітети КП(б)У, особливо її керівні органи, тоді усвідомлювали, що у випадках, коли етнічні й конфесійні рамки практично повністю збігаються, антирелігійна кампанія може досить глибоко зачіпати національні почуття. Ставлення до конфесій, до яких належали національні меншості у Україні у першій половині 20-х років, ще визначалося необхідністю забезпечення підтримки в боротьбі з “православною контрреволюцією”, а також сприятливого міжнародного реноме радянської держави в очах “світowego пролетаріату”. Тому відомо кілька випадків толерантного ставлення до синагоги. Наприклад, 4 листопада 1921 р. політбюро ЦК КП(б)У прийняло спеціальну постанову за фактом реквізиції молитовного приміщення в Золотоноші (нині Черкаської обл.). У ній містилася вимога повернення приміщення віруючим і негативна оцінка самого факту реквізиції, який на фоні збереження сакральних об’єктів інших релігій міг образити не тільки релігійні, а й національні почуття громадян.

Втім, у такій самій ситуації громада просила повернути відібрану в 1923 р. харківську синагогу — політбюро ЦК КП(б)У відмовило віруючим. І вже в той період релігійні організації, в тому числі й іудейські, потрапляють під жорстку опіку “органів”, що націлюються на “розкладання і розшарування громад”, вкорінення в них інформаторів (найчастіше вони вербувалися з числа парафіян), маніпуляцію групами віруючих для досягнення конкретної політичної мети.

У 1924 р., за даними НКВС УСРР, в республіці зареєстровано 1026 іудейських громад, які об’єднували 138583 віруючих. Звичайно, дані ці дають надто приблизне уявлення про релігійність єврейського населення. Викликає сумнів і сама можливість перелічити релігійних людей “по головах”, найскоріше до офіційних паперів потрапили лише засновники релігійних товариств. У кожному разі дослідження, здійснені етнографами в кордонах колишньої межі осілости (1923 р.), дали такі результати: 28,4% опитаних євреїв вважали себе релігійними, 18,6 — напіврелігійними і 52,7% — нерелігійними. Цікаво, що водночас тільки для 8,7% днем відпочинку була неділя, для решти — субота.

Наприкінці 20-х років, як відомо, ставлення до релігії з боку партійно-державного керівництва різко стає жорсткішим. Поряд з церквами, костелами закриваються й синагоги. Проблема набуває забарвлення, яке відповідає псевдотеорії “загострення класової боротьби в міру побудови соціалізму”. Ось лише одна оцінка із сотень їй подібних, що належать до “великого перелому”: “Єврейська зарубіжна буржуазія, — писав у 1931 р. журнал “Воинствующий атеист”, — намагається насадити в СРСР єшиботи, сенс організації яких для них полягає в тому, що ці рабинські училища готовлять фанатично відданих завданням буржуазії агентів, проповідників націоналістичних тенденцій, що розладнують всілякими способами соціалістичне будівництво”. По осередках іудаїзму завдається нищівних ударів, а протягом другої половини 30-х років розгрому піддається й світська єврейська культура, скасовуються національні райони. Про захланність винищення пам’яток матеріальної й духовної культури засвідчують численні факти, хоча, на нашу думку, достатньо було б і цього: працівники Артемівського обласного архівного управління просили дозволу на передання кількох сувоїв Тори, які пишуться на пергаменті, місцевим організаціям для виготовлення піонерських барабанів.

Деяке пожвавлення релігійного і взагалі єврейського життя в Україні настало після приєднання до СРСР Західної України (1939 р.), Бессарабії та Північної Буковини (1940 р.). Однак дуже швидко єврейські організації, навчальні й наукові заклади тут розпущено, а десятки тисяч євреїв, так званих “ненадійних елементів”, заарештовано або вислано до Сибіру та Казахстану.

Катастрофа європейського єврейства в часи Другої світової війни

Друга світова війна призвела до величезної трагедії українського єврейства. В Галичині було знищено близько 98% євреїв, які залишалися там протягом гітлерівської окупації. Серед євреїв, котрі мешкали в східних окупованих регіонах, у живих лишилося не більше як 1% (деякий виняток — так звана Трансністрія, де визволення дочекалися 15—20 тис. з 185 тис. місцевих євреїв, та Чернівці, де гітлеровці не встиг-

ли знищити до приходу Червоної Армії 16 тис. євреїв). Майже повністю знищено таку самобутню єврейську етнолінгвістичну й етноконфесійну групу, як кримчаки; попри намагання експертів допомогти іншій єврейській етнолінгвістичній й етноконфесійній групі — караїмам і довести Берлінові їхнє начебто “неєврейське” походження, їх також було розстріляно.

Відомостей про те, що радянське керівництво розглядало проблему євреїв в окупованій Україні і взагалі на окупованих землях, немає. Разом з тим повсюди були люди, котрі допомагали їм з власної ініціативи. Ще задовго до удержавлення України єврейські організації розшукували таких осіб і широко повідомляли про них світові. До почесної книги “Праведники миру” занесено митрополита Андрія Шептицького, луцького музиканта Вітольда Фуменка, священика Покровської церкви Києва Олексія Глаголева, рівненчанина Якова Сухенка. Після здобуття незалежності України ці пошуки набули великої державної й громадської ваги, а передмову до книги про українських праведників миру (Сусленський Яків “Справжні герої” (Київ, 1993) написав особисто Президент Леонід Кравчук.

Потепління, що настало з 1943 р. у взаєминах між партійно-радянським керівництвом і релігійними організаціями, дуже мало позначилося на стані іудейських громад. Після війни в СРСР і, зокрема, в Україні розгорнуто безпрецедентну боротьбу з “безрідними космополітами”, “оспівувачами талмудичної архаїки та містечкової зашкарублості”, репресовано цілу плеяду єврейських інтелектуалів.

Навіть гідно, як велить традиція, поховати жертви гітлеризму виявилось неможливим: влада відмовляла у праві відновлення національної символіки на могилах і зазначення національної приналежності похованих. До останнього часу в Україні стояли надгробники з Моген-Довидом (Щитом Давида), в якого відбито “зайвий”, шостий промінь — уособлення розчавленої національної гідності, блюзнірства й апогею “патріотизму”. На початку 1992 р. в Україні виявлено 530 місць, де відбувалися масові розстріли євреїв у часи Другої світової війни, причому значна частина їх була в занедбаному стані.

Антирелігійна кампанія М.Хрущова. Наступ на іудейські релігійні громади

З кінця 50-х років у країні розгортається кампанія з викорінення інституціалізованої релігійності. Вона базувалася на утопічних планах побудови комуністичного суспільства до 1980 р. і на гранично ненауковому сприйнятті релігії як цілком пережиткового явища в соціальній тканині радянського суспільства, що функціонує завдяки підживленню з-за рубежа, спритності і підступності церковних діячів й через огріхи атеїстичної пропаганди.

В Україні ця кампанія набула винятково жорстоких форм і завдала нищівного удару по всіх конфесіях. Щодо іудейської релігії, то в республіканській пресі було організовано публікацію ряду статей і листів, які “викривали” синагогальний актив у користі і зловживаннях, “порочних зв’язках” із закордоном, в інших гріхах. Під приводом “систематичних порушень законодавства про релігійні культу” закрили синагоги у Львові, Миколаєві, Херсоні та в багатьох інших містах України.

Пафос антиконфесійного завзяття в ряді випадків підігрівався відчутними юдофобськими елементами офіційної пропаганди. Всесвітній резонанс і обурення викликав, наприклад, виступ М.С.Хрущова перед діячами культури й мистецтва (березень 1963 р.), в якому він розповів про якогось перекладача-єврея, що нібито працював у штабі гітлерівського генерала Паулюса. Це повідомлення виявилось наклепом, а в загальному контексті промову радянського прем’єра розцінено світовою громадськістю як намагання звинуватити євреїв у співробітництві з нацистами. Великий скандал викликав і вихід у Києві книги Т.Кичка “Іудаїзм без прикрас”. Поряд з цілою колекцією антисемітських випадів вона містила карикатури в стилі журналу “Штюрмер”, який виходив у Німеччині за Гітлера. Обурення виявилось настільки сильним, що ідеологічна комісія ЦК КПРС змушена була засудити книгу Т.Кичка.

Суспільно-релігійне становище радянських євреїв у 1964—1985рр.

Після згортання кампанії в Україні діяло тільки 14 синагог, кількість ця залишалася незмінною аж до кінця 80-х років.

У 1964 р., після деякого перегляду найбільш одіозних підходів до проблем, пов'язаних з діяльністю релігійних організацій, чисельність прихильників іудаїзму оцінювалася апаратом уповноваженого Ради у справах релігійних культів при Раді Міністрів УРСР приблизно 30 тисячами чоловік. Природно, наявна кількість синагог не могла задовольнити духовні потреби цих людей. Ось чому в республіці паралельно діяли також десятки міньянів (міньян буквально означає кворум, група повнолітніх, старших 13 років, чоловіків-євреїв кількістю не менш як 10 чол., тобто в кількості, достатній для колективного моління). Офіційний статус міньянів не оформлявся владою. Цілий ряд міньянів його й не добивався. Для багатьох таких спільнот, утворених віруючими похилого віку, процедури, пов'язані з реєстрацією, були надто клопітними, іноді непосильними.

Ізраїльсько-арабська війна 1967 р. різко погіршила становище радянських євреїв. У країні розгортається надзвичайно активна антисіоністська пропаганда, зміст якої набуває часом образливого характеру щодо всіх без винятку євреїв. Еміграція євреїв на Захід і до Ізраїлю ще більше загострює ситуацію. Все це призвело до більш жорстокого контролю за синагогою з боку офіційних структур як за "об'єктом сіоністського впливу".

До керівництва синагогами допускаються здебільшого особи похилого віку, лояльні до панівного режиму, котрі контролювалися місцевими органами влади та органами безпеки.

Релігійно-громадська активність для них — можливість реалізації свого ще значного соціального потенціалу й нерідко чисто адміністративного або просто життєвого досвіду. Багато таких активістів мали дуже поверхове уявлення про іудаїзм, що відзначалося як радянськими, так і зарубіжними спостерігачами. Наприклад, серед інтерв'ююваних нами в середині 80-х років синагогальних активістів майже третина їх до виходу на пенсію взагалі не відвідували синагогу, більше половини відвідували тільки в дні релігійних свят і лише кожний десятий — щосуботи і частіше.

Найпоширенішим типом парафіян синагоги стає чоловік похилого віку, котрий гостро відчуває потребу в розширенні соціальних зв'язків, що різко звузилися після виходу на пенсію, а також у віковому й етнічному спілкуванні.

Життя переважною більшості таких парафіян неодноразово піддавалося ґрунтовній, навіть докорінній ломці. Переїзд з містечка у велике місто, робота на промисловому підприємстві, громадська діяльність, могутній вплив ідеологічної машини на свідомість, фронт або евакуація в роки війни, загибель рідних і близьких — усе це тією чи іншою мірою пережив кожний з них. Вони болісно відновлювали ті фрагменти єврейського виховання і релігійних уявлень, які закладено в них сім'єю і напівпідпільними вже в роки їхнього дитинства меламедами. Оцінку головного рабина московської хоральної синагоги А.Шаєвича (“навіть старі, ті, кому, припустимо, сімдесят, часом знають лише ази іудаїзму, а іноді й того менше”) цілком можна застосувати і до парафіян українських синагог того часу.

Виняток становили євреї в тих українських землях, які було приєднано до СРСР у 1939—1940 і 1945 роках. Тут відданість національним і релігійним традиціям не піддавалася випробуванням 20—30-х років. Євреї, котрим вдалося пережити війну, та їхні нащадки зберегли багато в чому традиційний спосіб життя і вузлові моменти його незмінно освячували за допомогою синагоги.

Зрозуміло, атмосфера, що панувала в синагогах, задовольняла далеко не всіх євреїв, які бажали прилучитися до іудаїзму. Це стосується й суто релігійних проблем: наприкінці 70-х і до кінця 80-х років проповіді в синагогах України не читалися. Богослужіння обмежувалося читанням Тори, причому далеко не в усіх синагогах навіть по суботах збирався кворум. У найбільшій в Україні київській синагозі, наприклад, тривалий час не було рабина, відвідувачі не одержували повчань з питань віровчення, синагогальної й побутової обрядовості. Приблизно таким же було становище в Одесі, у Дніпропетровську, Симферополі, Вінниці, в багатьох невеликих містах України іудейські культові заклади відвідувалися, по суті, виключно людьми похилого віку, і релігійне життя тут ледве жевріло.

Слід зазначити, що в усіх синагогах України майже не

відправлялися шлюбні обряди, дуже рідко — обрізання і бармицтво (обряд для 13-річного підлітка, і для того, хто досяг повноліття). Послідовніше виконувалися обряди, пов'язані з поминально-поховальним циклом. Але і їхня редакція була набагато ліберальнішою від ортодоксальної (все сказане стосується, звичайно, не тільки минулого десятиліття).

Водночас, хоч це і здається парадоксальним, синагога в зазначений період була в Україні інститутом універсальнішим, ніж будь-коли. Адже ні єврейських театрів, ні клубів, ні шкіл, ні засобів масової інформації, ні багато іншого єврейське населення України не мало. Національна ідентифікація офіційно могла здійснюватися тільки через синагогу. Тому в дні особливо шанованих свят синагоги Києва й Одеси, де відносно високою є частка єврейського населення, виявлялися виповненими публікою, котра не мала загалом елементарних релігійних уявлень, але була пройнята національною свідомістю. Синагога через свою унікальність як єдиний єврейський інститут виконувала найрізноманітніші функції: тут обговорювалися специфічно етнічні проблеми, намічалися шлюби, зав'язувалися знайомства, відбувався обмін літературою тощо.

Стан синагоги, незадоволеність змістом і динамікою релігійного життя значною мірою каталізують розвиток в іудаїзмі паралельних структур.

У 70—80-х роках в Україні йде досить активне утворення гуртків з вивчення івриту, єврейського виховання та ін. Вони формуються представниками єврейської інтелігенції, переважно природничо-наукової та технічної. Спектр культурних переваг, рівнів національної свідомості й релігійності надзвичайно широкий: від людей, котрі хворобливо усвідомлюють свою відірваність від національних коренів і прагнуть лише до подолання цього становища, до глибоко, майже фанатично віруючих; від бажаючих просто спілкуватися мовою предків до активних учасників правозахисного руху; від послідовних прихильників культурно-національної автономії до непримиренних сіоністів. Причому спостерігачі за єврейським правозахисним рухом свідчать про досить різкий поворот від повного релігійного індиферентизму активістів 70-х до глибокої релігійності активістів 80-х років. У Києві й Одесі пов'язуються невеликі групи молодих євреїв, котрі намагають-

ся ретельно дотримуватися релігійних приписів і табу. Саме їхній спосіб життя розглядався як виклик і призводив до утисків з боку владних структур. Проте переслідування ще більшою мірою згуртовували єврейських активістів і спонукали їх до захисту власних прав і переконань. Часто навіть ті, хто й не думав про критику режиму, прилучалися до правозахисного руху.

Учасники гуртків-мін'янів у великих містах контактують з іноземними кореспондентами, туристами, представниками різноманітних зарубіжних єврейських центрів і організацій, що, як правило, вело до “охоронних” акцій влади.

Структури, що розглядаються, мали високу частку “відказників” (неологізм ввійшов без перекладу в інші мови і відомий усім, хто хоч трохи знайомий з проблемами радянського єврейства). Їх не страхала конфронтація з владними структурами, і політичний аспект у діяльності деяких гуртків, задуманих як чисто національно-релігійні, був досить вагомий.

Таким чином, розвиток іудейської релігії в Україні напередодні горбачовських реформ визначався гранично складним переплетінням різнопланових і суперечливих тенденцій, найбільш потужними з-поміж яких були такі:

- драматичний занепад єврейської традиції в найширшому розумінні цього поняття;
- державний антисемітизм, який базувався на парадоксальному поєднанні скерованості на денаціоналізацію євреїв і запобігання їхній офіційній асиміляції (сумнозвісна п'ята графа);
- репатріація до Ізраїля й еміграція на Захід;
- занепад офіційної синагоги і відродження єврейського культурного та національно-релігійного життя, яке набирає форми опозиції панівному режиму.

Релігійне і громадсько-культурне життя євреїв після незалежнення України

Ерозія та занепад комуністичного режиму, а потім і здобуття Україною незалежності створили принципово нову ситуацію для єврейського життя і єврейської релігії в країні. Ці реалії завдали також дуже відчутного удару по сталому стереотипу українця-антисеміта, досить поширеному на Заході.

Очевидно, сприятливі умови для розвитку єврейського життя, які відкрилися в Україні після її удержавлення, зумовлено такими чинниками.

По-перше, негативний стереотип щодо ставлення українців до євреїв живився у світовій громадській думці історичними ремінісценціями, що сягали в XVII—XVIII ст., в часи громадянської війни, а не спирався на реальні дослідження українсько-єврейських та єврейсько-українських взаємин. Разом із тим серйозні розвідки, здійснювані на Заході, засвідчували, що специфічного “українського антисемітизму” немає. Так, Ц.Гітельман, обстеживши 1161 єврея, котрі емігрували протягом 1977—1980 рр. до США із СРСР, отримав такі результати: 38% емігрантів з України часто стикалися з антисемізмом (з Росії — 33,2%); інколи — 31,9% (з Росії — 40,4%). Водночас ніколи не стикалися з антисемізмом 12,7% емігрантів з України і лише 4,1% з Росії.

По-друге, рух за незалежність України, перші кроки незалежної Української держави не підтвердили гіпотез щодо обов’язкової деструкції національних рухів народів, серед яких мешкають євреї, для їхнього існування. Наприкінці 80-х — на початку 90-х років у національному русі самої України не помітно сили, яка б обстоювала антисемітизм. Народний рух України ще за свого формування ухвалив резолюцію проти антисемітизму, оголосивши водночас про намір сприяти розвитку єврейської культури й релігії. Пізніше, в міру загострення соціально-економічної і політичної ситуації в Україні, активність радикальних угруповань, котрі продукують ксенофобію і ворожість до інших націй, стала помітнішою. Однак треба зазначити, що їхні ідейні конструкції і пропагандистські дії викликають спротив демократичних кіл, а самі радикали вважають, що юдофобія відволікатиме їх від “головного ворога”, тобто від росіян (це, безперечно, не означає, що зміна політичної кон’юнктури не призведе до зміни ними цілей для заподіяння “головних ударів”).

Разом з тим розвиток політичної ситуації в Україні був певною мірою реалізацією гасел, які висували українські дисиденти. Вони завжди вбачали в релігійних і секулярних сіоністах, єврейських активістах союзників в антиімперській боротьбі. На відміну, зазначимо, від російського дисидентського руху, де поряд з течіями, що беззастережно виступали

проти державного антисемітизму, завжди були досить помітні угруповання великодержавно-шовіністського спрямування, котрі продукували відверто антисемітські ідеї й настрої. Легалізація їх зробила юдофобію вельми потужним чинником політичної сцени посттоталітарної Росії.

Солідарність єврейських та українських політв'язнів (деякі з них, нагадаємо, згодом посіли чільне місце в українському політикумі) дуже позитивно позначилася на українсько-єврейських взаєминах. Навіть "один такий факт солідарності, — писав у пермських таборах 1977 р. Є.Сверстюк, — перебиває сотні каламутних фактів, як: начальних НКВД мав прізвище на -штейн, а поліцай — прізвище на -енко... Українців окрилює диво відродження Ізраїля, диво витримки народу, який крізь тисячоліття гонінь зберіг свій дух і проніс волю до вільного життя. "І ти колись боролась, мов Ізраїль, Україно моя", — лунає голос Лесі Українки. "І ти ще встанеш знов, як встав Ізраїль", — відлунує у наших серцях". Показово, що деякі акції української інтелігенції як, наприклад, виступ І.Дзюби в Бабиному Яру 29 вересня 1966 р., набули найширшого резонансу й довели світові, що влада, яка влаштовує розважальний центр на місті жахливого злочину, не є власне українською владою.

По-третє, необхідно зазначити, що політика адміністрації Української держави в єврейському житті досить послідовна. Адміністрація здійснила цілу низку дуже виважених кроків, які здобули відродженій державі позитивні відгуки світової громадськості. Величезне моральне значення мала промова Л.Кравчука в Бабиному Яру на меморіальному мітингу, присвяченому 50-річчю трагедії. Президент України підкреслив, що цей сумний факт дає змогу попросити пробачення у єврейського народу, стосовно якого було здійснено стільки несправедливостей у нашій історії. В цілому успішно пройшов також візит Л.Кравчука до Ізраїлю, де він став тринадцятим головою іноземної держави, якому надали можливість виступити в кнесеті. Україна також однією з перших підтримала ініціативу щодо скасування сумнозвісної резолюції Генеральної Асамблеї ООН (1975), що затаврувала сіонізм як форму "расизму і расової дискримінації".

Протягом кількох років в Україні було створено 120 культурологічних єврейських центрів та організацій, товариства

єврейської культури діють у 70 містах; у Києві та в інших містах працюють представництва міжнародної єврейської організації “Сохнут”. Відкриваються єврейські школи, синагоги, театри, видаються єврейські газети. Розпочали свою діяльність Інститут єврейської матеріальної культури, кабінет єврейської історії й культури при Інституті національних відносин і політології, Міжнародний Соломонів університет, групи з вивчення єврейської мови та літератури Національного педагогічного університету ім. Драгоманова, група на акторському відділенні Інституту театрального мистецтва ім. Карпенка-Карого тощо.

Розвиток єврейського культурного та релігійного життя в Україні визнається успішним і в закордонних єврейських центрах. Так, рабин міста Реховот Сихма Кoen Кук, зазначивши, що “українська влада робить все можливе, аби підняти репутацію України в очах світової громадськості та уникнути будь-якої згадки про антисемітизм”, підкреслив водночас, що Україна посідає перше місце серед держав СНД у галузі єврейської освіти. Створено умови для гідного упорядкування святих місць іудаїзму — могил видатних цадиків, вчителів і дослідників Закону, яких дуже багато на українській землі. Це поховання Ісраела Бешта в Меджибожі, Шнеур Залмана (Алтер ребе) в Гадячі, Леві Іцхака в Бердичеві, Нахмана Брацлавського в Умані та ін. Могили видатних ревнителів іудаїзму є на Київщині, Буковині, Чернігівщині, Поділлі, в Закарпатті та в багатьох інших регіонах країни. Деякі проблеми, пов’язані із впорядкуванням святих місць та паломництва до них, вирішуються на найвищому рівні.

На початок 1999 р. в Україні офіційно зареєстровано статуті понад 100 іудейських релігійних громад, якими опікується більше 50 священнослужителів, діє 32 недільні школи. В іудейських громадах дедалі більшої ваги набувають люди, котрі, по суті, дістали безрелігійне виховання і практично не мали того, що в Ізраїлі і на Заході розуміється під єврейським вихованням. Прийшовши до релігії в досить зрілому віці, вони часом поєднують у собі значний інтелектуальний потенціал і властиву неофітам жадобу до пізнання й здобуття релігійного досвіду, розсудливість і м’якість інтелігента та палкість, нетерпимість прозеліта. Ці віруючі істотно змінили загальну атмосферу життя української синагоги, однак

процес цей не є безпроблемним, навіть коли ми абстрагуємося від загальнополітичного фону і зростаючої еміграції єврейського населення.

Однією з найсерйозніших проблем лишається те, що немає наступності релігійної традиції, перерваність якої заकुльовувала необхідність дійової допомоги з боку зарубіжних релігійних єврейських центрів. У багатьох містах України вже кілька років працюють рабини, надіслані північноамериканськими та ізраїльськими релігійними центрами. Так, з 1990 р. рабином київської синагоги служить Яків Блайх, який приїхав сюди за скеруванням Карлінстолінської іудейської громади Нью-Йорка.

Завдяки закордонним центрам вельми помітним явищем єврейського релігійного життя став рух ХаБаД (ХаБаД — Любавіч), позиції якого дуже сильні в США. ХаБаД (абревіатура івритських слів хахма, тобто мудрість, біна — осягнення, даат — знання) — течія в хасидизмі, яка поєднала емоційну чутливість хасидизму Ізраїєла Бешта і рабиністичну вченість. Засновника цієї течії Шнеура Залмана (1745—1813) поховано в Гадячі на Полтавщині. “Хасидизм розуму” Шнеура Залмана ґрунтується на синтезі щирої віри і релігійної філософії і вважається надійним засобом повернення асимільованих та ісекуляризованих єврейських інтелігентів до єврейських цінностей. Також зусиллями закордонних центрів в Україні засновано громади реформованого іудаїзму, зокрема прогресивного (13 громад).

Разом з тим українське єврейство в цілому найбільш відірване від традиції порівняно з іншими національними меншинами. Згідно із шкалою збереження національних традицій, застосованою Інститутом соціології НАН України при вивченні 8 етносів України, євреї набагато менше за інших говорять національною мовою, відзначають релігійні свята, співають національних пісень, розповідають національні казки, готують національні страви, обговорюють події національної історії і культури (стосовно історії та культури, то респонденти роблять це в колі своєї родини набагато частіше, аніж це було в сім'ях їхніх батьків). Хоча українські євреї досить активно обстоюють автономність національних меншин, у тому числі і в релігійному житті, проте серед визначальних чинників усвідомлення власної національної при-

належності релігія не увійшла до переліку чільних. Релігійна діяльність також не є привабливою для абсолютної більшості.

Величезним випробуванням для існування єврейського релігійного життя в Україні, є, поза сумнівом, інтенсивна еміграція. Загалом лише в Ізраїль з країн колишнього СРСР репатріювалося від часу скасування обмежень понад 700 тис. євреїв, приблизно 18% — з України. Лише з Києва протягом 1990—1992 років до Ізраїля виїхало 26056 євреїв, а протягом 1968—1988 років кожний десятий єврей, який прибував до Ізраїлю з СРСР, був з Чернівців.

Те, що в еміграційних скеруваннях дуже велика частка нерелігійної й неетнічної мотивації, засвідчують такі статистичні дані: протягом 1989—1990 років до Ізраїля прибуло 5,4% неєвреїв із СРСР, у 1991 р. — 13,3%, у 1992 р. — 20,5%. За даними ЦСУ Ізраїля, 58% єврейських родин в європейській частині колишнього СРСР являють собою мішані шлюби.

Причому, як підраховували ізраїльські демографи, випадки, коли мішані сім'ї записують дитину євреєм, під час перепису 1989 р. становили лише від 17 до 26%. Вони також вважають, що еміграція триватиме. Безперечно, чимала частина євреїв залишиться в Україні, і вони не лише зберігатимуть величезну історико-культурну й духовну спадщину, надбану тут їхніми предками протягом багатьох століть, а й розвиватимуть це надбання.

Контрольні завдання і запитання

1. Охарактеризуйте головні етапи розвитку іудаїзму в Україні.

2. Проаналізуйте чинники, які уможливили появу в Україні останньої фази хасидизму.

3. Якими були тенденції змін у релігійній свідомості українських євреїв у XX ст.?

Тематика рефератів

1. Хасидизм в Україні.
2. Галицька гаскала.

Рекомендована література

1. *Гершом Шолем*. Еврейская мистика. — Иерусалим, 1989. — Т.1—2.
2. *Дубков С.М.* Всемирная история еврейского народа от древнейших времен до настоящего: В 10 т. — Рига, 1924—1938.
3. *Еленский В.* Иудаизм на Украине. Исторический очерк. — К., 1991.
4. *Исидор Эпштейн*. Иудаизм (исторический очерк). — Иерусалим, 1979.
5. *Исраэль Таер*. Синагога — разгромленная, но непокоренная. — Иерусалим, 1987.
6. *Кандель Ф.* Очерки времен и событий. — Иерусалим, 1988—1993. — Ч.1.
7. *Ларин Ю.* Евреи и антисемитизм в СССР. — М., 1929.
8. Социальная жизнь и социальные ценности еврейского народа. — Иерусалим, 1977.
9. *Эттингер Ш.* Евреи в России и Польше. — Иерусалим, 1994.
10. Jewish—Ukrainian relations: two solitudes. — 2 ed. — Oakville; New York; London, 1990.

2. КАРАЇМСЬКА РЕЛІГІЯ ТА ЇЇ ІСТОРИЧНА ДОЛЯ

Караїмське віросповідання, або караїзм, — монотеїстична релігія зі своїми догматами, традиціями, духовною ієрархією. У різні часи і в різних країнах караїзм сповідували іранці, араби, євреї, греки, ефіопи, представники інших національностей у межах нинішнього Ірану, Іраку, Сирії, Ізраїля, Єгипту, Марокко, Туреччини. На території України і всієї Східної Європи караїзму дотримувалися лише етнічні караїми-тюрки (караї) і незначні групи росіян та українців, вихідці із козачих станиць Північного Кавказу й колишньої Астраханської губернії.

Тут йдеться в основному про віросповідання кримських караїмів за національністю як основних сповідників караїзму, котрі живуть в Україні. У кримських караїмів назва народу і віросповідання збігається, але інколи помилково ототожнюють етнічних караїмів (якими є тільки кримські караїми-тюрки) з караїмами за релігійною ознакою із країн Близького Сходу (караїми-араби, караїми-євреї, караїми-греки та ін.).

Кримські караїми — один із найбільш малочисельних народів світу. Як етнос вони сформувалися на території України внаслідок асиміляції гунно-хазарськими тюркськими племенами більш давнього населення Криму і є етнічно-культурним реліктом з традиціями, що сягають раннього середньовіччя. Сучасна наука відносить їх до тюркської групи алтайської сім'ї народів, а караїмську мову — до кипчацької групи тюркських мов. В Україні проживає майже 1300 кримських караїмів, зокрема 800 — на своїй історичній батьківщині, в Криму.

При єдності принципів і догматів віри кримських караїмів від єдиновірців інших національностей відрізняють особливості світогляду, які збереглися в народній традиції.

Становлення і розвиток караїмського віровчення

Формування караїмського віровчення відбувалося в перші сторіччя нашої ери. Караїзм базується на Старому Заповіті (караїми називають себе синами Святого Письма). Деякі вчені

відносять виникнення караїмського віровчення до часів земного життя Ісуса Христа і вважають, що воно сформувалося під безпосереднім впливом засновника християнства. Важливу роль в організації духовної структури, в становленні й оформленні караїзму відіграло вчення Анана бен Давида (752—840) із Басри. Він визнавав вчення Мойсея, Ісуса Христа і Магомеда, котрих вважав пророками, вірив у безсмертя душі і в переселення душ, не надавав значення зовнішній обрядовості і закликав самотійно вивчати Старий Заповіт. Прихильників цього вчення спочатку називали ананітами. Пізніше виник сучасний релігійний термін *караїми* (караїти). Служителі культу виводять його від слів одного кореня з текстів Старого Заповіту й Корану, перекладаючи як читаючи, закликаючи, знавці Святого Письма. Більш обґрунтованим є пояснення назви від етноніму *карай*.

Розквіт віровчення караїзму відбувався у VIII—XIII стст. Релігійні громади представників різних національностей у цей період вже утворилися на території нинішніх країн Іраку, Сирії, Єгипту, Туреччини та ін.

У Криму з початку нашої ери шанувальники Старого Заповіту (“сини Святого Письма”) були відомі серед тюркських племен, пізніше вони прийняли вчення Анана. Відомості про найдавнішу караїмську громаду півострова зберігають пам’ятники родового кладовища Балта-Тиймез (“Сокира не доторкнеться”).

У VIII ст. караїзм прийняла верхівка хозар на чолі з каганом, що сприяло поширенню віровчення серед язичницьких тюркських племен каганату на великій території, включаючи Крим. Язичництво, караїзм, християнство та іслам толерантно співіснували в Хазарській державі.

Після занепаду в XI ст. Хазарського каганату кримські караїми зберегли самотійність в окрузі Кирк-Йер неподалік від м.Бахчисарай. У 1246 р. частина караїмів перебралася із Криму в Галичину на запрошення князя Данила Галицького, який надав їм землі й привілеї. Так караїзм став відомим у Західній Україні. Етно-конфесійні громади кримських караїмів появилися в Галичі, Львові, Луцьку та в інших містах цього краю.

У Кримському ханстві караїми зберегли самоуправління й визнавалися політичною одиницею, якій було надано роз-

маїті пільги та гарантії внутрішньої і побутової незалежності. Караїми із Криму і Галичини не раз приставали до козаків. Історія зберегла імена Мінаша, М.Бубновського, Ільяша Караїмовича — старшого полковника реєстрового козацтва. Після приєднання Криму до Російської імперії кримські караїми стали поступово мігрувати за межі півострова. Їхні громади утворилися в Києві, Одесі, Бердянську та в інших містах України.

Караїми поклоняються єдиному Богу і визнають єдину священну книгу — Старий Заповіт. Особливо пошановується ними Пятикнижжя. Караїми зобов'язані неухильно дотримуватися наказу пророка: “Не додавайте до того, що я вам заповідаю, і не зменшуйте з того, щоб виконувати заповіді Господа, Бога вашого, що я заповідав вам” (Второзаконня 4:2). Виконання десяти заповідей — головна вимога караїзму. Старий Заповіт є для них зосередженням глибокої мудрості, осягнення якої можливе лише силою власного розуму. Саме тому найголовнішим принципом караїзму є необхідність пильного вивчення Святого Письма, без послуговування при цьому думками інших.

Згідно з віровченням караїзму Всемогутній Бог існує вічно. Його єдність і могутність недоступні для людського розуму. Бог сотворив усе суще і через Мойсея на Сінайській горі дав найдосконаліший Закон. П'ять книг Мойсея ніколи не порушуються, не доповнюються, не змінюються. Божим духом були ведені й інші пророки. Бог визначає людям нагороди й покарання за заслугами кожного і воскресить мертвих у день суду, час якого ще не визначено. Має ще відбутися прихід месії. Ісуса Христа і Мухаммеда караїми вшановують як великих пророків.

Останній гахан кримських караїмів проф. Хаджі Серая Шапшал відзначав, що караїмська віра є християнством в його початковому стані, тобто таким, яким воно було ще за життя його засновника.

Як і мусульмани, караїми застосовують принцип аналогії і вірять в долю. У кримських караїмів є прислів'я: “Кисмет болса” — “Якщо долі буде вгодно”. Заповідь любові до ближнього караїми прагнуть втілювати в конкретні справи, керуючись закликотом: “Поділися з голодним хлібом своїм і бідних скитальців впусти в дім свій, коли побачиш голого, одягни

його". Для караїмів характерне прислів'я: "Хай твоє слово відповідає пожертвуваній сумі". Духовні ієрархи караїмів подавали особисті приклади доброчесності й благодійності. Так, гахан С.Шапшал відкрив за свій рахунок богадільню для безпритульних і одиноких в Євпаторії. Там же на пожертвування караїмів побудовано училище, бібліотеку. Караїми вважають, що благодійність не може обмежуватися релігійними чи національними рамками. Так, Гулюш Гелелович, яка зі своїм чоловіком заснувала безплатний санаторій для дітей із бідних сімей (теперішня "Чайка" в Євпаторії), вимагала, щоб не менше половини місць у ньому віддавали дітям інших національностей і віросповідань.

Обряди й звичаї караїзму

Храми-кенаси і поховання караїмів зорієнтовано на схід (як і мусульманські мечеті). Головне приміщення храмів надається тільки чоловікам і складається з трьох частин: з південного боку на підвищенні розміщено вітар, далі від нього — місця для прихожан, а ближче до виходу — лави для людей похилого віку, хворих і тих, хто в траурі. Храм прибрано килимами. Над привхідною північною частиною — балкон для жінок з ажурними ґратами. Сюди ведуть окремі зовнішні сходи. До одруження жінки в кенасі не моляться. До храму, за звичаєм, прилягає замкнутий двір з обитою виногоградом альтанкою.

Перед молитвою відбувається омовіння. До храму входять без взуття. Моляться в кенасі два рази на день, стоячи або на колінах, вранці й увечері. Індивідуально моляться в будь-який час доби. Замість словесного каяття надають перевагу добрим справам, дотримуючися народної мудрості: "Шлях на Небо розпочинається із Землі".

Основу літургії караїзму становлять псалми Давида. Важливу роль у ній відіграють гімни й пісні, складені газзанами (священниками) і поетами. Служба складається із послідовних частин — хвалебної, вдячної, покайної, молитовної, сповідної. Особливе значення в молитві надається не кількості слів, а глибині почуттів. Богослужіння відбувається в основному тюркською караїмською мовою, якою саме і перекладено Старий Заповіт не пізніше XI ст. З релігії прийшли до

караїмів імена персонажів Старого Заповіту: Мойсей (Муса), Авраам (Ібрагім), Азарія, Езра та ін. Збереглися в них і рідні тюркські імена: Бабакай, Бабай, Алтин, Кумиш, Тохтамиш. Часто у декого співіснували офіційні, наречені газзаном, і рідні тюркські імена, дані батьками.

Караїми шанують суботу, дотримуючись заповіді: “Пильнуй дня суботнього, щоб святити його, як наказав тобі Господь, Бог твій” (Второзаконня 5:12). Із свят, встановлених Старим Заповітом, особливо пошановуються караїмами Хиджі тамбиларнин (Пасха) і Хиджі афталарнин (П’ятдесятниця). Дотримуються вони також постів. Піст, яким пошановується пам’ять покійників, завершується днем курбан — жертва. Індивідуальні пости практикуються за власним вибором. Вони не афішуються і проводяться, скажімо, за видужання чи поліпшення здоров’я когось із близьких, друга та ін. Особливого значення надається аскетизму, який іноді набував крайніх форм, включно до відмови від епітафії.

Серед духовних звань особливе місце посідають духовний і світський глава — гахани і священики — газзани, які обиралися. Духовенство мало задовольняти суворі вимоги: високі моральні якості, глибокі знання віровчення й обрядів, володіння караїмською, російською, українською, литовською і польською мовами.

З історії караїзму

Духовний і світський центр кримських караїмів спочатку був у фортеці Кирк-Йер (Джуфт-Кале), а пізніше (в XIX ст.) він перемістився в Євпаторію. Гахан очолював створене там Караїмське Духовне правління. На початок XX ст. йому підпорядковувалося майже 40 громад караїмів у Росії. У Євпаторії було Олександрівське (назване на честь царя з його згоди) караїмське духовне училище. Тут видавалися “Відомості Духовного Правління”, відбувалися з’їзди духовенства та національні з’їзди.

У XIX—XX стст. гаханами кримських караїмів обиралися Хаджі Ага Сима Бабович (1787—1855), Бабакай Бабович (1799—1882), Салуїл Пампулов (1831—1911) і Хаджі Серая Хан Шапшал (1873—1961). У XIX — на початку XX ст. Крим був всесвітнім центром караїзму і посилав духовних

пастирів до караїмів в інші країни, навіть в Єгипет. Сотні років кримські караїми, визнаючи Ісуса Христа і Магомета, мали добрі стосунки як з християнами, так і з мусульманами. Кримські хани, галицькі і литовські князі, польські королі й російські царі завжди заступалися за кримських караїмів.

У Кримському ханстві караїми користувалися самоврядуванням, пільгами й заступництвом, обумовленим ханськими ярликами. Караїми були членами Дивану (Ради), начальниками монетного двору, скарбниками. У Кирк-Йері розташовувався караїмський гарнізон. За захист фортеці караїмів зараховано до військової аристократії — тарханів. Духовенство різних конфесій Криму — мусульман (центр Бахчисарай), християн (Успенський скит) і караїмів (центр Кирк-Йер) — постійно поздоровляло один одного з релігійними святами.

У Російській імперії караїми вважалися рівноправними громадянами. Православна церква й держава визнавали самостійність і близькість до раннього християнства вчення караїмів і заступалися за них. У їхніх паспортах фіксувалося: “віросповідання караїмське”. Етнонім закріплювався законодавчо. Караїми користувалися правом надавати своїм дітям християнські імена. Ієрархи православної церкви і царі бували на богослужіннях в кенасах і гостювали в будинках караїмів. В Євпаторії в дворі кенаси стоїть пам’ятник на відзнаку відвідання цього храму Олександром І. Показово, що гахан караїмів міг благословляти наслідника царя, поклавши йому руки на голову і промовляючи при цьому слова молитви рідною караїмською мовою. Караїми ставали градоначальниками, вищими офіцерами, дипломатами, членами Державної Ради і Думи.

До революції 1917 р. в Росії було 20 кенас, більшість з яких — на території України, в тому числі 11 храмів у Криму. Найдавніші кенаси були в Криму, Галичі і Луцьку. Чисельність караїмів з 1800 до 1913 року зроста в Російській імперії у 3, а в Криму — в 10 разів.

Караїми зберегли релікти давніх вірувань, в їхніх традиціях багато залишків язичництва. Бога караїми називають іменем стародавнього тюркського божества — Тенгри. На пасхальних коржиках вони зображують сонце, місяць і зірки. В минулому на свята караї одягали маски тварин. У народній

пам'яті залишилися міфічні божества Улуг-Ата—Великий Батько і Каргал-Ата—Батько-Проклинатель. Якщо перший з них — уособлення добра, то другий — зла. Матері ще недавно залякували ним своїх дітей; один раз на рік у будинках виставляли опудало, яке зображувало Каргал-Ату. Ім'ям доброго божества названо стародавній народний календар Улуг-Ата-Санава — Рахунок Великого Батька. Давні вірування караїв відображено в їхній назві середі — канкун (день жертвоприношення). В караїмських будинках на почесному місці на дерев'яному цвяху вішали бубон, за допомогою якого на світанку виганяли злих духів.

До наших днів зберігся культ священних дубів. У кінці минулого століття, під час засухи, в Джуфт-Кале можна було спостерігати процесію, що прямувала із кенаси до родового кладовища. Попереду неї гахан ніс сувої Старого Заповіту. Біля священних дубів молилися про послання дощу. Показова назва кладовища караїмів — Балта Тиймез (“Сокира не торкнеться”). Забобонний страх за знищення дубів інколи використовували з своєю метою чиновники Кримського ханства. Так, після відмови караїмів тримати задля кровної помсти у фортеці в ролі заручника Тимофія Хмельницького, чиновник гнівно заявив: “Так знайте ж, що до Балта Тиймезу доторкнеться сокира” (причина кровної помсти — вбивство козацького полковника І.Караїмовича). Донині живе забобон, що Тенгри здійснить загадане біля священних дубів потаємне бажання. Як засвідчував С.Шапшала, “офіційна релігія, не маючи змоги протидіяти народним переказам, не могла ще до минулого сторіччя вижити ці винятково язичницькі вірування й обряди, які переносять нас в часи Кирила і Мефодія в Криму або ж в країну чувашів, тобто до берегів Волги, куди колись пролягали землі хазарської держави” (Караимская народная энциклопедия. — М., 1955. — Т.1. — С.31).

Після 1920 р. діяльність караїмських громад у СРСР поступово було припинено. Останній діючий в Криму караїмський храм закрито в 1959 р. З того часу і донедавна релігійні обряди відправлялися караїмами в домашніх умовах. Уціліли до наших днів будівлі кенаси в Криму в катастрофічному стані (Євпаторія, Джуфт-Кале), частину з них перебудовано і використовуються вони не за призначенням (Симферополь, Се-

вастополь, Бахчисарай). Приміщення храмів збереглися в Бердянську, Харкові та в інших містах України. Красиве приміщення кенаси височіє в центрі Києва, неподалік від Золотих Воріт (побудоване за проектом відомого архітектора Городецького); нині в цьому храмі розміщено Будинок актора.

Караїми і сьогодні шанують свої головні національні й духовні святині в Криму: Фортеця Кирк-Йер (Джуфт-Кале, або Чуфут-Кале) з її стародавніми храмами і прилеглим родовим кладовищем Балта-Тиймез, а також кенасу в Євпаторії.

Розпочатий процес національного й релігійного відродження сповнив надією і караїмів. Після занепаду Хазарського каганату духовна й світська влада у кримських караїмів були нероздільні в рамках етно-конфесійних громад. Після 1917 р. цю структуру порушено. Із часів перебудови створюються окремо національно-культурні й релігійні караїмські громади. Асоціація кримських караїмів "Кримкарайлар" об'єднує нині територіальні товариства Симферополя, Євпаторії, Феодосії, Бахчисарая та інших міст. Організації караїмів утворено в Мелітополі, Харкові та Одесі. Відродження релігії нероздільно пов'язане з відродженням самого народу. Для кримських караїмів-тюрків ці поняття єдині. Нині в Україні існує чотири релігійні громади караїмів.

Здавна в нашій країні караїзм сповідували невеликі групи українців і росіян. У минулому всіх їх відносили до російських караїмів і називали іноді також росіянами старозаповітного віросповідання. Крім релігії, вони нічим не відрізнялися від одноплемінників-православних. До 1919 р. найбільші громади караїмів-слов'ян були в станицях Михайлівській (600 осіб) і Родниківській (200 осіб) на Кубані і в селі Пришиб Астраханської губернії. Деякі віруючі знали священну мову Біблії і могли читати цією мовою традиційні тексти Старого Заповіту. Молилися вони рідною мовою.

Караїми-слов'яни здавна підтримували зв'язки з кримськими караїмами-тюрками, разом брали участь в добродійній діяльності. Караїмські з'їзди і духовні правління розглядали питання про їхні взаємовідносини, допустимість спільних шлюбів, спільне навчання тощо. Перед 1917 р. намітилося зближення караїмів-тюрків і караїмів-слов'ян при збереженні суверенності етно-конфесійних громад. Після знищення стру-

ктури караїзму в роки радянської влади припинилися й контакти на міжобщинному рівні.

Питання про витоки караїзму у слов'ян потребує ще спеціального дослідження. Належність караїмів-слов'ян до козацтва може бути провідною ниткою для встановлення істини. Нині в Криму проживають близько 30 караїмів-слов'ян (російських караїмів). Дальше вивчення караїзму може дати новий цікавий матеріал з історії караїзму і козацтва.

Контрольні завдання і запитання

- 1. У чому особливість процесу становлення караїмського віровчення?*
- 2. В яких формах відбувається боговшанування в караїзмі?*
- 3. Назвіть святині караїзму.*

Тематика рефератів

1. Кримські караїми як етнос.
2. Джерела караїмського віровчення.
3. Караїми в незалежній Україні.

Рекомендована література

1. Караимская народная энциклопедия. — М., 1955. — Т.1.
2. М.С.[М.Сарач]. Учение Анана. Караимские вести (Karaitе News). Карай Хабэрлер. — Париж, 1995.
3. Полканов А.И. Крымские караимы (караи — коренной малочисленный тюркский народ Крыма). — Париж, 1995.
4. Полканов Ю.А. Вероисповедание караимское // Наука и религия. — 1993. — №9.

-
5. *Полканов Ю.А.* Обряды и обычаи караимов-тюрков: женьба, рождение ребенка, похороны. — Бахчисарай, 1994.
 6. Сборник старинных грамот и узаконений Российской империи касательно прав и состояния русско-подданных караимов / Предисл. В. Смирнова. — СПб., 1890.
 7. *Стариков С.* О крымских караимах // Православная жизнь (ежемес. прилож. к журн. "Православная Русь"). — 1966. — №5.
 8. *Шапшал С.* О пребывании Богдана Хмельницкого и его сына Тимофея в Крыму // Вопр. истории. — 1955. — №8.
 9. *David Dijnin.* Machtav Cjzmachlary. Psalmes. — Vilnius: Danielius, 1994.
 10. *Dubinski A.* Caraimica. Prace karaimoznawcze. — Warszawa: Dialog, 1994.
 11. *Karai Koltchlary.* Karaimu Maldos. Ciopliadi Dany Jarychka Cyhardy M. Firkovicius. — Vilnius, 1993.
 12. *Mardcowich A.* O Iljaszy Karaimowiszu zwierzchniku wojsk zaporoskich. — Luck, 1931.
 13. *Szyszman S.* Le Karaisme. — Lausanne, 1980.

3. ІСЛАМ НА УКРАЇНСЬКИХ ЗЕМЛЯХ

Ісламу на землях України сотні років, він має тут свою довгу й складну історію. Вона тісно пов'язана з багатьма драматичними сторінками історії українського народу. Адже іслам на українських землях сповідували представники народів, з якими українці довгий час були в напружених стосунках.

При вивченні історії ісламу в Україні потрібно враховувати такі фактори:

1. Поява прибічників ісламу на українських землях, насамперед на південних, — це процес, зумовлений розміщенням України на порубіжжі двох великих цивілізацій — християнської та мусульманської. Наша країна розміщена на вододілі цих двох світів, який пролягає від Синьцзяну, Середньої Азії та Казахстану — на сході, потім через Закавказзя, Північний Кавказ, Крим і Туреччину аж до південної Болгарії, Боснії й Албанії — на заході. Тому саме вже географічне положення України наперед визначало активну її взаємодію з мусульманськими країнами та народами. Наявність мусульман у сучасній Україні зумовлена, насамперед, етнічним складом її населення, до якого, зокрема, належать представники 26 тюркських народів, котрі здебільшого сповіднують іслам.

2. Історія контактів України з мусульманським світом налічує більше як тисячоліття. Разом з тим важко визначити початковий момент ознайомлення України з ісламом. Практично неможливо вказати точно дати, ймення, факти, географічні точки, пов'язані з найпершими мусульманами на землях Русі-України. Порівняно з досить чітко датованою історією християнства історичне поширення ісламу на півдні України не має на сьогодні чітко визначеного початку. Ісламізація відносно невеликої частини населення України в загальноісторичній перспективі виглядає як дуже поступово зростаючий процес, що зовні чимось нагадує дифузію — поступове проникнення.

3. Іслам у межах сучасної України відіграв значну етноформуючу роль у житті одного з двох автохтонних народів України — кримських татар. У XIX — XX стст. він став фактором етнічного самозбереження татар волзьких (нижньгородських).

4. Історично було два головних шляхи отримання інформації про іслам в Україні: східний (Булгарстан, Північний Кавказ) та південний (Крим і Туреччина). На значенні східного каналу поширення впливу ісламу на Україну наголошував академік М.Грушевський. Нині зростає вплив на релігійно-культурне життя мусульман України більш віддалених країн — арабських держав та Ісламської Республіки Іран.

5. В історичній пам'яті українського народу іслам століттями сприймався цілком природно як релігія чужинців, ворожих нападників. Тому іслам аж до XIX ст. — це гнана релігія в Україні. Оскільки Україна — країна християнська, а також через гострі військові колізії з південними сусідами, що сповідували іслам, релігія мусульман в очах українців сприймалася як щось глибоко вороже. Це відбилося у світогляді та менталітеті (соціальний характер) українського народу. Однак у міру встановлення мирних стосунків з мусульманськими народами погляди українців на іслам поступово змінювалися. Адже українці завжди відзначалися толерантністю щодо релігійних уподобань інших народів. Нетерпимість до ісламу була властива для офіційної ідеології Російської імперії, до складу якої довго входила Україна.

6. Знайомство українців з мусульманами, з їхнім способом життя, з духовними засадами ісламу не було постійним і безперервним. Це був дискретний (перервний) процес. Ознайомлення населення материкової України з елементами знань про іслам та мусульман відбувалося лише в мирні періоди. Наприклад, під час мирних контактів запоріжців з ногайськими та кримськими татарами в Північному Причорномор'ї до встановлення протекторату Туреччини над Кримським ханством. Під час воєнних конфліктів про ознайомлення з ісламом годі й говорити.

7. Мусульмани, котрі мешкали на південь від України, ніколи не мали на меті навернення в іслам українців, що мешкали в материковій Україні. Про такі плани або про якісь спеціальні акції подібного гатунку досі немає будь-яких відомостей. Про них також ніколи не проголошувалося і нічого позитивного в цьому напрямі не було зроблено. Навпаки, факти свідчать про те, що мусульманські громади там, де вони діяли на українських землях, існували ізольовано від українського соціокультурного середовища.

8. Іслам в Україні не має якоїсь особливої специфіки, він не привів тут до появи нових течій, напрямів, груп тощо. Мусульмани на теренах України завжди сповідували суннізм, хоча тут і мешкали окремі дервіші, суфії. Джидадизм, біля витоків якого в Криму стояв Ісмаїл-бей Гаспралі, був не релігійною течією, а культурно-гуманістичним явищем.

Періодизація існування ісламу на українських землях

Процес поширення ісламу та мусульманських громад в Україні складається з чотирьох головних етапів, які відбивають певну внутрішню логіку цього процесу.

1. Перший період просування ісламу на землях України назовемо *умовно ознайомлювальним*. У цей період під час подорожей, торговельних операцій, воєнних експедицій русів, а також арабських та булгарських купців і географів відбувається перше знайомство східних слов'ян з ісламом, його вченням та обрядами. До цього етапу належить також так званий вибір вір київським князем Володимиром.

2. Другий період позначимо як *військово-колонізаційний*. Йдеться про осідання на постійному місці народів, що сповідують іслам, а також колонізаційну політику Оттоманської імперії в Північному Причорномор'ї й Подністров'ї. Під цим розуміємо закріплення в Криму частини татарської Орди, що визнала офіційно іслам за хана Узбека, а також турецькі колонії в Азові, Очакові, Білгороді-Дністровському, Кам'янці-Подільському тощо.

3. В умовах Російської імперії розпочався період, коли іслам діяв як *фактор етнічного, національного самовираження й самозбереження мусульманських народів*, що допомагало їхнім представникам усвідомлювати свою відмінність від немусульманських етносів. Для волзьких і кримських татар, чеченців і дагестанців, представників тюркомовних народів Середньої Азії, котрі мешкали в Україні, іслам став силою, що сприяла збереженню їх як нації, охороні їхньої національної культури від асиміляції в етнічному та етноконфесійному середовищі. Така здатність ісламу спостерігається і в ХХ ст.

4. Нині розпочався якісно новий етап історичного буття

ісламу на теренах України — *поступового проникнення ісламу у середовище східнослов'янських народів* — етнічних українців та росіян. Для них іслам не є фактором, що підтримує їхню національну самосвідомість. Для українців і росіян, котрі звернулися до ісламу, він є підсумком їхніх світоглядних пошуків. Тому нині іслам в Україні стає для окремих людей фактором світоглядного самовизначення особи. Звернення слов'ян до ісламу бачимо лише в містах переважно півдня та сходу нашої країни.

Отже, іслам не є релігією, традиційною для України, хоча українці знали про іслам, його основні ідеї, обряди, про звичаї мусульман ще з часів Київської Русі. Проте внаслідок комплексу соціально-економічних, культурних, світоглядно-релігійних причин іслам так і не було сприйнято корінним населенням материкової України. Знайомство з духовними цінностями ісламу відбувається повільно протягом століть.

Русь-Україна ознайомлюється з ісламом та мусульманами

Перші відомості про мусульманський світ, про мусульман, перші знання про іслам пращури сучасних українців здобули під час торговельних операцій, мандрівок та воєнних походів. Про інтенсивні торговельні зв'язки між русичами та арабами, а також між іншими мусульманськими народами засвідчують середньовічні арабські автори Ібн Фадлан, аль-Масуді, Ібрагім Ібн Якуб, Ібн Міскавайг. Про те саме засвідчують численні знахідки арабських дирхемів та персидських монет на землях колишньої Київської Русі. Аль-Масуді пише, що до Києва “приїждять мусульманські купці з усіляким крамом”. М.Грушевський повідомляв, що час найінтенсивніших наїздів арабських купців до Києва припадає на першу половину X ст.

Із свого боку русичі мандрували до Ітиля найчастіше через Десну, Сейм та Оскол. Так виникав прямий контакт з країною, яка зазнавала величезного впливу арабсько-мусульманської культури. Історики погоджуються, що первісні знання про іслам русичі здобули саме у Булгарії.

Своєрідна кульмінація ознайомлювального періоду — “вибір вір” Великим князем Київським Володимиром (X ст.),

внаслідок якого Русь стала християнською, а шлях ісламові на її землі було перекрито на століття. За літописними повідомленнями, князь Володимир, готуючи велику релігійну реформу, почав своєрідний перегляд знайомих йому монотеїстичних релігій. Найвірогідніше, що “випробування вір” здійснювалося через особливі посольства. За допомогою одного з них і відбулося досить поверхове ознайомлення київської влади з ісламом. Вірогідно, що дані про іслам було зібрано у Булгарстані, який на той час вже прийняв іслам. На основі цих відомостей князь Володимир відкинув релігію мусульман.

Отже, прийняття ісламу Київською Руссю — суто гіпотетична можливість. Підстави для позитивного рішення були. Адже іслам також давав знання про єдиного Бога. Іслам був молодого, динамічного релігією. Іслам давав зразок багатонаціональної держави, якою був на той час халіфат. Іслам міг відкрити для Русі-України шлях для контактів зі Сходом. Та сталося інакше.

Серед причин негативного щодо ісламу рішення варто назвати три:

По-перше, надто строгий, абсолютний монотеїзм ісламу. Релігійна свідомість русичів йшла до монотеїзму кількома шляхами, але на момент “вибору віри” еволюція ще не була завершеною.

По-друге, багато чого важили суто земні, зокрема політичні міркування. Християнство в його східному відгалуженні являла Володимирові Візантія — могутня держава, союз з якою, закріплений релігійно, багато що давав Володимирові. Іслам був насамперед релігією досить далекої держави — Булгарстану, внутрішньо нестабільної держави. Релігійний союз з нею не відкривав перед Володимиром якихось особливих перспектив.

По-третє, неповнота та неточність інформації про іслам, що наперед визначали її непереконливість. До того ж накладався своєрідний синдром переможця у київських князів. Хто приймає релігію переможених? Згадаймо поразку, якої зазнали булгари саме від київського воїнства в 985 р.

Багато авторів вказують і на провіденціальну причину: Бог визначив Русі-Україні бути християнською.

Внаслідок цих причин релігія ісламу не сприйнялася Рус-

сю-Україною від початку. В подальшому хвилі мусульманства, що накочувалися на країну, наштовхнулися вже на християнізовану Русь з її за суттю державною релігією.

Перші мусульмани на землях Русі-України

Першими мусульманами, які систематично жили або мандрували Україною, були степовики, вони кочували від Приазов'я до Дону. Середньовічні арабські літописи повідомляють: пращури сучасних осетинів — алани вже на початку VIII ст. прийняли іслам. Саме їхні поховання, здійснені за мусульманським поховальним обрядом, знаходять нині в східній Україні археологи.

У сучасній популярній літературі часто помилково пишуть, що татари, які входили до монголо-татарського війська, котре зруйнувало Київську Русь 1240 р., були мусульманами. Це прикре непорозуміння. Хани Золотої Орди та їхні піддані на той час ще не сповідували ісламу. Державною релігією в Золотій Орді іслам став на сто років пізніше.

Численні тюркські народи, котрі осіли на землях Русі-України, зокрема на Київщині і Черкащині, задовго до пришествия Орди, також на XIII ст. не були мусульманами.

Перші письмові відомості про постійне перебування мусульман в Україні належать до XI ст., коли в київських князів на службі була кіннота з мусульман-печенігів. Відомо, що основ ісламу їх навчив араб з Андалузії Абу Хамід аль-Гарваті.

Літописи повідомляють, що за часів входження Київської Русі до Великого князівства Литовського в Україну приведено з Криму чимало татар-мусульман, забраних звідти князем Вітовтом за військовим правом. Першу мечеть, про яку достеменно відомо, побудовано на материковій частині України в м.Острозі за наказом князя Костянтина Острозького (XVI ст.) для татар-мусульман, котрі перебували у нього на службі. Важлива звістка про проживання мусульман в Україні пов'язана з перебуванням тут хана Золотої Орди Тохтамиша зі своїм двором. Він жив у передмістях Києва з 1396 до 1399 р., коли змушений був тікати сюди після невдалої спроби вирватися з-під влади Тамерлана. Після офіційного

прийняття ісламу Золотою Ордою у 20-ті роки XIV ст. в Києві ще протягом сорока років постійно перебувала група мусульман — загону ординців на чолі з баскаком. Про це повідомляє Новгородський літопис. Мусульманський загін покинув Київ після перемоги литовських військ Ольгерда (1363).

Цими подіями завершується перший, ознайомлювальний, етап історичного буття ісламу на українських землях. Надалі сприятливих можливостей для більш глибокого ознайомлення з “релігією Пророка” не було. Адже за тим пішли століття кривавої міжусобиці між християнською Руссю-Україною та її південними мусульманськими сусідами.

Мусульманська цивілізація Криму. Період Кримського ханату

Найяскравіші сторінки історії ісламу на землях України пов’язані з Кримом. Саме Кримський півострів став головним ареалом поширення ісламу на землях, що входять до складу нинішньої України. Саме тут започаткувалася й зміцніла унікальна мусульманська цивілізація, найпівнічніша з усіх після зруйнування Московією Казанського ханату 1552 р. Саме тут іслам перетворився на державну релігію Кримського ханату, який зберігав свою повну або обмежену незалежність протягом більше як 300 років.

Іслам практично з перших років свого побутування на Кримському півострові справив надзвичайно глибокий вплив на формування кримсько-татарського народу — одного з двох автохтонних народів України. Адже на землях Криму в період з XIII по XVI ст. відбулося формування кримських татар як окремого етносу зі своєю релігією — ісламом. Водночас Кримський півострів на довгий час залишався головним каналом, по якому населення Подніпров’я дізнавалося про іслам та мусульман.

Передумови закріплення ісламу в Криму пов’язані з приходом сюди частини монголо-татарів у 1223 р., коли в Криму було утворено окремий улус (область, намісництво) Золотої Орди. От саме ця частка тюркського етносу, що осіла тут, і прийняла дещо пізніше іслам. На момент приходу до Криму татари дотримувалися шаманізму, багатобожжя (ширк).

Проте, контактуючи з мусульманським світом, хани побачили в ісламі могутній духовний засіб для консолідації молодого народу та побудови в державі міцної системи політичної влади на засадах шариату (юридичної системи ісламу).

Ще син Чингісхана хан Угедей почав доброзичливо ставитися до мусульман. Але вже молодший брат хана Батия золотоординський хан Берке (XIII ст.) став ревним поборником ісламу. Ставши мусульманином, він почав активно поширювати його в Кримському улусі. Цей процес значно посилювався з моменту, коли Берке допустив на півострів турків-сельджуків, віддавши в уділ турецькому султанові Із-ед-Діну фортецю Судак.

Проте остаточне утвердження ісламу в Криму відбулося за хана Узбека (1313—1342), котрий офіційно запровадив іслам як державну релігію на півострові. Сам хан деякий час жив у Криму, вважаючись зразком дотримання вимог ісламу. Завершив ісламізацію тюркомовного населення Криму легендарний Тамерлан (1336—1405). Усунувши хана Тохтамиша, він включив півострів до складу своєї величезної імперії. У своїй політиці Тамерлан спирався на мусульманських духовних осіб і всіляко сприяв зміцненню позицій ісламу.

Згодом, після завершення золотоординського періоду своєї історії, Кримський улус виокремився в самостійне державне утворення, на ґрунті якого й виникла незалежна кримсько-татарська держава. З 1427 р. вона перебувала під владою династії ханів з роду Гирейів (Гераїв).

У 1475 р. розпочався новий період в історії ханства. В цьому році турки-османи, вдершись на півострів, підкорили собі кримсько-татарську державу. Правителі Криму стали васалами Стамбулу. Справами в державі почали вершити турецькі чиновники, котрих призначав султан. Релігійне життя мусульман півострова також потрапило під контроль Османської імперії. Всі вищі духовні особи призначалися за участю представника султана, ім'я якого вважалося священним і щоденно вихвалялося в кримських мечетях.

Відбулося зрошування світської державної та релігійної влади. Муфтієм (керівником) мусульман почали вважати хана. Духовні особи стали впливовою політичною силою в державі. Муфтії Криму входив до складу Державної ради імперії — Дивану. Далі місця на ієрархічних сходинах обій-

мали кази (судді за шаріатом), мудариси (відповідальні за навчання в мусульманських школах — мекіебе), імами, шейхи (голови мусульманських братств), суфу (члени братств або пустельники). Вони піклувалися про просвіту кримчан у душі ісламу, навчали дотримання його приписів, виховували правовірних мусульман і сумлінних підданих. Іслам став основою духовного життя кримсько-татарського народу. Практично в усіх значних поселеннях діяли мечеті, яких налічувалося не менше як 1,5 тисячі. Мусульмани Криму були послідовними сунітами, хоча подеколи з Північного Кавказу сюди заносили суфізм, а в Євпаторії (Гезлев) мешкали дервіші. Провідним авторитетом з питань мусульманського права, головою улемів (богословів) був шейх-уль-іслам, титул якого запроваджено в Османській імперії в 1424 р.

Довгий час у Криму панувала атмосфера віротерпимості. На території держави вільно діяли православні, католицькі, грецькі, вірменські церкви та монастирі, єврейські й караїмські синагоги.

Під впливом ідей і норм ісламу сформувалася національна культура кримсько-татарського народу, його побутові традиції, мова, спосіб життя, система освіти й виховання дітей; розквітли письменство, книжкова справа, музика, різьблення по каменю та дереву, орнаментальне мистецтво й особливо архітектура. Цінними пам'ятками мусульманської архітектури багате м.Старий Крим з мечетями Узбека та Бейбарса, Куршун-Джамі й Тахталі-Джамі, з медресе, караван-сараями та фонтанами. Чимало пам'яток мусульманської культури є в м.Бахчисарай — у колишньому адміністративному центрі ханату: палац, мечеті, багата в минулому збірка мусульманської літератури середньовіччя. Центрами мусульманської цивілізації Криму також були Карасу-базар (Белогорськ), Кафа (Феодосія), Гезлев (Євпаторія) з його унікальною мечеттю Джума-Джамі (1552).

Розквітла ціла плеяда блискучих діячів мусульманської культури. До них насамперед належали хан Ходжа-Девлет-Гірей, Ремаль-ходжа, Сеїд-Мухаммад-Різа та багато інших.

З давніх часів (вірогідно, з доісламських) у Криму побутувала місцева традиція відвідування особливо шанованих місць. Хоча Коран і засуджує такі форми поклоніння, все-таки ця традиція збереглася в Криму протягом століть аж до трагіч-

них для кримських татар днів травня 1944 р. Надто шанувалися такі поісламізовані святині: азиз (пам'ятний знак) Інкерманський у межах сучасного Севастополя, азиз Саглик-су поблизу цього міста; неподалік від Бахчисарая та Чуфут-Кале об'єктами поклоніння були тюрбе (мавзолей) Мелек-Гайдер та Газі-Мансур. Місцева традиція вшановує перших мусульман — сахаба — сподвижників пророка Мухаммеда, що приходили до Криму з місіонерською метою. Неподалік Симферополя знаходиться Кирк-азиз, де у великій печері шанувалося поховання сорока шахидів-мучеників, котрі загинули за іслам. Паломництво також здійснювали до іншого азизу поблизу Симферополя — Салгир-баба, а також до нині безіменного азизу поблизу лиману Мойнаки в Євпаторії. Поблизу азизів звичайно оселялися шейхи, інколи й дервіші, які виконували обряди для паломників. Втім, офіційне вчення ісламу заперечує нашарування місцевих культів.

Крим як форпост мусульманської цивілізації відіграв помітну роль у поширенні ісламу серед ногайських татар на південно-українських землях. З ним пов'язані чи не всі найяскравіші сторінки історії ісламу на землях нинішньої України. Проте з Кримом пов'язані й криваві століття татарської агресії проти України й героїчного опору українців зазіханням мусульманських народів півдня.

Мусульманські народи Причорномор'я й Україна в XVI — XVIII стст.

З входженням земель Київської Русі до складу Великого князівства Литовського (XIX ст.), а згодом до Речі Посполитої східний канал одержання відомостей про іслам практично втратив своє значення. Визначальним став південний напрям. Однак, на жаль, подальші контакти українців з мусульманами відбувалися в епоху гострих воєнних конфліктів. На довгий час доля ісламу на південно-українських землях стала цілком залежати від політичних відносин і наслідків воєнних дій поміж ханським Кримом, гетьманською Україною, царською Росією та султанською Туреччиною.

Відносини України з південними сусідами, що сповідували іслам, мають давню історію, сповнену як світлих, так і драматичних сторінок. Вони доносять до нас відблиски май-

же трьохсотрічної кривавої трагедії — нападів кримських і ногайських татар на землі України й героїчної протидії українського козацтва.

Україна, живучи на великому порубіжжі із Степом, мала із степовиками складні відносини. Академік Д.Яворницький підкреслював, що спершу стосунки між сусідами мали досить мирний характер. Йшла торгівля, провадилися спільні військові акції, господарська взаємодопомога, відбувався обмін людьми та ідеями.

Густинський літопис від 1447 р. сповіщає про початок руйнівних наїздів степовиків на Вкраїну. Головною їхньою метою було здобуття живого ясиру — полонених. Напади здійснювалися чи не щорічно, однак особливо руйнівними були наїзди 1471, 1535—1536, 1562, 1592, 1595 рр. Полонених гнали до Криму, звідкіля через невольницькі ринки їх розвозили по всій Османській імперії. За мінімальними оцінками, до Криму протягом XV ст. було забрано 200 тисяч українців, XVI ст. — 350 тис., у першій половині XVII ст. — 300 тис. чоловік. І так тривало аж до останнього нападу 1769 р. під проводом Крим-Гірей-хана. Це були акції справжнього геноциду проти українського народу. Тяжкі людські втрати, нескінченні людські драми стали важкою трагедією для українського народу, на століття отруїли його ставлення до мусульманських сусідів півдня.

Проте набіги не залишилися без відповіді. Українське козацтво вживало активних заходів щодо відбиття агресії, а також для звільнення полонених. Козаки на чайках виходили в море й атакували центри торгівлі невольниками в Криму, доходили й до Анатолії.

Однак ці війни не носили суто релігійного характеру, адже вони велися не заради навернення супротивника до своєї віри. Д.Яворницький неодноразово звертав увагу на те, що зіткнення українців-християн і татар-мусульман на українських землях не з розряду типових релігійних конфліктів. Хоча він відзначав, що інколи ці зіткнення супроводжувалися релігійними гаслами.

Причини походів кримчаків на північ — не релігійні. Насамперед це прояв боротьби між землеробською та кочовою цивілізаціями, що не було дивиною у середньовічному світі. Найпомітніша причина набігів на Україну — обмеженість

території Криму для повноцінного кочового життя. Примітивне тваринництво не могло прогодувати населення Кримського ханату, що повсякчас збільшувалося. Його володарі вбачали вихід в одержанні матеріальних ресурсів з півночі. Релігійні міркування в цій ситуації мало враховувалися. До того ж ідеї джихаду в період самостійного існування Кримського ханату тут не були поширені.

Становище змінюється з початком османського періоду Кримського ханату. Клерикалізація цієї держави надала яскравого релігійного забарвлення всім військово-політичним діям ханату. Кримська влада бере на озброєння ідею розподілу географічних територій на “дар уль-іслам” (стан, світ ісламу) та “дар уль-харб” (стан невірних, гяурів). Виправдання експансії на землі українців почали відшукувати не у сфері економічних інтересів, а в релігійних міркуваннях. При цьому у “невірних” не вбачали тоді тих, кого необхідно повернути до ісламу. Поняття гяур слугувало своєрідною позначкою, відмінністю, символом чужого, не свого, того, кого припустимо перетворити на невільника. Татари не висували перед собою іншої мети, окрім військово-економічної. Вони не прагнули культурно або релігійно закріпитися деінде на північ від місць свого помешкання, заснувати для українців якісь просвітницькі центри. Іслам залишився внутрішньою справою південних сусідів України, які практично, на ділі не прагнули до його впровадження тут. Засоби мирного навернення до ісламу в цьому регіоні не застосовувалися.

У періоди між воєнними діями налагоджувалася торгівля, спільне користування природними багатствами, татар брали на Запорізьку Січ, а деякі запорожці роками жили в Криму. Сюди на заробітки вільно приходили (йшли звідси) будівничі, фахівці ковальської, солеварної та кушнірської справи. Легко встановлювалися родинні зв'язки, взаємодіяла побутова культура.

Відомо, що деякі видатні політичні діячі України періоду Гетьманщини (другої української держави) в пошуках виходу з важких політичних ситуацій звертали свій погляд на південь — до сусідів-мусульман. У лютому 1648 р. в Бахчисарай укладено відомий військовий союз між Богданом Хмельницьким та ханом Іслам-Гіреєм III. А вже в 1654 р. Хмельницький розмірковував над встановленням державного про-

текторату Туреччини над Гетьманщиною, запросивши турецьких послів на козацьку Раду до Чигирин. Відкритим прихильником турецької орієнтації був гетьман Петро Дорошенко, про якого в народі побутувало повір'я, що він таємно прийняв іслам. Угоду з Туреччиною Дорошенко підписав в 1669 р. Договір з Кримським ханатом підписував також козацький ватажок Петрик-Іваненко, визнаний за це Кримом гетьманом. І хоча ці союзи виявилися абсолютно нежиттєздатними через порушення їх кримчаками та турками, вони об'єктивно засвідчують зацікавленість частини української політичної еліти того часу в налагодженні добрих відносин з мусульманськими народами Причорномор'я.

Спостерігалися прояви доброї волі й з протилежної сторони. Інший козацький лідер — М.Дорошенко, привівши козаків на допомогу хану, щоб відбити напад ногайців на Бахчисарай, довго мав авторитет серед кримців. Вірогідно, що саме на його честь встановлено ще за ханських часів пам'ятний хрест на горі Ай-Ніколь. Відомо, що після зруйнування Батуринської столиці запорізьке військо перебувало фактично під протекторатом Криму аж до 1733 р. А після зруйнування Запорізької Січі в 1775 р. кримський хан запросив до себе частину запорожців, які відмовилися йти на Кубань.

Складні історичні колізії призводили до того, що частина українців, котрі потрапляли в неволю, приймали іслам. Багато писав про українців, які стали мусульманами через важкі життєві обставини, Дм. Яворницький. Турецькі архівні джерела засвідчують масове осідання українців з числа полонених у Туреччині. Вони, прийнявши іслам, навіть залишаючись у статусі рабів, ставали домоправителями, ковалями, конюхами, садівниками тощо. Частина невольників залишалася в Криму. Рабство тут було не довічним. З часом ці невольники ставали вільними (лише із заборорою виїзду), заводили господарство. Жінка, яка народила дитину, також ставала вільною, прийнявши іслам. У літопису Самійла Величка згадується про кілька тисяч звільнених козаками колишніх невольників, котрі не схотіли разом з визволителями повернутися на Україну, змінити свою нову віру. Аж до початку ХХ ст. в Криму ще згадували про чотири великих поселення Ак-Чора (кримсько-татарською мовою “білий раб”), в яких жили нащадки українських невольників, які повністю

асимілювалися, прийнявши культуру, мову й релігію своїх господарів. Вживались у мусульманське середовище й ті заробітчани, котрі приходили сюди з України самостійно — “аргати” й “ренчпери”. Стосовно поширеної у нас думки про яничарство (стало синонімом запроданства й манкуртства), то служіння етнічних українців в яничарському корпусі є дуже маловірогідним, бо із слов’ян туди найохочіше добирали босняків. Вони й складали основу цього корпусу.

Серед вихідців з України, які прийняли іслам, найвідомішою залишається Настя Лісовська (Роксолана — 1505—1561). Вона стала дружиною і політичним радником султана Сулеймана Пишного. Досі в Стамбулі зберігається її мавзолей — тюрбе. Авторитет Роксолани був таким значним, що навіть довго по її смерті зберігався вплив при султанському дворі її дочки Мигрімаг та онуки Айше Гумашаг. Син Роксолани Селім став султаном. У XVII ст. дружин-українок мали ще три султани — Осман II, Ібрагим та Мустафа II. Українка Турхан-султан, дружина султана Ібрагима, є матір’ю султана Мегмеда IV.

Значно менш відомим є старовинний звичай козацького роду Кочубеїв (за походженням — Кучук-бей). Представники цього роду таємно зберігали молитовну кімнату для здійснення намазу у своєму маєтку на Полтавщині, а родову церкву в Диканьці побудували в традиціях мавританської архітектури.

Приблизно з кінця XV ст. виникають осередки мусульманської цивілізації на південних землях України, які проіснували до загарбання їх російськими військами, а також на Поділлі. Мусульманські громади в різні часи були в Хаджибеї (Одеса), Азані (Азов), Аккермані (Білгород-Дністровський), Кара-Кермені або Ачі-Кале (Очаків), а також у Кам’янці-Подільському, де збереглися мінарет і мінбар, привезені з Туреччини. У м.Шаргороді зберігся мінарет, прибудований до синагоги. Залишки турецької мечеті знайдено в Меджибожі. У сфері мусульманського впливу опинилися й райони Південної Бессарабії, які входять нині до складу України.

Проте існування цих осередків мало скороминучий і недовгий характер. Вони перебували в самоізоляції від місцевого населення, відгороджувалися від чужого для себе етноконфесійного середовища. Мусульмани трималися відчуже-

но від української культури. Тому йдеться лише про проживання мусульман на півдні України, а не про мусульманську колонізацію краю.

Протягом XV — XVIII стст. Російська імперія повністю ліквідувала залишки української державності. В 1783 р. остаточно знищено й іншу частково незалежну державу — Кримський ханат. Для мусульман Криму настала двохсотрічна епоха важких випробувань.

Мусульмани в Російській імперії. Іслам — фактор етнічного само- збереження

З включенням гетьманської України й ханського Криму до складу Російської імперії мусульмани Криму, а також окремі мусульмани, котрі оселялися на наших землях протягом XIX ст., були поставлені на межу етнічного виживання. Перед ними постала загроза національної асиміляції та примусової християнізації. Зазнаючи поразок у борні з Російською імперією, Туреччина за Кучук-Канарджийським договором від 10 червня 1774 р. визнала незалежність (від себе) Кримського ханату. Росія визнала ж тільки духовну владу султана над кримськими татарами як халіфа усіх мусульман. Однак і цей релігійний зв'язок обірвано 8 квітня 1783 р., коли з фіктивною самостійністю ханату було покінчено і приєднано його до Росії. Кримську державу, старішу від Московської, також ліквідували. З цього моменту почалися систематичні утиски ісламу і мусульман, що поступово послабило позиції “релігії Пророка” в Криму. З падінням ханату було знищено державну структуру з її теократичною владою. Мусульмани Криму почали вимушено покидати свою історичну Батьківщину і їхати до Туреччини та інших країн світу. Пік еміграції до Туреччини припав на 1860—1862 роки. З 1783 до 1917 р. з Криму емігрувало майже 4 млн. мусульманського населення.

З початку XIX ст. з Криму виселили вглиб Росії багатьох мулл та імамів, яких забирали саме за те, що вони мали авторитет серед віруючих. Тим, кого було вислано, назавжди заборонялося повертатися — вздовж кордону Криму розставили спеціальні вартові пости. За всіма хаджі у Криму встано-

вили відкритий нагляд. Паспорт на виїзд у хадж можна було отримати лише з дозволу новоросійського генерал-губернатора або губернатора таврійського.

З 1836 р. посісти духовну посаду міг лише той мулла, котрий відзначався “надійністю, вірністю та доброю поведінкою”. Тим, хто бував у Туреччині, взагалі заборонялось обіймати будь-яку духовну посаду. Татарин, який вчився за кордоном, не міг стати муллою. Та навіть навчання в прогресивних, європейськи орієнтованих медресе — Гелеєвському та Хусаїнівському так само перекривало шлях до духовної діяльності. Муфтія обирали всі татари, але лише з трьох кандидатів, затверджених губернатором. У 1876 р. міністр внутрішніх справ остаточно заборонив видавати паспорти для здійснення хаджу. У 1890 р. проведено остаточне відчуження вакуфних земель, які давали кошти на релігійні потреби мусульманських громад (вакф — майно, надане державою для матеріального забезпечення мусульманської громади).

До початку панування Російської імперії тут в кожному селі, де діяла мечеть, функціонували й приходські школи — мектебе. Практично їх налічувалося більше як півтори тисячі. В кожній школі навчалось 500 — 700 учнів. На 1890 р. залишилося лише 275 мектебе, при тому, що нових, світських шкіл відкрито не було, а гроші, зібрані серед віруючих на облаштування мусульманської гімназії, — вилучено. На кінець XIX ст. діючими лишилися 23 медресе — мусульманські школи середнього типу. Так втілювалася в життя лінія уряду Росії на те, що іслам є терпимою, але другорядною, небажаною релігією.

За часів панування Російської імперії провадилася послідовна політика знищення основ мусульманської цивілізації Криму. Зруйновано або перетворено на казарми більше як 900 мечетей. Невдовзі після подій в м.Карасу-Базар примусово скликали й вирізали чимало мусульманських вчених. У 1883 р. відбулося перше велике спалення старовинних кримсько-татарських книг (друге — у 1929 р.).

Незважаючи на систематичні утиски, мусульманська культура Криму жила далі й навіть оновлювалася. Зразком мусульманської культури XX ст. стала творчість Ісмаїл-бея Гаспралі (Ісмаїла Гаспринського). Його зусиллями в Криму творилася релігійно-культурна реформа, наслідком якої мало

стати те, що тепер називають європейським ісламом. У 1881 р. Гаспринський видає книгу “Російське мусульманство”, а з 1883 р. — тижневик “Тарджіман” (“Перекладач”), в яких відстоює ідеї поєднання ісламу із світським життям на європейський кшталт.

Гаспринському належить утопія про створення десь в Європі високорозвиненої мусульманської країни, яка б поєднала духовні цінності ісламу з європейським гуманізмом. Його учнями та послідовниками зроблено спробу інтегрувати ідеї Ісмаїл-бея Гаспрали в цілісне культурологічне вчення — джидадизм. Послідовники його були розсіяні вимушеною еміграцією або переслідуваннями. Діяльність Ісмаїл-бея Гаспрали значною мірою сприяла збереженню національної гідності кримсько-татарського народу, послабляла історично зумовлену недовіру між цим народом та українцями.

Політика імперської влади в материковій частині України після ейфорії, викликаної перемогами над Кримом та Туреччиною, що відображалася в численних символах переможеного ісламу (згадаймо хоча б повалений мусульманський півмісяць під переможним хрестом на численних українських церквах або рельєфні зображення на чавунній підлозі Софійського собору в Києві), змінилася більш терпимим ставленням до “своїх” мусульман, традиційних громад Російської імперії.

Внаслідок економічної міграції протягом ХІХ ст. починається розселення в Україні представників народів, котрі традиційно сповідують іслам. На українських землях оселяються вихідці з волзьких (“казанських”) татар. Чисельність переселенців вимірюється десятками тисяч. У промисловому поясі України — на сході та півдні формується своєрідна діаспора тюркомовних народів в Україні.

Після перемог “російського воїнства” на Кавказі з’являються на українських землях репатріанти з Кавказу. Найвідомішим серед них є, безумовно, славнозвісний імам Шаміль. Герой національного опору чеченського й дагестанського народів, він був суфійським учителем, належав до тарикату (братства) “Накшбандія”. В державі, яку він створив і яка короткий час існувала, Шаміль прагнув поєднати вимоги шариату та місцевих традицій.

Ця багатонаціональна мусульманська держава — імамат,

заснована на поєднанні духовної й світської влади в особі правителя — імама, проіснувала недовго, а Шаміля було вислано до Росії. З грудня 1896 р. він жив у Києві, зупинившись у будинку Масонової на Двірцевій площі на Печерську. Проживши тут до весни, імам Шаміль 12 травня 1870 р. відплив пароплавом з Одеси до Стамбула, маючи на меті здійснити хадж. Імам з глибокою симпатією ставився до українського народу, захоплювався громадянською позицією Тараса Шевченка.

Царський уряд дозволяв мусульманам мати свої мечеті (але в обмеженій кількості). Тому найчастіше мусульмани, крім мечетей, мали ще й молитовні будинки. Так, наприклад, на Донеччині на початок XX ст. функціонувало дві мечеті — в м.Луганську та Макіївці, а в поселеннях — ще кілька молитовних будинків. У м.Києві татари жили на Подолі, Лук'янівці, у Святошині. На вул.Мирній стояв молитовний будинок. У 1910 р. заклали фундамент мечеті, якої так і не збудовали. В Києві було дозволено мати 2 мусульманських кладовища. Мусульманські громади діяли в багатьох містах України — Катеринославі, Харкові, Запоріжжі, Миколаєві та в інших, за кордонами Російської імперії — у Львові та в ін.

Мусульманське життя за умов тоталітаризму

Із встановленням комуністичної влади в Криму розпочався масований наступ на релігію, зокрема й на іслам. Унаслідок цього занепадало релігійне життя мусульман. У масовому порядку закривалося багато мечетей, мусульманських шкіл — мектеб і медрес, репресувалося духовних осіб, які ще були. Більшовицька пропаганда прямо пов'язувала відданість ісламові з “соціалістичною несвідомістю” та “буржуазними передсудами”. Віруючих примушували на відступництво від віри батьків, вони жили в очікуванні репресій. Було створено штучні умови для припинення організованої діяльності мусульманських громад. Протягом 30-х років весь мусульманський актив репресовано, розстріляно або вислано майже все мусульманське духовництво, причому під фарисейським приводом, що вони очолили націоналістичні рухи після “знешкодження” їхніх політичних керівників.

Насильницьки зачинялися мечеті, руйнувались або при-

лаштовувалися під склади, майстерні, гаражі тощо. У будинку Севастопольської мечеті розмістили архів Чорноморського флоту. На колгоспний склад перетворили мечеті у численних селах та містах. До 1 березня 1931 р. в Кримській АРСР закрито 106 мечетей та 2 молитовних приміщення, з них відразу знесено 51.

У Бахчисарайському районі, де на обліку стояло 84 мусульманські громади, до 1931 р. закрито 24 мечеті, знесено — 5. У 1932 р. прокотилася друга хвиля масового закриття мечетей. У м.Бахчисарай кам'яну мечеть перетворено на хлібний склад, іншу історичну мечеть — на вагову майстерню. Ханська мечеть в Євпаторії якийсь час служила краєзнавчим музеєм, а потім стояла занедбаною й забутою до 70-х років. Головну мечеть Муфті-Джамі у Феодосії також перетворили на склад. Закриту 1936 р. мечеть у с.Серово переобладнали під квартири колгоспників.

Десятки інших мечетей чекала за Радянської влади така сама доля. Навіть за умов утисків мусульман у царській Росії в Ялті (повіті) станом на 1917 р. ще діяло 29 мечетей, в інших великих містах Криму та їхніх околицях — по 30—40. На середину 80-х років не збереглося жодної. Більшість з них або зовсім зруйновано, або вони не підлягають відновленню.

У 30-ті роки безжалісно знищувалася самобутня мусульманська цивілізація Криму: ліквідовано писемність, заборонено до вжитку арабську графіку, збиралися й знищувалися книги, скасовано систему мусульманської освіти, заборонено суд за шаріатом.

Після однієї з найтрагічніших подій ХХ ст. — насильницької депортації кримських татар у 1944 р. — почалася така сама насильницька асиміляція їх. Обрусіння та атеїзація провадилися паралельно. Тому іслам у середовищі спецпереселенців залишався не тільки засобом задоволення релігійних потреб, він став могутнім стимулом підтримки пам'яті народу про своє минуле, про свою Батьківщину. Радянська влада прагнула знищити навіть саму пам'ять про життя мусульман тут колись. З усіх довідників, енциклопедій, підручників вилучено матеріали про мусульманську державу в Криму, про її релігійно-культурне життя. В масовому порядку зносилися кладовища, а надгробні камені закладали в підмурки нових будинків.

У материковій Україні також було закрито всі мечеті та молитовні приміщення мусульман. На 1926 р. на всю УРСР залишалось всього 4 зареєстровані громади із загальною чисельністю мусульман 200 чоловік. На початок 1941 р. вже не було жодної. Репресіям мусульмани піддавалися й тут. Так, з 50 тисяч репресованих по Донецькій обл. більшість складають за прізвищами татари та греки-румеї (які сповідували іслам). Вони репресовані як “агенти шкідливих націоналістичних та релігійних організацій”.

Важко повністю оцінити масштаби антиісламського терору за роки радянської влади. Тепер дуже важко відтворити становище мусульманських громад, їхнє точне розташування.

Нещодавно віднайдено невідомі матеріали про те, що після ліквідації місцевих мусульманських громад, Україну в 30-ті роки перетворено на місце спецпереселення для учасників руху опору радянській владі з Ферганської долини. Судячи з архівних документів, тоталітарна держава перетворила Україну на місце примусової депортації активних учасників також і мусульманського активу із Середньої Азії. Спецпереселенців тримали в південних областях. Спецкомендатури для них діяли в Херсонській, Миколаївській, Запорізькій областях. Планувалося організувати з них кілька колгоспів або радгоспів, які б вирощували бавовну. Більшість з них знищено в 1937 р.

За роки радянської влади релігійне життя мусульман в Україні повністю придушили. Згідно із звітами уповноважених у справах релігійних культів з кінця 40-х років і аж до кінця 80-х років в Україні не було жодної мусульманської громади або ж зареєстрованої групи мусульман. І це в той час, коли в сусідній Білорусії, де незрівнянно менше мусульман, ніж в Україні, громади мусульман діяли в трьох областях і були зареєстровані ще в 60-ті роки. Те саме було зроблено в Литві, де громаду мусульман зареєстрували за радянських часів у Каунасі. Але цього не робилося протягом більш як 40 років в Україні, де, як вважала радянська влада, начебто й не було потреби в організації віруючих мусульман.

Нормалізація релігійного життя мусульман в незалежній Україні

Віруючі мусульмани здобули можливість вільно сповідувати свою релігію лише в Україні, що стала незалежною. Перші громади мусульман відновили діяльність на початку 90-х років, існуючи спочатку самостійно, спираючись на допомогу ДУМЕСу — організації мусульман, яка діяла на території Росії.

Однак вже в 1991 р. утворено Кадіат (Духовне управління мусульман Криму) з наданням йому статусу мухтасибату, тобто самостійної в канонічному плані адміністративної одиниці, очолюваної імамом-мухтасибом. Першим на посаду муфтія Криму обрано Сеїджаліль-ефенді. Кадіат мусульман Криму об'єднує переважно віруючих з числа кримських татар. Очолює нині ДУМК муфтії Нурі Мустафаєв.

В Україні діють ще два центри духовного життя мусульман. Насамперед це ДУМУ — Духовне управління мусульман України (існує з 1993 р.), яке очолює шейх Ахмед Тамім (м.Київ). Більшість громад, що не увійшли до складу ДУМУ, об'єдналися навколо Асоціації незалежних громад мусульман, головою котрої є Р. Брагін (м.Донецьк). Проте є громади, які не входять до жодного із названих організаційних центрів. Загалом в Україні нині діє більше 280 мусульманських громад у різних її областях.

Усе повнішим стає нині релігійне життя мусульман України: діє Ісламський університет (м.Київ), виходять газети “Мінарет” та “Аль Баян”, відкрито Ісламський культурний центр, Донецький центр ісламу та ін. Мусульмани України прагнуть до виконання гуманістичних приписів своєї релігії, до гармонійних відносин з іншими конфесіями, що діють у нашій державі.

Отже, за століття статус ісламу в Україні зазнав певної еволюції: з релігії нападників він поступово перетворився на систему переконань і на спосіб життя повноправних громадян України, які живуть і працюють тут вже не одне покоління.

Контрольні завдання і запитання

1. Розкажіть про початковий період ознайомлення України з мусульманською релігією.
2. Охарактеризуйте періодизацію існування ісламу на українських землях.
3. Яким було ставлення до мусульман у Російській імперії?
4. Якою була політика радянської влади щодо ісламу і мусульман?
5. Проаналізуйте нинішній стан мусульман в Україні.

Тематика рефератів

1. Мусульманська цивілізація Криму.
2. Історія мусульмансько-християнських взаємовідносин на українських землях.
3. Іслам — чинник етнічного самозбереження кримських татар.

Рекомендована література

1. Возгрин В.Е. Исторические судьбы крымских татар. — М., 1992.
2. Гаспринский, Исмаил-бей. Русское мусульманство. — Симферополь, 1991.
3. Заруба В.Н. Украинское казачье войско в борьбе с турецко-татарской агрессией. — Харьков, 1993.
4. Іслам у контексті національного відродження тюркомовних народів України // Рибачук М.Ф., Уткін О.І., Кирюшко М.І. Національне відродження і релігія. — К., 1995. — С.191—203.
5. Кирюшко Н.И. Ислам в Украине: основные этапы истории // Аль Баян. — 1996. — № 1—4.

6. Кримські татари: історія і сучасність. — К., 1995.

7. *Кримський А.Ю.* Мусульманство і його будучність. — Львів, 1913.

8. *Полотнюк Я.* Кримське ханство в контексті ідеологічного змісту тюрксько-мусульманської культури // Історія релігій в Україні. — Львів, 1994. — С.149—150.

9. *Тамім А.* Іслам — це наднаціональна релігія // Людина і світ. — 1994. — № 1. — С.28—31.

10. *Чумак В.* Україна і Крим: спільність історичної долі. — К., 1993.

4. ВІРМЕНСЬКА ЦЕРКВА В УКРАЇНІ

З історії Вірменської церкви в Україні

Національна вірменська церква — найдавніша з усіх християнських церков. У 301—302 рр. Вірменія стає першою у світі державою, в якій християнство посідає місце державної релігії. Подія ця відбулася за 89 років до того, як християнство оголошено державною релігією Римської імперії. Велика заслуга в цьому належить св. Григорію Просвітителю — першому історичному єпископу Вірменії. Тому Вірменську церкву називають ще григоріанською. З ініціативи патріарха св. Ісаака (387—439) Месроб Маштоц у 403—404 рр. створює вірменську азбуку. Після цього вірменською мовою перекладено Біблію.

Під час Халкедонського собору (451) Вірменія була в стані війни з Персією. Тому її представники не брали участі в роботі цього собору. Вірменська церква не визнала й до цього часу не визнає рішень Халкедонського собору, на якому прийнято догмат про Ісуса Христа як Боголюдину. Вірменська церква не прийняла цього догмату, визнаючи лише божественну сутність Христа. Тому її вважають монофізитською. У 551 р. у вірмен сформувався свій календар і, починаючи з 11 липня 552 р., тут встановлено нову еру літочислення. В 609 р. Вірменська церква відокремилася від Грузинської внаслідок прийняття другою рішень Халкедонського собору.

В XI ст. в Малій Азії виникає держава Кілікійська Вірменія, яка підтримувала хрестоносців і встановила тісні відносини із Західною Європою та Римом. Вірменський цар Левон II добився від імператора Генріха IV і папи Целестіна царської корони.

Після падіння вірменської держави в 1375 р. католицьке місіонерство серед вірмен у Кілікії досить успішно проводив орден францисканців. Орден домініканців також вів місіонерську діяльність у Великій Вірменії. Вірмени південних провінцій Туреччини заснували католицький патріарший престол у Кілікії, визнаний папою римським у 1742 р.

На сьогодні у світі є п'ять вірменських патріарших престо-

лів: у Константинополі, Єрусалимі, Антіл'ясі (Ліван) і Ечміадзіні (Вірменія), патріарх якого вважається католикосом-патріархом усіх вірмен. Усі патріархи — владики так званих національних чи не об'єднаних з Римом вірменських церков. П'ятий патріарх — нині це Іван-Петро XVIII Каспарян — владики вірмен-католиків (резиденції в Бейруті та Римі) підпорядковується папі римському, має кардинальське достоїнство.

На землях України вірмени стали з'являтися ще задовго до утворення Київської держави, але масове переселення їх на Русь відбувалося в XIII ст. Є багато версій щодо появи вірмен на землях України. За апокрифом XVII ст. Теодора Димитровича виділяють три фази переселення вірмен на землі України: 1) в часи короля Болеслава Сміливого (XI ст.) поселення вірмен появляються у Львові та Луцьку; 2) друга хвиля переселення вірмен, за закликом князя Льва I Даниловича, відбувалася у 1280 р. Тоді виникає колонія вірмен в Кам'янці; 3) у 1358—1360 рр. вірмени почали масове переселення на землі України, рятуючись від нашествия турків-сельджуків. Вірменські поселення зосереджувалися переважно на землях Галичини.

Перші з прибулих вірмен в Україну підтримували зв'язки з Ечміадзінським патріархом. Разом із ними прийшли сюди й вірменські монахи ордена св. Антонія-пустельника, які відкрили у Львові під Високим Замком монастир св. Анни.

1340 р. польський король Казимир Великий захоплює Львів, і Галицько-Волинське князівство підпадає під владу Польщі. Польські королі толерантно ставилися до вірмен, надали їм багато політичних, економічних та церковних привілеїв. У 1356 р., після присвоєння Львову Магдебурзького права, Казимир Великий дає вірменам Галичини право самоуправління і суду.

Вірменська колонія у Львові була однією з найбільших в Україні. Це засвідчує той факт, що вже в 1364 р. тут утворено єпархіальний осередок усіх вірмен Русі та Валахії. В 1365 р. львівські вірмени отримали від ечміадзінського патріарха свого єпископа Яна (Ованеса). Окрім Казимира Великого право вірмен на релігійне самоуправління підтверджують наступні польські королі.

Вірменські емігранти XIII ст., котрі селилися в Західній

Україні, а також на землях Литви, підпорядковувалися духовній владі львівського єпископа, якого обирало духовенство та миряни, але висвячував Єчміадзінський патріарх і затверджував польський король.

У 1363 р. у Львові розпочалося будівництво вірменського кафедрального собору Успіння Пресвятої Діви, що став головною святинєю всіх вірменських поселенців України. В 1388 р. король Владислав Ягайло урочисто підтвердив усі права, надані львівському вірменському єпископству.

Католикізація вірмен України

Спроби унії Вірменської церкви з Римом активізуються під час проведення Флорентійського собору. Католикос Костянтин IV посилає в 1438 р. чотирьох своїх повноважних представників у Флоренцію. 22 листопада 1439 р. вироблено текст унії (папська булла "Exultate Deo"), на підставі якої Вірменська церква приймала католицький догмат "Філіокве", 7 таїнств, постанови Халкедонського собору. Але незадовго до повернення послів католикос Костянтин IV вмирає, а його спадкоємець не визнає постанов про унію Флорентійського собору. Унія з Римом відтак виявилася нестійкою.

Однак на українських землях вірменські уніати-василіани вели активну душпастирську роботу. Вони захопили у Львові монастир св. Анни. Папа Урбан VI буллою від 5 квітня 1381 р. віддав наказ львівським домініканцям взяти під свою юрисдикцію вірменських ченців-уніатів, тобто василіан, які відтоді втрачають свою незалежність. Після 1380 р. щезає вірменський уніатський клір у Львові. Вірмени-уніати, не маючи ані свого духовенства, ані бази для його підготовки, переходять у католицизм. Внаслідок цього приблизно з 1439 р. вірменська унія втрачає ґрунт як у Вірменії, так і в Україні.

Згодом львівський вірменський єпископ Стефан I налагоджує стосунки з Римською церквою. У 1484—1492 рр. він відвідує Рим і зустрічається з папою Інокентієм VIII. Після його смерті місце єпископа довго було вакантним. На думку деяких польських істориків, це засвідчує, що вірмени в Україні розділилися на дві течії: одна — прибічники національної Вірменської церкви, інша — прихильники унії. Не вик-

лючено, що серед вірмен справді було досить багато прихильників унії. Але перша течія перемогла, що засвідчує диплом короля Сигизмунда від 26 квітня 1516 р.

Одна з найбільш яскравих постатей серед вірменських єпископів в Україні — Стефан II. З 1541 по 1547 р. був патріархом Великої Вірменії під іменем Стефана V. Будучи прихильником унії, їздив у Рим і спілкувався з папою римським. Він не повернувся у Вірменію через свою схильність до унії і став добровільним вигнанцем в Україні. Помер Стефан II у 1551 р. у Львові, а похований на цвинтарі при вірменському кафедральному соборі.

Спадкоємцем Стефана II став Григорій II. Після утвердження на єпископстві в 1562 р. він одразу зіткнувся із світською опозицією вірменських старійшин, які відігравали важливу роль у церковному житті вірмен і були вороже налаштовані до унії. Вірменські старійшини контролювали практично все церковне життя. Вірменський клір також залишався вірним традиціям національної Вірменської церкви.

Вірменська церква в Україні не мала достатніх можливостей для нормального розвитку. На відміну від Української церкви в неї не було ані церковних братств, ані світських меценатів (типу Костянтина Острозького). Вірменській громаді постійно загрожувала небезпека розчинитися серед українців чи поляків. До того постійно виникали суперечності між мирянами й духовенством, духовенством та єпископом. За Григорія II справи зайшли так далеко, що довелося звернутися за посередництвом до короля Сигизмунда Августа (1568). Королівська комісія після з'ясування обставин конфлікту видала 16 травня 1569 р. декрет, що позбавив вірменських старійшин права втручатися в управління церквою. Однак Григорій II змушений був все одно відмовитися від єпископства. Апеляція до королівської влади — характерна риса для Вірменської церкви в Україні всього XVI ст.

Після Григорія II місце єпископа знову довго було незайнятим. І лише в 1578 р. єпископом став Барзумас Богданович. Проте, як і більшість його попередників, через симпатії до унії він був змушений в 1582 р. відмовитися від єпископської влади. В цілому період з 1579 по 1626 р. є найбільш темним в історії Вірменської церкви в Україні. Незважаючи на прихильне ставлення більшості львівських єпископів

до унії, вона не мала особливого успіху серед вірменських громад та духовенства.

До кінця XVI ст. ставлення Апостольської столиці до вірмен було терпимим. Але з початку XVII ст. позиція Риму з цього питання різко змінюється, про що засвідчує інструкція папської курії для польського єпископа Яна Батіста Ланцелотті (1622). Апостольська столиця намагається втручатися у вибори львівських єпископів, оскільки її не влаштовував тодішній порядок, коли вірменського єпископа в Україні обов'язково мав затверджувати католикос. У цій інструкції римської курії ставилася категорична вимога схилити вірмен до унії. Інакше вони як схизматики мають залишити Польщу. Римська курія вважала: багаті вірмени, котрих було чимало, не захочуть втрачати свої багатства й змушені будуть прийняти католицьку віру.

Діяльність єпископа Торосовича

Помітною фігурою в історії Вірменської церкви в Україні був єпископ Микола Торосович, який народився 1605 р. у Львові в сім'ї багатого вірменського купця Якоба. У січні 1627 р. патріарх Мельхиседек таємно висвятив Торосовича на єпископа в церкві св. Христа, що на Краківському передмісті у Львові.

Становище єпископа Торосовича було непевним, позаяк вірменська громада вважала його людиною, котра незаконно отримала єпископський престол. Можливо, що саме тоді у Торосовича зароджується думка про повний розрив з Єчміадзіном і перехід під владу Риму.

Навесні 1630 р. у Львові від каталикоса приїхав вардапет Кристоф (Хагадур), зобов'язаний розв'язати конфлікт між громадою і єпископом. Вардапет прийняв сторону громади. Він розірвав відносини з Торосовичем, заклав перед єпископом двері кафедрального собору і вимагав суду над ним. Торосович розумів, чим йому загрожує суд, і відчував, яким буде вирок. Тоді він вирішив віддатися повністю під опіку католицького духовенства, прийнявши визнання католицької віри. Ця церемонія відбулася 24 жовтня 1630 р. у Львові в костелі св. Михайла кармелітів босих.

У 1635 р. Торосович ще раз склав католицьке сповідання

віри перед папою Урбаном VIII. Папа визнав Торосовича і його спадкоємців на єпископському престолі архієпископами-митрополитами з юрисдикцією в Польщі, Молдові та Валахії. Апостольська столиця поставила Торосовича Львівським владикою і зрівняла у правах з латинським архієпископом-митрополитом.

Після повернення Торосовича з Риму ситуація у Вірменській церкві ще більше загострилася. Вірменські громади були рішуче настроєні проти унії. Їх підтримував король. За спиною Торосовича фактично стояв лише папа римський Урбан VIII.

Багаторічна війна з Торосовичем фатально відбилася на становищі самих вірмен. Багато вірмен стали покидати Львів; вірменська торгівля сильно підупала (особливо з 1638 р.). Значна кількість вірмен збідніла. Вірменська церква зазнавала кризи й занепаду, церковне майно розкрадалося. Серед духовенства втрачалася повага до єпископа, занедбувалася й церковна дисципліна.

Після тривалої довголітньої війни з Торосовичем вірменські старійшини вирішили хоча б *de jure* перейти в католицизм. Вони подали королю Яну Казиміру уніатське сповідання віри і погодилися перейти під юрисдикцію Риму. Проте ставлення вірменської громади до Торосовича залишилося напруженим. Тому королівською та папською владою було вирішено направити у Львів місію театинців, які б відновили нормальний розвиток церковного життя вірмен. Торосович і вірменська громада погодилися з цим рішенням. Весною 1664 р. театинці під керівництвом о.Клементя Галана прибули у Львів.

Ще до прибуття театинців львівська вірменська архідієцезія номінально охоплювала всю територію Польщі й Валахії. Але фактично валаський владика — єпископ Ісаак був незалежний від львівського митрополита. На території України на 3—4 тис. віруючих вірмен у середньому припадало 9 парафій, 13 культових приміщень, приблизно 23 священики. У самому Львові, крім кількох василіанських монахів, було 7 священиків, які обслуговували три церкви: кафедральну, монастир св. Анни з розміщеною неподалік церковкою св. Якова Нісібійського та церкву св. Хреста. Крім Львова, велика колонія вірмен мешкала в Кам'янці-Подільському, де

в 1495 р. побудували церкву Успіння Богородиці, що прославилася в XVII ст. чудотворним образом Божої Матері. Крім неї, тут діяло ще три менші церкви. Священиків, як і у Львові, в Кам'янці налічувалося 7. Вірменські парафії з церквами й священиками були ще в Язловці, Станіславі, Снятині, Замості. Вірменські святині мали також і Київ та Луцьк.

Діяльність театинців наштовхнулася на сильну протидію з боку Торосовича. Архієпископ робив усе, щоб унеможливити відкриття театинської навчальної колегії для вірмен. Однак керівник театинців Галан відкриває спочатку школу для вірменських хлопчиків, а 24 січня 1665 р. започатковує папську колегію. Театинці спробували відрегулювати стосунки Торосовича з Римом, оскільки Торосович вів подвійну гру: хоча він і прийняв унію, але оточив себе лише православними священиками, не давав можливості проводити реформи в католицькому дусі. Лише з приходом театинців почався розвиток власне вірмено-католицького обряду, остаточне формування якого припадає на кінець XVII ст. під час правління архієпископа Хунаніана.

Наприкінці 1667 р. Торосович вдруге їде в Рим. Скориставшись його відсутністю, театинці організовують граматико-риторичну школу з викладанням курсу теології та філософії вірменською і латинською мовами, на початковому рівні тут вивчалася також італійська мова.

Під час перебування в Римі Торосович змусили обрати собі коад'ютора з правом наслідування, яким став вихованець театинців, доктор теології Вардан Хунаніан. У 1675 р. Торосович висвятив його в коад'ютори з титулом єпископа Епіфанського. Перед від'їздом із Риму папа присвоїв Торосовичу високі титулиасистента папського престолу та апостольського протонотаріуса. Повернувшись у 1675 р. до Львова, Торосович став заподадливо зміцнювати унію, але зі своїм молодим коад'ютором поладнати все одно ніяк не зміг. Тому невдовзі Хунаніан змушений був поїхати з місією у Вірменію, де пробув майже 10 років.

Труднощі релігійного життя вірмен

24 жовтня 1681 р. вмирає Торосович — останній єпископ національної Вірменської церкви в Україні та перший вірмено-католицький архієпископ-митрополит. Після смерті Торосовича становище архієпископа в Україні значно ускладнилося. У провінціях унію було прийнято поверхово. Кам'янецькі уніати ще в 1672 р. покинули місто після його захоплення турками. Однак збільшилися інші вірменські колонії в Україні, зокрема в Станіславі, де стараннями священника Григорія Бальзамовича унія зміцніла. Утворилася вірменська парафія в Тисмениці.

Складніше було з єпископом, яким мав стати коад'ютор Хунаніан. Та єчмїадзінський патріарх не відпускав Хунаніана з Великої Вірменії, сподіваючись, що за час його відсутності противники унії візьмуть гору і вірменські парафії в Україні повернуться в лоно національної Вірменської церкви. Але Вірмено-католицька церква вистояла завдяки старанням Габріеля Сахновича, а особливо Богдана Нерсесовича. У 1684 р. Нерсесович несподівано з'являється у Львові для виконання обов'язків адміністратора як апостольський вікарій. Він раз і назавжди ламає привілеї старійшин і звільняє Вірмено-католицьку церкву з-під їхньої опіки та контролю.

Таким чином, Вірмено-католицька церква почала звільнятися від впливу світських елементів. Однак ця акція Нерсесовича викликала сильне незадоволення вірмен, що відіграло певну роль у відкликанні його до Риму.

Переговори вірменських патріархів з королем Яном III Собеським дали змогу Хунаніану 3 жовтня 1686 р. повернутися до Львова. Зразу по поверненні Хунаніан почав приведення до унії всіх молдавських та валаських вірмен. У Львівській архідієцезії він провів реорганізацію на нових засадах усього церковного життя, звернувши особливу увагу на перебудову єдиного в Європі жіночого вірменського ордену. Історія цього ордену розпочалася ще в XVI ст., але до цього часу він не мав ані свого статуту, ані офіційного визнання. Остаточного статуту ордену затверджено папою лише в 1690 р.

Крім цього, Хунаніан зайнявся упорядкуванням літургії та зміцненням дисципліни серед вірменського кліру. З цією метою він почав регулярно скликати місцеві синоди Вірме-

но-католицької церкви, перший з яких відбувся під його керівництвом у Львові в 1691 р. З цього часу у Вірмено-католицькій церкві поступово зникають залишки православного обряду.

На початку XVII ст. утворилися нові парафії вірмен у Городенці та Бережанах. Архієпископом-митрополитом стає Ян Тобіуш Августинович. В 1719 р. він їде в Рим, де йменується асистентом папського престолу, домашнім прелатом папи Климента XI, графом Римським.

Після повернення з Риму Ян Августинович заснував у Тисмениці братства св. Григорія Просвітителя та Непорочного зачаття Діви Марії, а також банк, прибутки якого допомагали місцевим священикам. При банку було також утворено (не без допомоги київського воєводи Юзефа Потоцького) нову вірменську парафію в Кутах. За Яна Августиновича світський елемент остаточно усунули від участі в церковних виборах. 27 лютого 1736 р. вперше без участі світських осіб Якуба Стефана Августиновича обрано коад'ютором Яна Августиновича, оскільки останній добровільно склав із себе обов'язки архієпископа.

У 1772 р. Галичина після першого розподілу Польщі потрапляє під владу Австро-Угорщини, але львівський архієпископ зберігає за собою юрисдикцію над усіма вірменськими парафіями колишньої Речі Посполитої. На той час у львівській архідієцезії налічувалося 17 парафій: три у Львові — кафедральна, св. Анни і св. Хреста, дві у Кам'янці-Подільському і по одній в Бережанах, Городенці, Язловці, Кутах, Луцьку, Лисецьку, Обертині, Станіславі, Снятині, Тисмениці, Замості та Золочеві. Оскільки економічне становище вірменського духовенства, особливо порівняно з греко-католицьким і католицьким, було надто скрутним, то Марія-Терезія 14 грудня 1773 р. виділила вірменам кошти на утримання архієпископа та священиків.

Реформи цесаря Йосифа II боляче вдарили по Вірмено-католицькій церкві. У 1784 р. закрили колегію театинців. Відтоді вірмени були змушені віддавати своїх дітей на навчання в центральну (головну) семінарію у Львові. В цьому ж році ліквідовано всі львівські вірменські парафії, крім кафедральної. На 1787 р. залишилося лише сім вірменських парафій: у Львові, Лисецьку, Тисменці, Станіславі, Кутах, Сня-

тині та Городенці. Чисельність священників влада обмежила до 14 (без архієпископа). Зберігся ще монастир вірменських бенедиктинок, в якому на 1791 р. були послушниці не лише з України, Польщі, Семиграду, а й з Криму, Стамбулу і навіть з Татарії. В 1792 р. вірмени з дозволу влади створили свій банк, який підпорядковувався львівському капітулу.

У 1803 р. львівський архієпископ Симонович одержав папський дозвіл на утворення вірменського капітулу. Архієпископ приділяв значну увагу науці: був деканом факультету теології у створеному в 1784 р. Йозефінському університеті. Після перенесення університету наприкінці 1805 р. до Кракова стає директором теологічної студії в новоствореному ліцеї. Симонович одержав дозвіл готувати в ньому докторів теології. Водночас архієпископ відкрив філософську студію в Станіславі, піклувався про підвищення її навчального рівня.

Для реального контролю за вірменськими уніатськими парафіями, що перебували під владою Росії, Симонович з дозволу імператора Олександра I у 1810 р. висвячує Юзефа Кристофовича на вірмено-католицького єпископа з місцеперебуванням у Могилеві. Але після смерті Кристофовича у 1816 р. вірмено-католицький єпископат в Росії ліквідовано, а вірмени-уніати стали підпорядковуватися католицьким єпископам. Крім цього, Симонович з часом втратив право висвячувати священників у Семиграді та Угорщині: цю функцію взяли на себе віденські мхітаристи.

Яскравою особистістю в життєдіяльності Вірменської церкви в Україні був Самуїл Кирило Стефанович (1732—1858). У 79 років його обрали архієпископом-митрополитом Львівської архієпископії. За час правління Стефановича становище Вірмено-католицької церкви значно зміцнилося. Помітними в цей час були успіхи Вірмено-католицької церкви на Буковині. Утворено і зміцнено вірменську парафію в Чернівцях. Завдяки старанням Стефановича вдалося врятувати монастир вірменських бенедиктинок. Архієпископ домігся, щоб влада не втручалася в регулювання чисельності вірменського духовенства і в його роботу. Він вів особисте листування з багатьма відомими людьми (наприклад, з письменником А. Міцкевичем), був популярним сповідником та проповідником. У 1854 р. йому присвоїли титул екселенції. До 105 року свого

життя Стефанович обходився без суфрагана (помічника). І лише у 1857 р. папа римський сам призначив йому коад'ютором Григорія Шимоновича.

Для Вірменської церкви знову настали тяжкі часи: австрійська влада вирішила ліквідувати Вірмено-католицьку церкву й перевести все її духовенство під юрисдикцію львівського католицького архієпископа. Але Рим був проти цього, а тому й призначив Стефановичу коад'ютора всупереч бажанням Відня. За часи правління нового архієпископа Шимоновича кількість вірменських парафій та священників значно зменшилася. Владика брав участь у роботі I Ватиканського собору у 1869 р. і голосував за догмат непогрішності папи. Помер архієпископ у 1875 р.

Під час правління церквою Миколи Ісаковича (1882—1901) вірменський Освітній заклад отримує постійний суспільний статус і дозвіл на відкриття найвищого 9 класу. Зміцнюється й становище монастиря вірменських бенедиктинок. Ісаковича високо цінували в Римі: під час його подорожі до Апостольської столиці у 1886 р. йому присвоєно звання домашнього прелата, асистента папського престолу та графа Римського. Цісар, із свого боку, називав його своїм таємним радником і дарував архієпископу титул екселенції. Ісакович був надзвичайно талановитим проповідником, за що його називали Златоустом. Три міста — Львів, Станіслав та Тернопіль — внесли архієпископа до числа своїх почесних мешканців, а Краківський університет присвоїв йому звання доктора теології.

Визначною особистістю був також наступник Ісаковича на митрополичому престолі з 1902 р. Юзеф Теофіл Теодорович. Він активно працював для розвитку церкви. У Львівській архідієцезії на той час налічувалося близько 4 тис. вірмен-католиків. Теодорович поліпшив становище вірменського духовенства, збільшив його чисельність. З його ініціативи проведено реставрацію та реконструкцію львівського вірменського кафедрального собору. Сам Теодорович багато працював, писав, проповідував, був відомим не лише релігійним, а й громадським та політичним діячем.

Внаслідок Першої світової війни вірменські парафії, особливо в провінції, постраждали. Буковина відійшла до Румунського королівства. Було зроблено спробу створити вірменську

уніатську дієцезію для буковинських вірмен, але спроба не вдалася. Конкордат 1925 р. Польщі з Ватиканом не владнав справи вірмено-католицького обряду, а лише встановив його суспільно-правовий статус.

Друга світова війна значно ускладнила становище вірмено-католицької церкви в Україні. Після смерті в 1938 р. Теодоровича вибори нового архієпископа стали фактично неможливими, тому згідно з канонічним правом тимчасово виконуючим обов'язки архієпископа-митрополита було обрано капітульного вікарія, яким став о. Діонісій Каетанович. 4 травня 1945 р. у Львові заарештовано керівників вірменської архідієцезії — капітульного вікарія Д.Каетановича, а також усіх вірменських священиків. Вірменську католицьку церкву на українських землях було ліквідовано.

У наш час у межах України проживає близько 60 тис. вірмен. Відновлено українську єпархію, але не вірмено-католицької, одна громада якої є у Львові, а національної Вірменської церкви, котру зареєстровано 28 листопада 1991 р. Очолює її висвячений в Ечміадзіні архімандрит Натан Оганесян (місцеперебування у Львові). Церкву утворюють нині 15 громад.

Контрольні запитання

1. В чому особливість вірменського християнства?
2. Якими шляхами йшла католикізація вірмен в Україні?
3. З якими труднощами стикалася у своєму функціонуванні в Україні Вірменська церква?

Тематика рефератів

1. Вірменська церква як монофізитське християнство.
2. Шляхи католикізації вірмен в Україні.
3. Стан Вірмено-григоріанської церкви в незалежній Україні.

Рекомендована література

1. *Банчик Н.* Унія львівських вірмен з Ватіканом // Релігія в Україні. — Львів, 1994.
2. Вірмено-григоріанська церква. Вірмено-католицька церква // Релігієзнавчий словник. — К., 1996.
3. *Дашкевич Я.* Ліквідація вірмено-католицької церкви в Галичині // Історія релігії в Україні. — Львів, 1998.
4. Исторические связи и дружба украинского и армянского народов. — К., 1965.
5. Краткий очерк истории армянской церкви. — М., 1872.
6. Петросян Єзник. Армянская апостольская святая церковь. — Эчмнадзин, 1996.
7. Энциклопедический словарь Брокгауза и Евфрона. — СПб., 1894. — Т.2.
8. *Lechicki Cz.* Ormianski Kosciol w Polsce. — Lwow, 1932.

5. РЕЛІГІЙНИЙ СВІТОГЛЯД ЦИГАН В УКРАЇНІ

Цигани в Україні

Перша згадка про появу циган на території Європи датується 1322 р. Про час появи їх тут стало відомо із записок двох монахів-францисканців Симона Симіоніса та Хуго Освіченого, які бачили на острові Крит людей, котрі жили в шатрах і дотримувалися обрядів Грецької православної церкви. Саме в Греції, перед тим як потрапити в Європу, цигани отримали назву аттіганос (атсиганос), що означає віщун, ясновидець.

Початком розселення циган в інших країнах Європи стало нашестя турецьких військ на Балканський півострів у 1418 р. За 11 років цигани розселяються по всіх країнах континенту.

Перша згадка про появу циган на території сучасної України датується початком XV ст. Їхнє перше поселення було в місті Ужгороді. Згодом у Центральну Україну переміщуються польські цигани. Вони розселяються в районах, де за часів Богдана Хмельницького стостерігався великий попит на ковальський та зброярський промисли. Ці цигани дотримувалися католицьких обрядів, їхній релігійний світогляд був суто свій, язичницький з елементами християнства. З часом певна частина їх, асимілювавшись з місцевим православним населенням, стала дотримуватися вже православних обрядів.

В Україні, за останніми даними, проживає 15 етнічних груп циган. Це — серви, келдерари, ловари, кримці, сінті, угоріко рома, словацькі цигани, расейці (гімпени), кишенівці, урсари та ін.. Кожна з цих груп дотримується релігійних обрядів населення того регіону, серед якого вони живуть.

Циганські роди склалися з двох груп родичів — осідлих та кочівників, що позначається на сприйнятті ними релігійних вірувань.

Елементи язичництва і християнства в релігійності циган

Світогляд кочових циган був язичницьким. Для всіх груп циган, окрім кримців, притаманне використання талісманів, оберегів, що могли, за їхнім розумінням, захистити їх від не-

щасть та хвороб. Одним з таких оберегів є ікони. Культ ікони в кочових циган був своєрідним культом берегині сім'ї. В кожній кочовій кибитці завжди зберігалася невеличка іконка. Розміщення іконки на лівій внутрішній стінці кибитки пояснюється тим, що ікона (за повір'ями циган) захищала від хвороб ліву, серцеву частину тіла того, хто керував кіньми, його ліву руку, яка тримала пугу — символ глави сім'ї та господаря. Окрім іконок, котрі належали кожній сім'ї кочового табору, табір мав одну велику ікону, що належала всім. Вона зберігалася в кибитці предводителя табору — вайди. З таборними іконами кочові цигани проводили безліч обрядів та ритуалів. Біля цих ікон відбувалися всі головні події в житті певного циганського роду.

Берегинею ікони завжди виступає найстаріша та наймудріша в таборі жінка. Для проведення ритуалів вона знімала із стінки кибитки ікону і вносила її неподалік від зібрання членів табору, потім передавала її в руки двох молодих неодружених хлопців, котрі підносили табірну ікону до предводителя табору. Вайда ставив ікону перед зібранням, і після цього проходили всі ритуальні дієства. Повернення ікони на постійне місце в кибитку вайди проходило у зворотному порядку.

Єдину уцілілу табірну ікону на території України знайдено в Луцьку в 1991 р. Належала вона кочовому табору етногрупи ловаре. Тепер ікона зберігається в Білоцерківському державному краєзнавчому музеї. В кочових циган України побутовав також культ вогню. З вогнем асоціювалися в минулому і асоціюються в наш час добрі сили природи, які оберігають сім'ю. У циган-кочівників культ вогню був настільки великим, що до того часу, доки вогнище не згорить, табір з місця не знімався. Поклоніння вогню дійшло до нашого часу. Його іноді можна спостерігати і в їхніх нащадків — осідлих циган. Біля вогню в наш час циганки проводять магичні ритуали.

У поховальному обряді циган України, незалежно від приналежності їх до певної етногрупи, найбільше проявляються їхні власні язичницькі релігійні погляди. Вони вважають, що покійник не помер, а пішов в інший світ, в якому він буде мати нове повноцінне життя. Померлого проносять повз його шатро, біля якого виставляються миски та сковороди з спе-

ціально приготовленими стравами, щоб задобрити покійного. За віруваннями циган, покійник непокоїть свою сім'ю, тому кочові цигани якнайшвидше залишали могилу і від'їздили на велику відстань. Осідлі цигани в наш час споруджують спеціальні саркофаги, щоб покійник не приходив вночі додому і не непокоїв їх.

Циганський фольклор має жанри, в яких розповідається про зв'язки циган з Богом та святими. Широко відома легенда про те, як Бог дозволив циганам ворожити й обдурювати людей, а також легенда про те, як цигани залишилися без землі і як Бог дозволив їм кочувати. У циган побутує також легенда про те, як циган врятував від смерті Ісуса Христа, сховавши в своєму волоссі цвях, призначений для того, щоб ввігнати його в голову Спасителя, коли його розпинали на хресті. У циган є віра в лісовиків, водяників та маленьких чоловічків, які приходять на допомогу в складній ситуації.

Цигани відвідують церкви лише в дні великих свят. Для них характерним є читання молитов, але це не стосується циган, котрі сповідують баптизм. Хрещення своїх дітей цигани проводять, коли їм виповнюється 10—13 років. Кличуть в куми водночас декілька пар.

Кожна етнічна група циган має свої специфічні обряди, повір'я, свята. Маленьким діткам цигани перев'язують руки мотузочкою, щоби захистити їх від наврочення. У 1991 р. вийшла у світ перша Біблія циганською мовою (видано в Югославії). В циганських газетах та журналах часто друкуються молитви та релігійні сюжети. Щорічно, за традицією, в ніч перед Різдом, Папа Римський зачитує молитви мовами народів всього світу. Серед цих молитв та привітань папи римського є молитва також і циганською мовою.

Контрольні завдання і запитання

- 1. У чому особливість синкретичного поєднання язичництва і християнства в релігійному світобаченні циган?*
- 2. Опишіть релігійні звичаї й обряди циган.*

Тематика рефератів

1. Релігійні елементи в циганському фольклорі.
2. Синкретизм релігійності циган.

Рекомендована література

1. *Баранніков О.П.* Українські цигани. — К., 1931.
2. *Беліков О.* Релігійні вірування українських циган // Історія релігії України. — Львів, 1996.
3. *Данілкин О.О.* Релігійний світогляд циганів України. Розділ циганських документів наукового архіву Білоцерківського краєзнавчого музею.
4. *Деметер Р.С., Деметер П.С.* Образцы фольклора цыган-келдерарей. — М., 1981.
5. Дещо про життя циган в Галичині / Рукопис М. Зубрицького; Фонд рукописів Інституту мистецтвознавства, фольклористики і етнології НАН України.
6. *Друц Е., Гесслер А.* Цыгане (очерки). — (Без вых. дан.)
7. *Данілкин О.* Релігійний чинник в житті циган // Етнос і релігія. — К., 1998.
8. Цыгане // Курьер ЮНЕСКО. — 1984. — №11.



Розділ VI

РЕЛІГІЙНО-ЦЕРКОВНІ ПРОЦЕСИ ПЕРІОДУ РАДЯНСЬКОГО ТОТАЛІТАРИЗМУ

1. ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА В УКРАЇНІ (1917—1939)

Одним із логічних наслідків Лютневої революції 1917 р. став декрет Тимчасового уряду від 20 березня про відміну віросповідних і національних обмежень та рівність усіх церков у Російській імперії. Перебудова православної церкви в нових для неї умовах тільки почалася, коли більшовицький переворот у жовтні 1917 р. поставив церкву у ще більш екстремальні умови — співіснування з антирелігійною за своєю суттю радянською державою.

Нова влада не потребувала сакралізації: комуністична ідеологія сама претендувала на те місце, яке до листопада 1917 р. посідала православна церква. Як влучно зазначив у праці “Истоки и смысл русского коммунизма” М.Бердяєв, комунізм не як соціальна система, а як релігія, фанатично ворожий будь-якій релігії і, передусім, церкві православній, з огляду на її історичну роль.

Тому з перших днів утвердження більшовиків репресивна система взялася за знищення церкви як суспільного інституту. Невипадково державний орган, що займався справами релігії при наркоматі юстиції називався ліквідаційним відділом. І лише значна кількість віруючих та небезпека народних повстань стримувала тотальну ліквідацію церковного кліру.

Зародження українського церковного руху

В Україні, до встановлення радянської влади, ситуація була дещо іншою, ніж у Росії. Уже з весни 1917 р. починається рух за те становище церкви, що було втрачене УПЦ наприкінці XVII ст. У квітні-травні 1917 р. проходять єпархіальні (Київський, Полтавський, Подільський та ін.) з'їзди віруючих та духовенства, на яких порушуються питання про надання церкві самостійності, утворення Всеукраїнського церковного центру, відновлення в богослужбовій практиці давніх українських обрядів і звичаїв, будівництво церков у національному українському стилі, богослужіння українською мовою тощо. У листопаді 1917 р. в Києві організувався комітет із скликання Всеукраїнського православного собору. В подальшому комітет реорганізувався на Всеукраїнську православну церковну раду (ВПЦР). Рада проголосила себе тимчасовим правлінням церкви і добилася від патріарха Тихона дозволу на собор у Києві.

Діяльності ВПЦР активно протидіяли прихильники Московської церкви на чолі з митрополитом Київським і Галицьким Володимиром (Богоявленським). Обстоюючи позицію єдності із щойно утвореним Московським патріархатом, митрополит зумів згуртувати навколо себе більшість учасників Всеукраїнського православного собору, що розпочав роботу 20 січня 1918 р. (З відкриттям собору ВПЦР саморозпустилася). 25 січня митрополита Володимира розстріляли більшовики, і на його місце собор обрав митрополита Антонія (Храповицького), відомого українофобськими поглядами. Він продовжував лінію свого попередника щодо утримання православної церкви в Україні в силовому полі Російської церкви.

Центральна Рада байдуже поставилася до діяльності ВПЦР і Всеукраїнського православного собору. Соціалістично налаштовані лідери України не зуміли оцінити великого потенціалу церкви як ідеологічного чинника в розбудові країни. Оголосивши релігію приватною справою громадян, уряд на чолі з В.Винниченком не створив навіть жодної державної установи у справах релігії й церкви. Лише в січні 1918 р. новий уряд на чолі з В.Голубовичем організував при Міністерстві внутрішніх справ департамент сповідань. Та зробити щось реально в цій сфері ця інституція не встигла.

На належному рівні релігійний чинник оцінено при гетьманаті. У перший же день приходу до влади, 28 квітня 1918 р., П.Скоропадський проголосив Закон про тимчасовий державний устрій України, в якому православ'я проголошувалося "первенствующою в Українській державі вірою". В уряді було створено Міністерство сповідань, посаду міністра якого обіймав на початках В.Зінківський. Його пасивність у питанні набуття УПЦ автокефалії сприяла тому, що II сесія Всеукраїнського собору у червні-липні відхилила пропозиції про автокефалію, хоча прийняла рішення про автономію Української церкви.

Цей стан справ намагався виправити гарячий прихильник автокефалії О.Лотоцький, на думку якого автокефалія Української церкви — це не лише церковна, а й національно-державна необхідність. Цю ідею він розвинув на III сесії собору, наголосивши у своїй доповіді 12 листопада 1918 р., що православна церква в Україні має бути автокефальною під головуванням Київського митрополита та в канонічному зв'язку з іншими самостійними церквами. Проте новий міністр М.Вороневич, що вже 14 листопада 1918 р. замінив О.Лотоцького, не був прихильником автокефалії й ідеї Лотоцького реалізувала лише Директорія.

1 січня 1919 р. в Україні проголошено автокефалію православної церкви. Оголошувалася повна незалежність від Московського патріарха. Вища церковно-законодавча, судова й адміністративна влада УАПЦ згідно з новим законом належала Всеукраїнському церковному соборові. Керував справами церкви Синод у складі 6 кліриків (із них лише 2 єпископи) та 3 мирян. До відання Синоду належали релігійні, адміністративні, господарчі, освітні, контрольно-ревізійні справи. Поряд з цим у законі було ряд положень, які не мали популярності серед кліру — в засіданнях синоду вимагалася обов'язкова присутність міністра, і накази Синоду набирали чинності після затвердження урядом. Це давало змогу уряду втручатися в життя церкви, регламентувати її діяльність. Позитивний вплив на розвиток церкви мало те, що Директорія брала на своє утримання церковний клір, надавала йому ряд пільг. Більше того, посол УНР у Туреччині О.Лотоцький вів переговори з Константинопольським патріархатом про визнання УАПЦ. Але вакантний стан престолу Вселенсько-

го патріарха зтягнув справу. Утвердити автокефалію в Україні не вдалося: Київ черговий раз захопили більшовицькі війська.

Розвиток православ'я в умовах більшовицької окупації

Встановлення радянської влади в Україні на перших порах сприяло розвитку церков, опозиційно налаштованих до РПЦ. Більше того, згідно з новими законами віруючі мали право створювати громади без санкції церковної ієрархії, лише зареєструвавши свій статут в органах місцевої влади. Це було дуже вигідно для прихильників української автокефалії, які своєї ієрархії не мали. Цілком можливо, що нові закони та інструкції для того й було прийнято, щоб активізувати вигідну більшовикам опозицію до РПЦ. Уже в березні 1919 р. при Миколаївському соборі у Києві зареєстровано першу громаду УАПЦ, а у квітні утворилася друга ВПЦР на чолі з Михайлом Морозом та його заступником — протоієреєм Василем Липківським.

Денікінська окупація Києва в серпні 1919 р. призупинила діяльність ВПЦР. З денікінцями до Києва повернувся і митрополит Антоній, котрий різко негативно поставився до українського церковного руху. Він відібрав храми в українських громад, заборонив священнослужіння багатьом київським священикам та дяконам. Курс генерала Денікіна на відновлення російської імперії був активно підтриманий тією частиною православного кліру, яка боролася за утвердження в Україні духовної імперії — Московського патріархату.

Після розгрому (при активній участі українських селян) денікінських військ і встановлення в Україні в грудні 1919 р. більшовицького режиму ВПЦР відновлює свою діяльність. Знову відкриваються національно зорієнтовані парафії. Але брак власного єпископату (а отже, і достатньої чисельності священиків) стримує розвиток церкви. Неодноразові звернення ВПЦР до єпископату патріаршої орієнтації перейти на автокефальні засади не приносили очікуваного результату. Це спричинило згодом повний розрив українських громад з РПЦ і самопроголошення 5 травня 1920 р. автокефальної й

соборноправної православної церкви в Україні. Спроба ВПЦР висвятити свій єпископат в Грузії, церкви на той час опозиційної до РПЦ, також не вдалася.

Утворення Української автокефальної православної церкви

14 жовтня 1921 р. ВПЦР скликала I Всеукраїнський православний церковний собор. На ньому підтверджено постанову ВПЦР від 5 травня 1920 р. і, як виняток, обрано та висвячено пресвітерським чином (через рукоположення священників та мирян) на першоієрарха Української автокефальної православної церкви (УАПЦ) Василя Липківського та на архієпископа Київщини Нестора Шараївського. Нововисвячені на цьому соборі (з 25 по 30 жовтня) уже традиційним шляхом висвятили ще чотирьох єпископів.

На соборі ухвалили непохитно триматися правил православної віри, які, однак, проголошувалися єдино можливими лише для свого часу. Тому як такі, що не суперечать православному вченню, було прийнято постанови про одружений єпископат, про можливість перегляду й українізації церковних служб та обрядів, про переклад українською мовою богослужбених книг тощо. Собор засудив приєднання до Московської церкви Київської митрополії у 1686 р., виступив проти єпископсько-самодержавного устрою церкви, що утворився в Україні внаслідок такого приєднання і проголосив всенародно-соборноправний устрій церкви.

Проте набуття своєї ієрархії не зняло проблеми вишколу кліру, невідповідності якого (священниками найчастіше ставали люди без відповідної освіти та навиків) і нетрадиційна висвята ієрархії, гостра міжцерковна боротьба негативно впливали на життєдіяльність та зростання громад УАПЦ.

Організаційно оформившись у жовтні 1921 р., УАПЦ одразу заявила про свій намір бути аполітичною організацією, займатися виключно вирішенням проблем церковного й духовного характеру. Проте в новій більшовицькій державі, яка безспідставно вважала церкву своїм конкурентом, було практично неможливим уникнути конфлікту з владою не тільки УАПЦ, а й усім церквам та релігійним течіям тогочасної України.

Перші спроби наступу тоталітаризму на церкву

Церковні структури витіснялися з усіх сторін народного життя. Реєстрація будь-яких документів громадянського стану здійснювалася в загсах. Було закрито всі церкви й каплиці в державних установах тощо. І навіть трагедія голодоморів 1921—1922 та 1932—1933 рр. сприймалася вождями жовтневого перевороту як одна з чудових нагод обмежити вплив церкви на народні маси, позбавити її матеріальної бази та багатств, акумульованих церквою за століття свого розвитку.

Інструкції Народного комісаріату юстиції забороняли релігійним організаціям займатися благодійницькою діяльністю, в тому числі і на користь голодуючих. Одночасно формувалася суспільна думка про великі багатства церкви, обмін яких на хліб міг би врятувати населення. У січні 1922 р. Президія ВЦВК прийняла постанову “Про ліквідацію церковного майна”, підтверджену низкою інших постанов. І хоча православна церква не заперечувала проти пожертв тих церковних предметів, які не мали богослужбового призначення, вилучення коштовних речей набуло тотального характеру: забирали всі цінні речі, в тому числі і єдино можливі для здійснення богослужінь.

Про те, що під прикриттям голоду реалізовувалася одна з форм боротьби проти могутньої на той час православної церкви, засвідчують численні факти. Так, багато відібраних речей передали губернським музеям, а найголовніше — селянам заборонили здавати зерно в обмін на цінності. Нелогічність цього кроку очевидна: продукти потрібні були негайно, а коштовності ще належало вивезти за кордон, продати та привезти таке ж зерно. Нашу тезу підтверджує і лист В.Леніна від 19 березня 1922 р., в якому він закликає якнайповніше використати голод для боротьби з церковним кліром, оскільки селянство на той час не в змозі буде підтримувати “духовенство і реакційне міщанство”. Окрім того, акція з вилучення цінностей, на думку Леніна, дасть змогу “забезпечити фонд на кілька сотень золотих карбованців... Без цього фонду ніяка державна робота взагалі, ніяке господарське будівництво зокрема... не можливе”. І, веде далі вождь, “ніякий інший момент, крім відчайдушного голоду, не дасть нам такого настрою

широких народних мас, який би або забезпечував нам співчуття цих мас, або, в усякому разі, забезпечив нам нейтралізування цих мас...” (Ленин В. Письмо В.Молотову для членів Политбюро ЦК РКП(б) от 19.03.1922 г.// Известия ЦК КПСС.—1990.— № 4.—С.190—192). Як бачимо, ні слова про допомогу голодуючим. Головна мета акції — поліпшення економічного становища радянської держави та приниження церкви як духовної структури суспільства. Це відкривало шлях до монополії на владу, до панування в усіх сферах життя суспільства й кожної людини. Що це так, підтверджує і неспішність впровадження в дію відповідних декретів влади: в Україні аналогічні постанови ВУЦВК прийнято аж у березні 1922 р., а впроваджувалися вони в травні-червні, коли голод забрав уже тисячі життів.

До осені 1922 р. вилучення коштовностей було завершено. Знищили тисячі речей великої культурно-історичної та художньої цінності, які приймалися на вагу і оцінювалися як брукхт. Зазначимо, що втрата цих виробів, окрім іншого, тягнула за собою втрати більш значні — спричиняла дегуманізацію суспільства. В цілому в економічному плані влада не отримала від цієї галасливої акції тих результатів, на які очікувала. Це породило численні судові процеси над православним кліром та активістами з мирян, котрих звинуватили в приховуванні коштовностей. Звинувачень у цьому не уникнули ні патріарх Тихон, ні його екзарх в Україні митрополит Михайл (Єрмаков).

Зміна методів боротьби з релігією. Обновленство

На початку 20-х років політика компартії щодо церкви стає більш гнучкою, до цього її спонукали тисячі селянських виступів проти відвертого пограбування храмів під прикриттям порятунку голодуючих. Православну церкву вирішили розкласти зсередини шляхом підтримки так званої прогресивної частини церковників й утиску “реакційної”. Прогресивними, на погляд державних чиновників, у 20-х роках були обновленці, поява котрих вважалася протестом релігійних мас проти антирадянської позиції, зайнятої патріархом Тихоном, реакційним духовенством (староцерковниками) в ставленні до соціалістичних перетворень у радянській державі.

Зародилося обновленство на початку 20-х років у Росії як один із виявів пристосування церкви до нових суспільних умов, що виникли в країні. Відчувши підтримку влади, головний ідеолог руху О.Введенський та його однодумці в травні 1922 р. зажадали від патріарха Тихона зречення. Уже в квітні 1923 р. завдяки активній допомозі владних та партійних органів відбувся помісний собор обновленців, на якому засуджено і позбавлено сану патріарха, прийнято постанови, за якими дозволено одружений епископат, повторні шлюби духовенства, заперечено святість і поклоніння мощам тощо.

Влітку 1922 р. обновленські громади появилися і в Україні під виглядом “Живої церкви”. Нові громади одразу опинилися під захистом органів ДПУ, інших партійно-державних органів. Всіляке заохочення обновленців проходило на фоні утисків вірних патріарху Тихону кліриків. Однією із перших жертв у кампанії розгрому тихонівців в Україні став екзарх Михайло (Єрмаков). Незважаючи на його особисту лояльність до радянської влади, але зважаючи на виступ проти “Живої церкви”, його усунули від керівництва церквою 3 січня 1923 р. А через два дні екзарха заарештували органи ДПУ й вислали в Москву, а згодом заслали в Туркестан. За чинення перешкод у розвитку обновленства було засуджено до страти полтавського єпископа Василя (Зеленцов) та ін. Подібна доля спіткала багатьох кліриків церкви.

Владою практикувалися насильні передачі обновленським громадам православних храмів, часто всупереч бажанню основної маси віруючих. Архівні документи засвідчують активне втручання силових та партійних органів України в справу організації нових громад “Живої церкви”, проведенню її єпархіальних соборів. Не без допомоги ДПУ в Києві організовано Всеукраїнське церковне управління, яке на початку 1923 р. переїхало до Харкова й розпочало активну роботу з організації обновленського помісного собору, що відбувся в жовтні 1923 р. Собор проголосив утворення Української синодальної церкви (мала синодальну форму управління) на чолі з митрополитом всієї України Пименом (Пеговим). Собор підтвердив свою лояльність до радянської влади і засудив тихонівців. Влада відповідала взаємністю. Наприклад, у парафій тихонівської орієнтації всі види податків стягувалися в максимальних розмірах (не менше як 1 %), а з

обновленських — у мінімальних (не вище ніж 0,25 %). Незважаючи на це, позиції тихонівців в Україні залишалися ще досить міцними. На початок 1925 р. їх кількість становила майже 6 тисяч громад, у той час коли в обновленців було близько 2900 громад.

Спроби розколу національно зорієнтованого церковного руху. Булдівщина

Паралельно з роботою з активізації обновленського руху як протипага тихонівцям радянські владні структури не забували і про УАПЦ. ДПУ використало невдоволення певної частини національно зорієнтованого православного кліру нетрадиційністю єпископських хіротоній в УАПЦ і на протипагу їй було утворено й активно підтримано церковне угруповання з виразною ідеєю національно незалежної церкви. Його мали очолити “суворо канонічні” з погляду віруючих єпископи-українці. Розрахунок був на те, що значна частина віруючих негативно поставилася до нетрадиційної висвяти В.Липківського та інших єпископів УАПЦ.

Завдяки певній підготовчій роботі, яка проводилася ДПУ, в червні 1925 р. в м.Лубни Полтавської губернії було проведено організаційний собор нового об’єднання, котре назвалося Братське об’єднання українських автокефальних церков (БО-УАПЦ). Очолили нову церкву архієпископ Іоаникій та єпископи Павло (Погорілко), Сергій (Лабунцев), Сергій (Іваницький) та Феофіл (Булдовський). Щодо ставлення до інших православних угруповань, то лубенський собор проголосив боротьбу з тихонівцями та липківцями і лояльне ставлення до обновленства. За оцінками ДПУ, булдівщина (так за прізвиськом одного з її лідерів у народі називали цю церкву) була лівим крилом тихонівщини, оскільки стала на “шлях активної лояльності у ставленні до радянської влади”.

Ця церква зуміла об’єднати більш як 300 парафій в основному на Полтавщині та Поділлі. Увага патріаршої, а найбільше — автокефальної церкви, за рахунок якої в основному і зростало БО УАПЦ, зосередилася на нових конкурентах.

Поява булдівщини дала змогу обновленцям дещо зміцнити свої позиції. Цьому сприяло проголошення на II Все-

українському помісному соборі обновленців у травні 1925 р. автокефалії своєї церкви і затвердження в жовтні цього року цієї автокефалії Всесоюзним собором обновленців. Поряд з назвою Українська синодальна, церква називалася тепер і Українська православна автокефальна церква (УПАЦ). Автокефалія, а також демократизм внутрішньоцерковного життя, вільний вибір мови богослужінь, традиційні хіротонії єпископів (однак дозволявся одружений єпископат, що було порушенням православних канонів) та ін. привернув до церкви ще певну кількість громад — на початок 1926 р. їх було уже близько 3500. Це апогей обновленства в Україні. В подальшому рух пішов на спад. На початок 30-х років до обновленства втратили інтерес як віруючі, так і влада, оскільки воно не виправдало її надій, а РПЦ в Україні функціонувала й далі і була тут найбільшою церквою. Ударом по УПАЦ стало й рішення Всесоюзного собору церкви від 20 грудня 1934 р. про ліквідацію автокефалії церкви в Україні і переведення її парафій у своє підпорядкування.

Зміна тактики більшовиків у церковній політиці

Радянські органи змінили тактику й основні свої зусилля спрямували на “приручення” тихонівців. Не без допомоги влади наприкінці 1925 р. невелика група ієрархів утворила прорежимну Тимчасову вищу церковну раду, яку очолив колишній обновленець митрополит Сергій (Страгородський). 13 травня Рада сформувала Тимчасовий патріарший священний Синод і він проголосив місцєблєстителем патріаршого престолу цього митрополита. Дуже швидко більшовики визнали новий церковний орган, адже уже з перших днів існування ця течія РПЦ повністю підтримала владу. Більше того, 29 липня 1927 р. Сергій і ще 8 архієреїв звернулися до кліру церкви з Декларацією, в якій закликали або переглянути негативне ставлення до радянської влади, або відійти від церковних справ. Цим самим Сергій і його однодумці фактично освячували не тільки репресії проти дисидентів, а й той розгром церкви, який вчинили більшовики. І в ті часи багато хто називав цю фактично нову церкву сергіанською ерессю.

Розгром будівщини та обновленства

У березні 1929 р. більшовики взяли курс на створення єдиного церковного управління для всіх православних церков СРСР. Можливо, була навіть таємна домовленість між владою та митрополитом Сергієм щодо цього.

Тому не дивно, що вже на початку 30-х років обновленців, як і представників інших релігійних напрямів, усе частіше зараховували до табору контрреволюціонерів. Концепція “загострення класової боротьби по мірі розвитку соціалізму в СРСР” мала трагічні наслідки для цієї, як і інших церков. Було заборонено випуск часопису “Український православний благовісник”. А дещо пізніше, у вересні 1943 р., при призначенні на посаду голови новоутвореної Ради у справах Російської православної церкви, генерал Г.Карпов отримав чітку вказівку від Й.Сталіна ліквідувати обновленську церкву і злити її громади з РПЦ. Проте аж до смерті, у 1946 р., одного із фундаторів обновленства О.Введенського громади обновленців ще існували, в тому числі і в Україні.

Значно раніше припинило існування Братське об’єднання УАПЦ на чолі з єпископом Феофілом Булдовським. Ця церква так і не змогла паралізувати діяльність УАПЦ і згодом почала зазнавати таких же утисків, як і перша. Утиски та перслідування призвели до перенесення центру об’єднання до Харкова, пізніше — до Луганська. Коли в 1937 р. закрили останню церкву БОУАЦ, її глава повернувся до Харкова і повністю відійшов від церковних справ.

Боротьба УАПЦ за утвердження в Україні. Розгром автокефального руху

УАПЦ на чолі з митрополитом Василем (Липківським) з моменту організаційного оформлення постійно підкреслювала свою аполітичність і лояльність до влади, чого не можна було сказати про ставлення влади до церкви. Спороадичні акції щодо “націонал-шовіністів” з 1923 р. відповідно до Постанови ЦК КП(б)У набули організованих форм. ДПУ намагається розколоти УАПЦ з допомогою всебічної підтримки одного з її братств. Було максимально використано розходження ВПЦР із братством “Жива церква”, утворене у лютому

1920 р. (влилося в УАПЦ у жовтні 1921 р.). Згодом братство стало називатися “Діяльно-Христова Церква” (ДХЦ). В одній із інформацій для ЦК КП(б)У зазначалося, що “органами ДПУ були застосовані всі засоби для поглиблення розбіжностей між лідерами ВПЦР... та організаторами братства...”. Результати не забарилися: у 1924 р. суперечності загострилися настільки, що в лютому 1925 р. керівників братства ДХЦ Вищим церковним судом УАПЦ виключено із складу церкви. З цього часу братство ДХЦ діяло як самостійне церковне угруповання.

У жовтні 1925 р. в Михайлівському монастирі відбувся з'їзд прихильників ДХЦ, який прийняв Церковне кредо членів братства “Діяльно-Христова Церква”. Поряд з цим було засуджено керівництво УАПЦ і поставлено питання про передачу ним церковної влади новоутвореній Раді Всеукраїнської спілки братських об'єднань (ВПЦР—ДХЦ) на чолі з К.Янушевським. На початок 1926 р. ДХЦ підтримували майже 300 парафій. Наприкінці 1927 р. ДПУ вже не потребувало таких вишуканих методів розвалу УАПЦ, як розкладання її зсередини. Почався відкритий тиск. Тому не дивно, що вже 8 листопада 1927 р. прихильники ДХЦ влилися в УАПЦ і пройшли тяж шлях репресій.

До 1926 р. радянська влада не реєструвала статуту УАПЦ. Це значно утруднювало її подальший розвиток. До того ж, окрім зовнішнього тиску, УАПЦ мала і ряд внутрішніх проблем, найголовніші з яких — брак достатньої кількості священників, труднощі, пов'язані з переходом на українську мову богослужінь, організаційна слабкість церкви і часто неузгодженість дій ВПЦР та ієрархії тощо. Тому кількість громад УАПЦ (а ми можемо назвати лише приблизні числа, бо точної статистики немає) була не дуже великою. За даними ВПЦР, у 1921 р. громад УАПЦ налічувалося близько 160, у 1922 р. — 477, у 1923 р. — 981. За даними ДПУ, в 1924—1925 рр. громад було відповідно близько 1200 і 1500. Після 1925 р. кількість громад УАПЦ, як і всіх інших церков, зменшується. У 1927 р. їхня чисельність становила 1039.

Отже, можна зробити висновок, що робота партійних і державних органів з розколу й ліквідації православ'я як течії шляхом судових процесів з надуманими обвинуваченнями, всебічної підтримки всіляких опозиційних до патріаршої та

автокефальної церков напрямів не принесла бажаних для більшовиків результатів. Репресивні органи більшовиків змушені були повернутися до прямолінійних, погромних методів боротьби майже зі всіма релігійними течіями. Дискримінація духовенства, повсякденні утиски з боку ДПУ відігравали не останню роль у тому, що багато священників зрікалися духовного сану. У Мартирології українських церков наводяться такі дані про зречення духовного сану: 1927—1928 — 179 осіб, 1928—1929 — 439, 1929—1930 — майже 2 000. Після гучної кампанії 1922 р. з “вилучення” (фактично грабунку) церков, з кінця 20-х років систематично знищуються храми, церковне майно, закриваються монастирі. Так, в Україні закрито молитовних будинків: у 1924—1925 роках — 46, 1926 р. — 29, 1927 р. — 58, 1928 р. — 97. (Мартирологія українських церков: У 4 т. — Торонто; Балтимор. — 1987. — Т.1. — С. 1031, 908).

Перешкоди діяльності УАПЦ, яку керівник республіканської партійної організації Л.Каганович охарактеризував як буржуазно-націоналістичну організацію, проявлялися і в тому, що уряд протягом 2,5 років не давав згоди на проведення Великих зборів ВПЦР. У церкви відбиралися храми, а кліриків безпідставно заарештовували. Зокрема, півтора місяці провели у в'язниці єпископи К.Малюшкевич, Ю.Жевченко, І.Павловський, майже три місяці пробув під арештом митрополит В.Липківський та ін. Уряд дав згоду на проведення Великих Покровських зборів ВПЦР лише тоді, коли отримав гарантії про засудження “нелояльних”, “антирадянських” вчинків Президії ВПЦР. Це на деякий час зняло напруження в стосунках УАПЦ і влади — зареєстровано статут церкви, з січня 1927 р. почав виходити друком місячник “Церква і життя”.

Проте це була лише видимість терпимого ставлення до церкви. Питання ліквідації УАПЦ ДПУ не знімало з порядку дня. Ієрархам Церкви не дозволялося відвідувати церковні округи, все частіше відкривалися кримінальні справи на кліриків та мирян церкви. Особливо активно проводилася дискредитація імені глави церкви — митрополита Василя (Липківського). Власне основною умовою владних структур для скликання другого Всеукраїнського церковного собору, який відбувся у жовтні 1927 р., була відставка митрополита.

Собору нічого не залишалося, оскільки у разі ігнорування цієї вимоги зібрання негайно б заборонили. Після короткої дискусії з Василя Липківського зняли “тягар митрополичого служіння”. Відносна легкість, з якою собор виконав вимогу влади, пояснюється і певним протистоянням глави церкви і ВПЦР, яку на той час очолював єпископ П.Ромоданів. Основна причина розбіжностей полягала в різному баченні ієрархами церкви і ВПЦР принципу соборноправності. Адже в УАПЦ цей принцип іноді зводився до охлократії, коли священник у громаді ставав найманим робітником, требовиконавцем. Це підривало авторитет кліриків та єпископату й викликало критику з боку митрополита. Липківський полишив активну церковну діяльність, але це не врятувало його від трагічного фіналу — засудження до розстрілу в 1937 р.

З 1927 р. УАПЦ зазнає постійних втрат своїх кліриків, яким як “організаторам куркульської революції”, “петлюрівцям”, “петлюрівським агітаторам в автокефальних рясах” виносяться вирoki: від висилки — до розстрілу. Широко було використано для нищення УАПЦ і сфабриковану справу Спільки визволення України (СВУ). У судовому процесі значне місце посідало звинувачення про органічний зв’язок УАПЦ із СВУ. Недоведеність цієї тези не зашкодила ДПУ розгорнути відкриту боротьбу проти церкви.

Зазначимо, що нищення УАПЦ з її ідеєю розбудови національної Церкви — органічне продовження розпочатої в середині 20-х років чистки КП(б)У від носіїв “націонал-ухильництва”. В умовах тотальних репресій керівництво церкви було змушене прийняти рішення про саморозпуск. Наприкінці січня 1930 р. нашвидкуруч зібрані єпископи та близько 40 священників оголосили себе надзвичайним собором і одностайно “засудили контрреволюційну діяльність” церкви, яку, нібито, вона вела в минулому десятиріччі, та ухвалили розпустити церкву. Цікаво, що “соборна” ухвала майже дослівно повторювала доповідь ДПУ про УАПЦ, яка подавалася слідством під час процесу над СВУ. У лютому припинили діяльність усі ланки ВПЦР. Через місяць по закінченні собору заарештовано, а згодом засуджено до 8 років концтаборів митрополита Миколая (Борецького).

Одразу після закінчення собору за ініціативою архієпископа Київського Малюшкевича в приміщенні Української

церковної ради відбулася нарада кліру та мирян, на якій йшлося про те, щоб не розпускати парафій ліквідованої УАПЦ і організувати нову українську церкву, більш лояльну і під іншою назвою. Ініціативна група утворила Всеукраїнський організаційний церковний комітет на чолі з архієпископом Іваном Павловським. Наявність ще досить значної кількості автокефальних парафій (близько 300) змусила, очевидно, владні структури 9 червня 1930 р. дозволити цьому комітетові звернутися до уцілілих українських парафій і закликати їх об'єднатися в єдину церковну організацію. У листопаді пройшли єпархіальні собори, на яких було обрано єпископів та священників. Вони вимушено підписали декларацію про беззаперечну покору режимові й відмову від будь-якої політичної діяльності.

9—12 грудня 1930 р. в Києві відбувся надзвичайний собор. Делегати його ще раз засудили минулу діяльність провідників УАПЦ, переглянули деякі положення, які було прийнято на соборі 1921 р., з назви церкви вилучили слово автокефальна. Главою УПЦ було обрано архієпископа Івана (Павловського) з титулом митрополита Харківського і всієї України, а до Харкова, тодішньої столиці республіки, було перенесено церковне управління. Коли в 1934 р. Київ знову стає столицею, сюди, за розпорядженням влади, повернувся й І.Павловський. Між тим, репресії проти кліру та вірних церкви не припинялися. У 1934—1935 роках було закрито практично всі кафедральні храми. Незабаром митрополит переїхав до Черкас і припинив релігійну діяльність. На 1936 р. практично всі ще не ліквідовані владою автокефальні громади визнали над собою зверхність Російської православної церкви.

Отже, розгул нечуваного беззаконня в церковних питаннях став логічним продовженням політики насильства, яка характеризувала весь період радянської влади в Україні. І коли Центральна Рада не зуміла зрозуміти потенціал релігії, зокрема православної церкви в Україні, то добре розуміння цієї ролі лідерами більшовиків викликало цілі хвилі антицерковної істерії, проголошення “безбожних п’ятирічок” з їхнього боку. Особливо доклала рук до знищення храмів і культурних цінностей, пов’язаних із культом, Спілка воєвничих безвірників України, якою керувала Москва. Поряд із закриттям і знищенням церков вона організовувала збирання

й спалювання церковних книг, ікон, провокувала судові процеси над священниками тощо.

За логікою речей, відкритий погром майже всіх православних течій в Україні мав би стати м'якшим після березневої 1930 р. постанови ЦК ВКП(б) “Про боротьбу з викривленнями партійної лінії в колгоспному русі”, в котрій зазначалося, що Центральний Комітет вважає за необхідне відмінити неприпустимі викривлення партійної лінії в галузі боротьби з релігією, зокрема адміністративне закриття церков без згоди переважної більшості села. Однак, як і більшість постанов радянської влади, цей документ — політична декларація, далека від практичного втілення.

Із середини 30-х років набув розмаху новий політичний курс, котрий виявив себе сповна в трагічних і нечуваних репресіях. Обґрунтуванням цього курсу стала теза Сталіна про загострення класової боротьби в міру розвитку соціалізму.

У вересні 1937 р. ЦК ВКП(б) спеціальним рішенням проголосив “безбожну п'ятирічку” — до кінця 1937 р. в СРСР мало бути ліквідовано всі релігійні конфесії і навіть зовнішні прояви релігійності. Одна з головних ролей у виконанні цього завдання відводилася створеній ще у 1925 р. Спілці воєнничих безбожників, на чолі з Омеляном Ярославським. Державний маховик з остаточного “викорчовування” релігії працював у кількох напрямках — знищення храмів і предметів культу та економічний, політичний і моральний тиск на православне духовенство, що в середині 30-х років переросло у фізичні репресії проти нього. Священиків позбавили виборчих прав, обкладали всіма можливими податками і в таких розмірах, щоб вони не змогли їх виконати. І тоді у них конфісковували майно, а сім'ю виселяли чи навіть “розкуркулювали”. Тому не дивно, що священники масово зрікалися сану. Тільки за вісім місяців 1925 р. у 29 округах України таких було 315 осіб, а вже в 1929—1930 рр. — близько 2 тисяч. Але зречення від сану не рятувало людей від пильного ока НКВС. Тисячі слідчих справ в архівах підтверджують факти терору проти священнослужителів тільки за те, що вони займаються або займалися душпастирством.

Органи НКВС максимально скоротили й саму процедуру закриття храмів. Ухвалу про таке закриття могли приймати місцеві відділи НКВС на підставі несплати податку, поши-

рення в районі епідемії, вимоги населення про закриття церкви або коли доведено, що в церкві збираються “ворожі держави” елементи. Коли врахувати, що, за переконаннями комуністів, священник та дяк — ворожі радянській державі елементи, то, отже, сама присутність їх у церкві була достатньою для закриття храму. Тому не дивно, що за дуже короткий час після прийняття таких ухвал в Україні закрито 8 тисяч церков. Тобто під час “вирішального штурму на релігію” в Україні закрито (а часто знищено) приблизно 75—80 % наявних храмів. На початок 40-х років не залишилося жодної православної церкви у Вінницькій, Донецькій, Кіровоградській, Миколаївській, Сумській, Хмельницькій областях, по одній церкві вціліло в Луганській, Полтавській, Харківській областях. Із 1710 храмів Київської області за призначенням використовувалися лише 2, із 23 монастирів — жоден, із 1435 священників служили 3. Власне, Православна церква перестала існувати як цілісний організм. У 1936 р. залишилося лише 9% діючих культових приміщень від їхньої загальної кількості в дожовтневий період.

Підсумки розвитку православ'я в Україні в довоєнний час

Підбиваючи підсумки розвитку православ'я в Україні в довоєнний час, зазначимо, що поява тут різноманітних церков і течій православного коріння зумовлена багатьма причинами: політичними, національними, суто церковними потребами оновлення конфесії і навіть особистісними амбіціями деяких церковних лідерів. Найбільшими церквами були патріарша, або тихонівська, обновленська та автокефальної орієнтації. Поряд з ними було багато дрібних угруповань, які скоріше можна віднести до течій православного коріння в Україні. А це Вільна прогресивна автокефальна українська церква (ВПАУЦ), що діяла на Чернігівщині, Православна євангельська апокаліпсисистська церква (ПЕАЦ), що утворилася на Вінничині, Істинно-православна церква та ін. Деякі з цих новоутворень інколи і важко віднести до православ'я через нововведення, які широко практикувалися.

Окрім загальної й головної причини припинення діяльності церков і течій — адміністративний тиск і терор з боку

радянських силових органів, були й внутрішні причини. Серед них можна назвати низький рівень освіти кліру, слабку дисципліну (в тому числі і фінансову) у церквах тощо. У деяких церквах значення священника як душпастиря нерідко зводилося парафіяльними радами до рівня требовиконавця, найманця для виконання обрядів. Не додавало авторитету, наприклад УАПЦ, і те, що було перервано загальноновизнану апостольську спадкоємність. У конкурентній боротьбі з іншими церквами опоненти УАПЦ мали вагомий козир. Проте, за великим рахунком, причини богословського та дисциплінарного характеру, якими дехто із радянських дослідників намагався пояснити “саморозпуски” православних церков в Україні в довоєнний час, не є визначальними. Церква у своєму розвитку може виправляти навіть і свої установчі засади: Обновленська церква в Україні поступово відмовилася від одруженого єпископату, а в рядах УАПЦ почали з’являтися і єпископи традиційної висвяти. Детальний розгляд більшості внутрішніх причин безладдя в православних церквах показує, що майже всі вони викликані політикою влади, скерованою на знищення національних Церков в Україні — Української автокефальної православної церкви та Української греко-католицької церкви — в першу чергу. Чому був низький рівень освіти священників? Чи не тому, що влада не дозволяла церквам відкривати навіть душпастирські курси, не кажучи вже про семінарії, заборонила випуск релігійної періодики та ін.?

Усе це дає підстави констатувати, що курс комуністичної партії та держави щодо православної церкви після захоплення України більшовицьким режимом визначався тут (як і в цілому по СРСР) партійними інтересами, політичними амбіціями партійного та державного апарату. Для виконання своїх завдань влада активно використовувала репресивно-каральний апарат, силу якого православні клірики та вірні повною мірою відчули на собі. Наприкінці 30-х років було здійснено практично повну ліквідацію православної церкви на території як радянської України, так і в СРСР у цілому. В Україні не залишилося жодного єпископа. Лише в грудні 1939 р., після приєднання Західної України, призначено екзарха України, митрополита Київського та Галицького Миколая (Ярушкевича), який також обслуговував і білоруські

парафії. Отже, відкрито ворожий курс більшовиків щодо релігії і церкви — характерна закономірність існування СРСР довоєнних років.

Контрольні завдання і запитання:

- 1. Чим викликана репресивна політика більшовицького режиму щодо релігії?*
- 2. Розкрийте особливості розвитку автокефального руху в 1917—1939 роках.*
- 3. Чому національно зорієнтовані течії в Україні були приречені на невдачу?*
- 4. Охарактеризуйте обновленський рух в Україні — які його особливості, причини виникнення.*

Теми рефератів

- Українська автокефальна православна церква в довоєнний період: історія й особливості розвитку.
- Значення зародження й розвитку національно зорієнтованих церков у довоєнний період для сучасного розвитку православ'я в Україні.
- Обновленський рух у православній церкві та його вплив на розвиток православ'я в Україні.

Рекомендована література

- 1. Власовський І. Нарис історії Української православної церкви: В 4 т. — Вид. 2-е. — Нью-Йорк; С. Бавнд-Брук; Київ, 1990. — Т.4. — Кн.1—2.*
- 2. Воронін О. Автокефалія Української православної церкви. — Кінгстон, 1990.*

3. *Воронін О.* Історичний шлях УАПЦ. — Кенсінгтон, 1992.
4. *Єленський В.* Державно-церковні взаємини на Україні (1917—1990). — К., 1991.
5. *Зінченко Арсен.* Визволитися вірою. Життя митрополита Василя Липківського. — К., 1997.
6. Історія релігії в Україні. — К., 1999. — Т.3: Православ'я в Україні.
7. Історія Православної церкви в Україні. — К., 1997.
6. Історія християнської церкви на Україні. — К., 1992.
7. *Корзун М.* Русская православная церковь (1917—1945 годы). — Минск, 1987.
8. Мартирологія Українських церков. — Торонто; Балтимор, 1987. — Т.1.
9. *Пащенко В.* Православ'я в Україні. Державно-церковні стосунки. — Полтава, 1995.
10. Українська церква між Сходом і Заходом. — К., 1996.

2. ЦЕРКОВНЕ ЖИТТЯ В УКРАЇНІ ПІД ЧАС ДРУГОЇ СВІТОВОЇ ВІЙНИ (1939—1944)

Канонічний стан православної церкви напередодні війни (1939—1941)

Українську автокефальну православну церкву було цілком знищено і в кінці 30-х років вона зовсім перестала існувати. Тяжких ударів зазнала й Російська православна церква. Але навіть в умовах більшовицького геноциду Московський патріархат залишався вірним своїй “єдинонеделімої” імперіалістичній церковній політиці. Місцєблуститель Московського патріаршого престолу митрополит Сергій відмовився погодитися з проголошенням автокефалії православної церкви в Польщі, наданої їй у 1924 р. Константинопольською патріархією і визнаної майже всіма Помісними православними церквами, крім Російської. До складу Польської автокефальної православної церкви входили всі західноукраїнські православні парафії.

У 1939 р. на західних землях України й Білорусі встановлюється радянська влада. Тут жило більше 4 мільйонів православних, з них 2,5 мільйона українців. Відірвані від свого першоієрарха митрополита Діонісія, який опинився в межах генерал-губернаторства (так називалися землі окупованої Польщі), ієрархи на приєднаних до СРСР західноукраїнських і західнобілоруських землях спочатку провадили діяльність на засадах дальшої канонічної єдності з митрополитом Діонісієм. Про це засвідчують постанови від 1 листопада 1939 р. і від 15 грудня 1939 р. Синоду православної церкви в кордонах Західної України і Західної Білорусії в складі Олександра, архієпископа Поліського і Пінського, Олексія, архієпископа Волинського і Крем’янецького, Симона, єпископа Острозького.

Синод констатував, що у 1939 р., після окупації території Польщі, із 5 православних єпархій 4 увійшли до території, включеної до складу СРСР. Оскільки синод опинився тут без керівництва, але з двома своїми членами — Олександром (Іноземцовим), архієпископом Поліським і Пінським, та Олексієм

(Громадським), архієпископом Волинським і Крем'янецьким, — на обов'язку яких лежить “далше канонічне улаштування на вищезгаданій території церковного життя”, то “слід подбати про створення вищого церковного керівництва”. Йшлося про те, щоб церковне життя чотирьох православних єпархій було “забезпечене від анархічного стану і кероване якнайкраще в нових умовах свого буття й існування”. Отже, Синод постановив “продовжити в цих умовах діяльність Синоду автокефальної православної церкви в Польщі як Вищої Церковної Влади” в складі архієпископів Олександра й Олексія з включенням до складу Синоду на засадах кооптації Симона, єпископа Острозького. Про це рішення Синоду повідомлено “його Блаженство Блаженнішого митрополита Діонісія”.

У першій половині 1940 року Московська патріархія розпочала активні дії з підпорядкування собі новоприєднаних до СРСР єпархій Західної України й Білорусі. На Волинь прибув патріарший екзарх архієпископ Миколай (Ярошевич) як проконсул Російської православної церкви. Ієрархів на західноукраїнських і західнобілоруських землях було примушено приїхати до Москви і скласти там заяву про вірність Московській патріархії.

Московська патріархія мала на меті розширити сферу свого впливу на всю територію Західної України, щоб підпорядкувати своїй владі і греко-католицьку церкву в Галичині. З цією метою висвячено на єпископа Львівського Почаївського архімандрита Пантелеймона (Рудика). Указом Московської патріархії від 28 березня 1941 р. накреслено заходи, щоб “продовжити апостольське діло подальшого возз'єднання уніатів з православною церквою”. В цьому указі констатовалося, що після встановлення радянсько-польського кордону “в Галичині залишилося дев'ять православних парафій” — у Львівській, Станіславській, Дрогобицькій і Тернопільській областях. Для “успіху православної місії серед уніатів Галичини” цим указом у Тернопільській єпархії заснувалася кафедра вікарного єпископа з найменуванням “вікарій єпископа Львівського”. При цьому в указі зазначалося, що “перебування православного єпископа в м.Львові, цій цитаделі уніатства, буде дуже вартісним фактом престижу православної церкви”. Справі православної місії в Галичині більше від інших прислужився тодішній намісник Почаївської лаври

архімандрит Пантелеймон Рудик. Рекомендуючи його на Львівського єпископа, Московська патріархія мала на увазі заслуги Пантелеймона Рудика в 1925 — 1932 рр., коли він “був завідуючим православної місії в Галичині”, а “перехід уніатських парафій на православ’я відбувався при його безпосередніх заходах у цьому напрямку”. Указом зберігалася за ним посада намісника Почаївської лаври.

Розкол в українському православ’ї. Конфронтація між О.Громадським і П.Сікорським

22 червня 1941 р. почалася німецько-радянська війна. На українській землі, окупованій німцями, зродилися надії на політичну, культурну й релігійну свободу. Однак ці надії швидко розвіялися, коли слідом за армією прийшла цивільна німецька влада, і було створено Райхскомісаріат України — перехідний орган управління до перетворення українських земель на німецьку колонію. В умовах відносної релігійної свободи, яка була на початку німецької окупації, православні українці Волині, Поділля й Полісся почали організовувати церковне-релігійне життя. Сподівання провідних українських православних кіл, що їх очолить архієпископ Олексій (Громадський) — найстаріший стажем ієрарх на українських землях — і об’єднає в єдину Українську православну церкву під зверхництвом митрополита Діонісія—предстоятеля автокефальної колишньої православної церкви в Польщі, не здійснилися.

Обласний собор єпископів православної церкви, який відбувся в Почаївській лаврі 18 серпня 1941 р. в складі голови собору архієпископа Олексія (Громадського), членів собору архієпископа Симона і єпископа Пантелеймона та секретаря собору єпископа Веніаміна, констатував, що, оскільки всі єпископи Західної України “дали свого часу підписку про підпорядкування Московській патріархії”, “окремі єпископи і навіть собор єпископів області не можуть утворити автокефалії самочинно”. Тому до вирішення цієї справи на помісному соборі Української православної церкви ця “церква повинна залишатися підпорядкованою Московській патріархії, але з правами автономії, яку свого часу надала їй Церква російська”.

Обґрунтовуючи неправомірність ухвали Почаївського Собору про підпорядкування православної церкви в Україні Московській патріархії, митрополит Діонісій у листі до архієпископа Олексія (Громадського) від 23 жовтня 1941 р. посилався на такі аргументи: по-перше, мови не може бути про підпорядкування православної церкви в Україні церкві московській, оскільки “під теперішню пору не існує правильної й на засадах канонічних організованої Церкви Російської”; по-друге, православна церква в Україні завжди була церквою незалежною і “перебувала в канонічному зв’язку з Церквою Царгородською і з Святішим Вселенським Царгородським Патріархом, як це авторитетно стверджує Святіший Вселенський Царгородський Патріарх Синодально-канонічним Томосом про автокефалію нашої св. Православної Церкви з дня 13 листопада 1924 р.”; по-третє, канонічне право забороняє поширювати території своєї області за рахунок іншої, і “в цьому відношенні Московська патріархія з її місцєблжустителем митрополитом Сергієм, підпорядковуючи собі терени нашої св. Автокефальної Церкви, поступила всупереч принципам канонічним”.

Крім цього, митрополит Діонісій запевнив архієпископа Крем’янецького і Рівненського Олексія (Громадського), що буде враховано його прохання “поучити докладніше, як належить вести церковний корабель”. Малося на увазі, скликати, “якщо на це дозволять обставини”, собор єпископів з участю всіх єпархіальних архієреїв.

Певна частина української православної громадськості відреагувала на рішення архієпископа Олексія (Громадського) залишатися в залежності від Московської патріархії проханням до архієпископа Полікарпа (Сікорського) очолити Українську православну церкву на окупованих німцями землях України як її Адміністратор. На цій посаді його офіційно затвердив декретом від 24 грудня 1941 р. митрополит Діонісій.

Гостра конфронтація між Олексієм Громадським і Полікарпом Сікорським виникла після утворення двох очолюваних ними церковних центрів. Архієпископ Луцький і Ковельський Полікарп захищав правочинність титулу Адміністратора Української автокефальної православної церкви, посилаючись на канонічне рішення Варшавського митрополита Діонісія, яке впливало із канонічності автокефалії, да-

рованої Томосом 1924 р. для православної церкви в межах тодішньої Польщі. Олексій, митрополит Волинський, Екзарх України, доводив, що автокефалія 1924 р. вже не діє для України, оскільки відбулися політичні й адміністративні зміни: Польща внаслідок німецької окупації перетворилася на генерал-губернаторство, і церковна юрисдикція митрополита Діонісія обмежується його територією; православна церква на західноукраїнських землях після встановлення тут в 1939 р. радянської влади опинилася під юрисдикцією Московської патріархії, що підтвердили західноукраїнські єпископи, підписавши декларацію вірності Московському патріарху.

Отже, по суті, конфлікт розпалювався навколо питання про церковну юрисдикцію для православної церкви в Західній Україні в період німецької окупації (1941 — 1945): йшлося про канонічність Варшавської митрополії, згідно з Томосом 1924 р., чи Московської патріархії, яка тимчасово здійснювала свою юрисдикцію на західноукраїнських землях в 1939—1941 рр. Зрештою, ситуація ускладнювалася тим, що в 1941—1944 рр. на цих землях не було влади ні польської, ні радянської держави, а політично-адміністративні зміни характеризувалися наявністю німецької окупаційної влади. Які правно-канонічні засади зобов'язували православну церкву в цих умовах?

Архієпископ Полікарп як Адміністратор УАПЦ доводив у своєму листі “До всього духовенства й вірних на українських землях сущих” (8 квітня 1943 р.): “автокефалія надана в 1924 р. вселенським патріархом не Польщі, а православної церкві на землях, які входили до складу Польщі, і цієї автокефалії ми не позбавлені через те, що ці землі часом були захоплені безбожними більшовиками”.

Митрополит Олексій у своєму “Одвертому листі до владики Полікарпа” доводив: Полікарп, ставши Адміністратором УАПЦ, “революційним шляхом відійшов від Москви”, а “таким шляхом наша спільна мета — незалежність нашої церкви не може бути досягнута”, оскільки “православні єпископи, хоч би зв'язані приналежністю до одного народу і спільністю національних переконань, не можуть покласти основ нової автокефалії, якщо вони не будуть це чинити в рамках своєї дотогочасової канонічної юрисдикції”. Екзарх православної церкви в Україні митрополит Олексій стояв на тому,

що “ми безсилі проти церковної дійсності. Ми не повинні в тому, що опинилися в 1940 році в юрисдикції Московської патріархії, але повинні виходити з рамок тієї юрисдикції, коли хочемо, щоб наша майбутня автокефалія була канонічною і законною”.

Зі свого боку, архієпископ Полікарп як Адміністратор УАПЦ стояв на тому, що коли вістка про його призначення дійшла до Москви, то вона викликала вкрай ворожу антиукраїнську реакцію патріаршого місцеблюстителя Сергія, який зрозумів: “Українська Церква виривається і вирветься з московсько-імперіалістичних рук, що в Україні буде суто Українська Церква”.

Підгрунття всіх тогочасних церковних подій в Україні архієпископ Полікарп бачив у тому, “чи бути нашої Православній Церкві дійсною українською національною Церквою з своєю рідною мовою в богослужінні, Церквою, овіяною традиціями соборно-правними, всією її національно-культурною красою, чи, навпаки, бути їй знаряддям у руках купки москвофілів єпископів для панування над українським народом Москви і духу московського”.

Олексій, митрополит Волинський, Екзарх України, посиляючись на церковну історію, заперечував, що “Москва нищила особливості Української Православної Церкви та насаджувала московське православ’я”. Він доводив, що, по суті, всі церковні владики, які заклали канонічні підвалини Московської церкви і керували нею до XIX ст., були українці, починаючи від митрополитів Кирила II і Петра в XIII ст. і кінчаючи тим, що у XVIII ст. “церковне життя в Україні йшло під знаком панування в Московській церкві наших же українців — Стефана Яворського, Феофана Прокоповича, Феофілакта Лопатинського й цілого сонму інших архієреїв, пресвітерів та вчених. Що вони вложили в церковне життя, то й сталося досі, бо ж 19-те століття може бути відмічене в історії Московської церкви взагалі ліберальним духом, так що при кінці того століття була видрукована навіть українська Євангелія. Як же можна говорити про специфічне “московське православ’я”? Отже, митрополит Олексій як предстоятель Автономної православної церкви, яка визнавала над собою юрисдикцію Московської патріархії, відкидав звинувачення в його “москвофільстві”. Звертаючись до “владики Полікарпа”, він

писав: “Запевняю Вас, що я і брати єпископи, що зі мною вкупі, не тільки бажаємо, але й стріmemoся до того, щоб наша церква дійсно була національною, а москофілами ми себе не рахували і з обуренням відкидаємо той зміст, який Ви вкладаєте цьому слову”.

Митрополит Олексій запевняв: собор єпископів очолюваної ним Автономної православної церкви “став твердо на шлях автокефалії і керує справами Української православної церкви аж до того часу, коли всі автокефальні Церкви, а разом з ними і Московська Церква дадуть своє благословення на автокефальне існування нашої Церкви канонічною дорогою”.

А між тим в засобах масової інформації розпалювалися конфронтаційні настрої щодо екзарха Олексія і його собору єпископів як “ставлеників Москви”. У свою чергу, Олексій звинувачував Полікарпа як “Єресіарха” і “незаконного Адміністратора”, якому він ніколи не підпорядкується. До цього протистояння додавалися всілякі політичні чинники. Серед православного люду поширювалися чутки про “порушителів церковного миру”, які “створюють анархію”, здійснюють “надзвичайно шкідливу і для Церкви, і для українського народу роботу”. Як з однієї, так і з іншої церковної сторони стверджувалося, що очевидними в цій роз’єднуючій роботі є “методи залякування, обману, насильства, терору”.

Головним завданням для архієпископа Полікарпа на той час було створити власну ієрархію Української православної церкви. Адже поза єпархіями в західних областях України правлячих православних ієрархів в Україні не залишилося. Православних українців підтримував у цьому архієпископ Поліський і Пінський Олександр (Іноземцев). З цією метою в Пінську на початку лютого 1942 р. було скликано собор архієреїв Святої православної автокефальної церкви, на якому висвятили трьох нових єпископів — Никанора, єпископа Чигиринського, Ігоря, єпископа Уманського, і Юрія, єпископа Берестейського.

На доповідь архієпископа Полікарпа (Сікорського), “Адміністратора Святої Автокефальної Православної Церкви на українських землях”, було прийнято ухвалу собору, в якій констатувалося, що в Україні “існує дві церковні течії: невелика кількість прихильників Московської патріархії і вели-

чезна маса населення з поважним числом пастирів, що належали до Української Автокефальної Церкви, яку очолював покійний митрополит Василь Липківський з його ієрархією". Єпископів цієї церкви не залишилося. Зате залишилося багато священників, котрі, як зазначалося в ухвалі цього собору, "шукають єднання з Православною ієрархією нашою".

Серед важливих постанов Пінського собору — рішення приймати священнослужителів УАПЦ формації 1921 року "в суцшому стані", тобто повністю визнаючи канонічність їхнього висвячення.

Церковне життя кінця 1941 — початку 1942 року в Києві

Церковне життя кінця 1941 — початку 1942 року в Києві позначалося конфронтацією автономного єпископа Пантелеймона (Рудика) з Церковною радою УАПЦ. Прибувши до Києва в середині грудня 1941 р. з повноваженням від митрополита Олексія (Громадського) керувати Київською єпархією, єпископ Пантелеймон зустрівся з членами Церковної ради УАПЦ, заснованої у вересні 1941 р. спадкоємцями УАПЦ 1921 р. для організації церковно-релігійного життя в нових умовах. Непримиренне ставлення єпископа Пантелеймона до УАПЦ відразу після його прибуття до Києва пізніше переросло у відкриту ворожнечу, внаслідок якої 11 лютого 1942 р. німецька окупаційна влада розпустила Церковну раду УАПЦ в Києві.

Як засвідчує "Протокол засідання Церковної ради УАПЦ в Києві" від 20 грудня 1941 р., головним питанням, яке на ньому обговорювалося, було "визначення погляду єпископа Пантелеймона та його ставлення до Української Автокефальної Православної Церкви". Йшлося також про погодження роботи між Церковною радою УАПЦ і управою єпископа Пантелеймона щодо керівництва з відродження і регулювання церковного життя в східних областях України.

На цьому засіданні констатувалося, що "Церковна Рада УАПЦ не якийсь заново утворений церковний орган, а є єдиний і найвищий керуючий орган Церкви, обраний на Всеукраїнському православному соборі ще у 1927 році, який му-

сив припинити свою роботу і ліквідуватися за вимогою і терором більшовиків". Зібравши частину членів Церковної ради зі свого попереднього складу та поповнивши свій склад представниками від інших церковних угруповань після досягнення згоди й об'єднання всіх церковних течій в єдину Українську автокефальну православну церкву, Церковна рада відновила свою діяльність на засадах канонів і статуту, затверджених Всеукраїнським православним церковним собором у 1921 р. Зазначалося, що "після довгорічного найлютішого нищення святих храмів і священнодіячів більшовицькою владою не лишилося жодної української парафії, за винятком кількох так званих церковно-слов'янських, по суті, русифікаторських". Зі всього складу священнослужителів УАПЦ — двох митрополитів, 36 єпископів та більше 3000 священиків — лишилося в живих і поки що зареєстровано лише близько 200 священиків.

Церковна рада УАПЦ докладала багато зусиль для досягнення миру і згоди між різними церковними угрупованнями та довела їх до об'єднання на спільному засіданні представників цих угруповань 17 жовтня 1941 р. Однак, як зазначалося на засіданні Церковної ради УАПЦ 20 грудня 1941 р., після того, як почало налагоджуватися церковне життя, "група єпископів на чолі з архієпископом Крем'янецьким Олексієм Громадським, виходячи із своєї орієнтації на московський церковний провід, відновила боротьбу проти нашої церкви". Єпископ Пантелеймон, пославшись на постанову Почаївського собору, зажадав "пересвячення всіх, хто немає канонічного освячення". Він заявив на Церковній раді УАПЦ, що прибув до Києва, щоб ці повноваження виконати.

Собор єпископів Автономної православної церкви в Україні, який відбувся в Почаївській лаврі 21 серпня 1941 р., розглянув питання про заміщення парафій священиками, котрі належали до різних церковних течій. Собор постановив такий порядок у цій справі: 1) синодальних українських священиків приймати через таїнство покаяння й давати їм парафії; 2) живоцерковників приймати через публічне покаяння (в храмах і молитовних будинках) і після молитви розрительної, голосно виголошеної з чину покаяння; 3) місця давати і тим, і тим тільки після стислого дізнання про спосіб їхнього життя після того, як вони перестали здійснювати

богослужби; 4) самосвятів, як безблагодатних, не вважати в священному сані й відмовляти їм у їхніх проханнях.

Усі члени Церковної Ради УАПЦ сприйняли цю постанову Почаївського собору і місію, з якою до них прибув єпископ Пантелеймон, як “одвертий заклик до підриву завершеного об’єднання”, як “гасло до збудження всіх ворожих сил не тільки щодо національно-релігійного руху, але й усього українського народу”. У виступах усіх членів Церковної ради УАПЦ відзначалося: очевидно, “Почаївський Собор не знає історії постанови нашої Церкви і долі тих мучеників, що загинули за свою православну віру, за свій народ”. Вони з гіркотою говорили, що ставити під сумнів діяльність всієї УАПЦ, святість усіх треб її священнослужителів протягом чверті віку, виставляючи наперекір життю і правді формальні перешкоди — “це заколот, наслідки якого трудно уявити”. “Почаївський Собор, використовуючи відсутність на східних українських землях єпископату, нехтуючи волю і віру народу у тутешніх священиків, розпочав розкольніцьку роботу”, — такий остаточний підсумок засідання Церковної ради УАПЦ в Києві 20 грудня 1941 р.

12 березня 1942 р. до Києва прибули нововисвячені на Пінському соборі єпископи УАПЦ Никанор та Ігор. Автономний єпископ Пантелеймон, який був уже в Києві майже три місяці, відреагував на цю подію 18 березня 1942 р. Посланням до всечесного духовенства і преподобного монашества. У цьому посланні констатовалося, що “єдиною вищою канонічною владою православної церкви України є Собор православних канонічних єпископів, який очолює митрополит Волинський та Житомирський Олексій. Єпископ Полікарп до Собору єпископів України не належить, а знаходиться в чужій юрисдикції Варшавської Польської митрополії, яка немає жодного права втручатися у справи нашої Української Православної Церкви...”

Приїзд до Києва єпископів Никанора та Ігоря, висвячених Пінським собором на чолі з архієпископом Полікарпом, і їхнє молитовне та літургійне єднання 15 березня 1942 р. в Андріївському соборі із священиками УАПЦ автономний єпископ Пантелеймон характеризував, як “об’єднання із одлученими та зверженими самосвятами”, як “канонічну санкцію самосвятам”. Він наполягав на тому, що “самосвяти мо-

жуть стати канонічними тільки через перерукоположення”, а до нього “самосвяти надалі остаються самосвятами, а єпископи своїм дійством впроваджують новий соблазн та заколот в церковне життя нашої України”. Згідно з цим посланням ніхто із православних священиків, ченців та віруючих мирян “ніякого общення з єпископами Никанором та Ігорем, що приєдналися до самосвятів, мати не можуть”. Усім церквам і парафіям категорично заборонялося “приймати самосвятів та єпископів”.

Події в церковному житті України розвивалися динамічно й калейдоскопічно. Вже 19 березня, тобто на другий день після послання єпископа Пантелеймона, своїм Актом на нього відповіли прихильники автокефалії — три київські священики, яким після розпуску німецькою адміністрацією Церковної ради УАПЦ було доручено керувати справами цієї церкви. В Акті, підписаному ними і єпископом Никанором, зазначалося, що “зверхність і представництво Православної Автокефальної Церкви передається репрезентантові Адміністратора Автокефальної Православної Церкви на визволених українських землях — єпископові Чигиринському Никанорові в Києві”. Підставою для цього служила ухвала собору єпископів Автокефальної православної церкви у Пінську 10 лютого 1942 р. про прийняття цим собором віруючих і духовенства УАПЦ, яку очолював митрополит Василь Липківський, під свою юрисдикцію. Найвищою духовною владою для УАПЦ визнавався Собор єпископів у складі голови Собору Олександра — архієпископа Пінського й Поліського; Адміністратора Святої Автокефальної православної церкви на визволених землях Полікарпа — архієпископа Луцького й Ковельського; Юрія — єпископа Берестейського; Никанора — єпископа Чигиринського, вікарія Адміністратора УАПЦ, та Ігоря — єпископа Уманського, вікарія Адміністратора УАПЦ.

Почалася гостра й болісна для Української церкви в цілому конфронтація між автокефальною й автономною течіями. Йшла боротьба за володіння парафіями, за сферу впливу над віруючими. І, як завжди, в цій міжцерковній боротьбі було багато нашарувань з бруду, цинізму, наклепів, що влучно використовувалося окупаційною владою з метою посилення церковного розколу. Як інформував єпископ Никанор у своєму листі архієпископу Полікарпу, умови праці в Києві були

важкими. В посіданні єпископа Никанора в Києві було три церкви: Андріївський собор, церкви на Солом'янці та на Деміївці. Від колишнього автокефального духовенства в Києві залишилося лише вісім осіб — 4 священники і 4 диякони. У “Параски” (так умовно прихильники автокефальності називали автономного єпископа Пантелеймона, котрий визнав зверхність Московської патріархії) було 6 київських монастирів, 14 церков. У Києві Автономна церква мала 26 парафій і 71 священника, крім дияконів та дяків. Єпископ Никанор, яскраво змальовуючи церковну ситуацію в Києві, писав: “братва тамошня бридиться нами “самосвятами” і тужить за Москвою. Я не уявляв собі, що обставини тут будуть для нас такі несприятливі. Тим більше, що парасківці (білогвардійщина, миколаївська професура та піхновська ура-російська чернь) користаються із всебічної підтримки влади, в той час як ні генерал-комісар, ні штандарт-комісар не зичуть собі нас навіть прийняти та подивитися, що ми за птиці”.

Церковна політика в окупованій Україні

Окупаційну німецьку політику щодо церков і релігійних груп було окреслено спеціальною директивою бригаденфюрера СС і генерал-майора поліції Д.Томаса, надісланою 11 лютого 1942 р. всім частинам СС і поліційним командам в окупованій Україні. Основні її положення такі:

— всім течіям і громадам православної церкви дозволяється релігійна діяльність, однак політичним партіям, громадським рухам і діячам забороняється втручатися в церковні справи;

— всіма способами перешкоджати становленню Всеукраїнської автокефальної церкви під проводом митрополита, оскільки автокефалія за своєю суттю завжди пов'язана з самостійним державництвом;

— зволікати з відкриттям нових духовних семінарій та інших богословських навчальних закладів;

— припинити будь-які спроби Ватикану проводити свою східну політику, ворожу німецькій державі, і звернути особливу увагу на єзуїтів, котрі працюють як православні свяще-

ники, щоб організувати під егідою Ватикану загальнослов'янський католицький рух;

— уніатську (греко-католицьку) церкву вважати чинником ватиканської політики, оскільки саме через Східну Галичину і Західну Волинь Ватикан намагається прокласти канал проникнення на Схід;

— до різних сект (баптистів, менонітів та ін.) ставлення має бути в цілому толерантним, оскільки вони, якщо не є прикриттям для агентури НКВС, не являють собою жодної політичної небезпеки;

— у політичних та інформаційних звітах приділяти належну увагу релігійним течіям і групам.

Як можна пояснити той факт, що німці, воюючи проти Москви, толерували і навіть всіляко підтримували Автономну православну церкву, котра із самого початку німецької окупації заявила, що перебуває під юрисдикцією Московської патріархії? Очевидно, превалювали стратегічні плани. Підкорення східних російських земель німці не уявляли без відповідної допомоги з боку церкви, бо добре розуміли роль православної церкви в Російській імперії. Тому здійснювалися заходи з нейтралізації східної політики Ватикану і будь-якого католицького впливу на “східнослов'янський церковний рух”. Діяльність греко-католицької церкви обмежувалася виключно галицькими теренами. Єдина Автокефальна православна церква на території всієї України для окупантів була не бажаною і небезпечною, оскільки ототожнювалася ними з українським державотворенням.

Німецька влада явно фаворизувала Автономну православну церкву, котра перебувала під юрисдикцією Московської патріархії, хоча формально німецька окупаційна адміністрація заявляла про однакове ставлення до обох церков — автономної й автокефальної. Обмеження й дошкуляння з боку німців єпископи Никанор та Ігор відчували відразу після прибуття до Києва. І це ставлення не змінилося до кінця окупації. Вони розпочали інтенсивно працювати над організацією церковно-релігійного життя. За перші три місяці висвятили 103 священники. Нові автокефальні парафії виникали на всіх землях України. Звідусіль посилали делегації до Києва з проханням взяти їх під духовну опіку, висвятити для них священників.

Релігійно-церковне життя в окупованій Україні

9—17 травня 1942 р. в Києві відбувся собор єпископів УАПЦ, на якому з благословення архієпископа Полікарпа (Сікорського) висвячено шість нових єпископів. Хіротонії відбувалися з поспіхом і напівтаємно, бо дійшла чутка, що німці мають заборонити висвяту єпископів. І справді, 26 травня 1942 р. райхскомісар України Еріх Кох видав розпорядження, згідно з яким висвячування єпископів можуть відбуватися лише за попереднім узгодженням з німецькою владою. А у вересні 1942 р. було заборонено взагалі висвячувати нових єпископів. До того часу УАПЦ мала вже 14 єпископів, Автономна православна церква — 16.

Новопризначені єпископи УАПЦ очолювали розвиток церковно-релігійного життя в наданих їм єпархіях. Швидко зростало число нових парафій. Лише на Київщині на 1 вересня 1942 р. організовано 298 парафій. За цей час висвячено 136 священників. Від ієрархії УАПЦ часів митрополита Василя Липківського прилучено до новоствореної УАПЦ 93 священники і від колишньої Російської православної церкви — 226 священників. У Полтавській єпархії утворено 150 автокефальних парафій. За неповне півторарічне очолювання Січеславської (Дніпропетровської) єпархії єпископ Геннадій висвятив 83 священники. До звільнення Дніпропетровської області від німецької окупації тут налічувалося понад 150 парафій УАПЦ. На півдні, в Миколаївській і Одеській області, налічувалося разом більше як 100 парафій.

Умови діяльності єпископів і священників УАПЦ були нелегкі. Численні прохання архієпископа Никанора про передачу УАПЦ будинків при Софійському соборі, як і самого Софійського собору, до кінця окупації залишалися без відповіді. Траплялися випадки, коли німецька влада, віддаючи перевагу Автономній церкві, не допускала єпископів УАПЦ до призначених їм територій. Влітку 1942 р. німецька влада почала втручатися у відправлення богослужінь. Вона заборонила відправляти богослужіння у свята, які припадали на буденні дні. Були випадки, коли німці наказували закінчувати богослужіння рано вранці, після чого гнали людей на роботу. У разі невиконання цих розпоряджень людей розганяли й церкви замикали. Німці неохоче давали дозвіл на

відкриття курсів для підготовки священиків. Наприклад, у Миколаєві було дозволено лише одномісячні курси для осіб віком старших 50 років. У Києві німецька влада не дала дозволу на організацію курсів, і вони відбувалися таємно. На початку вересня 1942 р. київський генерал-комісар заборонив архієпископу Никанору вживати титул заступника Адміністратора УПЦ на східних землях України й обмежив територію його церковної юрисдикції. В особливій неласці в німецької окупаційної влади був єпископ Мстислав (Скрипник), котрий дратував німців своєю активністю й популярністю серед віруючих. Його заарештувало гестапо і 7 місяців тримало у в'язницях Чернігова, Прилук і Києва. Звільнили єпископа Мстислава після того, як він підписав заяву, що не буде відправляти богослужінь, не буде проповідувати, не буде провадити жодної політичної акції і буде мешкати без виїзду в Києві.

На початку жовтня 1942 р. німці заборонили проводити скликаний архієпископом Полікарпом (Сікорським) собор єпископів у м.Луцьку. Єпископи УАПЦ тоді провели собор неофіційно, ухваливши кілька важливих рішень, з яких найголовніше — спроба об'єднання Автокефальної й Автономної церков. Архієпископ Никанор і єпископ Мстислав, послані як делегати цього собору до митрополита Олексія (Громадського) у Почаїв, переконали його в доцільності такого кроку. 8 жовтня 1942 р. в Почаєві підписано Акт поєднання на основі існування об'єднаної Української автокефальної православної церкви в духовному єднанні з митрополитом Діонісієм. Однак проти цього Акту поєднання рішуче виступила група єпископів Автономної церкви на чолі з єпископом Пантелеймоном (Рудиком), які вважали “липківців” еретиками, а “Луцьку ієрархію” на чолі з архієпископом Полікарпом (Сікорським) “розколоучителями”. Під тиском непримиренних єпископів митрополит Олексій (Громадський) відкликав своє рішення про об'єднання. Проти об'єднання двох церков виступила також німецька влада.

На початку 1943 р. райхскомісар Кох наказав реорганізувати УАПЦ й Автономну церкву, позбавляючи їх центральної влади — голів церков і собору єпископів. Єпископів підпорядковували німецькій адміністрації генерал-комісаріатів. Це було грубе порушення церковних канонів і безпрецедентне втручання влади в життя церкви.

Влітку й восени 1943 р. життя православної церкви на західноукраїнських землях проходило в умовах дедалі зростаючої української повстанської війни проти німецьких окупантів. Німці відплачували жорстокими репресіями, дуже часто спрямованими і проти церкви та її служителів. Було розстріляно більше як сто українських православних священиків, спалено й зруйновано багато сіл і церков. Єпископ Рівненський Платон у листі від 20 липня 1943 р. повідомляв митрополитові Полікарпові, Адміністраторові УАПЦ у Луцьку, що 14 липня 1943 р. в селі Малин Острозького району в місцевій дерев'яній церкві, в інших громадських помешканнях німці спалили 350 осіб. 2 липня 1943 р. подібна подія трапилася в селі Губкові на Костопільщині, де замучили священика Корницького та псаломщика Петрова й з іншими трупами замордованих людей та з живими вкинули до місцевої церкви і спалили. Подібна подія трапилася і в селі Великі Селища цього району, в селі Велика Городниця на Дубенщині та в інших селах. 15 жовтня 1943 р. німці розстріляли багатьох в'язнів Рівненської в'язниці, серед яких і близького співробітника митрополита Полікарпа (Сікорського) — отця Миколу Малюжинського та члена церковного управління при єпископі Платонові отця Володимира Мисечка. Єпископ Платон вважав, що “такі методи заспокоєння людності з боку чинників влади в ХХ сторіччі переходять не тільки межі християнської моралі й етики, а й загальнолюдської і нагадують часи жорстокого переслідування християн”. Рівненський єпископ вимагав “повідомити про повищі ганебні факти сатанинського нищення людності через чинники поліційної влади генерал-комісара Волині й Поділля зі зложенням при цьому від імені українського автокефального єпископату в генерал-комісаріаті рішучого протесту проти такого нелюдського обходження з українською православною і чеською людністю”.

7 травня 1943 р. по дорозі з Почаєва до Дубна загинув від куль партизанів УПА митрополит Олексій (Громадський), керівник Автономної православної церкви, яка визнавала над собою зверхність Московської патріархії. Разом з ним загинув протоієрей Ф.Юркевич. 12 травня 1943 р. митрополит УАПЦ Полікарп (Сікорський) видав послання, в якому засуджував убивство митрополита Олексія. Згодом, у

вересні 1943 р., на Волині від партизанів загинув єпископ Автономної православної церкви Мануїл (Тарнавський).

З відступом німців з українських земель уся ієрархія УАПЦ, 9 митрополитів і єпископів, перед наближенням радянських військ спеціальним транспортом виїхала на Захід. Разом з ними виїхало також багато священників із сім'ями. Залишився лише один митрополит Феофан Булдовський у Харкові, старий і тяжко хворий, невдовзі він помер. Залишилися деякі ієрархи Автономної церкви: Чернігівський архієпископ Симон, Полтавський єпископ Веніамин, Білгородський єпископ Никодим, який перебував у Почаївській лаврі. Решта єпископів Автономної церкви, боячись за своє життя, виїхали на Захід, де увійшли до складу Зарубіжної Російської православної церкви.

Залишаючи Україну, єпископат УАПЦ 25 квітня 1944 р. звернувся до українського народу із Соборним архіпастирським посланням, виклавши багатостраждальну історію українського народу й Української церкви, закликав вірних і духовенство “міцно згуртуватися навколо своєї Української церкви, яка цементом духовної єдності злучила б в одно весь український народ”, любити свої святині, опікуватися ними і не давати їх грабувати-нищити ворогам Бога. Послання закликала не вірити “облесливій і шкідливій безбожницько-більшовицькій пропаганді про толеранцію релігії” й “апелювати всіма способами до християнських народів світу про облудну фальш і сатанинську загрозу безбожного більшовизму українській культурі”. В останніх рядках цього послання є такі слова надії: “... чудо станеться й прийде Воскресіння — воскресне Україна”.

Контрольні завдання і запитання

1. Визначте причини розколу в українському православ'ї під час німецької окупації і розкажіть про характер конфронтації між О.Громадським і П.Сікорським.

2. Проаналізуйте спрямованість німецької церковної політики в окупованій Україні.

3. Яким було ставлення Московської церкви до автокефалії православної церкви в Україні і українізації православ'я?

4. З якими труднощами зіткнулося церковне життя в Україні під час німецької окупації?

5. Яким був фінал УАПЦ в кінці Другої світової війни?

Тематика рефератів

1. Умови і проблеми відродження автокефалії Української православної церкви в 1941—1944 роках.

2. Релігійно-церковне життя в окупованій Україні (1941—1944).

3. Ставлення окупаційної влади до автокефальної й автономної православної церкви в Україні.

Рекомендована література

1. Бурко Д. Українська Автокефальна Православна Церква — вічне джерело життя. — Бавнд-Брук, 1988.

2. Власовський І. Нарис історії Української православної церкви: В 4 т. — Вид. 2-е. — Нью-Йорк; С. Бавнд-Брук; Київ, 1990. — Т.4. — Ч.ІІ.

3. Державний архів Рівненської області. Ф.р.281, оп.1, спр.17, арк.1; Ф.р.281, оп.1, спр.4, арк.132; Ф.р.281, оп.1, спр.9, арк.4.

4. Історія християнської церкви на Україні. — К., 1992.

5. Мартирологія українських церков. — Торонто, 1987. — Т.І. Українська Православна Церква. Документи, матеріали.

6. Рівненський краєзнавчий музей. ВХ КП 836, ін. VIIIД, 1621/2; ВХ КП 7466, ін. VIIIД, 2144; 2056/27, 295; ВХ КП 7469, ін. VIIIД, 2141.

3. ПІСЛЯВОЄННИЙ РОЗВИТОК ПРАВОСЛАВ'Я В УКРАЇНІ (1945—1990)

Православна церква в Україні, як і в усьому Радянському Союзі, в перші повоєнні роки переживала період піднесення, викликане зміною в 1943 р. політики радянських владних органів у ставленні до церкви. Ще на початку війни радянські структури почали активно використовувати релігійний фактор — народ найшвидше можна було згуртувати навколо близьких йому ідеалів і символів, які мали багатовікову історію в його духовній традиції. Крім того, переважна більшість уцілілого духовенства та віруючих з перших днів Вітчизняної війни зайняли патріотичну позицію — в одну ніч більшість віруючих із опозиціонерів перетворилися на захисників соціалістичного ладу. Не можна також забувати і того, що фашисти на окупованих територіях широко використовували релігійний фактор, і тому для радянських керівників впровадження нової моделі державно-церковних відносин було хоча й, до певної міри, вимушеним кроком, проте необхідним.

Зазначимо, що навіть у часи найтеснішого зближення РПЦ з тоталітарним режимом він ніколи не виходив за рамки ортодоксальних підходів до релігійності як до чужого за своєю природою явища для соціалістичного суспільства. У стратегічних планах Сталіна православна церква мала стати одним із чинників духовної експансії на тих європейських територіях, які планувалося втримати в зоні радянського впливу, а також і в позасоціалістичному світі. Керівництво Союзу зрозуміло, що формування наддержави, оточеної країнами-сателітами, вимагало не лише світської, а й сакральної санкції. Однак перенести центр світового православ'я із Константинополя в Москву так і не вдалося.

Повоєнне православ'я переживало значні зміни — в його лоно повернувся обновленський клір та віруючі; до нього було приєднано парафії Румунської православної церкви на територіях Ізмаїльської, Одеської, Чернівецької та інших областей. Російська православна церква (РПЦ) взяла активну участь у ліквідації в Україні структур відродженої під час війни УАПЦ та “возз'єднання” з православ'ям греко-католицизму. Всі ці заходи не завжди мають однозначне пояс-

нення. Окрім імперських амбіцій та намагання уникати конкуренції шляхом ліквідації самих конкурентів, православна церква часто не мала вибору, виконуючи соціальне замовлення владних структур.

Постановою союзного уряду від 22 серпня 1945 р. прийнято доповнення до Закону 1929 р. про церковні організації. Їм, включно з монастирями, надано права юридичної особи у справах оренди, будівництва й купівлі у власність для церковних потреб будинків, транспорту, знарядь праці. Скасовувалося багато обмежень у діяльності громад; місцевим органам навіть пропонувалося не перешкоджати діяльності монастирів. Це сприяло швидкому відродженню РПЦ. Для контролю за відродженою церквою при Раді Міністрів СРСР та союзних республік було створено окремі ради у справах РПЦ, які об'єднано з радами у справах релігійних культів лише під час нового наступу на релігію — в 1965 р.

Українська специфіка післявоєнного розвитку православної церкви

Післявоєнна релігійна ситуація в Україні мала свою специфіку порівняно з іншими союзними республіками, оскільки тут багато громад з'явилося в період гітлерівської окупації. Окупаційна влада не заперечувала, а іноді навіть виступала ініціатором відновлення діяльності закритих більшовиками церков. Адже перед Вітчизняною війною у Вінницькій, Кіровоградській, Донецькій, Миколаївській, Сумській, Хмельницькій областях не діяла жодна православна церква. У Ворошиловградській, Полтавській, Харківській областях діяло по одному храму. Тому не дивно, що в Україні були такі області, як, наприклад, Ворошиловградська, де всі православні церкви відкрилися в 1942 р. з приходом німецьких військ, у Чернігівській області всі 412 громад, що діяли тут на кінець війни, також відкрито у 1941—1944 рр., у Київській — близько 370, в Одеській — близько 500. І такі приклади можна навести по всіх окупованих в роки війни областях.

Після визволення України ці православні храми функціонували й далі. Крім того, після Львівського собору 1946 р. під контроль лояльної радянському режимові РПЦ поставлено більше від трьох тисяч громад, і загальна чисельність

парафій православної церкви в Україні на 1 січня 1947 р. становила 8815 (52 відсотки з них відкрито в період тимчасової окупації України) із 13813 громад, зареєстрованих на той час у СРСР (Религиозные организации в СССР в годы Великой Отечественной войны (1943—1945 гг.) // Отечественные архивы. — 1995. — № 3. — С. 43). Нагадаємо, що в Російській Федерації в той час діяло лише 3082 православні громади.

Новий наступ влади на релігію

Наприкінці 50-х років новий лідер компартії М.Хрущов висунув тезу: висока релігійність радянських людей не має соціальних коренів, а зумовлюється незадовільною антирелігійною пропагандою, пасивністю партії в цьому питанні та надмірними свободами, наданими державою релігійним конфесіям. Така оцінка церкви й релігії в цілому була пов'язана з тим, що радянська влада не потребувала сакралізації — комуністична ідеологія сама претендувала на ту роль, яку посідала церква, і зменшення антирелігійних репресій у 40-х роках не означало повної відмови від них. Уже в середині 50-х років державний маховик з “викорчовування” релігії запрацював з новою силою. Почалася чергова хвиля антицерковної істерії, яка звелася в основному до ліквідації матеріальних проявів релігійності — закриття й нищення монастирів, храмів, ікон, книг, до масованого економічного, політичного й морального тиску на духовенство та віруючих.

Методи тиску на релігійних опонентів змінювалися, але не відзначалися оригінальністю — більшовики боролися не з релігійною ідеологією, а з носіями цієї ідеології, примушуючи їх залишати культові споруди, обкладаючи непомірними й обов'язковими державними позиками, обмежуючи громадянські права віруючих, не допускаючи їхніх дітей до навчання у вищих навчальних закладах, практикуючи адміністративні втручання в діяльність релігійних об'єднань тощо. З іншого боку, всебічно гальмувалася система церковної освіти. Слабка підготовка священнослужителів і порівняно мала їхня чисельність спричинялися обмеженнями з боку владних структур до вступу в духовні семінарії.

Численні порушення місцевими органами влади законодавства про культі викликали обурення й опір віруючих.

Незважаючи на лояльність до влади, не могли стояти осторонь цих настроїв і ієрархи — ще у червні 1953 р. чотири західноукраїнських єпископи послали скаргу на ім'я уповноваженого у справах РПЦ, в якій викривали факти неправильного обкладання священників податками, примусу при підписуванні позик, що набагато перевищували можливості віруючих, виселення священників без надання житла, відмови дітям духовенства навчатися у вузах, відвертого цькування православної церкви в місцевій пресі тощо. І такі скарги були не поодинокі.

Своєрідною відповіддю на ці скарги стала постанова ЦК КПРС “Про великі недоліки в науково-атеїстичній пропаганді і заходи щодо її покращення” від 31 липня 1954 р., згідно з якою партійні комітети зобов'язані були покінчити із занедбаністю антирелігійної роботи й активніше викривати реакційну суть релігії “методом переконання, терплячого роз'яснення та індивідуального підходу до віруючих людей”. Але як насправді втілювалася в життя ця постанова, засвідчує інша, прийнята вже через чотири місяці, “Про помилки в проведенні наукової атеїстичної пропаганди серед населення”, в якій йшлося про те, що замість копіткої ідейної роботи з релігією на місцях допускаються образливі випадки проти духовенства й віруючих, адміністративне втручання в діяльність релігійних об'єднань, грубе ставлення до духовенства тощо.

У середині 50-х років, після проголошення XX з'їздом КПРС курсу на демократизацію суспільства й відновлення соціалістичної законності, відмінено реєстрацію членів виконавчих органів і ревізійних комісій церков. Нові тенденції знайшли відображення в засобах масової інформації, науково-аналітичних працях. Їхнім практичним наслідком стало незначне, але збільшення кількості православних громад та священників у 1955—1957 рр. Якщо в 1956 р. налічувалося 8540 культових будівель і 6030 кліриків, то в 1957 р. відповідно 8548 і 6072. (Баран В. Україна 1950—1960-х рр. — Львів, 1996. — С.268)

Формування законодавчої бази для гонінь на церкву

Великий стримуючий вплив на розвиток Православної церкви і релігії взагалі в Україні мала широкомасштабна атеїстична робота, здійснювана ЦК КПРС і ЦК КПУ. З періодичністю 2—3 роки приймалися постанови, які ставали відправними моментами, своєрідними санкціями в подальшому цькуванні церкви, спонукали відповідальних осіб до адміністративних заходів. Деякі партійні та урядові документи відкрито вимагали від посадових осіб “скорочення релігійної мережі, вилучення культових будівель, закриття й зняття з обліку якнайбільшої кількості громад”. Причому діяльність релігійних інституцій часто подавалася з політичним забарвленням. Серед таких постанов, окрім уже названих, зазначимо: “Про недоліки науково-атеїстичної пропаганди і заходи її поліпшення” (лютий 1959 р.), “Про заходи з ліквідації порушень духовенством радянського законодавства про культ” (у січні 1960 р. прийнята ЦК КПРС, а у березні — ЦК КПУ). Для виконання їх союзні та республіканські ЦК компартії, ради у справах РПЦ усіх рівнів зобов’язувалися підвищувати вимогливість і принциповість (мало проявлятися у відмові від будь-яких спроб захистити інтереси церкви); давати дозвіл вести будівництво культових споруд, купувати автотранспорт тощо лише у виняткових випадках, взяти під особливу увагу господарську діяльність церков і всіляко домагатися викорінення будь-яких форм їхньої благодійницької діяльності тощо.

Наступним кроком боротьби з релігією стало рішення “Про постанову ЦК КПРС “Про записку Ради в справах Руської православної церкви при Раді Міністрів СРСР” (квітень 1961 р.), а також постанови Ради Міністрів СРСР (№ 263) від 7 лютого 1961 р. і ЦК КПУ (№ 590) від 1 квітня 1961 р. “Про посилення контролю за виконанням законодавства про культ”. На виконання цих постанов в Україні передбачалося подальше скорочення чисельності монастирів та церковних громад, послаблення матеріальної бази церкви, недопущення прийому в духовні семінарії тощо. Особлива увага приділялася здійсненню заходів для припинення паломництва до “святих місць” (і знищення, де можливо, самих цих місць). Постановою ЦК КПУ передбачалося також створення при

виконкомах Рад комісій з сприяння контролю за виконанням законодавства про культи. Силами цих комісій та партійно-радянського активу в Україні проведено в 1961 р. облік релігійних об'єднань та майна православної церкви. На цей час в Україні діяли 6464 православні громади, 5463 церкви і 955 молитовних будинки (в цей час 1470 типових церковних будівель закрито, з них 372 планувалося взагалі знести). З кліру в республіці діяло 15 архієреїв, 4114 священників, 236 дияконів, 3634 псаломщики, 38358 осіб обслуговуючого персоналу. На 1961 р. в Україні залишилося 13 православних монастирів з 1474 насельниками (з них 119 — чоловіки) та дві духовні семінарії, в яких 25 викладачів навчали відповідно 58 осіб у Луцькій та 86 осіб в Одеській семінаріях.

Виконання цих та інших указів, постанов, інструкцій передбачало створення законодавчої бази згідно з указом Верховної Ради УРСР “Про адміністративну відповідальність за порушення законодавства про релігійні культи” (відповідальність за ухилення від реєстрації, організацію релігійних гуртків тощо) та постановою “Про застосування статті 138 Кримінального кодексу Української РСР” (в якій, до речі, зазначалася відповідальність за відмову в прийомі на роботу чи до навчального закладу за релігійною причиною, що на практиці практично не виконувалося), іншими документами.

Інтенсифікація боротьби з релігією в 60-ті роки ХХ ст.

Основним показником антирелігійної роботи радянська влада вважала чисельність релігійних громад. Одразу після закінчення Вітчизняної війни розпочалось активне вишукування будь-яких можливостей для зняття з реєстрації, заборони у відправленні культу православних громад. Найпростіше було з тими громадами, культові будівлі яких до війни служили (чи стали) громадськими приміщеннями. У 1945—1948 рр. таких будівель відібрано у віруючих (а, отже, і знято з реєстрації громад) близько 500. Проте, з огляду на кількість православних громад в Україні, це було, на думку влади, надто мало. Голова союзної Ради у справах РПЦ Г.Карпов провів наприкінці 1948 р. в Києві нараду обласних уповноважених, перед якими поставив чіткі завдання: звільнити

всі громадські приміщення, зайняті під молитовні будинки, знімати з реєстрації церкви, в яких немає постійних священиків (а священикам заборонялося в той час обслуговувати 2—3 парафії) чи які розміщено близько від іншої діючої церкви, клубу тощо; вивчити склад духовенства, особливо священиків, висвячених в період окупації.

Реалізація цих ідей згодом почала приносити помітні результати. З 1957 р. чисельність парафій в Україні постійно зменшується і на 1 січня 1960 р. загальну чисельність православних громад доведено до 8679. Переломним для долі церкви став 1960 р., коли було закрито 747 парафій. Темпи “боротьби” зростали. Тільки за друге півріччя 1961 р. в Україні закрито більш як 850 храмів. А загалом з 1960 до 1965 року закрито 4165 (!) церков — 48 відсотків від чисельності їх на початок 1960 р. У найбільш “передових”, чи то “свідомих”, областях знято з реєстрації до 90 відсотків загальної кількості громад. Так, у Запорізькій області із 108 церков залишилися діючими 9, на Дніпропетровщині — 26, у Криму — 14. У Західній Україні, де виявлявся значний опір віруючих, ситуація була іншою — на Тернопільщині закрито лише 36 відсотків храмів, на Закарпатті — 17 відсотків. Функціонери від релігії ввели навіть спеціальний термін — “затухаючі” парафії і розробили детальну методику організації такого “затухання”. Причому знімалися з обліку (з подальшим перетворенням на склади) навіть пам’ятники архітектури. Після виступу М.Хрущова на січневому (1961 р.) пленумі ЦК КПРС, на якому глава держави назвав збереження подібних пам’яток непотрібною справою, вже в червні цього року Рада Міністрів УРСР виключила із списку пам’яток 364 об’єкти. Незабаром за поданням місцевих виконкомів було знято з обліку ще 378 храмів.

Із загальної кількості вилучених у громад церков 1209 стояли пустками, хоча багато подібних акцій аргументувалися саме нестачею приміщень для соціально-культурної сфери. І це при тому, що в державні інстанції написано сотні звернень з проханням відновити богослужіння, які часто проводилися біля огорожі церкви. Наприклад, у Волинській області на 23 лютого 1963 р. із 168 вилучених церков 117 пустували, 44 пристосовано під склади і лише 7 передано на баланс соціально-культурних установ. Така ситуація була типовою для

всєї України. Це змусило владу “спускати” плани “освоєння” церков-пусток.

Складною видалася й доля православних монастирів у повоєнні роки. Відчуваючи особливу загрозу з боку “осередків релігійного мракобісся”, Рада у справах РПЦ домоглася згоди патріарха Олексія I на ліквідацію протягом 1959—1960 рр. половини із 32 діючих в Україні монастирів і 8 скитів. Для тиску на монастирі влада широко використовувала не лише адміністративні, а й економічні важелі. Зокрема, для монастирів ввели максимальні податкові ставки на використання земельних угідь, заборонили використовувати найману працю (що для господарства, де більшість людей похилого віку, було надзвичайно важко). До монастирів не дозволялося приймати осіб, молодших 30 років. Більше того, Патріархії заборонялося надавати дотації тим обителям, які стояли на грані економічного краху. Такі дії влади призвели до “самоліквідації” в Україні більшості монастирів — на початок 1965 р. їх залишилося всього 9 (2 чоловічих та 7 жіночих).

Говорячи про православну церкву післявоєнної України, не можна обминути увагою діяльність цієї церкви, спрямовану на ліквідацію структур Греко-католицької (уніатської) церкви. Адже собор 1946 р. повністю не знищив УГКЦ — остання лише перейшла на нелегальне становище. З поверненням репресованих за відмову “з’єднатися” з православ’ям греко-католицьких священників (у 1955—1956 рр. повернулося 286 із 344 репресованих) пропаганда греко-католицизму в західних областях України зросла. Це викликало велику стурбованість православних ієрархів, оскільки із 3215 православних громад, котрі діяли на початок 1957 р. у Львівській, Тернопільській, Станіславській, Дрогобицькій та Закарпатській областях, близько 3 тисяч були до 1946 р. уніатськими, а з 1254 священників возз’єднаних було близько тисячі.

Підтримали РПЦ в її “боротьбі” з греко-католицизмом союзні та республіканські урядові структури. Постановою ЦК КПРС (січень 1957 р.) Раді у справах РПЦ дозволили не реєструвати уніатські релігійні громади й духовенство, рекомендували Московській патріархії через екзархат в Україні та архієреїв західних областей вести відповідну роботу серед православного духовенства для посилення їхньої роботи, спрямованої на об’єднання уніатів і православних. Радянські

органи, МВС і прокуратура республіки зобов'язувалися до боротьби з незареєстрованим духовенством. Міністерство фінансів мало пильнувати за тим, щоб місцеві фінансові органи стягували податки з осіб, котрі здійснювали обряди без реєстрації, та ін. Зазначимо, що боротьба проти греко-католиків проводилася не тільки в Україні, а й в тих країнах, де СРСР мав значний вплив. Так, у 1948 р. ліквідовано уніатську церкву в Румунії, в 1950 р. — в Чехословаччині. Велася робота для знищення цієї церкви в Польщі та Угорщині.

Проте таке сприяння православній церкві й співпраця з нею не могли тривати довго. Стратегічний курс ЦК КПРС на боротьбу з “релігійними пережитками” реалізовувався у форсованому “подоланні” релігійності загалом. У 1961 р. влада організовувала значний тиск на Синод РПЦ — він змушений був у квітні цього ж року ухвалити рішення про розмежування обов'язків з духовного керівництва громадою і господарсько-фінансовою діяльністю, питаннями якої з часу прийняття постанови мав опікуватися виключно виконавчий орган парафії (парафіальна рада, членом котрої священник бути не міг). Духовне керівництво громадою залишили за священником. Цією постановою Синоду фактично скасовувалося Положення про управління РПЦ, згідно з яким священник як глава приходу ніс відповідальність за всі сфери життя церковної громади. Окрім того, така розірваність у діяльності пастиря не лише послаблювала первинну ланку (основу церкви), а й відкривала широкі можливості для маніпулювання священниками.

Значна опозиція в середовищі кліру (особливо в Україні) цій постанові Синоду змусила владу домогтися від керівництва РПЦ підтвердження даного рішення на архієрейському соборі, в липні 1961 р. Собор прийняв відповідні доповнення до Положення про управління РПЦ. Аналіз цих доповнень виявляє справжню причину зацікавленості владних структур у розмежуванні обов'язків у діяльності громади. При такому розмежуванні священник настільки обмежувався в громаді у своїх правах, що перетворювався, по суті, на требовиконавця; його душпастирську місію було зведено до мінімуму. Крім того, духовенство не тільки усунули від керівництва парафією, але, юридично, — і від самих громад.

Логічним продовженням цієї постанови собору стало пе-

реведення в 1962 р. священників на постійні оклади та закріплення за ними тільки однієї парафії. Лише у 1988 р. церквою дано відповідну офіційну оцінку рішень архієрейського собору 1961 р. Зокрема, було зазначено, що “поправки до Положення про управління РПЦ, зроблені у 1961 р., продиктовано не внутрішніми потребами Церкви, а тією складною зовнішньою ситуацією, в якій перебувала Церква наприкінці 50-х — на початку 60-х років... Реформа 1961 р., по суті, виявилася неспроможною й обернулася внутрішніми неполадками в Церкві... Вона породила такі соціальні явища, які не може терпіти ні Церква, ні суспільство...”. (*Кирилл, архієпископ. Об Уставе Русской православной церкви // Поместный собор РПЦ. — М., 1990. — С. 377—378*).

Деяке полегшення в розвитку православ'я в Україні настало після усунення в жовтні 1964 р. М.Хрущова від керівництва партією та країною. Саме полегшення, бо було переглянуто лише найбільш брутальні підходи до вирішення церковних питань, уповільнено, але не зупинено “антицерковщину” в реалізації внутрішньої політики держави. Про визнання чи виправлення помилок у релігійній сфері мова не йшла і скорочення церковної мережі тривало, хоча й значно повільніше. Це підтверджується й цифрами: у 1965—1974 рр. у Союзі щорічно закривалося по 48, а у 1974—1987 рр. — по 22 церкви. (*Єленський В. Державно-церковні взаємини на Україні (1917—1990). — К., 1991. — С. 32*)

Опозиційні настрої та православна богословська думка щодо співробітництва церкви і радянської держави

Не можна сказати, що в православ'ї не було опозиційних настроїв до погромної політики влади і що ієрархія церкви відмовчувалася. У травні 1959 р. патріарх Олексій І і митрополит Микола надіслали лист М.Хрущову, в якому вказували на факти зневажливого ставлення до почуттів віруючих, наводили приклади безцеремонного втручання у справи церкви. Найпоширенішими були виклик членів церковних двадцятків у сільські чи районні ради, вимоги виходу з церковних органів, вилучення у священників реєстраційних листів без попередження про це єпископа, перешкоди у відправленні

богослужінь, безпідставні зняття з реєстрації, звільнення віруючих з роботи за їхні релігійні переконання тощо.

У 1965 р. вісім архієреїв на чолі з Гермогеном (Голубевим) подали патріарху Олексію вимогу відмінити рішення архієрейського собору 1961 р. (Гермогена після цього позбавили сану). Проти угодовства церкви виступили священники М.Ешліман та Г.Якунін (в майбутньому — один з організаторів Комітету захисту прав віруючих), котрі в листі до вищих керівних партійних та державних органів звинуватили Раду у справах РПЦ у незаконних переведеннях духовенства з місця на місце, в маніпулюванні персональним складом парафіяльних рад і дозволі їм контролювати фінансові справи церковної громади.

Окрім того, лист закликав відновити діяльність усіх культових споруд, закритих владою. Але широкий громадськості зміст цього виступу залишався невідомим. Церква змушена була негативно поставитися до таких заяв — патріарх Олексій позбавив обох священників сану. Було позбавлено єпископської кафедри й архієпископа Житомирського Венедикта, котрий закликав паству не зраджувати свою віру і не піддаватись атеїстичній пропаганді. Щоправда, таких відкритих протестів були одиниці. Платою за них ставала кар'єра, а то й життя. Більшість православного кліру мовчала, пам'ятаючи концтабори та в'язниці, через які багато хто з них пройшов.

Мовчала і православна богословська думка, зорієнтована в 40-х роках виключно на апологію нової "симфонії" церкви й сталінщини та на всебічну підтримку другої. Проте вже на початку 60-х років відбуваються значні зміни в розробці ідеології діяльності церкви. Саме в той час у працях деяких богословів обґрунтовуються перспективні напрями розвитку церкви, головним з яких визначалося повернення церкви права на участь у суспільному житті країни. І це, на думку православних богословів, мало виправдання, оскільки "...християнське життя має ніби два виміри: вертикальний — містичний зв'язок людини з Богом і горизонтальний — піклування про людину і світ", як писав про це дещо пізніше один із провідних богословів тогочасної РПЦ митрополит Філарет (Денисенко). (*Філарет, митрополит. Доклад председателя Комитета продолжения работы Христианской Мирной Кон-*

ференції, 14.X.1980 р. // Журнал московской патриархии. — 1981. — № 2. — С.47.)

Нове бачення церкви в суспільно-історичному процесі відобразилося також у концепції “богословських мостів”, яка також зародилася в 60-х роках і була спрямована на налагодження тісних зв'язків між богословствуванням та практичною діяльністю Церкви. Ця концепція здобула друге дихання вже в 90-х роках, оскільки вона пов'язана з принципово новим осмисленням місця й ролі церкви в суспільстві, а саме — обґрунтуванням необхідності “літургії після літургії”. Тобто служіння церкви — це не лише євхаристичне служіння, а й християнське служіння світові, місія свідчення й служіння в сім'ї, суспільстві, державі — у світі в цілому. Саме між цими служіннями і пролягає “богословський міст”. Доречно зазначити, що нинішня РПЦ (і УПЦ, як її складова), відійшовши від єкуменічного руху, основні положення концепцій “богословських мостів” та “літургії після літургії” переглянула в бік деєкуменізації.

На прийняття духом християнських цінностей нецерковної діяльності віруючих було спрямовано й актуальну донині концепцію контекстуальності (чутливості) богослов'я до всього, що відбувається в світі. Наслідком контекстуальності є пристосування “форм служіння до соціального оточення, до суспільного оточення, до прийнятих норм у суспільстві чи державі”. Це служіння світові, на думку православних богословів, можливе на двох рівнях: мікродияконії — зусиль, спрямованих на самовдосконалення як віруючого, так і його сім'ї, та макродияконії (політичної дияконії) — служіння світові й людському суспільству з метою миру, справедливості для його правильного розвитку й самовдосконалення. (*Заболотский Н. А.* Диякония и социальная ответственность Церкви // ЖМП. — 1979. — №8. — С.61—62)

Однак уже наприкінці 70-х років церковно-богословські кола православної церкви втрачають активність теологічного пошуку, стають на шлях теоретизування та помірною оновлення. Цьому великою мірою сприяв помісний собор РПЦ 1971 р., який, поряд з виборами нового патріарха, розглядав і питання стратегії церкви на майбутнє. Собор орієнтував РПЦ на проведення процесу модернізації по більш спокійному руслу. Модернізація церкви була не вигідна і владі, яка вба-

чала в цьому тенденції до посилення впливу церкви. РПЦ переходить на позиції “поміркованого динамізму” — засудження як непомірного консерватизму, так і непомірного новаторства. Черговий раз у богословських колах актуалізуються ідеї “неправославності”, “відриву від традицій” у характеристиці нових тенденцій, пристосуванні церкви до суспільного розвитку.

У 70-х роках у багатьох віруючих виникла надія на покращення своєї долі в суспільстві “гарантованої свободи совісті”. У 1972 р., після двадцяти років перерви, вперше почалася реєстрація нових православних громад і відкрито кілька храмів. З 1975 р. спрощено процедуру реєстрації релігійних об’єднань, відкриття культових споруд. Цими питаннями почала займатися Рада у справах релігій, а не місцеві органи. Рада отримала можливість контролю додержання законодавства про культи центральними й місцевими державними органами. У 1976 р. прийнято Положення про релігійні об’єднання в Українській РСР, згідно з яким з релігійних громад знімалася дріб’язкова адміністративна опіка й дещо розширилися їхні права. Але, на жаль, більшість законодавчих статей залишилися лише деклараціями.

У 1977 р. прийнято ще одну “найдемократичнішу” Конституцію СРСР, яка хоч і гарантувала свободу совісті, проте не мала позитивного значення для розвитку православ’я в Україні. На відміну від інших країн Союзу, де з 1977 по 1987 роки зареєстровано 64 православні громади, в Україні в цей час припинялися найменші спроби до такої реєстрації. Справа в тому, що українські партійні функціонери у своїх постановах неодноразово висловлювали занепокоєння непропорційно високою часткою релігійних громад України в загальносоюзному масштабі й своїми вольовими рішеннями намагалися змінити стан справ.

Усупереч законодавству вводилося багато заборон, які часто навіть не пробували обґрунтувати. Так появились заборони нести хреста перед похоронною процесією, проводити служби Божі в жнива тощо. Двозначність становища церкви в радянському суспільстві усвідомлювалася не лише релігійними, але й радянськими, партійними працівниками. Тому з початком перебудови, яку, до речі, церква активно підтримала, необхідність істотних змін у державно-церковних від-

носінах прокламувалася більшістю центральних та місцевих газет і часописів.

Зміна державної політики щодо церкви в роки перебудови

Про перелом у державно-церковних відносинах можна говорити лише з часу зустрічі патріарха Московського та постійних членів Синоду РПЦ із Генсеком КПСР М.Горбачовим у квітні 1988 р., незадовго до святкування 1000-річчя хрещення Русі. М.Горбачов у своєму виступі чи не вперше поставив знак рівності між церквою та іншими суспільними інституціями, висловивши готовність юридично закріпити позитивні зрушення в державній політиці щодо церкви. Проте ми маємо розуміти, що програмні положення зустрічі не відразу стали керівництвом до дії на всіх рівнях влади і в усіх регіонах радянської імперії. Інерцію попередніх років подолати було не так просто. Владні структури на місцях, десятиліттями борючись з “релігійними пережитками”, дуже не просто засвоювали нові принципи демократичного суспільства з його громадянськими свободами. В Україні і далі знімали з реєстрації громади: і в 1986 р. (15 громад), і в 1987 р. (ще 6). (Усього наприкінці 1987 року в Україні зареєстровано 3971 православну громаду РПЦ). І це при тому, що лише в 1987 р. в республіканські органи надійшло близько 300 заяв з десятків населених пунктів з проханням зареєструвати громади.

Влада та московська патріархія розуміли, що забезпечення принципів реальної свободи совісті в Україні загрожувало не лише “релігійним бумом”, а й породженням нових проблем для місцевого православ'я. Серед них, зокрема, проблема інформації про істинну історію та реальний стан Українського екзархату, православ'я в Україні в цілому, проблема національної церкви. Вирішення цих питань могло стати (і стало) одним із чинників розпаду не лише церковних, а й політичних та економічних союзних централізованих структур. Не випадково Україна завжди була на особливому становищі, і перші православні громади в Україні зареєстровано в Криму та м.Дніпродзержинську лише наприкінці 1987 р. (всього того року зареєстровано в РПЦ 16 громад).

Український екзархат був один із найбільших у РПЦ і його новопризначений глава, як правило, автоматично ставав постійним членом Синоду РПЦ. Досить сказати, що на початок 1985 р. з 6806 громад РПЦ близько 4 тисяч налічувалося в Україні. Масова реєстрація православних громад в Україні, що почалася в 1988—1989 роках, мала свої особливості. З 2,1 тисяч новозареєстрованих православних громад (наприкінці 1989 р. їх в Україні стало вже 6101) близько 1,6 тисячі припадало на Галичину, де віруючі греко-католики, не маючи змоги розбудовувати свою церкву, реєструвалися як православні. Це підтверджує і той факт, що наприкінці 1990 р. при подальшій масовій реєстрації нових православних громад загальна чисельність їх в Україні зменшилася і становила 5031 громаду. Пов'язано це з тим, що в 1990 р. дозволили реєстрацію громад УГКЦ і близько 1,5 тисячі православних парафій перереєструвалися на греко-католицькі.

Швидке збільшення наприкінці 80-х років чисельності православних громад в Україні та РПЦ в цілому поставило на порядок денний низку організаційних питань, до яких церква була не зовсім готова. Це, зокрема, налагодження ефективної господарської діяльності новоутворених парафій. Повернення їм господарських функцій породжувало проблему підготовки економічно обізнаних кадрів. Принципово нових підходів потребував і розвиток місіонерської, видавничої справ, удосконалення органів церковного самоуправління. І, на перших порах, "...відтворити церковне життя у формах і повноті, притаманних йому в минулому", за свідченням тогочасного керівництва РПЦ, не вдавалося. (Матеріали Архиєрейського собора РПЦ, посвященого празднованію 400-летия учреждения Московского патриаршества // Московский Церковный вестник.— 1989.— №14.— С. 6).

В Україні, окрім того, додавалася своя специфіка: центральна влада РПЦ, пам'ятаючи український церковний досвід 20-х та 40-х років, намагалася максимально обмежити будь-які самостійні дії українських єпископів. Хоча свого часу рішенням Всеросійського православного собору Українській православній церкві (7 вересня 1918 р.) надано автономію в канонічній єдності з РПЦ, і цю автономію ще раз підтвердив у 1922 р. зачислений нині до лику святих патріарх Тихон, ніхто з ієрархів РПЦ про цей акт навіть не намагався згаду-

вати, не говорячи вже про утворення українського Синоду, інших церковних структур в Україні (тому для РПЦ логічним було б не надання у 1990 р. незалежності Українському екзархату, а відновлення вже наданого раніше статусу автономії). Після смерті екзарха Михаїла (Єрмакова) і до 1990 р. собори єпископів не збиралися, митрополити київські та галицькі призначалися з Москви і, як правило, з числа неукраїнців. Уперше у XX ст. (1966 р.) цей пост зайняв українець — митрополит Філарет (М.А.Денисенко).

Підбиваючи підсумки характеристики післявоєнного розвитку православ'я в Україні до кінця 80-х років, зазначимо, що, незважаючи на суттєві відмінності стану церкви в різні часи життя країни, цей період характеризується постійним тиском на церкву. Політика радянської влади щодо православної церкви була якщо несприятливою, то хоча б нейтральною не більше десятиліття — до початку 50-х років. Нові репресії проти церкви не могли не розпочатися — ортодоксальні більшовицькі оцінки релігійності як реакційного явища компартійними та владними структурами не було знято. Особливістю нових репресій став завуальований характер (закриття храмів через “відсутність віруючих”, зняття з обліку громад “через те, що немає храмів” та ін., заборони служіння священиків (причиною могла стати “аморальна поведінка”, а такою поведінкою вважалася вже сама належність до кліру тощо). Такий стан речей провокував розквіт так званих анонімних форм релігійності — в Україні почали масово розвиватися ті конфесії, чия догматика, а особливо обрядово-культова практика, не заперечує задоволення релігійних потреб індивідуально або взагалі анонімно. Крім того, анонімна релігійність стала втіленням своєрідних альтернативних цінностей, що протистояли тим, які нав'язувалися тоталітарною системою.

Архетипи, сформовані владними структурами в ставленні до церкви в минулі десятиріччя, були лише приховані наспаруванням нових завдань, котрі ставила перед церквою влада. Адже великий потенціал церкви максимально використовувався спецслужбами СРСР у зовнішньополітичній діяльності РПЦ, для контрпропагандистської роботи за кордоном. У своїй міжнародній політиці як союзні, так і республіканські владні структури поступово переходили від силових методів

діяльності до більш вишуканих, у тому числі і сакральних. Найбільш підходящою конфесією для сакральних методів виступала саме православна церква, яка, на відміну від інших конфесій, вдало знайшла свою “нішу” в атеїстичній державі.

Потенціал православної церкви з великою ефективністю використовувався і у внутрішній політиці. Зокрема, в Україні її основним завданням стало проведення державної політики русифікації і викорінення національних особливостей не тільки в сакральній сфері, а й у всьому суспільно-культурному комплексі існування народу (офіційно це називалося “зближення націй” та виховання нової, “радянської” людини).

Таке своєрідне “одержавлення” церкви, яке було неминучим, оскільки стало наслідком “одержавлення” всіх сфер життя радянського суспільства, допомагало церкві не тільки виживати, а й розправлятися з конкурентами за допомогою влади. Цілком логічним є і те, що в самій церкві встановилися порядки, дуже близькі до суспільних — тобто тоталітарні. І не дивно, що за умов відокремлення церкви від держави вищі ієрархи нагороджувалися радянськими орденами й медалями, грамотами, отримували привілеї, які мали й вищі урядові чиновники.

Позитивним для православної церкви наслідком такого “одержавлення” спостерігалось пом’якшення у 70—80-ті роки репресивної політики радянської влади щодо неї, хоча репресії не було відмінено зовсім. На той час уже було відпрацьовано жорсткий механізм контролю над церквою — ніяке рукоположення в сан, кадрові переміщення не могли здійснюватися без узгодження з державними органами. Духовенство класифікувалося за ступенем його “лояльності соціалістичному суспільству”, готовністю проповідувати радянський патріотизм і брати участь у всесвітньому русі за мир. Масовий розмах набуло вербування ієрархів та причту церкви КДБ, особливо після вступу РПЦ до Всесвітньої Ради Церков, Християнської мирної конференції, Конференції європейських церков тощо.

З цього випливає, що радянська влада не збиралася повністю знищувати православну церкву як інституцію, але хотіла мати її слухняним елементом своєї як внутрішньої, так і зовнішньої політики. Проте це не знімало, а, навпаки, нагнітало напруження в православному релігійному середовищі Украї-

ни, яке наприкінці 80-х років досягло свого апогею, позаяк наклалося на піднесення національно-визвольного руху, що потребував національно зорієнтованої церкви. І навіть помпезне святкування 1000-ліття хрещення Русі (розумілося як хрещення сучасної Росії, адже основні урочистості проходили в Москві) не зняли, а, навпаки, загострили ситуацію в Україні, оскільки часткові заходи влади, спрямовані на поліпшення становища церкви, не виходили за межі старого розуміння суті й ролі релігії в суспільстві. На тлі зростаючого плюралізму думок та ідей наприкінці 80-х років таке розуміння стало вже анахронізмом. На порядку денному постало питання прийняття принципово нового Закону про свободу совісті.

Контрольні запитання

- 1. Що стало причиною зміни політики радянської держави у ставленні до православної церкви наприкінці 40-х років?*
- 2. Чому новий етап репресій проти церкви був неминучим?*
- 3. Чим викликано зміну державно-церковних відносин у середині 80-х років?*

Теми рефератів

1. Українське законодавство щодо релігії в 50—60-х рр. XX ст.
2. Розвиток православної церкви наприкінці 40-х років XX ст.: нові тенденції.
3. Необхідність змін державно-церковних відносин наприкінці 80-х років XX ст.

Рекомендована література

1. *Баран В.* Україна 1950—1960-х рр. — Львів, 1996.
2. *Воронін О.* Історичний шлях УАПЦ. — Кенсінгтон, 1992.
3. *Єленський В.* Державно-церковні взаємини на Україні (1917—1990). — К., 1991.
4. Історія Православної Церкви в Україні. — К., 1997.
5. Історія релігії в Україні. — Львів, 1991—1999.
6. Історія релігії в Україні. — К., 1999. — Т.3: Православ'я в Україні.
7. Історія християнської церкви в Україні. — К., 1992.
8. *Пащенко В.* Православ'я в новітній час в історії України. — Полтава, 1997. — Ч. 1.
9. *Поспеловский Д.В.* Русская Православная Церковь в XX веке. — М., 1995.

4. КОНФЕСІЇ ПРАВОСЛАВНОГО КОРІННЯ ТОТАЛІТАРНОЇ ДОБИ

Проголошення свободи віросповідання в 1905 р. легалізувало стан більшості сект. Проте деякі з них (наприклад, безпопівці) й надалі залишались у становищі переслідуваних. Лютнева революція 1917 р. стала переломним етапом у розвитку сектантського руху на теренах Російської імперії.

Зрівняння в правах усіх релігійних вірувань і надання їм однакової свободи дії стимулювало розвиток сектантства і в Україні, особливо сект протестантського напрямку. Старообрядництво й духовні християни розвивалися в Україні не так інтенсивно, як у Росії. А це тому, що значну частину парафій і далі утримувала православна (“тихонівська”) церква, а також українськзорієнтовані новоутворені церкви — УАПЦ, УПАЦ, обновленська. Після утвердження в Україні україннофобської більшовицької влади, що призвело згодом до розгрому всіх національно зорієнтованих церков, в Україні дістають підтримку новоутворені антирадянські секти, які стали однією з форм соціального протесту проти комуністичної влади.

Зміни в сектах православного коріння після 1917 р. характеризуються ще й тим, що багато течій протестантського напрямку (більш пристосованих до капіталістичних суспільних відносин) почали активно перебирати до себе послідовників хлистовських, духовборських, молоканських та інших громад. І це не дивно, адже протестанти мали фінансову й місіонерську підтримку своїх закордонних центрів, а це також позитивно впливало на їхній розвиток. Та невдовзі зростання сект в Україні (як і по всьому СРСР) почало штучно гальмуватися радянськими спеціальними органами влади. Курс більшовиків на “подолання релігійних пережитків” і пов’язані з ним широкомасштабні репресії призвели в 1930—1932 роках до різкого скорочення чисельності сектантських об’єднань і громад.

Проте в Україні і далі успішно розвивалися деякі старообрядницькі церкви. В умовах радянської дійсності, коли офіційна Російська православна церква стала (як і за царизму) на шлях угодовства щодо влади, старообрядництво швидко

поповнювало свої ряди за рахунок незадоволених нею. Однак згодом і їхнє зростання було зупинено.

Найбільшою із старообрядницьких об'єднань в Україні була і є *Руська православна старообрядницька церква (Білокриницька згода)*, якою керує архієпископ Московський і всієї Русі. На початок 1999 р. вона налічувала 53 громади, мала 2 монастирі з 7 ченцями, 33 священнослужителі. Громади цієї церкви є у Вінницькій (10), Одеській (14), Чернівецькій (8), Хмельницькій (4), Кіровоградській (4) та ін. областях України. Розвиваються в Україні і *православні старообрядницькі громади безпопівської згоди*. На початок 1999 р. їх налічувалося 12 громад. Цей рух в Україні перебуває нині на стадії відродження. Найбільше громад безпопівської згоди тепер на Житомирщині (7) й Харківщині (3), по одній громаді в Закарпатській і Запорізькій областях. Згода має і свою недільну школу. Вищу Раду згоди і їхній духовний суд розташовано в Литві.

Духовне християнство на українських теренах після 1917 р.

Духовне християнство на українських теренах після 1917 р. зазнало сильного впливу інших вчень і втратило значну частину своїх прихильників. Припинила існування в Україні *секта скопців*, яка після 1917 р. майже розпалась. Але в 20-х роках секта відродилася, використовуючи антирадянські настрої частини людей. Прихильники вчення навіть об'єдналися в єдину організацію на чолі з Д.Ломоносовим. Проте над сектантами організували кілька гучних судових процесів, з котрих найбільш відомий — ленінградський 1929 р. Послідовники течії зазнали також значних утисків з боку каральних органів. З часом вона втратила майже всіх своїх прихильників. Зазначимо, що відроджене скопечтво ґрунтувалося на ідеях духовного оскоплення, коли головне таїнство було зведено до духовного посвячення в культ.

Раціоналістичний напрям духовного християнства в Україні нині репрезентують духовні *християни-молокани*. На якийсь час вони зникли зовсім. Кількість їхніх громад постійно зменшувалася і на 1 січня 1963 р. було зареєстровано в Україні всього 3 громади (579 членів, 3 служителі культу) в

Запорізькій області. Ця цифра здається значно заниженою, оскільки на 1 січня 1962 р. в цій області активно діяло 12 служителів культу (ймовірно, керівників громад) та ще два — в Донецькій області. І дуже сумнівно, що вони, будучи на реєстрації в держорганах, діяли без прихильників. Станом на 1 січня 1999 р. в Україні було зареєстровано 5 громад. Тепер йдуть активні процеси відродження цього руху. В 1991 р., на з'їзді молокан у Москві, проголошено створення Союзу общин духовних християн-молокан, прийнято статут союзу. Молокани ведуть активну місіонерську діяльність в Україні, видають часопис "Духовний християнин", мають тут 4 громади.

Секта духоборів припинила своє існування в Україні, хоча ще наприкінці 40-х років у Полтавській області підпільно діяла 1 громада (58 прихильників), а в 60-х роках мала своїх прихильників у Запорізькій області та на Молочних Водах у Миколаївській області.

Немає в Україні тепер зареєстрованих громад і досить активної в 30 — 40-х роках ХХ ст. в Північній Буковині секти **остапів** (від румунського оастя домнулуй — воїни Христові). Ця секта виникла в 1925—1927 рр. у м.Сібіу (Румунія) на чолі із православним священиком Йосипом Тріфу і на перших порах майже нічим не відрізнялася від православ'я. Згодом секта набуває певних відмінних рис. Вона мала свій прапор (румунський прапор з ініціалами та зображенням Христа), статут, який жорстко визначав поведінку у вільний час та обов'язки членів секти (повна присвята себе Богові, заборона відвідин будь-яких світських заходів і навіть заборона читання нехристиянської літератури тощо). Члени секти мали обмеження в їжі. Їм також заборонялося вживання алкоголю, паління тощо. При діяльній допомозі румунської влади та ієрархів православної церкви (тільки в 1935 р. Румунська православна церква відмежувалася від остапів) сектанти надрукували велику кількість богослужбової літератури (релігійних пісень, псалмів тощо) для індивідуального користування. Допускалося вільне трактування Св. Письма кожним віруючим. Остапи проводили активну місіонерську роботу, особливо залучаючи для цього місцеві кадри. Так, у містах Кіцмань та Чернівці проповідував, зокрема, місцевий "апостол" Віорел Бужеряну. Створювалися навіть спеціальні місіонерські групи для проповідницької роботи

серед населення, для проведення благодійницької діяльності, для збирання грошових пожертвувань майбутнім членам секти. Велика увага в секті приділялася роботі з молоддю. Було організовано навіть окремі молодіжні легіони, що мали свої однострої.

Основне завдання, яке ставили перед собою осташі, — це реформування православ'я шляхом відродження й активізації церковного життя. Вони займалися відбудовою та побудовою нових храмів, влаштовували релігійні демонстрації, мітинги, хрестові, походи тощо. У північній Буковині осташі займалися також румунізацією українського населення. На кшталт православних братств, вони уважно стежили за поведінкою священиків, за правильністю виконання ними богослужінь. Згодом сектанти допускали можливість здійснення деяких обрядів і навіть таїнств керівниками своїх громад.

Осташі проповідували ідею зростаючої гріховності людей, занепаду моралі в сучасному суспільстві. Технічний прогрес і розвиток культури, на їхню думку, це спокуса диявола. Тому при прийомі в громаду неофіт зобов'язаний був покаятися в присутності всіх її членів у своїх гріхах, пообіцяти присвятити себе одній меті — служінню Богові. Звідси пішла ще одна назва осташів — *покаянні*, або *покаяти православні*.

На початок 40-х років на Буковині діяли кілька десятків громад осташів, які розпалися в повоєнний час. У 60—70-х роках ХХ ст. тут діяло лише кілька громад на чолі з Павлюком, Шеперою, Івасюком, Лазарем та ін. Згодом громади осташів остаточно зникли і на сьогодні не відновилися.

Під час і після встановлення в Росії, а згодом і в Україні радянської влади розвивалися старі й виникли нові секти православного коріння, котрі не визнали більшовицького режиму. Вони виникали як своєрідна форма релігійного протистояння цій владі. Зокрема, чіткого антирадянського спрямування набула *секта підгорнівців*. Серед новоутворених сект зазначимо *Істинно-православну церкву*, *“Істинно-православних християн”*, *Церкву Преображенної Божої Матері (Богородична церква)* та ін.

Із становленням радянської влади в Україні ідеологію *секти підгорнівців* скориговано відповідно до нових реалій, а саме: членом секти заборонялося вступати в будь-які зносини з інституціями радянської влади, яка оголошувалась “ан-

тихрисловою". Разом з тим у віровченні та обрядово-культовій сфері секти було збережено православні таїнства та обряди. Розквіт підгортівського руху спостерігався в часи Вітчизняної війни, зокрема на Сумщині.

Порівняно великим відгалуженням РПЦ стала *Істинно-православна церква*, яку, як і "Істинно-православних Християн", більшість дослідників відносить не до сект, а до позацерковних православних течій. Формування ідеології ІПЦ починається на початку 20-х років XX століття. Організаційне становлення цієї церкви відбулось у 1927—1928 роках, після самопроголошення митрополитом Сергієм (Страгородським) "патріаршим місцеблжустителем" й обнародування Послання до пастирів і пастви, більш відомого як Декларація про ставлення церкви до радянської держави. У цьому документі ієрарх із своїми прибічниками проголосили нову, лояльну політику щодо радянської влади. Вони закликали "усвідомити Радянський Союз нашою громадською батьківщиною...", бути громадянами Союзу "не лише через страх, але і за совість". Незадоволені такою політикою клір і прихожани з РПЦ звинуватили Сергія у новообновленстві й об'єдналися навколо лєнінградського митрополита Йосипа (Петрових). Йосипляни, як їх почали називати, в 1928 р. стали основою так званої Істинноправославної церкви. У 1931 р. проти ІПЦ почалися відкриті репресії з боку владних структур. Подальший розвиток церкви відбувався вже в умовах підпілля.

Віровчення й обрядова практика ІПЦ на перших порах були ідентичні ортодоксальній православній церкві, а тому відносити церкву, особливо на початку її розвитку, до сектанства можна дуже умовно і то скоріше з урахуванням числа її членів. Про це ж говорить і обряд вступу в общину, що складався з простої клятви перед хрестом дотримуватися віровчення й не розголошувати таємниць церкви (перед цим обов'язковим було покаяння й сповідання). Всіляко вітався самітницький спосіб життя. Згодом умови конспіративного існування та постійного переміщення наклали відбиток на виконання багатьох обрядів в ІПЦ, призвели до скоригування нею деяких положень свого вчення, котрі, однак, не є принциповими. Так, хрещення в ІПЦ уже можуть здійснювати прості миряни, а не лише священнослужителі. Провідники

ІПЦ переконували людей у близькому кінці світу, свідченням чого є прихід антихриста у вигляді більшовицької влади, а предтечею кінця світу є організація колгоспів. Тому членам церкви суворо заборонили вступати туди. Взагалі основними вимогами до членів ІПЦ були дві — ігнорування всіх заходів радянської влади і неучасть у будь-яких формах суспільного життя та ігнорування Російської православної церкви.

Найнижча структурна ланка течії — домашні церкви й монатирі (“монастирки”). Кожен такий “монастирьок” на певній території був центром місійної роботи. Тут проводилися спільні молитви, а по закінченні їх — бесіди провідників з вірними. Акцент робився на бойкотуванні офіційної (сергіянської) церкви та всіх заходів і нововведень радянської влади. Характерним для ІПЦ є вшанування членів царської сім’ї Романових (їхні портрети — своєрідні ікони), присвоєння керівникам осередків імен царів та їхніх родичів, створення домашніх церков.

В Україні ІПЦ мала багато прихильників уже з часу свого зародження. Громади церкви активно діяли, зокрема, в Харківській, Одеській, Дніпропетровській, Чернігівській, Рівненській, Луганській та інших областях. Про потенції розвитку ІПЦ свідчить і той факт, що на 1930 р. ця церква мала близько 8 % усіх громад в РПЦ. Але з розгромом у 1931 р. ленінградського центру й “викриттям” ІПЦ як “контрреволюційної організації” чисельність громад секти постійно зменшувалася. В Україні також було проведено кілька показових процесів над “контрреволюціонерами” із ІПЦ. Значне число їх репресовано (в Харківській області — більше як 70 чол., в Одеській — 50). Зазначимо, що виступи священників ІПЦ на початку 30-х років проти суцільної колективізації, проти фактичного відновлення кріпацтва на селі, знищення заможного селянства і, що найголовніше, проти освячення церквою цих дій влади були справедливі. Виступи віруючих в “антирадянському дусі” стали тоді одним із чинників масових виступів селянства проти дій влади.

Наприкінці 50-х років усі центри ІПЦ в Україні було розгромлено. Проте підпільно діяли громади в багатьох областях. Зокрема, в 1958 р. радянськими спецорганами викрито громаду на чолі з Безхутрим, Семененком та Чічкалем у

Харківській області. Це ціла підпільна організація із підземною церквою, монастирем. Інша група в Луганській області мала свою друкарню й випускала антирадянську літературу, звернення до світової громадськості. Станом на 1 січня 1962 р. діяло як мінімум громад в областях (вказується чисельність священнослужителів, котрі могли керувати й кількома громадами): Київська — 1, Кіровоградська — 2, Кримська — 2, Одеська — 4. На початок 90-х років XX ст. в країні залишилися лише поодинокі прихильники вчення. З розпадом СРСР і розвитком демократичних процесів в Україні настає відродження ідей ІПЦ. Цьому сприяв Указ Президії Верховної Ради СРСР від 16 січня 1989 р. “Про додаткові заходи по відновленню справедливості у відношенні жертв репресій, що мали місце у період 30—40-х і 50-х років”, згідно з яким засуджених членів ІПЦ було реабілітовано. З моменту реєстрації першої громади ІПЦ (у 1990 р.) в Україні відбувається стабільне зростання церкви. Так, якщо на початок 1992 р. зареєстровано лише 2 громади течії, то на початок 1997 р. їх було вже 17, а в 1999 р. — 27. Зосереджені вони в основному в Одеській, Запорізькій, Луганській областях та в Криму.

Наприкінці 30-х років, після масових репресій радянської влади проти ІПЦ, у руслі її діяльності з'являється відгалудження — “Істинно-православні християни” (ІПХ), які, однак, більше відійшли від ортодоксального православ'я. Певний вплив на формування ідеології ІПХ мали й групи фєдорівців, чердашників та ін., що наприкінці 30-х років розпалися й приєдналися до ІПХ. Члени церкви не визнавали сучасної їм православної церкви й оголосили її “служницею антихриста”. Провідники ІПХ (як і ІПЦ) протиставили лінії РПЦ “заповіті” патріарха Тихона й вимагали від своїх послідовників бойкотувати всі заходи як радянської влади, так і РПЦ. Вони не дозволяли своїм дітям відвідувати школу. Лише втручання влади часто сприяло тому, що діти могли закінчити, в кращому разі, 4 класи. І служба в Радянській Армії також вважалася гріховною. Тому не дивно, що після захоплення фашистами українських земель багато членів громад ІПХ співробітничали з німецькою окупаційною владою.

В основі віровчення ІПХ лежать ідеї “кінця світу”, і “воцаріння Антихриста” на землі, “другого пришестя Христа”.

У своїх уявленнях про Антихриста сектанти керувалися церковно-монархічними творами 20-х років, а основним підтвердженням перебування Антихриста довгий час вважали досягнення техніки, науки. Саме тому до середини 50-х років членам секти заборонялося навіть носіння одягу фабричного виробництва, вживання бакалійних виробів, м'ясних продуктів тощо. Автомобіль також вважався справою Антихриста і перевага надавалася пішій ходьбі чи підводі. Прихильники ІПХ часто відмовлялися від радянських документів, сплати податків, багато з них не визнавали радянських грошей. Така поведінка, звичайно, не могла не викликати репресій з боку силових структур. За “злісне ухилення від виконання обов’язків перед державою щодо сплати податку та страхових виплат” до кримінальної відповідальності було притягнуто значне число віруючих ІПХ.

Роль посередника між Богом і віруючими, на думку прихильників ІПХ, виконує лише Ісус Христос. Тому згідно з їхнім вченням ні священиків, ні храмів, ні таїнств для славлення Всевишнього не потрібно. Бог сам присутній там, де його славлять віруючі, де проголошується молитва. В ІПХ збереглися таїнства покаяння й причастя, але дещо з іншим змістом. При вступі в члени ІПХ людина зобов’язана була дати обітницю безшлюбності. Це пояснювалося тим, що в антихристовий час одружуватися — коїти гріх. Крім того, заслужити “царство небесне” можна, лише порвавши всі зв’язки із світським життям, у тому числі і з сім’єю (таким чином, відбувалося природне зменшення числа прихильників ІПХ). В умовах конспірації велике значення в ІПХ набуло покаяння, яке мало публічний характер. Причастя здійснювалося в домашніх умовах під час моління шляхом вживання прісного хліба та води. Велику роль у громадах відігравали “божі люди” — старці, що мандрували по країні і займалися місіонерською роботою.

У 70-ті роки відбувалися значні зрушення у віровченні та поглядах прихильників ІПХ — багато з них почали працювати в колгоспах, на підприємствах. Їхні діти здобували середню і навіть вищу освіту, допускалася служба в армії.

Громади ІПХ діяли в умовах повної заборони. Тому статистичні дані про громади не систематизовані і часто випадкові. Але ті цифри, що фігурують у звітах Ради у справах

релігій, дають змогу мати хоча б часткове уявлення про розмах руху. Так, на 1 січня 1965 р. у Вінницькій області діяло 19 громад (приблизно 272 особи), в Одеській області відповідно — 3 (29). Прихильники ІПХ були й на Чернігівщині, Рівненщині, Черкащині (мінімум 3 громади). Основна маса українських прихильників ІПХ зосереджувалася в найбільш близьких до російських центрально-чорноземних областях, де зародилася й розвивалася ця течія. Це Луганська, Харківська, Сумська області. В наш час істинно-православне християнство розвивається здебільшого на території Росії.

Не залишилось в Україні і такого відгалудження від ІПХ, як *“Основна ланка Христа”*, що виникла в Криму і мала послідовників у Миколаївській, Одеській, Чернігівській областях. Прихильники цієї секти також не визнають права священнослужителів на посередництво між Богом і віруючим, вважаючи, що спілкуватися з Богом можна скрізь, де віруючі славлять його. Самі обирають “христів”, “ангелів”, “апостолів” із свого середовища. Із християнських таїнств у секті визнають причастя, покаєння, хрещення, які мають значні відмінності у виконанні та трактуванні порівняно з традиційним православ’ям. Секта вирізнялася також аскетизмом та безшлюбністю. Це значно обмежило зростання громад “Основної ланки Христа”, прихильників котрих нині залишились одиниці.

У руслі “Істинно-православного християнства” розвивалася в Україні і секта *федорівців*. Вони вважали, що друге пришестя Христа вже було й здійснилося воно в 1922 р. в образі ченця Новодонського монастиря Федора Рибалкіна. Цікаво, що, на думку федорівців, у 1917 р. на Землю прийшов Антихрист, але царство останнього тривало всього п’ять років — до приходу “Христа”—Рибалкіна, який започаткував своє тисячолітнє царство. Згідно із вченням федорівців вони є богообраними людьми (учасниками другого воскресіння). Тому їм не страшна смерть, оскільки вони уже царствують з Федором. У віровченні федоровців є багато елементів з ортодоксального православ’я — віра в Трійцю, вшановування православних свят і святих тощо. Віровчення федорівців мало православно-монархічний, а отже, антирадянський характер. Вони вважали гріхом навіть спілкування з представниками влади. В Україні федорівці мешкали в південних об-

ластях. На сьогодні громад федорівців в Україні не зареєстровано.

Спадкоємницею “Російського самодержавного православия” та його наступниці — Істинно-православної церкви оголосила себе *церква Преображенної Божої Матері (Богородична церква)*, котра є новітнім утворенням, неохристиянською конфесією. Організаційно сформувалася наприкінці 80-х — на початку 90-х років у Росії й офіційно зареєстрована в 1992 р. як Церква Преображенної Божої Матері. З 1993 р. її ще називають Російською Маріанською церквою. Виникнення церкви пов’язується з початком одкровень Богородиці з 1984 р. старцю Іоанну (Береславському), котрий нині в чині архієпископа є її главою. Ця церква проголосила себе Церквою царства Божого, яке Божа Мати за дорученням Св. Трійці має нібито збудувати на Землі, підготувавши другий прихід Ісуса Христа. Богородична церква має певні відмінності у вченні та обрядах порівняно з ортодоксальною православною церквою. Зокрема, тут вшановуються святі східного й західного християнства. Євхаристія прихильниками церкви розуміється як таїнство втілення в людину Христа через Марію. Символіка храму, одяг священнослужителів церкви відображає вшанування Діви Марії. Введено багато нових елементів у літургійні дії.

Руська православна церква розглядається ідеологами Богородичної церкви як “притулок Сатани”, а її патріарх — як “червоний дракон”. Прихильники церкви виступають з ідеєю покаяння Росії перед Всевишнім і всім світом за спроби утвердження “диявололюдської цивілізації” — комунізму і за вбивство “богородичного імператора Миколи II”. Водночас вони утверджують ідею месійної ролі Росії у світі, що буде здійснено через посередництво Пресвятої Богородиці саме на території Росії. “Духовним Ізраїлем III Завіту є Свята Русь”, — стверджують ідеологи церкви, а Мати Божа є “Царицею Російською і Невісткою вінчаною на престол Святої Русі”. Поява Богородичної церкви розглядається її прихильниками як вияв Божого провидіння. Тому вони звертаються до всіх інших християнських конфесій із закликом входження в лоно богородичного новоутворення. Пропаговані апологетами церкви шовіністичні ідеї в Україні мають явно антидержавну зорієнтованість, спрямовані проти її національної

незалежності. На території країн, що входять у СНД, нині діє близько семисот громад Богородичної церкви. В Україні громади церкви появились в 1992 р. і на початок 1999 р. тут налічувалося 6 громад (Донецька, Миколаївська області та Київ).

Після 1917 р. існували в Україні й різноманітні секти хліастично-есхатологічного та харизматичного спрямування, до яких додалися, зокрема, й апокаліпсисти. Всі вони також різко виступили проти соціалістичної ідеї і стояли на антирадянських позиціях, що спричинило репресії та гоніння на їхніх членів.

Відтак, на довгий час припинила своє існування в Україні секта *Десного братства (єговістів-ільїнців)*. Їхня антирадянська політика не могла не викликати репресій з боку владних структур. У 1949—1952 рр. в Україні (як і по всьому СРСР) пройшли арешти керівників громад течії. Проте це лише на деякий час зупинило зростання чисельності прихильників віровчення Ільїна. Антирадянська спрямованість секти, активна місіонерська робота її членів і поширення значної кількості брошур із вченням та творами Ільїна (“Сионская весть”, “Символ вери” та ін.) сприяли деякому зростанню в Україні числа ільїнців наприкінці 50-х років. Цьому допомагав і внутрішній устрій громад, побудований на конспіративному принципі. Та в 60—70-х роках прихильників секти залишилось в Україні одиниці. Відомі, зокрема, підпільно діючи 2 громади (25 членів) в Одеській області, 1 громада (8 прихильників) у Закарпатській області. З розвитком демократичних процесів секта єговістів-ільїнців поступово відродилася в Україні. Уже на початок 1999 р. вона налічувала 5 громад.

Не припиняла своєї діяльності в Україні й секта *іоаннітів*, яка ще в 20-х роках намагалася діяти тут легально під прикриттям створених ними кооперативних господарств. Проте антирадянська агітація, поширення відповідної літератури призвели до арештів керівників сект, закриття артілей. Секта перейшла на нелегальний стан і перебувала в ньому аж до 90-х років нашого століття. Час від часу, зокрема в 1946—1947 роках, органами влади викривалися і заарештовувалися керівники секти в Україні та по інших регіонах СРСР. Громади секти мали розгалужену мережу зв'язку, спе-

ціальних кур'єрів і схованки для поширення нелегальної літератури, катакомбні храми. Незважаючи на всі зусилля каральних органів влади, секта зберегла поодиноких своїх прихильників і відродилася в Україні наприкінці 1992 р. На початок 1999 р. у Вінницькій області діяло 2 громади іоаннітів.

Після 1917 р. активізувала діяльність *секта інокентіївців*, що діяла на півдні України. В роки громадянської війни секта допомагала антибільшовицьким силам, стала одним із осередків опору становлення радянської влади. Тому проти сектантів, котрі жили в катакомбних церквах, організовувалися військові каральні експедиції. Проте смерть Інокентія в 1919 р. (деякі дослідники вважають, що це сталося у 1917 р.) помітно ослабила дисципліну в секті, спровокувала міжусобну боротьбу, наслідок якої — захоплення влади братами Іваном (татуньо Іоанн) та Олександром (Михаїл-архангел) Куляками.

Секта діяла в глибокому підпіллі, завдяки чому проіснувала до початку 60-х років. У секті певний час практикувався суїцид (самовбивство), в тому числі і груповий. Це розглядалося як вища форма служіння татуневі Іоанну. В 1955—1956 рр. знайдено кілька десятків трупів членів секти, які померли голодною смертю. У 1959 році Олександр Куляк виступив із самовикриттям і засудженням своєї діяльності. Це сприяло зменшенню кількості громад, але повністю вони не зникли. На 1 січня 1965 р. підпільно діяли 8 громад (приблизно 62 члени) в Одеській області, 1 громада (20 чоловік) у Миколаївській області. У 70-х роках рух занепадав — аж до 1994 р. в Україні не було організованих громад інокентіївців. Нині в Одеській області діють дві їх громади.

У 1923—1924 роках ксьондз (капелан) Гуменний Нарцис почав проповідувати, що після розколу 1054 р. Західна й Східна церкви не можуть називатися апостольськими, оскільки просякли структурами державної влади. Вони воюють і вбивають, спалюють на вогнищах і топлять людей тільки за те, що ті вірять в іншого бога чи божество. Насправді це не християнство, а людиноневистництво, і не можуть бути святими ті люди, котрі вели війни і вбивали людей — такі святі, за словами Гуменного, не мають ніякого стосунку до Ісуса Христа і християнства взагалі. Така політика християнсь-

ких церков вела апостольську церкву, до язичництва і загибелі.

У 1925 р. Гуменний відчув у собі владу й силу Пророка Іллі Хрестителя і заснував у Вінницькій області православну (правильно славляча Господа) євангельську (на основі св. Євангелія) Апокаліпсичну (визнаючи св. одкровення Івана Богослова як керівництво життя) церкву (простонародна назва — **апокаліпсисти**). В основу вчення церкви покладено Апокаліпсис. Нині відомо багато рукописів та листів пророка, в яких він обґрунтовує своє вчення: “Толкование Пророком пророчества Даниила и Св. Откровения Иоанна Богослова”, “Слово Господне через Нарциса Илию крик раздающийся в полночь о гибели Христианского Вавилона в период Лаодикийской церкви”, “42 слова о Божьей Матери” (ответ на вопросы протестантского мира)”, “О Св. Крещении детей и взрослых и о поновлении крещения” та ін. За свою діяльність Гуменний позбавлений папою римським сану.

У церкві збережено три рівні священнослужителів. Священницький одяг має свої особливості — сутана виготовляється із білої тканини. Поверх неї одягається білий одяг чи риза, а на шії, поверх одягу, — архангельська стрічка (патрафіль). Окрім того, на шию одягаються чотки чи розалець. У руках священика обов’язково має бути хрест. Єпископ відрізняється від пресвітера лише тим, що хрест він носить на шії (може бути і панагія).

Особливістю церкви є есхатологічність її вчення, що виявляється в проповіді близького пришествя Христа і кінця світу. Таїнствами церкви є хрещення, євхаристія, священство, елеосвячення, омивання ніг, сповідь і миропомазання. При хрещенні на того, над ким здійснюється таїнство, надягається білий одяг (для жінок передбачено апостолку, яка одягається на голову, та пояс, що носить поверх білого одягу), який зберігається до смерті і людину ховають у цьому одязі. Під час хрещення людина дає обітницю Богу за дев’яти пунктами. Хрещення немовлят дещо інше: мета його — очистити немовля від прабатьківських гріхів.

Божественна літургія складається із трьох частин і здійснюється раз в місяць, обов’язково як всенічне богослужіння з виконанням усіх таїнств. У храмі біля престолу священик не може бути у взутті. Це обґрунтовується тим, що в Біблії

[Вихід: 3,5] є вимога “Зніми взуття своє з ніг своїх, бо місце, на якому ти стоїш, є земля свята”. Окрім того, хрещення, похорон, рукоположення, шлюб, парастас, освячення будинку, хрещення немовлят та інші богослужіння здійснюються на конкретне свято. За здійснення молінь і обрядних богослужінь священнослужителі грошей не беруть. Церква існує за рахунок пожертв членів общин, яка становить заробіток за один день (для пенсіонерів — за половину дня). Священнослужителі працюють, а Господу служать безплатно. Єпископи — не ченці, як це в більшості християнських церков, а одружені.

У церкві введено певні обмеження на їжу. Її члени не вживають в їжу нечистого, не п'ють алкогольних напоїв, не палять. Заборонено лайку, брехню, наклепи, прокляття і навіть танці.

Антирадянська діяльність течії — одна з причин гонінь на її громади. Ще наприкінці 30-х років розгромлено підпільні громади апокаліпсистів у Вінницькій, Житомирській і Київській областях. Було арештовано і Пророка (Гуменного), доля котрого невідома, та більш як тринадцять єпископів, яких було розстріляно. Проте знищити повністю цей рух владним структурам не вдалося. В 1941 р. громади апокаліпсистів діяли в Київській, Житомирській, Вінницькій областях. Ще на 1 січня 1965 р. на Вінничині підпільно діяло 14 громад апокаліпсистів (приблизно 145 членів). Свою діяльність в Україні апокаліпсисти́чна церква відновила в 1985 р. На початок 1991 р. зареєстровано 2 громади цієї церкви у Вінницькій області. На початок 1999 р. вона мала тут уже 4 громади (не об'єднаних, правда, в єдиному центрі), має свого архієпископа (виконує обов'язки патріарха) та двох єпископів, кожна громада має свого пресвітера та диякона.

Підбиваючи підсумки, зазначимо, що секти православного коріння періоду тоталітарної доби в Україні часто були однією з небагатьох форм боротьби проти угодовства й освячення Руською (Російською) православною церквою масового нищення інакодумців внаслідок проведення радянських кампаній колективізації, розкуркулення, індустріалізації тощо. Саме виправданість їхньої боротьби і притягувала в секти нових членів. Інша справа, що на чолі сект іноді опинялися люди аморальні, іноді із психічними відхиленнями. Ці

лідери, піклуючись в основному про свій добробут, часто доводили саму ідею виникнення й функціонування секти до абсурду. Це також стало однією з причин розпаду сект. Окрім того, розвиток суспільства та технічний прогрес змушує багато сект постійно коригувати своє вчення, вносити зміни в обрядово-культову сферу. Саме це є запорукою відновлення, успішного розвитку та збільшення числа течій православно-го коріння в Україні.

Контрольні запитання

- 1. Які процеси почали відбуватися в сектах православно-го коріння після 1905 р.?*
- 2. Осташі в Україні — чим викликана поява їх?*
- 3. Які особливості виникнення і вчення істинно-православної церкви?*
- 4. Які особливості виникнення і вчення “істинно-православних християн”?*

Теми рефератів

1. Істинно-православна церква в Україні: історія та сучасний стан.
2. “Істинно-православні християни” — особливості виникнення та діяльності.

Рекомендована література

1. Белов А.В. Современная география религий. — М., 1975.
2. Буганов В., Богданов А. Бунтари и правдоискатели в русской православной церкви. — М., 1991.

-
3. *Демьянов А.И.* Истинно православные христиане. — Воронеж, 1977.
 4. *Катунский А.* Старообрядчество. — М., 1972.
 5. *Лешан В.С.* Лики христианского сектантства. — К., 1988.
 6. *Малахова И.* Духовные Христиане. — М., 1970.
 7. *Миловидов В.* Современное старообрядчество. — М., 1979.
 8. *Никольский Н.М.* История русской церкви. — Минск, 1990.
 9. *Панченко П.П.* Релігійні конфесії в Україні. — К., 1993.
 10. *Пащенко В.* Православ'я в Україні. — Полтава, 1995.
 11. *Поснов М.* История христианских сект. — К., 1991.
 12. *Федоренко Ф.* Секты, их вера и дела. — М., 1965.
 13. *Цимбал Г.К.* Манифест православных христиан. — М., 1958.
 14. *Шамаро А.* Общечеловеческая религия штабс-капитана Ильина // Наука и религия. — 1960. — № 11.



Розділ VII

РЕЛІГІЙНО-ЦЕРКОВНЕ ЖИТТЯ В НЕЗАЛЕЖНІЙ УКРАЇНІ

1. РЕЛІГІЙНІ ВИЯВИ НАЦІОНАЛЬНОЇ ДУХОВНОСТІ УКРАЇНЦІВ

Співвідношення релігійного і національного

Релігія і нація — суспільні феномени, що перебувають у надто складному співвідношенні. Не відіграючи визначальної ролі в процесі розвитку етнічних спільнот, національної самосвідомості, не будучи їхньою детермінантою, неодмінною складовою, релігія залежно від конкретно-історичних умов свого функціонування в суспільному організмі може виступати в ролі важливого, а часом і вирішального модусу етноутворення, етноінтеграції, а то і етнодезінтеграції. За різних обставин вона набуває етновідрізняльних й етноінтегративних функцій.

Національні риси релігій формуються не під впливом якихось особливостей їхніх віровчень чи культу, а зумовлюються переважно конкретними історичними та географічними умовами життя тих народів, серед котрих вони виникають чи поширюються, специфікою їхньої національної духовності. Як засвідчує історія, релігії (серед них і світові), незважаючи на міжнаціональний чи наднаціональний зміст багатьох із них, були підпорядковані етнічному процесові насамперед тому, що завжди могли виявлятися лише в національних формах, які відповідали духові нації, національній індивідуальності. З динамічно-генетичного погляду релігійний

чинник відігравав велику роль у формуванні національної психіки. Водночас, включаючись в етнопсихологічну структуру, релігійні явища набирали етнічного забарвлення. Взаємодія релігії з тими етнічними структурами, в рамках яких вони існували, спричиняла до формування так званого етно-конфесійного синкретизму.

Вплив релігії на національну духовність, що сам по собі є надто складним і суперечливим, насамперед треба з'ясовувати в системі тієї культури, до якої належить та чи інша етнічна спільнота. Унікальність національних культур залежить значною мірою від особливостей бачення і витлумачення ними світу, створення його національних образів.

Абсолютизуючи роль в етнопроцесі економічних зв'язків, у наших наукових працях з етнології тривалий час явно з ідеологічних міркувань абсолютно знецінювали роль держави та релігії в процесах етноінтеграції й етноіндивідуалізації. А тим часом саме вони мають важливе значення в історичній еволюції етнічних явищ. Зв'язок політичних, релігійних та етнічних факторів такий міцний, що ще в давні часи "істинною релігією" виступав культ власної національності, власної держави. Поєднане з релігійним культом національне немовби засвідчувало свою "присутність" у релігійному комплексі і в такий спосіб виконувало роль чинника утвердження релігії й церкви як неодмінних складових того чи іншого суспільного організму.

При розгляді релігійності тієї чи іншої етнічної спільноти вирізняють такі її особливості, які, власне, не є унікальними, а притаманні й іншим етносам. Це засвідчує їхню загальнолюдськість. Річ у тім, що жодна нація не може мати монополію на якусь рису релігійності. Та чи інша з цих рис може бути властивою й іншим етносам. Але кожна націю характеризує їхня специфічна комбінація, яка надає релігійності цієї нації неповторної своєрідності. Специфіку релігійності кожної етнічної спільноти, як і окремих осіб, визначають насамперед найтипівіші для неї, домінуючі риси, що виявляються у функціональності цього суспільного утворення.

Фактори формування специфіки релігійності українця

Український етнос пережив страшні історичні часи. За умов тоталітаризму панувала загалом тенденція поглинання націй, сім'ї, релігії. Втрачаючи ці важливі компоненти свого буття, особистість втрачала свою самість. Реальний соціалізм всіляко намагався анулювати суб'єктивність української нації, її духовність, право вважати Ісуса Христа ідеалом істинної людяності. І якщо всупереч цьому український народ ще існує як нація, то це справжнє диво.

Через цілу низку обставин свого підневільного національного буття, через складні внутрішні колізії своєї історії і багато особливостей своєї національної духовності український народ загалом був і є одним із найрелігійніших народів світу. Віра слугувала йому засобом самовираження і виявлення своїх найкращих ідеалів. У ставленні до Бога українець виражав своє ставлення до світу, людей і до самого себе. Історія українства, специфіка його національного буття підтвердили трансцендентність не лише релігії, а й, певною мірою, нашого етнічного начала. Нині, коли ми переживаємо національне відродження, ця трансцендентність релігійного і національного поєднала їх. Релігія шукає в нації своє буття, нація шукає його в релігії.

Релігійність свідомості українців є, з одного боку, наслідком впливу на їхній духовний світ релігійних чинників, а з іншого — продуктом зовнішніх щодо них факторів: географічних, історичних, етнопсихологічних, господарських, соціально-психологічних.

Україна розташована на покордонні між Сходом і Заходом, на перехресті історичних шляхів, на межі зіткнення різних релігій — християнства й мусульманства, різних конфесій — православ'я й католицизму. Ця геополітична межовість ставила українську людину в надзвичайно складну ситуацію незахищеності, робила її об'єктом ворожнечі завойовників зі Сходу і Заходу, Півночі й Півдня. Психологічно відображаючи це, людина перебувала, якщо скористатися твердженням К.Ясперса, на “межах можливостей існування”. Через таку розмежованість українці подумки залишали так би мовити нижнє, земне існування, як непридатне для особистого щастя й задоволення, і переносили своє буття на рівень його

найвищої, екзистенційної форми. При цьому вісню життя стає не воно саме, не турботи про нього, а щось вище за нього, якась його “трансценденція”, ідеал, що переступає і перевищує його земні межі.

По суті, постійне перебування України в колоніальній залежності від інших країн, потреба простого українця підпорядковуватися у своєму житті вищим соціальним верствам, котрі, як правило, були представниками інших етносів, а якщо своїми, то такими, що, асимілювавшись у духовність сусідів-загарбників, втрачали будь-які ознаки рідного народу, породжували в нього “комплекс меншовартості”. З одного боку, він поєднувався з таким підсвідомим компонентом української душі, як мазохізм, а з іншого — поступово переростав у “комплекс скривдження”, заступництва від якого очікувати на землі було вже ні від кого (*Кульчицький А. Риси характерології українського народу // Енциклопедія українознавства. — Мюнхен—Нью-Йорк, 1949. — Т.3. — С.712*).

Усе це породжувало бажання надолужити, компенсувати втрачене, спонукало на роздуми про Боже заступництво, прихід з Його волі Царства Правди, Братерства й Вселюдськості. Саме тому євангельська ідея Спасителя, взагалі християнське компенсаторне вчення про страждання в цьому світі і блага в потойбічному знайшли в Україні сприятливий ґрунт. Утвердженню думки, що релігія є неодмінним модусом життя, сприяло й те, що, не маючи за умов колоніального поневолення якихось інших суспільних інституцій, які б виражали їхні національні інтереси, українці прагнули на роль такого репрезента поставити церковну організацію. Виступаючи як своєрідне об'єднання віруючих певного населеного пункту чи регіону, церква переймала на себе на місцевому чи регіональному рівні роль чинника національного самовиявлення й самозбереження українства.

У формуванні релігійного світосприймання важливу роль відіграють геопсихічні фактори. Адже на різні природні краєвиди, географічні умови виникають певні реагування у свідомості людини. Саме тому геопсихічний чинник неоднаково позначався на світосприйнятті українців різних регіонів краю.

Характерна особливість більшості ландшафтів України — безмежний степ, що дістав своєрідне відображення в українській духовності. Сприйняття його як чогось нескінченно-

го, неосяжного і недосяжного формує відчуття наявності якогось Абсолюту. Краса степу, його можливість своїми плодами забезпечити життя людини викликає подив перед буттям, перед його досконалістю, і, врешті-решт, дає змогу вбачати у видимих речах послання Бога невидимого як творця їх. “Бачучи в природі красу, — відзначає М.Костомаров, — українець думає про Творця її. А оскільки краса стала і постійна, то це породжує відчуття Божої всеприсутності” (*Костомаров Н. Исторические монографии и исследования* — СПб, 1863. — Т.4. — С.40).

Селянськість і релігійний дух українців

Українці завжди були землеробською нацією. Постійний зв'язок із землею, який називають українським антеїзмом, наклав на їхню духовність відбиток психічної селянськості. Культ Землі, землеробської Праці є основою світобачення українського селянина. Землю він називає ненею. В українському фольклорі вона стоїть іноді навіть над Богом і святими. Так, у колядці “Святі орачі” оповідається, як “святий Миколай за плугом ходить”, “святий Михайло волоньки гонить”, за ними “Господь Бог ріллю всіває”, а “Син Божий її зволачає”, “Божа Мати” їм “їстоньки носить”. Зауважимо, що пов'язати Бога і святих із землеробською працею міг у своїй уяві лише українець, за філософією землі і праці якого вважається великим гріхом відчуження від земних справ, від землеробства.

Переживання й настрої землероба завжди залежали від успіхів або невдач його діяльності за умов контрастності погоди. Все це позначилося на його світосприйманні. Розкриваючи особливості життєвої вдачі хлібороба-українця, Н.Григоріїв пише: “Хліборобство, зв'язане з природою й усіма несподіванками погоди, виробляє пасивність і покірливість, побожність і надії на сторонні сили, обережність і розміркованість, відданість і упертість, працьовитість і господарність, замилювання поезією і миролюбність” (*Григоріїв Н. Українська національна вдача*. — Вінніпег, 1941). Саме тому в календарно-обрядовій поезії українця знаходимо твори, які утверджують силу і велич людини-трудівника, діяльність якої

є самодостатньою, і твори, в яких йдеться про залежність життя людини від якихось трансцендентних сил (при цьому не завжди християнських божеств чи святих).

Відносна сталість природного середовища, процесів, які в ньому щороку протікають, чітка розподіленість річного циклу життєдіяльності є основою тієї системи свят, обрядів, звичаїв і прикмет, котрі охоплюють, по суті, всі сфери і все життя українця. Переважно саме через них він і виражає свою релігійність.

За умов селянськості української нації виразниками духу народу були переважно служителі культу, котрі становили найосвіченіший прошарок населення. Шануючи їх за освіченість, благоговіючи перед їхнім священством, очікуючи від них як від посередників між Богом і людиною якихось життєвих благ, віруючий селянин уявляв релігію як систему невід'ємних чинників життя, відводячи їй домінуюче місце серед усіх своїх святощів, які всіляко оберігав як етноконфесійну традицію.

Селянське життя українця не було надто широким за своїми громадськими масштабами. Воно формувало у нього здатність до інтроспекції, тобто до своєрідного занурення у свій духовний світ. Певною мірою воно нагадувало анабістичний стан — відхід у звужену натуральну спільність, ізольовану від широких соціальних, отже, й національних, потягів і рухів, і метою якої є очікування, збереження *vita minima* (Янів В. Релігійність українця з етнопсихологічного погляду // Релігія в житті українського народу. — Мюнхен—Рим, 1966). Саме на цій побутовій основі в українця формувалися такі риси характеру як невпевненість, песимізм, замкненість вдачі, інтроверсне зосередження, що було сприятливим ґрунтом для сприйняття й постійного відтворення ідеї Спасителя, байдужості до конфесійних відмінностей, церковно-релігійних рухів, які охоплювали переважно верхівки конфесій. Зневажаючи такий психологічний стан свого народу, Іван Франко писав: "Народе мій, замучений, розбитий, мов паралітик той на роздорожжю, людським презирством, ніби струпом, вкритий!.. Невже повік уділом буде твоїм укрита злість, облудлива покірність, усякому...?" (Франко Іван. Мойсей // Твори: В 20 т. К., 1953. — Т. XII. — С. 481).

Психологічні чинники формування релігійності

Особливості національної психології мають своє вираження у двох різновидах ставлення до світу — екстраверсному й інтроверсному. Українці — інтроверсна нація. Характерними рисами українського народу є замкненість, тиха вдача, почуття всепрощення, підпорядкованості, терпимості, прагнення до духовного усамітнення, певний життєвий аскетизм, невибагливість. Українця характеризує також висока чуттєвість, домінування почуттєвого над інтелектуальним і вольовим. Навіть за зовні веселими виявами настрою українського народу (згадаймо його пісні) завжди проглядаються сум, відчуття якоїсь пригніченості, життєвої невпевненості (*Рибчин І. Геопсихічні реакції і вдача українців. — Мюнхен, 1966; Українська душа. — К., 1992*). Зазначимо, що всі ці особливості думання й переживання є сприятливим ґрунтом у нашого народу для глибоких релігійних настроїв, перенесення релігії у сферу індивідуальної, внутрішньої набожності.

Зумовлена межовим геополітичним розміщенням постійна загроза існуванню, відчуженість від усіх матеріальних святощів суспільства за умов феодальних відносин, невпевненість у завтрашньому дні, породжена соціальним і національним безправ'ям, виробили в українців риси безкорисливості, певною мірою аскетичне ставлення до земних благ, відчуття якоїсь неповноцінності. Цей їхній психологічний настрій підвладний сприйнятим ними християнським ідеям покірності, терплячості, скромності.

Демократизм спільного співжиття українців зумовив те, що кожен з них є самостійним господарем, людиною самою по собі незалежною. А характер суспільних відносин спричинив у них індивідуалістичну зорієнтованість. Та навіть будучи інтровертом, індивідуалістом за своїм характером, українець залишається людиною доброю й милосердною, має співчуття до знедолених, скривджених. Це зумовлено насамперед ототожненням ним себе з іншими людьми, віднайденням у них свого Я. Саме тому українцеві близька християнська заповідь любити ближнього свого як самого себе.

Роль релігійного чинника в існуванні й розвитку національної духовності українського народу дуже неоднозначна. Характерним є, зокрема, те, що немає абсолютного збігу МИ

релігійної спільності (певної конфесії) з почуттям національного МИ. Такий незбіг існував і за часів Київської Русі, коли християнство було релігією знаті, а язичництво — низів; і за часів польсько-литовської державності, коли знатні прошарки виявляли свою прихильність до римо- чи греко-католицизму, а прості люди лишалися переважно в лоні православ'я. Таку картину спостерігаємо і в XVII — XIX стст., коли низи залишалися на рівні народного християнства, а провідні верстви схилилися або до російського православ'я або до римокатолицизму. Під впливом постійних міжконфесійних конфронтацій в Україні відбувалося послаблення цілісності етнопсихе, загалом деградувала етнічна самосвідомість. На динаміці свідомості національного МИ також негативно позначилася підміна національного почуття релігійним, протиставлення релігійного МИ національному.

Це виявилось, зокрема, за часів колоніального поневолення України Росією. Після приєднання Київської митрополії до Московського патріархату 1686 р. православна церква, з одного боку, почала слугувати засобом денационалізації українців, а з іншого, своєю боротьбою проти греко-католиків, протестантських течій і залишків язичництва призвела до дезінтеграції української народності. Акцентуючи на православності як на ідентифікованому імені українців, Російська православна церква цим самим знімала питання національної приналежності як неістотне, спричиняла підміну почуття національної самосвідомості почуттям якоїсь абстрактної конфесійності. Як правильно зауважив поет Володимир Сосюра, “російське самодержавство, взявши собі на допомогу страшного спільника — православ'я, призвело наш народ до того (майже за 300 років), що він забув своє ім'я... і коли питали українців, хто вони, то була тільки одна страшна відповідь: “Ми — православні” (*Сосюра В.* Третя рота. — К., 1988. — С.260).

Загальні вияви релігійності

Намагаючись визначити особливість, загальні риси релігійності українця, ми дійшли висновку, що вона виявляється насамперед в якійсь підсвідомій його впевненості в існуванні чогось надприродного, абсолютного, в Божій всеприсутності.

Її характеризує також своєрідний пантеїзм, що спричиняється великою прив'язаністю українців до землі і виражається в обожненні її через розмежування покровительських функцій над нею між різними святими, а також у гіпертрофованому уособленні природи загалом та окремих її явищ і процесів, у вшануванні певних місцевостей, дерев, птахів, рослин, тварин та ін.

Християнськість українців також має свої особливості. Вони, зокрема, відображаються наявністю в їхньому віруванні *своєї* трійці — Ісуса Христа, матері Божої і святого Миколая, з наданням переваг Марії-Богородиці як цариці України. Таке сприйняття християнського догмату зумовлене певним утилітарно-вибірковим підходом до нього. Це надія на заступництво й компенсацію за земні негаразди (в цьому — місія Ісуса Христа), освячення сімейного вогнища й місця жінки в ньому (в цьому — покровительство Марії-Богоматері), пошук сили, яка сприяла б життєвій, зокрема господарській, діяльності (в цьому — приклад життя святого Миколая).

Українці загалом і переважно *двовірні*. Це виявляється у вшануванні ними християнських святих і в їхньому поклонінні водночас уособленим силам природи, в синкретизмі обрядової практики. Позаяк християнство, по суті, не дало нашим предкам свого розуміння поточного життя, навколишнього природного середовища, господарської діяльності, то народ сприймав його через культ традиційних божеств, котрих поступово замінили з тими самими функціями, але вже з новими іменами християнські покровителі. У свідомості українців християнство поєднувалося з усілякими повір'ями, корені яких сягали дохристиянських, язичницьких уявлень. По суті, до сьогодні в їхніх віруваннях збереглися культ предків, віра в домовиків, лісовиків і водяників. І хоча установлені за часів язичництва обряди вже не виконують свого магічного призначення і мають часто розважально-ігрові функції, без них релігійність вважається невивповненою, незначущою. Якщо позначити язичницький елемент релігійності терміном *народність*, а християнський, оскільки він привнесений зверху під час духовної революції 988 р., здійсненої Володимиром Великим, — терміном *офіційність*, то перевагу в масово-релігійному світогляді українців, який М.Грушевський називав "народним християнством", належатиме,

безперечно, язичництву. Служіння християнства офіційним властям і водночас певна відстороненість його від буденної повсякденності народу призвела до того, що язичництво своєрідно окупувало сферу домашнього побуту українця, який виявляв свою християнськість переважно у сфері громадської думки і для владних осіб чи структур. Якщо українець і сприймав дещо з християнства, то знову пропускав його через сито свого практицизму, пошуків заступництва, морального імперативу.

У праці “Світогляд українського народу” І. Нечуй-Левицький писав: “Всі образи для своєї релігії давні українці мусили брати з природи... Найдавніші українські міфи були в геоморфній й певно в зооморфній формі. В українській міфології ми бачимо давні форми побуту пастушого й патріархально-хліборобського” (*Левицький І. Світогляд українського народу. — Львів, 1876. — С.80*). Двовір’я дає змогу виявити ще одну рису релігійності українця — природовірство. Навіть приймаючи християнство, він “припасував” до нього свої поклоніння небу й землі, воді й вогню, певним деревам і тваринам. Так, священними барвами для українського народу є синій (небо) і жовтий (лан золотавого збіжжя). Своєрідними символами України стали Тополя і Лелека, Калина і Ластівка. Тією чи іншою мірою через весь календарно-обрядовий цикл, через обряди господарської магії проходить вшанування вогню й води. Саме вони є основними елементами улюбленого українцями літнього свята Івана Купайла. Вогонь, взятий з села під час виходу з отарами на полонину, ватаг-гуцул зберігає на весь літній сезон, а водою, в якій погасив жаринки, окроплює всіх овець. Природовірство — це не лише вияв залежності людини від довкілля, а й своєрідна форма підтвердження нею своєї спорідненості з ним.

Характерна риса релігійності українців — *обрядовірство*. Незважаючи на неглибоке знання змісту християнського віровчення, вони водночас прагнуть дотримуватися обрядів, розглядаючи їх як самодостатнє для своєї релігійності. Дотримання обрядів, участь у календарних святах усвідомлювалися нашим народом як вираження причетності до свого етносу, національного культурного творення. Саме закріплена обрядами спільність звичаїв була тією ланкою, яка зберегла єдність українства за умов його штучного поділу дер-

жавними кордонами, а то й значного віддалення українців від свого автохтонного осередку. Згадаймо принагідно нашу канадську діаспору, котра подекуди зберегла у своєму побуті такі звичаї, які в Україні вже забули.

Поеднання широкого спектра загалом підневільної господарської діяльності, розмаїття загалом невільних суспільних зв'язків з багатим світом фантазії українців спричинило їхню високу забобонність. Виявом її є віра в магічну силу, чародійство, в різні прикмети. Всі сфери їхнього життя, отже, й особисте, різні міжлюдські й родинні стосунки пронизує безліч забобонів і обрядових дійств. І хоча за змістом вони часто близькі, проте за сюжетною основою — відмінні.

Українцеві притаманне обережне ставлення до демонічного світу. Він в його уяві не є рівним за своїми силами з Богом і святими й вважається теологічно зумовленим явищем діяння малих духів, нечистих сил у тих сферах життя, де нібито слабкий вплив Бога, святих, самих людей.

Релігійну вдачу українців характеризує також *сімейність*. Це засвідчує той святковий сніп Дідух, якого ставлять на найпочеснішому місці — напокуті і який символізує і першого предка Роду, і Прадіда всього народу, і Творця й Добродія світу. Але він не є символом мертвого. Солярна прив'язність обряду внесення снопа до хати з періодом зимового сонцевороту робить його виявом народження, омолодження, очікування доброго й святого. І хоча опісля почали вносити Дідуха на Різдво Христове, цей святовечірній обряд більше демонструє віру в Бога як у Найвище Єство. На це звернув увагу К.Сосенко — відомий український вчений-етнограф. "Під ідеєю Бога, котрого, як в часі обрядів, так і в колядках, називають майже виключно господом, — пише він, — розуміє народ найвище духовне Єство; а коли навіть згадує про Ісуса Христа, особливо в старосвітських схристиянізованих колядках, то має його за Господа світу і Добродія народу" (Сосенко К. Різдво-Коляда і Щедрий вечір. — К., 1994. — С.118).

Незважаючи на всі прагнення церкви перенести обрядові вияви релігійності українців у храмову споруду, на церковне подвір'я, їй так і не вдалося цього зробити. Святкова обрядовість нашого народу всім своїм сценарієм зорієнтована на оселю, на сім'ю.

Національний характер українського селянина виявляється і в домінуванні жінки в сім'ї, в різних побутових спільнотах. Специфічні історичні умови буття українства виключили чоловіків із господарської й побутової сфер сім'ї. На жінку покладали і догляд за дітьми й літніми батьками, і ведення домашнього господарства. Саме тому в Україні так поширено культ Марії. Практично половина монастирів і церков носять її ім'я, її зображення — майже на всіх чудотворних іконах України. Ідеалізація подружнього життя, підхід до сім'ї як до надприродно санкціонованої співдружності, звеличування жінки-матері — ось що принесло християнство в духовний світ українців. Водночас у ньому воно натрапило на шанобливе ставлення до жінки як до матері родини.

В українських обрядових діях домінуюча роль також належить жінці. Так, на весіллі (на відміну від російського) головною постаттю виступає мати нареченої. Кульмінаційна частина весілля — посад молодих — має відбутися обов'язково в оселі молодої (*Грипич М.* Два виміри національного характеру // *Наука і суспільство*. — 1991. — №8. — С.28).

Особливістю обрядової практики українців є те, що її міфологічний підтекст майже не має ніякої персоніфікації природи, в ньому немає ідолювності небесних сил. Такі астральні явища як Місяць, Сонце й зорі, атмосферні явища — дощ, веселка, хмари та інші називаються поіменно і виступають природно. У колядках ставлення до Бога також природне і звичаєве. Запрошуючи Боженку на “вечерейку”, господар “посадив Бога посеред стола, Святу Пречисту при другім столі, усі святії та коло неї. Приймає Бога зеленим вином, Святу Пречисту солодким медом, усі святії шумнов горівков...” (*Сосенко К.* Різдво-Коляда і Щедрий вечір. — С.124).

Українці дотримуються натуральних форм в описуванні й сприйнятті Божих іпостасей, святих, вшановують і Біблію як святиню, незважаючи на поверхове знання її змісту. Пошана до священництва поєднується у них з виразним антиклерикалізмом, несприйняттям ортодоксії християнства, абстрактного догматизування, з свободою релігійного мислення й діяння. Українці ніколи й нікому силою не нав'язували своїх вірувань, не були фанатиками щодо форми релігійності. Вони її довільно міняли відповідно до своїх реальних життєвих потреб. “Українська релігія, — влучно зауважує

Н.Григоріїв, — існувала не лише для неба, а й для землі, і справи Божі відрізняла від людських” (Григоріїв Н. Українська національна вдача. — С.42). Нашому народові притаманні також нехтування аскетизмом, що проповідується християнством, певна байдужість до конфесійних відмінностей, навіть можливість задовольнити свої релігійні потреби в культовій споруді якоїсь іншої конфесії, а то й у домашніх умовах.

Те, що в українців немає фанатизму у ставленні до інших віросповідань, виявлялося і в тому, що вони власне ніколи не вважали конфесійну відмінність перешкодою для утворення сім’ї. Т.Рильський зазначає, що серед українців часто можна почути, що католики, як і православні, “вірять в єдиного Бога і в Ісуса Христа, тільки в них по-іншому правиться... До єврейської релігії також ставляться з повагою, оскільки “жиди вірять в єдиного Бога”, до того ж це “дуже стара й дуже міцна віра”. Вороже ставлення народу до панів-ляхів і до жидів має зовсім інший, не релігійний підтекст”. Більше того, українець терпимий до людей, індивідуальних до релігії, але якщо вони при цьому не поведуться зухвало щодо народної релігійності. Т.Рильський наводить такі слова-виправдання цієї толерантності одного селянина: “Дарма, що він не молиться, він заготовив собі місце на тім світі ділами своїми” (Рильський Ф. К. Изучению украинского народного мировоззрения // Українці: народні вірування, повір’я, демонологія. — К., 1991. — С.46—47).

Релігійність українців — *простонародна*, а тому вона завжди зорієнтована на утвердження соціальної рівності й справедливості. Вона сприйнятлива також до поезії культу, схильна до поетично-урочистого релігійного настрою. Певно, тому побожність українців і не обмежується церковною обрядовістю, лише відвідинами храмових споруд, де проповіддю ідеї гріховності й відплати формуються негативні емоції, а сповнена прагнення прилучитися до певних релігійних обрядових дійств на природі чи в колі сім’ї. Саме цим пояснюється й те, що в багатьох обрядах і піснеспівах, пов’язаних з деякими християнськими святами, немає будь-яких слідів власне християнства. В них народ виражає й висловлює свої самостійні помисли й потреби. Більше того, в деяких колядках навіть звучать антиїєстичні ідеї, іронічно йдеться про Бога,

який “десь загуляв”, часто забуває нашу землю, не посилає їй дощу, не звертає уваги на прохання до нього.

Релігійність українського народу можна охарактеризувати як *кордоцентричну*. Саме так її визначив відомий український філософ П.Юркевич. Це означає, що в житті людини, в її світогляді головну роль — мотиваційну й рушійну — відіграють не розумово-раціональні сили, а скоріше сили її емоцій, почуттів, образно кажучи, сила людського серця. “Основа релігійної свідомості людського роду лежить у серці людини, — писав П.Юркевич. — Релігія не є щось стороннє для його духовної природи, вона утворена на природньому ґрунті” (*Чижевський Дм. Нариси з історії філософії на Україні. — Прага, 1931. — С.149*).

Кордоцентрична релігійність є простою і не потребує створення якихось затеоретизованих богословських систем. Вона виявляється передусім у чуттєво-релігійному ставленні до життя, в релігійному забарвленні пошуків життєвої Правди.

Суперечливість світоглядних орієнтацій

Українців відзначає насамперед те, що до життя, до його складних перипетій вони ставляться із здоровим глуздом, як уроджені філософи. Їхню духовність характеризують не лише риси, які мають, скажімо так, знак мінус. Їм притаманні також почуття власної гідності, свободолюбство, лицарський дух і войовничість, сміливість і витривалість, привітність і поетичність. У цьому — відгомін впливів на духовний світ народу його козацької вдачі.

І ось таке хитання духовного світу між протилежними екстремами зумовило байдужість українця до питань своєї конфесійної приналежності, формувало у нього плюралістичний світогляд. Поруч з виявами релігійності в його свідомості, як це засвідчують українська словесність, календарно-обрядова поезія, твори виразників духу етносу, побутова культура, є сильний струмінь іррелігійності й вільнодумства. На терені української суспільної думки воно мало різноманітні форми вияву — релігійного інакомислення, скептицизму, індиферентизму, пантеїзму, деїзму, антитеїзму, нарешті атеїзму. Проте визнаємо те, що серед українських освічених кіл мате-

ріалізм й антирелігійність не були поширеними. Культурні українські кола характеризує скоріше іррелігійність, релігійний індиферентизм і антиклерикалізм. Надто перебільшено (явно з ідеологічних міркувань) багатьох діячів української суспільно-політичної думки було зараховано до матеріалізму й антирелігійності. Тим часом така світоглядна орієнтованість притаманна лише окремим діячам культури України кінця XIX — початку XX ст.

Виразники релігійності українців

Духовна виразність тієї чи іншої епохи залежить від того, яка людина вважається в ній “осередньою головною силою, рушієм духа й життя, ... яка ділянка духовної культури стоїть в осередку світогляду”. Певною мірою типовими виразниками релігійного духу українства були Іван Вишенський, Григорій Сковорода, Тарас Шевченко. Але, як зазначає М.Шлемкевич, лише шевченківська людина йшла попереду свого часу. Моральний її ідеал — це вільний дух, що самовизначається. На відміну від скovorодянської, що передувала їй, на прапорах цієї нової української людини виписане гасло: “Борітеся — поборете!”. “В космосі того світогляду наука є ядром, а релігійність і мистецтво — це імлистий молочний шлях почувальних сил душі, серед яких заблисне ясне сонце мислі” (Шлемкевич М. Загублена українська людина. — К., 1992. — С.22).

Для скovorодянської людини характерна віддаленість від життя, проповідь втечі від нього в душу й волю. Але якщо Г.Сковорода підносив ідеал людини, яка утврджує себе у спорідненій праці, то його попередник Іван Вишенський був виразником православної ідеї індивідуалізму з рисами крайньої інтроверсії, байдужості до земних соціально-політичних вимірів життя. Саме тому святоафонський пустельник не був “щасливим явищем” на терені історії України в кризовий для неї період, коли майже всі сфери життя піддавалися колонізації, а наступ католицизму призвів до занепаду православної церкви й церковного життя. “Культурний зміст православної церковності — себто ті сфери культури, які стояли в ближчому зв’язку з церквою і в її опіці, — відзначає М.Грушевський, — слабіли і упадали протягом тих століть

(від половини XIV до половини XVI), в міру того, як бідніла взагалі східна церква і висихали візантійсько-слов'янські джерела її культури. Все менше сей культурний зміст міг задовольнити потреби вищих українських верств, все більше давала себе почувати його нижчість у порівнянні з тими культурними засобами, якими розпоряджалась церковність і зв'язана з нею культура латинсько-німецько-польська" (*Грушевський М. Культурно-національний рух на Україні в XVI — XVII віці // Дзвін. — 1989. — №1. — С.102*).

Саме тому погляди І.Вишенського прийшли тоді, коли вони стали вже анахронізмом, вчорашнім днем. Питання національного буття українства для нього не було. На звинувачення в тому, що він не працює для свого народу, богослов відповідав: "Ані я з народом заповітів не робив, ані обіцянок не давав, ані не знаю народу, ані з ним не розмовляв, ані очима не бачив" (*Вишенский Иван. Сочинения. — М.; Л., 1955. — С.76*).

І.Вишенський вороже сприймав усякі позитивні впливи на вітчизняне православ'я, розглядав людський розум як отруту, що губить людські душі. Виключаючи своїми повчаннями особистість із системи суспільних зв'язків, залишаючи її один на один у цьому світі, оголошуючи її духовність як найсвятішу і єдино можливу, полеміст цим самим сприяв процесам, які стояли на перешкоді національному поступу українців. "Його безкомпромісне відношення до життя, цинізм супроти цінностей світської культури та егоцентризм, — справедливо зауважує Я.Ярема, — не могли зібрати і озброїти патріотичні сили для оборони українського православ'я, а навпаки — давали привід багатьом, що відчували потребу зв'язку з реальним життям, до релігійної, а вслід за тим і національної дезерції" (*Ярема Я. Українська духовність в її культурно-історичних виявах. — Львів, 1937. — С.19*).

Вивчення історії духовної культури українського народу не слід обмежувати двома полюсами — релігійним або реалістичним, котрі були і ще є в дослідницькій релігієзнавчій практиці. Це складна світоглядна мозаїка, яка виступає водночас як єдиний, цілісний духовний процес, ідейні відтінки котрого не якісь взаємовиключення, протистояння, а взаємодоповнювальні явища. У світогляді одного й того ж мислителя вони можуть співіснувати. Від цього його духовність аж ніяк не збіднюється, а скоріше багатшає, стає оригінальнішою.

З такою високою духовністю, із своїм сприйманням світу входить український народ до світової культури.

Релігійний чинник сам по собі ніколи не був в Україні визначальним у процесах етнотворення й етноінтеграції, національного відродження. Пріоритет у цьому завжди належав національній ідеї. А оскільки Україна є поліконфесійною, то національної єдності вона може досягти лише за умови дотримання принципу світоглядного й релігійного плюралізму. Християнські конфесії не мають прагнути свого монопольного впливу на релігійно-духовне життя всіх українців, а наявні між ними розбіжності переносити на ґрунт національного, якщо вони бажають йому служити. Лише сходження на рівень національної ідеї як пріоритетного принципу гарантує підхід до конфесійної відмінності як чогось перехідного чи неосновного в суспільному й релігійному процесі, утвердження в думці, що **УКРАЇНА ОДНА** для тих, хто бажає її відродження, і **БОГ ОДИН** для тих, хто вірить у Нього. Саме ця ідея може слугувати запорукою злуки й утворення в майбутньому єдиної Української християнської церкви.

Релігійність кожного народу є своєрідною, має свої специфічні форми вияву, які є надбанням культури етносу і входять як неодмінна складова до її цілісного вираження. Лише за умови свідомого входження індивіда в життя етносу, сприйняття як своєї всієї його культури він може розгорнути свої здібності, здобути власну самість, жити в істині своєї віри.

Релігійність українця — продукт тривалої історії народу. Саме тому в його релігійності надто багато елементів синкретизму. Щодо форм вияву релігійності, то не всі вони відповідають духові часу. Це і певний етнографізм, зорієнтованість переважно на селянське буття, архаїчність деяких обрядових виявів тощо. Складність нинішньої ситуації полягає ще й у тому, що виник цілий ряд чинників, які негативно позначаються на традиційній релігійності українців. Це — наступ масової культури, зумовлена науково-технічним прогресом упевненість людини у своїй величї як творця і розпорядника життєвої вдачі, відставання духовної практики церкви від потреб нових поколінь, архаїчність її форм, втрата українцями селянськості як національної ознаки, порушення їх інтимних зв'язків з природою, зміни у зв'язку з

урбанізацією системи й характеру родинних стосунків, впливів механізмів громадської думки тощо. Зважаючи на це, відзначимо актуальність думки про випробування культури власним життям. Екологія культури етносу — це не лише збереження життєдайного, а й вибракування застарілого й творення нового, що відповідає духові часу.

Контрольні завдання і запитання

- 1. В якому взаємозв'язку перебувають релігія й етнос?*
- 2. Назвіть основні фактори формування релігійної духовності українця.*
- 3. Які риси характеризують особливості релігійності українця?*
- 4. В чому виявляється суперечливість релігійних виявів духовності українця?*
- 5. Охарактеризуйте типи релігійної духовності українців.*

Тематика рефератів

1. Детермінанти особливостей релігійного духу українців.
2. Двовір'я як риса релігійності українця.
3. Типологічні вияви релігійного духу українців.
4. Релігія в духовному житті українського народу.

Рекомендована література

1. Булашев Г. Український народ в своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. — К., 1992.
2. Воропай О. Звичаї нашого народу. — Мюнхен, 1958.

3. Григорій Н. Українська національна вдача. — Вінніпег, 1941
4. Колодний А., Филипович Л. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан. — Львів, 1996.
5. Липський Б. Духовність нашого обряду. — Торонто, 1974.
6. Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу. — К., 1992.
7. Релігія в духовному житті українського народу. — К., 1994.
8. Релігія в житті українського народу. — Мюнхен; Рим, 1994.
9. Сосенко К. Різдво-Коляда і Щедрий вечір. — К., 1994.
10. Українська душа. — К., 1992.
11. Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. — К., 1991.
12. Християнство і духовність. — К., 1998.
13. Чепурко Б. Українці. — Львів, 1990.
14. Ярема Я. Українська духовність в її культурно-історичних виявах. — Львів, 1937.
15. Ярмусь Ст. Духовість Українського народу. — Вінніпег, 1983.

2. ВІДРОДЖЕННЯ УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я І ВНУТРІПРАВОСЛАВНІ КОЛІЗІЇ

Національне відродження України і православ'я

Будь-яка нація здатна актуалізувати свої духовні й державотворчі потенції не інакше, як приймаючи виклик часу відповідно до реалій суспільно-політичної доби. Наші історичні попередники чудово розуміли фундаментальну сутність релігії та її можливості в сприянні розбудові національної держави. Початок ХХ ст. приніс могутній сплеск національних рухів. Національна піднесеність концентрувалася в політичних партіях і відображалася в їхніх документах. Релігії й церкві в Україні присвячено цілі розділи їхніх програм і постанов. Більшість з них вважали релігію, як і освітню справу, “річчю незайманою, святою”, звичайно, за умови відділення церкви від держави. Незаперечними були засади: 1) церква українська має бути незалежною і українською за своїми історичними традиціями; 2) службу Божу належить відправляти українською мовою (Багатопартійна Українська держава на початку ХХ ст. // Програмні документи перших українських політичних партій. — К., 1992. — С.70).

Політичні й інтелігентські кола України вже тоді, зважаючи на немічність українського духівництва та агресивність деяких віросповідань і церков щодо української нації, домагалися, щоб “до того часу, поки широкий загал українського народу не стане свідомим своїх національних і державних інтересів і поки український народ на своїй землі не змінить свого економічного становища, релігія українського народу мусить бути взята під державну опіку і охорону проти агресивних заходів і намірів інших релігій на Україні” (Там само).

У тій страшній фантазмагорії при зародковій формі розбудови Української держави церковне будівництво не було обійдене чи обділене увагою ні з боку прихильників України, ні з боку її ненависників і ворогів. Гетьман всієї України Павло Скоропадський 29 квітня 1918 р. підписав “Закон про тимчасовий державний устрій України”, другий розділ якого називався “Про віру”. Там визначалося, що “первенству-

юча в Українській Державі є віра християнська, православна”, але кожен, хто не належить до неї, користується “повсемістно свобідним відправленням їх віри і Богослуженням по обряду оної” (Конституційні акти України. 1917—1920 // Невідомі конституції України. — К., 1992. — С.84).

У проекті “Основного Державного Закону Української Народньої Республіки” також йшлося про православну церкву. Як відомо, ця традиція йде ще від запорізьких козаків і руських князів. Проект Основного Закону УНР чітко визначав, що “Православна Церква в межах Української Держави є автокефальною, з Патріярхом у Києві на чолі”. Окремий державний закон подавав загальні основи організації Православної церкви в межах Української держави, застерігаючи її внутрішню автономію та не порушуючи канонічних постанов, визначав її правові відносини з державою. Навіть такий побіжний аналіз основних документів УНР показує безпідставність тлумачень про упереджене ставлення провідників Української Народної Республіки до іновірців і релігії взагалі. Разом з тим він ще раз засвідчує, наскільки вони цінували значимість релігії для духовного розвитку нації і держави.

В українському суспільстві нині починає утверджуватися плюралізм світоглядів, розуміння об’єктивності й необхідності буття релігії, її позитивного впливу та значення для долі нації. Вивчення етноконфесійної специфіки релігії переконує в тому, що в Україні має бути своя національна церква, подібно до того, як мають бути свої національна школа, національне військо, національний Театр тощо.

У суперечках про національні церкви в Україні обстоюються різні погляди: необхідність єдиної власної автокефальної помісної православної церкви або наявність кількох національних церков, абсолютна незалежність національної церкви або підкорення її якомусь єдиному релігійному центрові (наприклад, Римові чи Москві). На користь цих поглядів наводяться вагомі аргументи та серйозні свідчення світової історії, включаючи багатостраждальну історію України. Предметом палких дискусій є проблема того, яка церква має зайняти чільне місце і хто з церковних ієрархів має удостоїтися честі бути першоієрархом Української національної церкви.

Коли в демократичних країнах з високою культурою між-церковних відносин давним-давно мирно, цивілізовано вживаються десятки й сотні різних конфесій та деномінацій, то релігійне життя України тільки тепер, вивільняючись від чужих політичних і релігійних центрів, вдосконалює свої національні форми поряд із становленням державності української нації. Справляючи благотворний вплив на розширення й зміцнення національної самосвідомості та на розбудову Української держави, Українські церкви й самі набирають сили від могутнього припливу національної ідеї та поступу українського державотворення.

Помісна православна церква — потреба нації

Україна в пошуку своїх етичних і смисложиттєвих орієнтацій, безперечно, і в сучасних умовах спиратиметься на християнську аксіологічну систему. Вона хоча й має надто широкий спектр (більше 70-ти) релігійних вірувань, але майже всі вони перебувають у лоні християнства, його напрямів і толків.

Загальновизнано, що християнство, прийшовши на Русь, скинуло “візантійський одяг”. Проіснувавши на історичній землі України понад тисячу років, воно сприйняло тут поступово етнічні специфіки українського народу. Та багатьом (в тому числі й релігійним діячам) не дає змоги це бачити зашореність ідеологемами минулих десятиліть, а то й століть. Між тим неприродним є наряджання в Україні християнства в “російський одяг”. Українському християнству в такий спосіб відмовляють у своїй особливості, у своєму волеви-явленні й самовизначеності.

Кожна нація має право на задоволення релігійних потреб і з необхідністю формує свою церкву. Цю тезу наочно і яскраво підтверджує історичний досвід Вселенського православ'я. Всі із нині діючих автокефальних та автономних православних церков здобували свою незалежність певного часу саме в контексті самостійного політичного й соціально-економічного розвою відповідних країн.

Найвищі органи церковної влади Російської православної церкви визнають, що ця церква в 1448 р. стала повністю са-

мостійною. Звичайно, самочинно й не питаючи ні в кого на те ні дозволу, ні благословення. І це відбулося в той складний час, коли Константинополь втратив своє колишнє значення, а Русь вже фактично звільнилася від ординського іга. РПЦ підтверджує цілком самочинне походження своєї автокефалії, але відмовляє в ній іншим національним церквам, в тому числі й Українській. Тим самим священноначаліє Російської церкви грубо порушує, ніби сповідуване нею, 34-е правило святих Апостолів, яке гласить: “Єпископам усякого народу належить знати першого з них і визнавати його за главу та нічого, що перевищує їхню владу, не творити без його розсуду” (Книга Правиль Святихъ Апостоловъ, Святихъ Соборовъ Вселенскихъ и Поместныхъ и Святихъ Отцовъ. — М., 1893. — С.71).

Загальновідомо також, що Київська митрополича кафедра є найстаршою на східнослов'янських теренах. Вона починає свій вік від самого хрещення киян за часів князя Володимира. Відтак Київський митрополит власне є “першим з них”. Отже, РПЦ, вийшовши з надр Київської митрополії, зневажила її. Вона не визнає не те що її зверхності, а навіть того, що саме Київська митрополія, строго додержуючись букви й духу канону, є для Російської церкви Матір'ю-Церквою.

Коли йдеться про легітимність Російської церкви з дотриманням норм канонічного й церковного права, то варто нагадати ще й таке. Незважаючи на те, що після татарського поруйнування Києва митрополит Кирило започаткував перенесення осідку глави Київської кафедри до Володимира над Клязьмою, а його наступники — до Москви, всі вони без винятку носили титул “митрополита Київського і всія Русі”. Отже, коли 15 грудня 1448 р. на Київську кафедру з осідком у Москві без згоди Вселенського патріарха було обрано єпископа Йону, то цей акт вповні можна вважати початком повного відокремлення Російської православної церкви від Української.

Крім того, 1458 р. Київську митрополію поділено на дві — власне Київську з осідком у Києві та Київську з осідком у Москві. На Київську кафедру поставили митрополита Григорія Болгарина, а Московську (але з титулом “Київський і всія Русі”) і далі очолював митрополит Йона. Він помер 31 березня 1461 р., а його наступник, митрополит Фео-

досій, став іменуватися “митрополитом Московським і всія Русі”.

1589 р. самочинно та силою встановлено Московське патріаршество. Але ще впродовж більше ста років Київська кафедра була під юрисдикцією Константинополя. Велику роль у збереженні нею такого статусу відіграло запорізьке козацтво. Доля православної церкви в Україні тісно пов'язана з діяльністю гетьманів Петра Конашевича-Сагайдачного, Богдана Хмельницького, Івана Виговського, Юрася Хмельниченка, Івана Брюховецького, Петра Дорошенка та Івана Самойловича. За гетьманства останнього й було скликано елекційний собор 8 липня 1685 р., який обрав митрополитом Київським родича Самойловича Луцького єпископа Гедеона (князя Святополка Четвертинського). Рівно через чотири місяці він присягнув на вірність Московському цареві та патріархові, порушивши цим свою обіцянку вірності Константинополю.

Так скінчилася більш як 30-літня боротьба за підпорядкування Київської митрополії Москві після приєднання Росією України 1654 р. Духовенство всіляко противилося цьому до останньої можливості, навіть після повного перебрання Москвою світської влади в Україні. Воно прекрасно розуміло, що залежність буде не номінальною, як від Константинополя, а цілком реальною. І справді, від цього часу настає страшна руїна духовності, освіти, культури й усіх атрибутів державності української нації. Не оминула вона й церкву. З обширної митрополії, що в десятки разів перевершувала свою Матір-Церкву — Вселенський патріархат, її перетворено на ординарну єпархію Російської імперії, а її архіпастиря одного часу було позбавлено навіть митрополичого сану.

Відродження православної автокефалії в Україні

Демократичні перетворення в Україні, що почалися в роки горбачовської перебудови, дали змогу зібрати 20 жовтня 1989 р. в Львові собор священників УАПЦ та її прихильників — священників з РПЦ, який проголосив відродження в Україні Української автокефальної православної церкви, оскільки

буття її з 1920 р. взагалі не переривалося, позаяк вона існувала деякий час у підпіллі й завжди — в діаспорі. Затвердив проголошення відродження УАПЦ в Україні Всеукраїнський Собор, що відбувся у Києві 5—6 червня 1990 року. Собор ухвалив надзвичайно важливі для життя церкви організаційні рішення. І вельми значимо, що вперше в історії Української держави 5 червня 1990 року обрано Патріарха Київського і всієї України. Ним став 92-літній митрополит Мстислав (Скрипник). Вибудова завершеної ієрархії церковної влади мала стати запорукою самостійності Української православної церкви й рівності її серед інших автокефальних церков світу. Такий перебіг подій, відігравши на перших порах стимулюючу роль щодо автономного виокремлення УПЦ у структурі Московської патріархії, дещо ускладнює її буття нині, тим більше, чим більше православні українці мають своїх церков.

Зумовлені геополітичним становищем та релігійними традиціями геоконфесійні інтереси України полягають у зацікавленнях у сфері конфесійно-церковного устрою як всередині держави, так і у взаєминах з сусідніми державами. Найсамперед це стосується відносин з Росією та країнами Європи.

Основи державної політики Росії щодо її православної церкви закладено ще на зорі християнства, яке розвинуло традицію теократичної імператорської влади, що зародилася в надрах Древнього Риму. На початку IV ст. імператор Костянтин зрівняв християнське духовенство з жерцями місцевих культів, звільнивши їх від державних повинностей. Його наступники, підпорядкувавши церковну владу світській, започаткували розтління християнського духовенства — цезаропапизм, тобто творення державної християнської Церкви з провідною роллю імператора. Наступного століття при поставленні кліриків, особливо єпископів, політичний фактор став визначальним. Перевага віддавалася аж ніяк не чернецтву, пройденим уже сходинкам священства чи іншим духовним подвигам. Світська людина, навіть військова, якщо “держава може знайти в ній якості, достойні захоплень, а Церква — достойні любові”, могла зайняти єпископську кафедру (*Сидоний Апполінарий*. Письма // Хрестоматія по истории Древнего мира. — М., 1987. — С. 416—417).

Звичайно, церкві було важко втриматися від спокуси ско-

ристатися такими вигодами. Відтак у процесі державно-церковного симбіозу не лише держава використовувала церкву. Активним був і зворотний процес. Його суть можна передати словами Константинопольського патріарха Несторія (428—431), який мовив правителеві Східної Римської імперії Феодосію II так: “Допоможи мені проти еретиків, а я допоможу тобі проти персів” (а вони якраз того часу наступали на східні кордони імперії).

Московська держава вельми послідовно продовжила цю традицію. “Церква перестала бути самостійною соціальною групою, злилася в одне ціле з національною державою, засвоїла собі вповні її політичне й історичне значення. Як би не оцінювали цей факт, сам по собі він не підлягає сумніву для будь-кого скільки-небудь знайомого з російською історією та сучасною дійсністю”, — писав у збірнику “Національне питання в Росії” філософ В.Соловйов (*Соловьев В.С.* Философская публицистика // Соч.: В 2 т. — Т.1. — М., 1989. — С.418). Не сумнівались у цьому й сучасні йому ієрархи. “Пересадили і виростили на російській землі ідею візантійського єдиновладдя, — відзначав архієпископ Херсонський і Одеський Никанор, — Церква поклала і св. миропомазання древніх православних грецьких царів на царя Московського й всія Русі” (Беседа преосвящ. Никанора, архиепископа Херсонского и Одесского. Церковь и Государство. Против Графа Л.Толстого. — СПб., 1888. — С.52).

Цей історичний екскурс знадобився не заради підтвердження високими авторитетами відомих істин, а для більш глибокого розуміння сучасних нам подій, які з необхідністю мають свою логічну передісторію.

Будучи не в змозі й надалі тотально контролювати і стримувати процеси творення національних церков, керівництво РПЦ йде на деякі організаційні поступки, але не стільки принципового, скільки косметично-облудливого характеру. Архієрейський собор РПЦ 30—31 січня 1990 р. прийняв “Положення про екзархати”, в якому визначив подвійні назви для Українського і Білоруського екзархатів Московського патріархату, відповідно Українська православна та Білоруська православна церкви. Цей тактичний хід нічого не змінював, адже постанови їхніх синодів мали статус лише дорадчих органів, оскільки “остаточне затвердження цих

постанов, рівно як і відміна їх або зміна здійснюється Священним Синодом" (Український Православний Вісник. — 1990. — №1. — С.3).

У листопаді 1991 року Помісний собор Української православної церкви звертається до Московського патріархату з проханням надати УПЦ повну автокефалію, однак досі не одержано повної відповіді з боку РПЦ. Натомість на її архієрейському соборі, на порушення наданої УПЦ автономії в управлінні, прийнято рішення для переміщення з посади Предстоятеля Української церкви митрополита Філарета (Денисенка). Незгода його з таким перебігом подій призвела до скликання за вказівкою патріархату в травні 1992 р. без участі митрополита Філарета архієрейського собору в Харкові, на якому Предстоятелем УПЦ обрано митрополита Володимира (Сабодана).

При цьому знехтувано діючий в УПЦ Статут її діяльності, що мав державну реєстрацію. За цих умов вірна зміщеному владі частині УПЦ пішла на об'єднання з УАПЦ. Відтак у червні 1993 р. виникла Українська православна церква Київського патріархату, главою якої було проголошено Патріарха УАПЦ Мстислава. Проте після його смерті дехто з владик і кліру колишньої УАПЦ виокремився з об'єднаної церкви і утворив свою церковну структуру, яку під ім'ям Дмитрія у вересні 1994 р. очолив колишній протопресвітер зі Львова Володимир Ярема. В Україні стало функціонувати три самостійні православні церкви — Українська православна церква Московської юрисдикції, Українська православна церква Київського патріархату та Українська автокефальна православна церква.

Втручання Московського патріархату в релігійне життя України

Московський патріархат, як і всі інші інститути імперії, завжди найбільше турбувала небезпека втрати України. Саме тому він доклав багато зусиль для того, щоб ліквідувати все специфічне, набуте українським православ'ям за перші сім століть свого автономного існування в структурі Константинопольської церкви. З 1990 р. від "братских вразумлений" Московська церква переходить до прямих погроз та шовіні-

стично-церковних дій. Так, її найвищий орган — Помісний собор РПЦ, що відбувся 7—8 червня цього року в Троїце-Сергіївській лаврі, заявив, що коли Україна не наступить сама собі на горло, то тоді “поборники українського національного відродження” мають “усвідомити всю серйозність загрози цього для цілісності української нації” (Православний вісник. — 1990. — № 9. — С.22). Власне, з цього часу від РПЦ виходять імпульси розбрату та ворожнечі між націями і церквами на колишній території Союзу. Однак серед більше, як ста архієреїв церкви є деякі, котрі часто не погоджуються навіть із самим Патріархом, чесно й безкомпромісно оцінюючи реалії церковного й політичного життя. “Певен, що підбурювачем міжконфесійних і міжнаціональних чвар виступає Москва, — наголошував зовсім недавно архієпископ Віленський і Литовський Хризостом. — Нічим конкретним вона так званому російськомовному населенню допомагати не хоче, а лише розпалює ненависть, сподіваючись, що пожежами міжнаціональних війн зможе зберегти “єдину і неподільну” (*Хризостом, архієпископ*. Ми, православні, маємо випити чашу до дна // *Голос України*. — 1992. — № 227. — С.12).

Щодо конкретних міжцерковних конфліктів в Україні, то влади́ка Хризостом був також відвертим: “У тому, що в Україні спалахнула війна між православними і греко-католиками, винна Російська Православна Церква. У 1946 році її ієрархи пішли на повідку у світської влади і ліквідували Греко-Католицьку Церкву. Це була незаконна акція ... Ні тоді, в 1946 році, ні сьогодні Російська Православна Церква не думала про долі мільйонів простих віруючих, а вірнопідданськи допомагала безбожному режимові творити сваволю. ... Якби я був архієреєм в Україні, і греко-католики на моїх очах захоплювали б храми, я не протистояв би цьому. Це — розплата” (Там же). І це, певною мірою, не просто фраза, це — позиція, принцип християнина за вірою, а не за формою.

У чому ж суть тієї смертельної небезпеки, яку вбачає Російська церква у відділенні від неї Української? Передусім, на поверхні лежить звичайний меркантильний інтерес. Свідомістю українського народу поволі оволодівають висновки, зроблені ще Великим Каменярем. Політична несамостійність якоїсь нації означає, “що вона мусить без опору дати визискувати себе іншій нації, мусить віддавати часть здобутків своєї

праці на цілі, які з її розвоєм і безпекою не мають нічого спільного" (Франко Іван. Поза межами можливого // Вивід прав України. — Нью-Йорк, 1964. — С.144—145). Це цілком стосується залежності Української церкви від Московського патріархату.

Україна, територія якої майже в 30 разів менша від території Росії, навіть 1988 р., тобто ще до початку релігійного ренесансу, мала 3971 парафію, що майже в 2 рази більше, ніж в усій Російській Федерації, де їх налічувалося лише 2062. Загальновідомо також, що українські парафії значно багатші й щедріші від російських, та й темпи приросту релігійних громад в Україні набагато вищі. Так, у серпні 1990 р. Україна мала (причому без тисяч парафій УГКЦ й УАПЦ) 6505 православних громад, тоді як Росія на початок 1998 р. — трохи більше 2,5 тисяч! Звісно, втратити без опору 2/3 своїх вірних — для РПЦ дошкульна втрата. На початок 1998 р. РПЦ у самій Росії мала близько 7,5 тис. парафій, а в Україні налічувалося в УПЦ МП 7386 громад, в УПЦ КП — 1901 і в УАПЦ — 1063. Окрім того, УГКЦ мала 3151 громад. Тобто, православні в Україні, навіть без греко-католиків, мали 10350 парафій, 109 монастирів, 30 духовних навчальних закладів. Це далеко більше, ніж в Росії, чи в якійсь іншій православній автокефалії.

Отже, з відділенням Української православної церкви кардинально змінилася б вся геоконфесійна і геоцерковна ситуація подібно до зміни геополітичної з утворенням незалежної Української держави, причому із значним її зміцненням.

Російська церква, яка в Диптихові посідає почесне п'яте місце, але є найбільшою і найвпливовішою серед помісних православних церков світу, відразу переставала б такою бути, поступившись Українській православній церкві. В цьому немає жодного перебільшення чи ілюзії.

Аргументи вагомості Українського православ'я.

1. За кількісним складом жодна з визнаваних Вселенським православ'ям 15 автокефальних і 4 автономних церков не може конкурувати з Українською. До того ж є підстави вважати, що вичерпано далеко не весь потенціал української пастви.

2. Вселенський православний світ (а це за різними дани-

ми 150 — 300 мільйонів віруючих на всіх континентах) знає Київську митрополію як поважну й одну з найдревніших на слов'янському Сході. Таким чином, увесь потенціал духовного досвіду й традиції працював би на авторитет Української держави, на її вплив у міжнародних справах.

3. Московському патріархатові доведеться, як і Російській Федерації, змінити всю філософію й історіософію свого буття. А це тому, що Російська церква змушена буде з часом визнати:

а) автентичність духовно-культурних надбань і державницьких традицій Київської Русі й України як прямої її спадкоємниці;

б) те, що її духовно-культурна традиція та християнська церковність є похідними від українських, а тому їм з необхідністю доведеться визнавати історичні реалії, оскільки пошук власних традицій і коріння, які не мали б своїх першопочатків з державності Київської Русі та її християнізації, є не те що проблематичним, а навряд чи вирішуваним;

в) те, що Українська православна церква є згідно з духом і буквою Канону матір'ю-церквою Російської православної церкви, а не навпаки, на що нині претендує РПЦ. Її претензії розбиваються об колосальну кількість історичних документів, законів і правил, які визнаються Вселенським православ'ям;

г) чи не найстрашніше для РПЦ те, що в разі відмови від української історії та киеворуської традиції Російська церква втратить апостольське походження. Російські церковники, прекрасно розуміючи всю трагічність ситуації, створену невідворотністю грядущого зміцнення Української держави та відділення Української церкви, уже тепер починають відпрацьовувати запасні маневри. Апробується ідея “исконно руских земель” на Північному Причорномор'ї в районах Новоросійська, Сочі та ін. та проповіді у тих землях апостола Андрія Первозванного. Це робиться всупереч загальновідомому з “Повісті врем'яних літ” пересказові про проповідь апостола Андрія Первозванного в Таврії, на берегах Дніпра та Київських горах (Ипатьевская летопись // Полн. собр. Русских летописей. — М., 1962. — Т.2. — С.6—7), робляться розвідки коренів апостольської традиції поза хрещенням Києва.

4. Релігійна традиція і свідомість як найконсервативніші

та найстабільніші фактори до цього часу відчутно зберігають єдине силове поле на просторах колишньої Радянської імперії. Державна імперія розпалася, церковна — збереглася. Недаремно Московського патріарха удостоїли похвали імперсько-шовіністичні політики Росії під час урочистого прийому в Московській мерії після архієрейського собору РПЦ весною 1992 р., на якому було категорично відмовлено УПЦ в автокефалії.

Отже, цілком реальною є можливість відновити історичну справедливість, утвердивши Київському патріархатові належне йому місце в сучасній історії Української держави й Української церкви. Відомо, що навколишній світ сприймає суб'єкта певних взаємовідносин значною мірою так, як він само-рефлексує себе. Як може православний та й увесь інший світ сприймати УПЦ, котра перебуває під юрисдикцією Російської Церкви, коли в Статуті про її управління чітко визначено, що УПЦ “складає... частину московського Патріархату” і, як така, має своїм найпершим обов'язком “нагляд за проведенням у життя рішень Помісних Соборів Російської Православної Церкви” (розділ I, ст. 4).

Сам предстоятель УПЦ хоча й обирається українськими архієреями, але, згідно з тим же Статутом, “благословляється Святішим Патріархом Московським і всія Русі” (розділ V, ст. 2). Відтак без московського благословення вибори будуть не дійсні, адже “благословення” є, мовлячи світськи мовою, прямим затвердженням. Так і сприймають багато політичних діячів Європи Україну, політична незалежність котрої буде фіктивною доти, вважають вони, доки українські православні віруючі (близько 20 мільйонів вірних) перебуватимуть під владою Московської патріархії. Як бачимо, релігійно-церковний устрій надто поважна річ, щоб нехтувати ним. Доволі часто комплекс меншовартості перед світовими авторитетами заважає автентичній рефлексії нації, не дає їй правдиво збагнути свою значимість і силу та зайняти належне їй місце в сучасному світовому порядку.

Нерозділеність РПЦ і більшої частини УПЦ сприяє збереженню російських імперських оманливих стереотипів та зв'язків, адже статут РПЦ зареєстровано в Міністерстві юстиції Федерації, а Патріарх церкви є громадянином Росії. Відтак РПЦ, на відміну, скажімо, від Апостольської столиці

католицизму, функціонує не як міжнародна організація з погляду цивільного й державного права, а як російська, оскільки відповідає й керується законами Росії. В такий спосіб у менталітеті українців підтримуються уявлення про так зване єдине руське православ'я, єдину східнослов'янську культуру, спільні корені тощо. Формується враження, що ніби РПЦ і УПЦ, власне, і ділити було нічого. Перебираючи на себе всю духовну традицію Київської митрополії, її самостійний семисотлітній шлях при цьому не згадують, натомість підкреслюється тисячолітній шлях Російської церкви. Віруючі навіть у часи існування СРСР називалися не інакше, як православна всеросійська паства.

Водночас такі хибні судження супроводжуються неодмінним обливанням брудом непокірливих "українських розкольників", "уніатів" та "автокефалістів". Зауважимо, що релігійний шовінізм російських церковників досягає своєї мети: світ починає дивитися на українських ієрархів та віруючих очима Москви. Так, у громадській думці світової спільноти за українськими помісними православними церквами створюється імідж нетерпимих, агресивних уніатів чи автокефалістів, які нібито прагнуть розтерзати Тіло Христове — єдину Апостольську православну церкву.

Українське православ'я в контексті вселенського православ'я

РПЦ у Диптихові вселенського православ'я, як уже зазначалося, займає почесне п'яте місце. Хто ж займає перші чотири, за яким правом, яка їхня сьогодні реальна сила? Чому п'яте місце займає РПЦ, а не, скажімо, Сербська православна церква, заснована ще в IX ст. і в 1219 р. вже названа автокефальною, або не Грузинська, коріння якої сягає IV ст., а в 487 р. цар Вахтанг I Горгасал, що об'єднав Грузію політично, зі згоди Візантії проголосив її автокефальною?

Справа в тому, що надто часто церковні канони заступали політичний шантаж, груба військова сила, брудні двірцеві інтриги, підкупи тощо. Кожна церква намагалася перейняти апостольську традицію, бо ще один з найвпливовіших отців церкви Тертуліан всіляко обґрунтовував євангельську тезу про Церкву-Матір і Церкву-Дочку. Церкви, засновані апос-

толами, вважалися істинними. Вони є Матерями-Церквами для похідних від них Дочок-Церков, котрі, звичайно, є рангом нижчі, а перші поміж собою є Сестрами-Церквами. Колись у давнину такий поділ тягнув за собою поділ реальних вигод та привілеїв. І хоча нині це не так значимо, все ж має дійсний вплив як на міжцерковному рівні, так і в міжнародних загальнополітичних процесах. Якщо в цьому контексті розглядати колізії між Київським та Московським патріархатами, то цілком очевидно, що знаходить один і втрачає інший. Апостол Андрій, котрий, безперечно, є патроном українського православ'я, тому і зветься Первозваним, що призваний Ісусом Христом найпершим (Іоанн 1:35—39), окрім того він — рідний брат апостола Симона-Петра (Іоанн 1:40), який заснував Римську кафедру.

Таким чином, Київський патріархат сягає в таку духовну традицію, котра зрівнює його з усіма апостольськими престолами, в тому числі й з Римським, адже ж хоч Христос і прийняв братів на березі Галілейського моря одночасно й прийняв першими в число своїх учнів (Мтв. 4:18—20), але до того саме Андрій знайшов і привів Петра перед Христові очі (Іоанн 1:41—42).

Наскільки реальною є сила Константинопольського патріарха з його химерним привілеєм честі “першого серед рівних”, засвідчує той факт, що він виступає деколи в ролі верховного арбітра в канонічних спорах, у нього шукають морального захисту скривджені, іноді йому подають апеляцію для братського канонічного розсуду дій вищої церковної влади національної церкви. На території Туреччини під його управлінням усього шість єпархій, які налічують близько 70 парафій. Що стосується чисельності віруючих, то різні джерела дають різні цифри — в межах від 15 до 65 тисяч. Як бачимо, це не йде ні в яке порівняння з Україною, з її 11 тисячами парафій та десятками мільйонів віруючих. То ж чи варто Українському православ'ю вже так занадто самопринижуватися перед тією церквою, від якої понад тисячу років тому воно отримало священні дари?! Щоправда, під юрисдикцією Константинополя перебувають ще 23 зарубіжні єпархії, і саме це дає Вселенському Патріархові значну силу впливу в усьому світі. Тому й Україна має більш пильніше та прихильніше ставитися до Українських діаспорних цер-

ков, зокрема в Канаді і США, як до природного світового свого репрезентанта.

Отже, чим скоріше настане час справді незалежного функціонування українських церков, тим ближчою стане можливість духовно-морального оновлення їхніх складових, а відтак і всього суспільства. Складність і навіть певний трагізм ситуації полягає в тому, що священний сан, на відміну від світських посад, довічний. І коли у світських сферах нині є надзвичайно актуальною проблема кадрового забезпечення процесу політичних та економічних реформ, то в духовно-культурній сфері виникають такі морально-духовні колізії, які загрожують непередбачуваним соціальним вибухом. У такій ситуації робити вигляд, ніби держава не має своїх інтересів у сфері релігійно-церковного устрою, і не бачити того, що ситуація в православній Україні є відгомонам складних міждержавних відносин України й Росії, щонайменше недалекоглядно, а в кінцевому підсумку — це стратегічний прорахунок, котрим обов'язково скористаються недруги української державності.

Українська держава не може бути байдужою до духовних потреб своїх громадян. Вона має відкинути немічні заяви про свою цнотливість щодо етноконфесійних процесів. Україна має демократичне законодавство, яке регулює проблеми свободи совісті й віровизнання і яке повністю відповідає міжнародним правовим нормам з питань державно-церковних відносин. Якщо в чому й можна звинуватити її, то це в тому, що вона надто спокійно ставиться до втручання в її релігійні проблеми всіляких зарубіжних центрів, котрі при цьому часто порушують її закони й елементарні моральні норми. Лише один приклад. Де, коли і яка країна допустила б, щоб без відома влади було проведено всупереч її законам ініційований із зарубіжжя собор, на якому змінено предстоятеля церкви. Причому очолив її опісля не архієрей з числа українського єпископату (і це суперечило статуту церкви, зареєстрованому державним органом України) і навіть не громадянин Української держави?! Йдеться про Харківський собор 27 травня 1992 р., інспірований Московською патріархією, на якому усунуто від керівництва УПЦ митрополита Філарета (Денисенка).

Україна має право і можливість самочинно, суверенно ви-

рішувати всі свої внутрішні проблеми, в тому числі й церковні. Без однозначного й повного відриву всього православ'я України від Московського патріархату розв'язання цих проблем практично неможливе. Замкнуте коло: Росія зацікавлена в силі РПЦ та слабкості України, і як тільки Україна поткнеться за альтернативними енергоносіями, технологіями, на ринки збуту чи в іншу сферу впливу Росії (а її інтереси, подібно до американських, є в усьому світі), одразу буде задіяно всі важелі й структури, включаючи РПЦ. Звісно, що практично в усіх країнах авторитет церков надзвичайно високий, а тому наділені державною владою мужі чутливо реагують на їхні імпульси. У свою чергу, жодна з православних церков світу з відомих причин без крайньої потреби не піде на конфлікт з РПЦ. А тому, за "сприяння" РПЦ, кожна з церков, у міру своїх сил і спритності, чинитиме на свій державний апарат тиск з метою створення перешкод на шляху до здійснення інтересів України. І з цих також причин Українська держава має докласти максимум зусиль для забезпечення найскорішого конституювання самостійної Української православної церкви з патріаршим престолом у Києві.

Проведений аналіз ще раз підтверджує настигнуту необхідність активної політики Української держави у сфері релігійно-церковного устрою з глобальним захистом своїх геоконфесійних інтересів. Україна згідно з канонічним і церковним правом має абсолютно всі фундаментальні основи для становлення самостійної Помісної національної церкви будь-якої конфесії. Щодо її визнання, то необхідно пам'ятати, що жодну православну церкву не було визнано негайно автокефальною. Сама РПЦ після самооб'явлення себе автокефальною 15 грудня 1448 р. лише після численних підкупів, шантажів і політичних закулісних інтриг з допомогою дипломатії дочекалася 26 січня 1589 р., тобто через 141 рік, визнання та інтронізації власного патріарха, яким став митрополит Московський Йов.

Не може нас бентежити також лайлива термінологія на кшталт "розкольників", "уніати", "автокефалісти" тощо. Таких "розколів" у світі налічується нині більше як 20, тоді як загальновизнаних автокефальних церков лише 15. Унійних церков значно більше. Нині у світі діє близько 30 католицьких церков східного обряду різних національних спрямувань.

У Новому Заповіті ніде не визначається статус автокефальності церкви. Він є людським розумовим витвором.

Поняття *автокефалія* етимологічно походить від грец. *autos* — сам та *kephale* — голова й означає не що інше, як *самоочолюваність*, самоуправління, тобто адміністративну самостійність церкви. Українську церкву Російська імперія нищила в усі віки як церкву національну, котра була небезпечна їй найперш політично. А тому Україна може мати різні моделі релігійно-церковного устрою, крім одного — антинаціонального, антиукраїнського. Вона вже має свої самоуправні церкви.

Загалом релігійне життя в Україні настільки динамічне й багатобарвне, що потребує постійного моніторингу й аналізу для ведення справді зваженої, науково обгрунтованої політики держави в цій надзвичайно важливій духовній сфері.

Для вирішення проблеми замирення українських церков і консолідації українського народу потрібно задіяти різні засоби та інструменти, та передусім, стимулювання природного етноконфесійного розшарування, включаючи potwierдження Української Помісної православної церкви й утворення таких автономних православних інституцій, які б задовольняли релігійні потреби вірних з національних меншин. Внаслідок цього кожна конфесія і церква займе свою духовну та політичну нішу, що гамуватиме амбіції, приховану й неприховану ворожнечу, формуватиме толерантні відносини тощо.

Кожний суб'єкт етносоціального поступу української нації матиме відтак свою сферу впливу, а єднатице всіх ідея української державності, яка здатна гарантувати здобуту свободу дій та самостійне функціонування їх як у Краї, так і на теренах усього світу.

Контрольні запитання

1. Що зумовлює необхідність вільній нації мати свою помісну церкву?
2. Як відбувалося відродження автокефального православ'я в Україні?

3. Що спонукає Московський патріархат до протидії процесу становлення в Україні автокефальної церкви?

4. Якими шляхами має йти утвердження помісності православної церкви в Україні?

Тематика рефератів

1. Самочинність процесу становлення Московської патріархії.

2. Етапи становлення в незалежній Україні Помісної православної церкви.

3. Стан Українського православ'я як відображення Російської геополітики.

4. Київський патріархат як Помісна православна церква України.

Рекомендована література

1. Історія православної церкви в Україні / За ред. А. Колодного і П. Яроцького. — К., 1996.

2. Колодний А., Здіорук С. Становлення національних церков як складова національного відродження // Релігійна свобода: історичне підґрунтя, правові основи і реалії сьогодення. — К., 1998.

3. Колодний А. Православ'я в контексті національного відродження України // Православний вісник. — 1998. — №1—2. — С. 26—28.

4. Сучасна релігійна ситуація в Україні / За ред. П.І. Косухи. — К., 1994.

3. СТАНОВЛЕННЯ ГРЕКО-КАТОЛИЦИЗМУ ЯК ЧИННИКА НАЦІОНАЛЬНОГО ПРОБУДЖЕННЯ

Сучасні греко-католицькі авторитети і дослідники акцентують увагу на трагічній ситуації в кінці XVI ст., через яку Українська православна церква опинилася перед вибором: вести й далі нерівну й безнадійну боротьбу за своє існування в оточенні римсько-католицької церкви, знаючи, що вижити неможливо, що українському народові загрожує неминуче окатоличення й полонізація, чи піти в унію з Римом, зберегти традиційний православно-візантійський обряд, національну самобутність українського народу, змінивши лише залежність від Константинопольського патріархату на опіку римського папи.

Зрештою, історичний сенс згаданого вибору греко-католицькі авторитети вбачають у прагматичній дилемі: рятувати самобутність церкви, жертвуючи національною самобутністю народу, чи рятувати національну самобутність, реформуючи церкву.

Чи вдалося досягти головної мети унії так, як її поставили ініціатори й творці Берестейської унії? Чи стала унія з римсько-католицькою церквою вирішальним фактором національного самозбереження українського народу, протидією його переходу в латинство й ополяченню?

Саме в оцінках того, що дала і чого не дала Берестейська унія церкві й українському народові, найбільше суперечностей, а то й спекуляцій. Православні використовують тут свої “козири”: акцентують увагу на насильницькому способі введення унії й боротьби з нею українського народу. А греко-католики, навпаки, акцентують увагу на позитивному, що дала унія, оцінюючи її як важливий фактор української історії, культури, духовності.

Стан і тенденції розвитку греко-католицької церкви в XVII — першій половині XXст.

У розвитку греко-католицької церкви після Берестейського собору 1596 р. спостерігається певна зловісна закономірність: те, що довелося сповна витерпіти, пережити пра-

вославним, не в меншій мірі вистраждали, відчули на собі і греко-католики. XVII століття: православна церква без ієрархії, боротьба за її відновлення, за легалізацію; ієрархічне двовладдя, міжконфесійна боротьба на сеймі, кривава боротьба за володіння церквами в парафіях, козацькі війни з вимогою ліквідації унії в Україні та інше. XVIII століття: жорстокі розправи Петра I з василіанами; наступ конфедератів з метою насадження католицизму в Україні; Коліївщина, яка залишила після себе мартирологію “уніатських мучеників” в Умані, Бердичеві, Білій Церкві та в інших містах і селах України; антиуніатська політика більшості російських царів після поділів Польщі і поступове знищення греко-католицької церкви в Україні під владою Росії.

Такий перелік обопільних кривд і жертв можна зробити і в XIX ст. Згадаймо хоча б долю “упорствующих униатов” Холмської єпархії, які були міцним горішком для самодержавного православ'я і Російської імперії.

Отже, уроки історії церкви в Україні дають можливість зробити очевидний висновок: не може бути добре греко-католикам, якщо зле православним, і навпаки. Дві церкви тісно пов'язані єдиною долею українського народу.

Аналіз стану уніатської церкви протягом XVII — XVIII стст. підводить до висновку: панівні кола Речі Посполитої, котрі спочатку всіляко сприяли поширенню й утвердженню унії, самі не вірили в її релігійну цінність і церковну самостійність. Вони намагалися використати унію як тимчасовий перехідний стан, своєрідне чистилище для православних, щоб таким чином легше перевести їх у католицтво. У Львівській, Галицькій, Кам'янець-Подільській уніатських єпархіях, у західній частині Волині уніатське духовенство зневажається й утискується так само, як православне духовенство та віруючі в Київському, Брест-Литовському, Мінському воєводствах. Від Берестейської унії впродовж XVII — XVIII ст., як зазначає Михайло Грушевський, “в Західній Україні все покрила Польща: польське або ополячене панство, таке ж саме багатше міщанство, і навіть вище духовенство (уніатське) було зпольщене і польськими очима дивилося на минушину і на сучасність свого народу” (*Грушевський М.* Ілюстрована історія України. — Київ; Львів, 1913. — С.447).

До 1848 р. між українцями—греко-католиками і поляка-

ми—римо-католиками в Галичині спостерігалися незначні відмінності, оскільки “більша частина греко-католицького духовенства була асимільована з польською культурою і польськими політичними ідеалами” (“Znak”. — Krakow, 1985. — № 365. — С.44). Польська мова була мовою викладання й розмовною в греко-католицьких семінаріях майже до 1848 р. Поворот розпочався після 1848 року. Греко-католицьке духовенство Галичини почало поступово звільнятися від польських настроїв внаслідок впливу української громадськості на уніатську церкву.

Через те, що уніатське духовенство і взагалі уніатську церкву не зрівняли в правах з польською римсько-католицькою церквою, а відтак залишаючися церквою нижчою, “хлопською”, мужицькою, по суті, опозиційною, вона стала істотним і невід’ємним фактором українського життя Галичини, особливо в другій половині XIX і в XX ст., інтегрувалася в галицьке суспільство, сприймалася ним як національна українська церква.

Впродовж другої половини XIX ст. і особливо в 20—30-ті роки XX ст. гостро стояло питання: бути чи не бути самостійній греко-католицькій церкві з її східним православним обрядом. Похід католицьких “змартвихстанців” (змартвихстанці-воскресенці, філія ордену єзуїтів, яким доручалася місія цілковитого оновлення католицизму в Галичині), єзуїтська реформа ордену василіан, намагання ввести celibat греко-католицького духовенства — це тільки перший наступ римського католицизму на греко-католицизм.

Греко-католицизм як самостійна конфесійна течія в лоні католицизму все частіше атакувався й звинувачувався в ересі. Єзуїти звинувачували греко-католиків: “Ваше змагання до автономії є вашим найбільшим гріхом”, “В католицькій церкві не може бути будь-якого сепаратизму, ніякої автономної церкви”. Унія для задумів войовничого католицизму вже була недостатньою. “Гріхом” греко-католицької церкви в Галичині вважалося те, що вона намагалася жити для свого народу, а не для слави римсько-католицької церкви, стала національно-українською церквою.

Серед уніатського духовенства, вихованого в кращих культурних і матеріальних умовах, уже на початку XIX ст. проявляються освічені й енергійні особистості, котрі думали не

лише про інтереси своєї церкви, а й про інтереси народні, національні, намагалися сприяти піднесенню народної освіти, національної культури (згадаймо діячів “Руської трійці” М.Шашкевича, І.Вагилевича, Я.Головацького, а також митрополита М.Левицького, каноніка І.Могилюницького).

Могутньою постаттю в історії Української греко-католицької церкви був митрополит Андрій Шептицький (очолював її 44 роки: 1901 — 1944 рр.). Не тільки українські, а й зарубіжні дослідники оцінюють митрополита Шептицького як діяча, що “вимагав поєднати церковні інтереси з національними”, мав великі заслуги в зміцненні українських шкіл у Галичині, турбувався про утворення українського університету, був патроном української культури. Його міжнародний престиж ще більше зріс після арешту й вислання царським урядом Росії під час окупації Галичини в 1914 р.

Релігійно-церковна діяльність митрополита Андрія Шептицького спрямовувалася на розширення сфери впливу греко-католицької церкви. Він невпинно повторював, що роль греко-католицької церкви в Україні є особливою, бо саме через цю церкву має бути покладено початок з’єднання Заходу і Сходу. Ця ідея екуменізму в задумах і планах митрополита Шептицького зводилася насамперед до активної “унійної акції” з боку греко-католицької церкви щодо православної церкви і навіть протестантських релігійних течій. Митрополит розумів складність і труднощі у здійсненні ідеї екуменізму (потрібно звернути увагу саме на ідею екуменізму, яку обстоював А.Шептицький як єдиний засіб оздоровлення духовного стану українського народу й примирення, зближення церков, а не їхню унію). Митрополит А.Шептицький, як і великий православний Київський митрополит Петро Могила, розумів нагальну потребу в примиренні православних і греко-католиків.

Знищення греко-католицької церкви. Львівський собор 1946р.

1 листопада 1944 р. митрополит Шептицький помер. Греко-католицька церква опинилася в дуже складному становищі. У квітні 1945 р. майже вся її вища ієрархія — Й.Сліпий (після смерті митрополита Шептицького очолював мит-

рополію), єпископи М. Чарнецький, М. Будка, Г. Хомишин, І. Ля-тишевський — була репресована і, як це практикувалося в сталінські часи, трафаретно звинувачена в “зраді Батьківщини”. Заарештували сотні священників і ченців греко-католицької церкви. В атмосфері тоталітарного терору і страху організували Львівський собор греко-католицької церкви в березні 1946 р.. Його рішення, безумовно, було відпрацьовано й узгоджено заздалегідь, і не в церковних колах, а в державних інстанціях. Собор вирішив “скасувати постанови уніатського Берестейського собору 1596 року, ліквідувати унію, анулювати залежність від Риму і повернутися до нашої батьківської Святої Православної віри і до Руської православної церкви” (Львівський церковний собор. Документи і матеріали. — К., 1984. — С.94).

До складу Львівського собору греко-католицької церкви 1946 р. увійшли два єпископи — Дрогобицький і Самбірський Михаїл (Мельник) та Станіславський і Коломийський Антоній (Пельвецький), яких напередодні цього собору, а саме 24 і 25 лютого 1946 р., висвячено вже на православних єпископів у Володимирському соборі в Києві. На Львівському соборі було 214 священників, деканів і представників кліру всіх трьох греко-католицьких єпархій та 19 мирян, котрі майже одногослосно проголосували за всі його постанови. Отже, із загального числа 1270 священників усієї греко-католицької церкви західних областей України в соборі брали участь лише 214, які, як про це було заявлено на соборі, виступали від імені 997 священників, що “подали особисті заяви про бажання вийти з унії та воз’єднатися з Православною церквою” (Там же. — С.94).

До цього потрібно додати довідку про стан греко-католицької церкви на той час. За даними 1943 р., в неї нараховувалося (з Мукачівською і Пряшківською єпархіями та Лемківською апостольською адміністратурою) 4488 церков і каплиць, 203 монастирі, богословська академія, 5 духовних семінарій, 2987 священників, 1610 монахів і монахинь, 540 богословів, 35 видавництв (Мартирологія українських церков. Том II. Українська католицька церква. — Торонто, 1985. — С.49—57).

Львівський собор 1946 р. — це не лише трагічна віха в історії греко-католицької церкви в Україні. Однаковою мірою

це й трагедія православної церкви, бо саме їй в особі Московської патріархії тоталітарним режимом було відведено роль могильника іншої церкви.

22 відсотки греко-католицького духовенства, за даними Львівського собору, не згодилися перейти в православну церкву. Їх, звичайно, було значно більше, навіть серед тих делегатів собору, які змушено, формально піднімали руку, голосуючи за його рішення. Виникає питання: чи могли навіть ці 22 відсотки, вважаючи себе греко-католиками, мати право зі своїми послідовниками сповідувати український греко-католицизм, бути в єднанні з Римом? З погляду правової, демократичної держави, гуманного, цивілізованого суспільства, безумовно, що могли і мали таке право, забезпечене відповідними конституційними гарантіями.

Проте всі колишні греко-католицькі парафії внаслідок рішень Львівського собору 1946 р. автоматично оголошено православними. Крім діючих православних церков, усі інші було закрито. Але значна частина віруючих, колишніх греко-католиків не прийняли нав'язуваного ним православ'я. Оці "залишки уніатства", як стали їх іменувати і в православній, і в радянській пресі, після 1946 р. змушені були відправляти свої богослужіння таємно, діяти нелегально. З часом вплив "залишків уніатства" не послаблювався серед віруючих, як на це розраховували партійно-державні органи. Навпаки, він зростав, як серед тих, хто не прийняв "возз'єднання" з православною церквою, так і серед тих віруючих, які "з'єдналися", внаслідок слабкої православної свідомості.

Поступово, з підтримкою Апостольської Столиці і зарубіжної Української католицької церкви, у Львівській, Івано-Франківській, Тернопільській, Закарпатській областях (там де було вкорінене уніатство) з його "залишків" сформувалися нелегальні, підпільно діючі структури греко-католицької церкви: хіротонізувалися єпископи, висвячувалися священники, які таємно проводили релігійно-богослужбову діяльність; відновлювалися чернечі ордени, які організовували домашні церкви й чернечі осередки. Все частіше в закритих колишніх греко-католицьких церквах неофіційно відправлялися богослужіння.

Процес відновлення УГКЦ

З 1987 року рух за відновлення греко-католицької церкви набуває організованого динамічного характеру. Створений Комітет захисту Української католицької церкви звертається до державних органів влади, зарубіжних релігійних центрів, зокрема до Ватикану, до міжнародних організацій, вимагаючи визнання існуючої Української греко-католицької церкви (УГКЦ). Згодом, у 1987 — 1988 роках, відкрито заявила про себе ієрархія УГКЦ, обнародувавши ряд звернень до Президії Верховної Ради СРСР і папи римського Іоанна Павла II з проханням легалізувати УГКЦ.

На підтримку цих звернень організовується ряд масових акцій, щоб до проблеми легалізації греко-католицької церкви в Україні привернути увагу широкої громадськості в колишньому СРСР і за кордоном: поїздки груп духовенства і віруючих до Москви з метою пікетування й відправлення богослужіння в людних місцях. Ці та інші масові акції збіглися з підготовкою і відзначенням 1000-ліття введення християнства на Русі.

Слід врахувати ще й такі фактори, які сприяли процесові відновлення і легалізації греко-католицької церкви в Україні. З 1985 р. в умовах так званої перебудови і нового мислення, ініційованих М.Горбачовим, встановлюються більш-менш демократичні, гуманні відносини між державою й церквою. Розпочалася підготовка проекту Закону про свободу совісті й релігійні організації, який узгоджувався з міжнародними правовими актами з проблем прав людини і релігійних свобод. Почастішали контакти офіційних представників Ватикану і СРСР. Відбулася зустріч у Римі папи Іоанна Павла II і Президента СРСР М.Горбачова, що привело до встановлення дипломатичних відносин між СРСР і Апостольською Столицею. Усе це, звичайно, дало змогу поставити питання про легалізацію Української греко-католицької церкви та її реєстрацію на практичну основу. 30 листопада 1988 р. Рада у справах релігій при Раді Міністрів УРСР зробила заяву про реєстрацію релігійних громад греко-католиків.

Після більш ніж 40-річної перерви греко-католицька церква офіційно відновила свої структури в західних областях України. За її даними, уже на 1 січня 1999 р. в Львівській області було 1424 греко-католицьких парафій, в Івано-Фран-

ківській — 647, в Тернопільській — 732, у Закарпатській області — 289 парафій. Греко-католицькі парафії утворюються і в інших областях України, на її сході й півдні, а також у Києві. Вищу ієрархію УГКЦ очолив кардинал-митрополит Мирослав Любачівський.

На початок 1999 р. УГКЦ мала 3212 релігійних громад (парафій), 76 монастирів, 10 духовних навчальних закладів, в яких навчалось до 2 тисяч майбутніх священиків, 27 періодичних видань. У складі УГКЦ є Львівська архієпархія, Івано-Франківська, Коломийська, Чернівецька, Тернопільська, Зборівська та Самбірсько-Дрогобицька єпархії.

У Закарпатській області є Мукачівська греко-католицька єпархія. Частина греко-католицьких приходів на чолі з єпископом Маргітичем прагне перебувати в єдності з УГКЦ. Лінія керівництва Мукачівської греко-католицької єпархії спрямована на статус суверенності й безпосереднє підпорядкування Апостольській Столиці. Дискусії й суперечності щодо підпорядкування Мукачівської греко-католицької єпархії спонукали Апостольську Столицю спеціально розглянути ситуацію в ній. Конгрегація східних церков вивчила це питання і доручила апостольському нунцію (послу) в Україні архієпископу Антонію Франко довести її рішення до зацікавлених сторін. Враховуючи різноманітність традицій, обрядів і культур населення Закарпаття, внутрішньоконфесійні труднощі, керівництво Ватикану звернулося до єпархіального єпископа Івана Семедія призначити помічних єпископів-синкелів Івана Маргітича для греко-католиків українського походження і Йосифа Головача — для тих, які не мають української ідентичності.

У 1996 р. утворено Києво-Вишгородський екзархат УГКЦ, якому папа римський доручив здійснювати духовну опіку над віруючими і парафіями цієї церкви в усій Україні поза західними її областями.

Відновилися структура традиційних чернечих орденів греко-католицької церкви. Серед них чоловічі ордени — василіани, редемптористи, студити; жіночі — василанки, йосафатки, святого Вікентія, Пресвятої родини, сестри-служебниці та інші. Всі ордени мають спільне призначення — проводити широку місіонерську діяльність серед різноманітних груп населення. Проте вони відрізняються й певними функціональними особливостями.

Так, черниці ордену святого Вікентія (бельгійського походження) здебільшого працюють у сфері медицини сестрами милосердя, нянями. Студитки, йосафатки займаються релігійним вихованням дітей. Черниці ордену Пресвятої родини обслуговують хворих і людей похилого віку, редемптористи — місіонерською діяльністю і підготовкою кадрів для церкви.

Діє ряд греко-католицьких семінарій: Львівська, Івано-Франківська, Мукачівська та Василіанська, в яких навчається до двох тисяч семінаристів. Створені й активно діють світські релігійні організації — жіночі, молодіжні: Милосердя, Святого Володимира та ін.

Греко-католицька церква в Україні підтримує інтенсивні контакти зі своїм релігійним центром — Святим Престолом у Римі. У католицьких вищих навчальних закладах у Римі УГКЦ має можливість готувати свої кадри.

Уроки Берестейської унії та історії УГКЦ

Що засвідчують уроки, які впливають з досвіду Берестейської унії 1956 р. та всієї історії греко-католицької церкви?

1. Унійна ідея виникає від самого початку розколу єдиної вселенської християнської церкви в 1054 р. Київське християнство, церква в Русі-Україні були відкритими як до православного Сходу, так і до католицького Заходу. Однак ідея церковної унійності — як в історії християнства взагалі, так і в історії Української церкви зокрема — часто затьмарювалася політичними намірами, егоїстичними розрахунками, амбіційними устремліннями. Українська церква не раз ставала заручницею сусідніх держав на Сході, Заході, Півночі, які намагалися утримати її у сфері свого впливу. І все робили для того, щоб не допустити її об'єднання із Вселенською церквою або нав'язати їй таку церковну унію, з допомогою якої можна було б дезорганізувати українську церкву, денаціоналізувати український народ.

2. Берестейська унія мала певні передумови — зовнішні й внутрішні. XVI ст. — епоха Реформації і Контрреформації — для православної церкви в Україні стало найбільш гнітючим періодом її історії. Світський патронат над церквою,

неспроможність православних патріархів Сходу оздоровчо впливати на зболений організм Української православної церкви, загроза її латинізації і спольщення українців, політичний тиск Москви, що претендувала на місце і роль “третього Риму” в східному християнстві, — все це вимагало відповідної реформи й динамізації православ’я в Україні. Це розуміли православні єпископи і видатні світські особистості (князь К.Острозький та інші), котрі бачили єдиний вихід у церковній унії, форму проведення якої, однак, розуміли по-різному.

3. Унія як метод і форма об’єднання церков не виправдала себе. Це нині визнають усі церковні авторитети — як православні, так і католицькі, які стоять на позиціях екуменізму. Унія спричинила глибоку релігійну кризу, що вийшла за межі XVI ст., гостро позначилася на всій історії українського народу, викликала довготривалі церковні й національні конфлікти. Однак релігійна боротьба була не зовсім деструктивною. Два релігійні табори, уніати й православні, опинилися перед необхідністю дбати про піднесення освіти, про мобілізацію інтелектуальних сил для літературної політики, розбудови своїх шкіл. Як одні, так і інші стали послуговуватися засобами гуманістичної культури, яка наближала до себе прихильників і противників релігійного об’єднання під зверхністю римського папи. Необхідність виправлення, доповнення, продовження Берестейської унії на новій основі — поєднання обох церков українського народу на засадах створення Київського патріархату, єдиного для православної та греко-католицької спільноти, зрозуміли видатні ієрархи цих церков П.Могила і Й.Рутський, хоча здійснити ці плани тоді не вдалося. Якщо тодішній провід двох українських церков за несприятливих для них умов усе ж таки знаходив шлях до відновлення київського християнства, то чи не може це слугувати за взірць поліпшення міжконфесійних взаємин і зближення та налагодження співпраці всіх українських церков в умовах незалежної Української держави?

4. Греко-католицька церква у своїй майже 400-річній історії мала періоди розвитку й занепаду, динамізації і криз. Для іноземних правлячих структур, під владою котрих перебувала Україна, вона була небажаною, і весь час ними утискува-

лася. Виразно національний характер Української греко-католицької церкви, її інтеграція в українське суспільство викликали негативну реакцію в усіх поневолювачів українського народу: польської шляхти, католицьких єзуїтів, російського самодержавства, Московської церкви, більшовицького тоталітаризму, державного атеїзму.

5. Греко-католицизм для багатьох поколінь українців після Берестейської унії став традиційною, а згодом національною українською церквою, як і православ'я є національною церквою для частини колишніх греко-католиків, їхніх дітей і онуків, охрещених і вихованих уже православною церквою, яку вони не бажають міняти, щоб повернутися до греко-католицизму. І в цій ситуації потрібна усвідомлена толерантність, повага до конфесійного вибору віруючих. Самою історією визначено бути Україні багатонаціональною й багатоконфесійною державою, а близьким за символом віри християнським церквам — православній і греко-католицькій — співпрацювати для блага всього українського громадянства, української держави.

6. Було б трагічною помилкою з тяжкими наслідками для загальнонаціональної справи як штучно творити якусь “єдину українську церкву”, “одну державну релігію”, так і розчленити територію України на сфери переважаючого конфесійного впливу: Захід — Українська греко-католицька церква; Схід, Південь — Українська православна церква, підпорядкована Московському патріархові; Центр і Захід — Українська православна церква Київського патріархату і Українська автокефальна православна церква. Водночас було б несправедливо і антидемократично, коли б лише за ознаками підпорядкованості тієї чи іншої церкви або релігійної організації своїм закордонним центрам ставити під сумнів їхню українськість або відмовляти їм у патріотизмі. Вся територія України має бути вільною для функціонування будь-якої української церкви, якщо вона стоїть на засадах християнської моралі, української громадянськості, утвердження соборності Української держави.

7. Нині, на переломному етапі розбудови незалежної Української держави, коли особливо важливою стала проблема національного миру і політичної консолідації суспільства, серед частини віруючих різних сповідань, а також серед ду-

ховенства все більшої популярності набуває не ідея “єдиної національної церкви”, а ідея українського екуменізму, тобто єднання зусиль усіх конфесій в Україні для розв’язання певних суспільних і релігійних завдань (складовими частинами таких дій можуть бути суспільні гуманітарні акції, підтримка різними заходами, притаманними релігійним організаціям, процесів українського державотворення, навіть спільні канонічно-церковні дії).

Ставлення УГКЦ до екуменізму

Прихильники українського екуменізму є як серед православних, так і серед греко-католиків. Ідею українського екуменізму, тобто єднання між західною і східною християнськими традиціями свого часу обстоювали як православні, так і греко-католицькі ієрархи — митрополит Іларіон (Іван Огієнко), Андрій Шептицький, Василь Липківський і Йосиф Сліпий. На позиціях єднання всіх християн України стоять і нинішні керівники УГКЦ, зокрема Мирослав Іван кардинал Любачівський. Послідовники такої форми співжиття християнських церков в Україні є й серед сучасних діячів українського православ’я.

Отже, ідея українського екуменізму є животворною ідеєю, яка потрібна і може спрацювати на користь національного й духовного відродження України, вона знаходить підтримку як у церковних колах, так і серед широкої української громадськості. У зв’язку з цим фіксується позиція окремих священнодіячів греко-католицької церкви для екуменічної програми і шляхів її здійснення. Йдеться насамперед про досягнення єдності між Київською (православною) і Галицькою (греко-католицькою) церквами єдиного за своїми витоками українського християнства в поєднанні як з Константинопольською вселенською патріархією та іншими помісними православними церквами, так і з римським престолом і всією Католицькою церквою. Цілком зрозуміло, що така екуменічна програма-максимум на сьогодні не здійсненна. Потрібно працювати, “щоб вона стала дійсністю для наших дітей і внуків” (Доповіді, виголошені на Крайовій Конференції УКПО 4 листопада 1995. — Лондон, 1996. — С.27).

Ідея українського екуменізму має враховувати проблеми

історичного поділу християнства, досвід світового екуменізму. Що ж пропонується? Церковний поділ українського народу на православних і греко-католиків має стати стимулом для сильнішого бажання єдності, ніж у інших народів — росіян (в основному православних) і поляків (майже цілком римо-католиків). Для українського народу в досягненні екуменічної єдності має стати визначальним такий дискурс: “Наша мати, Царгород, і наш батько, Рим, розійшлися ... взяли розвід. І, таким чином, ми, діти, пішли, хто за батьком, а хто за матір’ю, і ворогуємо між собою, бо тягнемо за однією або другою стороною. А деколи, хоч це рідко буває, любов і єдність дітей може так вплинути на батьків, що вони опам’ятовуються і примирюються. Це могло б стати післанництвом українського християнства і українського екуменізму” (Там же. — С.28—29).

Один із авторитетних діячів УГКЦ отець митрат доктор Іван Музичка вважає, що в Україні поки що ідея екуменізму є майже недоторканою і обведеною “колючим дротом багатьох передсудів, які приносять велетенські шкоди зближенню церков і можливості їхнього поєднання. Це питання тепер є великою і, мабуть, єдиною, хоч тимчасовою, перешкодою для визначення нашого патріархату” (Там же. — С.12). І мотором, який може динамізувати ідею українського екуменізму, як підкреслює І.Музичка, може стати широкий мирянський рух в Українській церкві. Додамо: як в Українській греко-католицькій церкві, так і в єдиній Українській православній церкві. Але до досягнення цієї мети треба дуже багато працювати, насамперед у досягненні згоди, примирення й об’єднання самого українського православ’я.

Сучасний стан і проблеми УГКЦ

Відновлена Українська греко-католицька церква давно вийшла за межі “галицького загомінку”. Нині греко-католицькі громади є в усіх областях України. УГКЦ живе динамічним життям. Проте вона має і свої труднощі та проблеми, намічає перспективу діяльності, що засвідчує опублікований у 1996 р. документ “Нарис для роздумів у підготовці до Собору Української греко-католицької церкви”.

У цьому документі констатується, що 50-літнє пересліду-

вання греко-католицької церкви в Україні призвело до знищення всіх її діючих структур, “спричинило поляризацію між єпископами, священиками і мирянами”. У зв’язку з цим робляться застереження щодо тих осіб, хто нині “розбиває єдність церкви своїми особистими амбіціями, непослухом”.

Очевидно, в лоні УГКЦ відбуваються “поляризаційні” процеси між частинами духовенства, які перенесли великий тягар переслідування, перебуваючи в підпільній, “катакомбній” церкві, і між тими, хто повернувся з діаспори; між тими, хто твердо дотримувався греко-католицизму, і між священиками, які в останні роки перейшли з православ’я в греко-католицизм. Крім того, дається взнаки давній поділ між так званими “восточниками”, які непохитно дотримуються східного обряду, і “западниками”, схильними до засвоєння і введення в греко-католицизм деяких елементів латинського обряду та традицій західного християнства. Ця ситуація, судячи з названого документа, турбує нинішнє керівництво УГКЦ.

Для УГКЦ залишається проблемою її патріархат. І хоча вже Йосиф Сліпий іменувався патріархом і нинішній предстоятель УГКЦ кардинал Іван Мирослав Любачівський церквою визнається патріархом, Апостольська Столиця і особисто Іоанн Павло II поки що не дали свого благословення на утворення патріархату. У підготовчому до жовтневого Собору УГКЦ документі (1996 р.) констатується, що для завершення цього процесу потрібно, аби “Синод наших владик, прислухавшись до голосу цілої Церкви, вчинив такі заходи, щоб це завершення знайшло свій вияв у передбачених канонічною дисципліною рішеннях Вселенського Архієрея”.

УГКЦ стоїть на порозі реформи. Автори підготовчого до собору документа вважали, що специфічна ситуація церкви, яка довго діяла в підпіллі, вимагає таких реформ, щоб “інше підносити з руїн, а ще інше будувати від основ”. Застерігається, що “це водночас шанс і ризик”, а тому потрібно скористатися найкращим досвідом інших церков, уникаючи їхніх помилок. Актуалізується заклик: “Повернення до джерел — вихід у майбутнє”. Однак повернення до джерел, на думку його авторів, “не має нічого спільного з археологізмом, втечею в минуле, перед труднощами сучасності”. Ідеалізування міфічного минулого, туга за “старими, добрими часами” категорично відкидається. Суть реформи УГКЦ полягає не в інно-

ваціях і реставрації, а в оновленні, яке має “поєднати інтелектуальні зусилля з переміною життя”. І на цьому шляху, як визначається в “Нарисі для роздумів у підготовці до Собору УГКЦ”, “не бракує перешкод — байдужості, фальшивого образу ситуації Церкви, церковного самозадоволення, невірної еклезіології, помилкової апологетики, страху перед зміною, лінивого традиціоналізму”.

Як бачимо, своє майбутнє УГКЦ в переддень 400-річчя Берестейської унії оцінила надзвичайно критично, закликаючи ієрархію церкви, духовенство мирян до роздумів над проблемами, що стоять перед нею.

Повного оновлення, як заявляють автори цього документа, “потребує вся людська сторона Церкви”. А тому керівництву Церкви — її главі, єпископам — запропоновано “зробити іспит совісті й усвідомити, в чому полягає реформа”.

УГКЦ, як і всі католицькі церкви, стоїть перед “викликом нової євангелізації”. Чому потрібна “нова євангелізація”? З’ясовується, що нова євангелізація в Європі, а тим більше в Україні, має перед собою три проблеми, на які треба дати відповідь: “матеріалізм ставить питання про людину; атеїзм ставить питання про Бога; пошуки нових релігійних досвідів ставлять питання християнської віри”. Отже, матеріалізм (у розумінні занедбання людиною духовних цінностей і надання пріоритетності матеріальним), атеїзм, нові релігійні течії (неорелігії) вимагають нових зусиль від вселенської церкви, скажімо так, нової Контрреформації ХХІ ст. Церкву турбує не стільки науковий атеїзм, як релігійна індиферентність, тобто байдужість мирян, схильність до нових релігійних рухів, котрі заперечують самосвідомість християнства як єдиної істинної релігії. “Великою спокусою, — підкреслюється в згаданому раніше документі, — якій сьогодні багато хто піддається, є проповідування “християнських вартостей” солідарності, справедливості, братерства, миру, не виводячи того від особи Ісуса Христа”. Оскільки це вибір легшого шляху, ніж віра в Ісуса Христа, згадані вартості сприймаються таким чином, що “все християнство втрачає сенс”. Отже, проблема ця насамперед світоглядна, моральна. Вона не стільки українська, як європейська і навіть всесвітня. Церква змушена реагувати на виклик часу.

УГКЦ явно турбує давнє розмежування в лоні самого гре-

ко-католицизму в ставленні до східного обряду, того, що фіксується в назві церкви греко-. В умовах вільного функціонування УГКЦ у незалежній Україні симптоми протистоянь між “восточниками” і “западниками” (про що вже згадувалося) все відчутніше дають про себе знати. Літургія стає проблемою, яка потребує реформування. У літургійних справах колишні уніатські, згодом греко-католицькі священики змушені були оглядатися або на Схід, або на Захід, оскільки сама по собі греко-католицька церква не мала шансів розквітнути як самостійна релігійна традиція. І ось тепер констатується або, скоріше, застерігається: “Літургійне оновлення, далеке від бездумного повернення до минулого і від наслідування тих, які нібито краще від нас зберегли візантійську спадщину, необхідно почати від прискіпливого вивчення власних традицій, що передує всякій спробі реформи, яке є делікатним завданням, котре слід провести з мудрістю, щоб не тривожити душ, але мусить бути здійснюване когерентно і стійко, якщо Східні Католицькі Церкви хочуть бути вірні дорученому їм мандату”. Справді, східний традиційний обряд і літургійні нововведення західного християнства, римсько-латинські елементи в літургії — це складне питання, котре, крім “тривоги душ”, здатне викликати або посилити вже згадувану “поляризацію” в УГКЦ.

Ситуація в “церковних реальностях діаспори” також турбує авторів передсоборного документа. Констатується, що життя церкви в діаспорі підлягає законам тих самих невблаганних процесів, які поширюються на всі інші групи людей, котрі опинилися і проживають поза землею походження. Насамперед, очевидно, мається на увазі невинний процес асиміляції і, певною мірою, релігійний індіферентизм нових поколінь української діаспори в Канаді, США та в інших країнах. “Драматичний спад членства в заокеанських митрополіях нашої Церкви, — роблять висновок автори передсоборного документа — засвідчує, що найвища пора — знайти розв’язку, яка оптимально задовольняла б усі покоління членів Церкви”. Підкреслюється, що попри всі труднощі й перешкоди, еміграція з України як нормальне соціоекономічне явище триватиме. Нові вихідці в діаспорі оцінюються як виклик і шанс церкви.

УГКЦ заявляє, що вона стоїть на позиціях “служіння світу”,

а це, однак, означає заперечення волі панування, вживання сили, користування привілеями, особливими правами. Права людини, за переконанням авторів передсоборного документа, є основою прав народу. Народ як етнос оголошується однією з найвищих цінностей, оскільки і в “історії спасіння” народ є однією з основних категорій. Визначаючи одне з фундаментальних прав — право на існування народу, право на власну культуру, власну мову, УГКЦ вважає своїм обов’язком “вчити патріотизму”, плекати в людей любов до рідної землі, але “без вузькоглядності, тобто завжди треба мати на увазі благо всієї людської сім’ї”. Заперечуючи політичний і релігійний націоналізм, УГКЦ, як запевняється в передсоборному документі, стоїть на тому, що “любов до Батьківщини — це ознака християнства”. Громадяни мають стояти на захисті інтересів своєї Батьківщини — України.

Соціальна доктрина УГКЦ ґрунтується на визнанні й реалізації в суспільному житті цінностей, які несе Євангеліє. Але такий підхід є не механічним процесом, а людським, залежним від змін, що відбуваються в усіх сферах існування людини. УГКЦ виходить із передумови, що людська особа вимагає суспільного життя. Осуспільнення, будучи відповіддю на природну тенденцію, яка спонукає людей об’єднуватися, несе з собою, підкреслюється в передсоборному документі, і небезпеку: “надто сильна інтервенція держави може загрожувати свободі й особистій ініціативі”. Тому соціальна доктрина УГКЦ базується на принципі “спомогання” (субсидійність), за яким “суспільство вищого порядку не повинне втручатися у внутрішнє життя суспільства нижчого порядку, позбавляючи останнє властивих йому компетенцій, а повинне підтримувати його у випадку необхідності і допомагати координувати його дії з діями інших компонентів, маючи на увазі загальне добро”. Констатується, що сьогодні в Україні, після десятиліть насильницького колективізму, принцип спомогання, який сприяє розвитку здібностей та ініціативи людської особи, має бути головним дороговказом у проведенні реформ суспільно-економічного устрою. УГКЦ вважає, що перед фактом зростаючої чисельності людей, котрі живуть у бідності, необхідно закликати до солідарності, яка є “прямою вимогою людського і християнського братерства”. Юридично-політичні структури, які повністю відповідають людській

природі, мають надавати усім громадянам можливість активної участі в усіх сферах їхньої діяльності.

З такими проблемами, установками, реформаційними задумами УГКЦ прямує в третє тисячоліття, стоячи на універсальній zasadі, що Церква і держава “є взаємно від себе незалежні й автономні, кожна в своїй площині”. Як церква, так і держава мають бути на послугах особистого і громадського призначення людини. УГКЦ “не покладає свої надії на привілеї, дані цивільною владою”. Очікує лише “справедливого відшкодування заподіяних кривд, спростування фальшивих звинувачень, права на безперешкодне виконання свого посланництва”.

На закінчення слід наголосити, що Україні самою історією визначено бути багатонаціональною і багатоконфесійною державою, а близьким за символом християнської віри церквам — православній, греко-католицькій, римсько-католицькій — співпрацювати для блага всього українського громадянства, Української держави. Складна історія і православної, і греко-католицької церков в Україні переконує, що у вирішальні, переломні періоди для долі українського народу вважалося допустимим і патріотичним рятувати насамперед загальнонародні, національні справи, жертвуючи в чомусь навіть конфесійними пріоритетами й особливостями.

Контрольні завдання і запитання

1. Проаналізуйте передумови Берестейської унії.
2. Яким був історичний розвиток греко-католицької церкви впродовж XVII—XIX стст.?
3. Охарактеризуйте стан греко-католицизму під час митрополитства А.Шептицького.
4. Розкажіть про характер проведення й наслідки Львівського собору 1946 р.
5. Які уроки впливають із Берестейської унії та всієї історії українського греко-католицизму?

Тематика рефератів

1. Феномен Берестейської унії 1596 р. в історії українського народу.
2. Сучасний стан і проблеми УГКЦ.
3. Ставлення УГКЦ до екуменізму.

Рекомендована література

1. *Іванишин В.* Українська церква і процес національного відродження. — Дрогобич, 1990.
2. Історія православної церкви в Україні. — К., 1997.
3. *Левицький О.* Внутреннее состояние западно-русской церкви в Польско-Литовском государстве в конце XVI века и уния / Архив Ю.-З.Р. — Ч.1. — Т.VI. — К., 1883.
4. Львівський церковний собор. Документи і матеріали. — Київ: видання Патріаршого екзарха всієї України митрополита Київського і Галицького, 1984.
5. Мартирологія українських церков. Т.ІІ. Українська католицька церква. Документи, матеріали. — Торонто, 1985.
6. Українська церква між Сходом і Заходом. — К., 1996.
7. *Яроцький П.Л.* Берестейська унія: про що свідчать її уроки? // Віче. — 1994. — № 11.
8. *Яроцький П.Л.* Чотири століття Берестейської унії // Віче. — 1996. — № 11.

4. НОВІ РЕЛІГІЙНІ ТЕЧІЇ Й ОРГАНІЗАЦІЇ В УКРАЇНІ

Особливості поширення нових релігійних течій в Україні

Останніми роками в Україні, крім традиційних (православ'я, греко-католицизм, католицизм, протестантизм, іудаїзм, іслам) релігій, поширюються нові релігійні течії. Серед них є такі, що історично не успадковані нашим народом від попередніх епох, не притаманні його релігійній духовності, культурно, побутово, ментально не укорінені, але набувають популярності внаслідок місіонерства проповідників з їхньої історичної батьківщини. Нетрадиційними для України вважаються релігії переважно східного (індуїстського, буддійського та ін.) напрямку.

До нових релігійних рухів належать і так звані неорелігії, які оформилися порівняно недавно — в другій половині ХХ ст. Поява їх зумовлена змінами світоглядних парадигм, кризою традиційних релігій, взаємовпливами різних культурних світів. Разом з цим неорелігії виступають результатом релігійної ініціативи окремих осіб, котрі, базуючись на певній віросповідній традиції або синкретизмі кількох, творять нове віровчення, культ, організацію. Організація вважається самодостатньою й незалежною від будь-якого релігійного центру, а її засновник і керівник — обраним Богом. Серед численних неорелігій, які, як правило, є частиною молодіжних рухів, що виникають у середовищі інтелектуалізованих верств населення, виділяють неохристиянські, неоорієнталістські, неоязичницькі та інші утворення. Сьогодні в Україні представлені майже всі відомі у світі напрями неорелігій.

Крім нетрадиційних та неорелігійних течій, Україна знайомиться з релігійними рухами “нюу ейджа” (“нового віку”), що виникли у 80-х роках нашого століття. В основі цих рухів лежить ідея нового віку — якісно іншого періоду в розвитку людства, на відміну від попереднього, — невдалого, “пропащого” в багатьох розуміннях. Як певне ідейне поєднання традицій Сходу й Заходу течії “нюу ейджа” пропонують людству цілісні перспективи його буття в єдності тілесного, ду-

ховного і ментального начал. Ці начала оформляються в певні концепції, теорії про сутність людського існування, яка вбачається в пробудженні в людині вищого Я. Для реалізації цієї мети використовуються нетрадиційні способи і методи трансформації людської свідомості, поліпшення стану здоров'я як фізичного, так і психічного, освоюються різні практики езотеричних або духовних традицій тощо.

За даними Державного Комітету України у справах релігій, станом на 1 січня 1999 р. в Україні зафіксовано 581 неохристиянську громаду, 84 громад орієнталістського напрямку, 46 неоязичницьких громад тощо. У поліконфесійному середовищі нашої країни частка таких течій незначна (3%), та їхній вплив на суспільне життя не вимірюється кількістю угруповань або прихильників.

Нова ситуація, що склалася в релігійній сфері, — поява і поширення нетрадиційних і модернових вірувань — спричинена багатьма факторами. Серед них соціально-економічна і політична нестабільність суспільства; девальвація системи цінностей тоталітарного режиму, зокрема декретованого світоглядного монізму й ідеологічний вакуум, що виник як наслідок цього; неминуча внаслідок цілеспрямованої атеїзації суспільства криза традиційних церков; активне й зацікавлене місіонерство зарубіжних неорелігійних центрів. Крім зовнішніх причин поширення неорухів, є внутрішні, котрі визначають напрям пошуків кожною людиною своїх власних духовно-ціннісних орієнтирів.

Зрозуміло, Україна успадкувала ті риси, які характеризують модернові релігії взагалі в будь-якій країні (універсалізм, синкретизм, орієнтація на спільний містичний досвід, як правило, відкритість до послідовників різних релігій і релігійно-філософських систем, авторитаризм лідера руху, жорстка організаційна структура релігійних громад тощо). Однак українським релігійним новітнім течіям притаманні й певні специфічні ознаки. Насамперед характерним є те, що в Україні поява нових релігій збіглася з періодом релігійного відродження, а тому може розглядатися як прояв плюралізації релігійного життя.

Спостерігаючи за темпами поширення нетрадиційної релігійності в нашій країні, варто відзначити відносну повільність цього процесу. Це пояснюється тим, по-перше, що після

тривалого періоду так званої безрелігійності з “дозволом” відкрито вірити в Бога значна частина людей звернулася до звичних релігій — до християнства, іудаїзму, ісламу. По-друге, якщо для зарубіжних країн неорелігії були, як правило, мовно адаптовані, то в Україні, навпаки, мовний фактор відіграв гальмівну роль в їхньому утвердженні.

Врахуємо і те, що на Заході новітні релігійні явища посталя певною альтернативою існуючим традиційним релігіям. На наших теренах вони виникали і як протест проти комуністичної ідеології, і як форма своєрідного дисидентства. Окрім цього, деякі новітні рухи в Україні мають і суто прикладну спрямованість. Подеколи вони сприймаються певною мірою як форма або засіб фізичного чи психічного оздоровлення (йога, медитація тощо). Характерною рисою українських неорухів є те, що майже всі вони прийшли в Україну безпосередньо не від вчителя-засновника, а від його західних учнів, тобто через посередників.

Відносна легкість проникнення в нашу країну неорелігій пояснюється також географічною специфікою України, яка, з огляду на своє межове становище, між Сходом і Заходом, Півднем і Північчю була відкрита різним впливам. Це сформувало в нашого народу певний плюралізм світогляду, терпиме ставлення до інакомислення, в тому числі і до релігійного, що, як правило, збігається з неорелігійними орієнтаціями.

Неорелігії в Україні мають і деякі інші особливості. Якщо в зарубіжних країнах приплив вірних до неорелігій відбувався за рахунок віруючих, які йшли по шляху переосмислення офіційних церковних доктрин і релігійної символіки та раціоналізації їх або розмивання системи догматичних релігійних норм, то в нас неорелігійні рухи поповнювалися переважно за рахунок невіруючих, а іноді й колишніх атеїстів, тобто тих, хто не мав попереднього релігійного досвіду.

Соціологічні дослідження дають змогу виявити характер сучасної нетрадиційної релігійності, дати соціально-демографічний портрет її носіїв. У нових течіях більше половини їхніх членів (51%) становлять молоді люди віком від 20 до 29 років, значною є й середня вікова група (від 30 до 49 років) — 38,2%. Послідовники модернових рухів характеризуються високим рівнем освіченості: з вищою та незакінченою вищою освітою серед них 54,1%. Це зрозуміло, оскільки пред-

ставники інтелігенції (педагоги, наукова і художня інтелігенція та ін.) становлять 29,2% всіх опитаних, 21,5% — студенти. Мало в новітніх рухах робітників, службовців, працівників сільського господарства. У складі нетрадиційних громад третина — росіяни, половина — українці. Жінок серед прихильників нових течій на 20% більше, ніж чоловіків.

Класифікаційні групи нетрадиційних і нових релігій в Україні

Новітня нетрадиційна релігійність в Україні сьогодні представлена кількома класифікаційними групами:

1. Неохристиянство. До нього належать релігійні течії, що виникають в рамках традиційного християнства з метою приведення його до вимог часу. Ще в минулому, а особливо в середині нинішнього століття християнська Європа і Америка зіткнулися з появою численних відгалужень загальнохристиянського, євангелістського характеру, як правило, від протестантських церков. Новоутворені церкви базуються на Біблії як на основному віросповідному джерелі і на особі Ісуса Христа як на центральній постаті своїх релігійних доктрин. Характерним для неохристиянських груп є критика ортодоксального християнства за відхід від первісних традицій; оголошення своєї церкви виключно істинним, відроджувальним рухом євангельського християнства, навіть месіанським у спасінні Христової віри; досконале знання Біблії з дозволом вільного прочитання її і з власними інтерпретаціями; піднесення інтерпретацій до рангу віросповідних джерел (додаткові писання, одкровення), авторитетніших часом за Біблію; визнання Ісуса Христа поряд із своїм лідером — керівником церкви, який вважається пророком, посланцем Бога. Неохристиянство від історичного християнства відрізняється своїм розумінням Трійці, природи Ісуса Христа, сутності Святого Духа, пекла й раю тощо.

В Україні до неохристиянських рухів належать, по-перше, привнесені з-за кордону місії, новітні церкви (Християнська місія “Еммануїл”, місія “Армія спасіння”, Церква Ісуса Христа Святих останніх днів (мормони), Церква повного Євангелія, Церква Христа, Християнська церква “Хвала і поклоніння”, проросійське неохристиянське утворення “Церква Вос-

кресаючої Богородиці” (Богородична церква), церква маріїнської орієнтації “Альфа і Омега” тощо); по-друге, християнські об’єднання українського походження, зокрема Спілка християнської міжконфесійної згоди “Логос” і Собор євангельських церков.

Розглянемо коротко історію та конфесійні особливості деяких неохристиянських течій.

Богородична церква — неохристиянське утворення, яке вважає себе спадкоємицею “Російського самодержавного православия” та його наступниці — Істинноправославної церкви. Богородична церква організаційно формувалася у 80-х роках у Росії і офіційно зареєстрована в 1992 р. як Церква Божої Матері, що преображається. З 1994 р. її ще називають Російською Маріанською церквою. В Україні общини Богородичної церкви появились в 1992 р. Виникнення цієї церкви її прихильники пов’язують з початком одкровень Богородиці в 1984 р. старцю Іоанну (Береславському), який нині в чині архієпископа є її главою. Богородична церква проголосила себе Церквою царства Божого, яке Божа Мати за дорученням Святої Трійці має збудувати на Землі, підготувавши другий прихід Ісуса Христа. Своєрідне витлумачення в Богородичній церкві знаходять православне віровчення й обряди. Так, євхаристія розуміється тут як таїнство втілення в людину Христа через Марію. Символіка храму, одягу священнослужителів в Богородичній церкві відображає вшанування Діви Марії. Введено багато нових елементів у культ і літургійні дії. Священники сповідаються перед братами і сестрами. Велика увага приділяється “пластичній молитві”, медитації: обов’язково три рази на день твориться розарій — вінок молитов з роздумами про важливі події земного життя Господа й Богородиці. Російську православну церкву Богородична церква розглядає як “притулок Сатани”, а її патріарха — як “червоного дракона”. Визнаючи необхідність покаяння Росії перед Всевишнім, перед всім світом за спроби утвердження “диявололюдської цивілізації” — комунізму, вбивство “богородичного імператора Миколи II”, Богородична церква водночас утверджує ідею месійної ролі Росії у світі, впровадження через посередництво Пресвятої Богородиці саме на її території цивілізації, тождою апостольському буттю. “Духовним Ізраїлем III Заповіту — є Свята Русь”, —

стверджують ідеологи цієї церкви. Згідно із цими вченнями Мати Божа є “Царицею російською і невісткою вінчаною на престол Святої Русі”. Появу Богородичної церкви її керівництво розглядає як вияв Божого провидіння, а тому закликає інші християнські конфесії до здолання своїх відмінних рис і входження в лоно новоутворення. З екуменічною метою Богородична церква шанує святих східного й західного християнства. Вона входить до Міжнародної Ради общинних церков, визнається вселенською Маріанською церквою. Богородична церква має своє суспільно-просвітницьке утворення “Фонд Новой Святої Русі”. На території країн, що входять до СНД, нині діє близько 700 громад цієї церкви. В Україні існує 6 невеликих громад у східних, центральних та південних регіонах, які діють під проводом двох “престолів Божої Матері” в Донецьку та Миколаєві.

Мормони — члени Церкви Ісуса Христа святих останніх днів, яку в 1830 р. заснував у США Йосиф Сміт. За його твердженням, ангел Мороній, явившись йому, вказав місце, де були дошки з давніми письменами книги ізраїльського пророка Мормона. Перекладена і видана “Книга Мормона” подає життєпис двох давніх народів, які залишили Ізраїль і переселилися в Америку. Будучи стрижневою в поданні віроповчальних засад церкви, “Книга Мормона” разом з писаннями самого Сміта “Вчення і заповіді”, “Дорогоцінна перлина”, англійським перекладом “Біблії” короля Якова включаються в мормонський канон.

Віровчення мормонів характеризується синкретичністю. У статтях, що викладають основи віри мормонів, у своєрідній трактовці визнається Трійця, викупна жертва Христа, спасіння, месія. Мормони вважають себе обраними Богом людьми і сподіваються на щасливий кінець свого життя. Вони вірять у дар іномовлення та його тлумачення, божественне одкровення, можливість побудови Сіону на американському континенті. Мормони визнають обряд хрещення через занурення у воду, покаяння. Церква мормонів має струнку ієрархічну організацію. Очолює її президент, котрий вважається пророком. Він керує громадами з допомогою 12 апостолів, а також кворуму семидесяти, керуючого єпископату та патріарха церкви. Вся влада в церкві перебуває в руках священництва мормонів, яке ділиться на Ааронове (молод-

ше) та Мелхиседекове (старше). Основний центр мормонів — м. Солт-Лейк-Сіті, штат Юта (США). Крім того, члени Церкви Ісуса Христа святих останніх днів є в Англії, Скандинавії, Німеччині, Швейцарії, Австрії, Австралії, в деяких країнах СНД, у тому числі й в Україні, де діє 47 громад. Загальна кількість членів цієї церкви в усьому світі становить понад 10 млн.

Новоапостольська церква виникла в Англії у 1832 р. як результат релігійного руху за відродження первісного вчення Христа. В наші дні центр церкви розміщено в Цюриху (Швейцарія), очолюється першоапостолом, рішення якого з церковних питань є обов'язковими для членів організації. Церковні священнослужителі — єпископ, староста, пастор і проповідник — ведуть богослужіння додатково до своєї професійної діяльності, безплатно. У церкві виконуються три таїнства: хрещення водою, закарбування Духом Святим і причащення. Новоапостольська церква, за її даними, має 55 тис. парафій у 190 країнах, а кількість її вірних наближається до 8 млн. Парафії Новоапостольської церкви певної країни чи регіону утворюють апостольський округ, керує ним окружний апостол. В Україні на початок 1999 р. зареєстровано 53 громади новоапостольців, утворено апостольські округи з центрами в Києві, Харкові, Одесі, Львові, Запоріжжі, які патронуються певними округами Німеччини і Швейцарії. Громади Новоапостольської церкви діють майже в усіх областях України, але найбільш активні вони в Києві (побудована в 1995 р. єдина в Україні культова споруда на Березняках) та у Харкові. Видається журнал "Наша сім'я", в тому числі й російською мовою.

Церква Христа — новітній для України релігійний рух, появу якого ініційовано тут американськими місіонерами з 1989 р. Маючи близько 3 млн. послідовників у 109 країнах світу, громади Церкви Христа в Україні також кількісно швидко зростають. Їх в Україні на початок 1999 р. було 60. Церква Христа не становить організаційно єдину церкву. Її утворює широка мережа незалежних одна від одної релігійних організацій. Прагнучи повернутися до первісної простоти, чистоти та ідеалів християнства, церква проголошує лише Біблію основою свого віросповідання і діяльності, вимагає від кожного віруючого пильнувати постулати віри, викладені у

Святому Письмі, відшукати в ньому первісні християнські ідеали та відтворити їх у своєму житті. Церква протестує проти бюрократичних організаційних пут, тому не має вищих та місцевих органів управління або якогось керівного центру. За кожною громадою (конгрегацією) визнається право автономії, незалежності. Громада керується за місцем своєї реєстрації обраним старійшиною, богослужіння в ній веде місцевий диякон. Відправи у церкві складаються із п'яти ритуалів, що відповідає тексту Святого Письма: спів, молитва, проповідь, складання дарів, ламання хліба та причастя вином. У церкві немає обов'язкового членства. Визнається хрещення лише у свідомому віці, яке проводиться шляхом короткочасного занурення під воду.

Нова церква, або Церква Нового Єрусалиму — послідовники Емануїла Сведенборга (1688—1772), відомого шведського теософа-містика, вченого широкого профілю, котрий свій духовний досвід описав у книзі “Щоденник видінь”. Основу віровчення церкви складають 33 томи теологічних творів Сведенборга, зокрема книга “Таємниці неба”, “Про небо та його чудеса і про пекло”, “Вчення Нового Єрусалиму”, які у Швеції довгий час були під забороною, а їхній автор звинувачувався в ересі. Лише після смерті Сведенборга з'являються гуртки його шанувальників. Перший такий гурток заснував у Лондоні Роберт Хіндман. Датою народження Сведенборгської церкви вважається 1788 р. Нині громади сведенборгців діють у різних країнах Європи, Америки. Церква видає журнал “Шлях до себе”, має богословські семінарії в Англії, Сполучених Штатах. Громади Нової церкви є у Львові і Донецьку.

2. Релігії орієнталіського напрямку представлено нині в Україні неоіндуїзмом, течіями буддійського напрямку.

Неоіндуїзм сьогодні є неодмінним елементом релігійного життя не лише Індії, а й багатьох країн Європи та Америки. Виник він у першій половині XIX ст. в рамках індуїзму як його сучасне прочитання для інтелектуалізованих верств Сходу і Заходу. Характерним для неоіндуїстських рухів є, як правило, опора на давню ведичну традицію при вдалому використанні досягнень інших культур, цінностей багатьох релігій. Усі течії неоіндуїзму проголошують себе різними учнівськими наступностями спільної духовної традиції індуїстів, в основі якої лежить принцип монізму, єдності в багато-

манітти, в неподільності буття духовного й матеріального, мирського й сакрального.

У всіх неоіндуїських вченнях популярні ідеї універсалізму, синкретизму, рівності всіх релігій як пошуків шляхів до Бога, духовного базису в реконструкції суспільства. Обов'язковим для неоіндуїзму є наявність вчителя, майстра (гуру) як проповідника вчення і провідника духовних пошуків особистості, групи, течії. Адаптовані до сучасної людини, неоіндуїські рухи особливо активно поширюються східними місіонерами із середини ХХ ст. переважно у формах культурних, просвітницьких та оздоровчих заходів. В Україні неоіндуїзм представлено громадами й центрами Міжнародного товариства свідомості Крішні, Ошо Раджніша, Саї-Баби, Шрі-Чінмоя, Місії “Світло душі”, Міжнародного товариства “Всесвітня чиста релігія” (сахаджи), Трансцедентальна медитація та ін.

Міжнародне товариство свідомості Крішні (МТСК), або рух “Харе Крішна” є адаптованим до сучасності варіантом однієї з гілок вішнуїзму — релігії чайтанітів, яку всередині ХХ ст. пропагував Абхай Чаран Де Бхактіведанта Свами Прабхупада (1896—1977). Відомий бізнесмен з Індії в 1966 р. прибуває до Америки з метою відродження моральності американського суспільства і починає її реалізовувати серед хіппі Нью-Йорку. Від невеличкої групи учнів Шріли Прабхупади рух виріс до всесвітньо поширеної конфедерації ашрамів, духовних шкіл, храмів, общин, видавництв, магазинів, сільськогосподарських ферм. Лише у США налічується 100 тисяч крішнаїтів. Центри МТСК є також у Канаді, Австралії, країнах Латинської Америки, майже в усіх європейських державах. Перші громади крішнаїтів появились в Україні у 80-х роках, але функціонували вони спочатку нелегально. Лише в 1990 р. дано дозвіл на їхню діяльність. У 1995 р. офіційно зареєстровано Всеукраїнський центр громад свідомості Крішні, — керівний орган об'єднання 32 громад послідовників крішнаїзму, котрі діють майже в усіх областях України.

Ядром вчення МТСК, викладеного в майже 80 працях Шріли Прабхупади і перекладеного 35 мовами світу, є віра в Крішну як у Верховну особу Господа та необхідність відданого служіння йому. Крішнаїти виконують визначену Праб-

хупадою місію: пропагують ведичні знання про космос, людину, суспільство, поширюють свідомість Крішні, ведичну культуру, практикують бхакті-йогу, ведуть праведне життя (не вживають м'яса, риби, яєць, кави, чаю, тютюну, наркотиків, не грають в азартні ігри тощо). Крішнаїти, крім вирішення проблем внутрішнього вдосконалення особи, займаються також благодійництвом. В Україні, зокрема, вони проводять соціально важливі благодійницькі акції "Їжа для життя", боротьби з наркоманією, працюють у в'язницях, в інших місцях ув'язнення, поширюють ведичну літературу, проводять фестивалі, лекції тощо.

Трансцендентальна медитація (ТМ) — один з найпоширеніших східних неорухів у сучасному світі. Базується на техніці глибокого розслаблення та відпочинку, що знімає стрес і поліпшує фізичне й психічне здоров'я людини. В 60-х роках ТМ принесено на Захід індійським йогом та гуру Махаріші Махеш Йоги. Він відомий як персональний гуру ансамблю "Бітлз", що пропагує і практикує вчення власного досвіду про досягнення вищого рівня свідомості, про шлях до досконалості. У 70-х роках рух ТМ досяг апогею в США, в деяких європейських країнах. Техніку ТМ широко використовували в армії, школах, в'язницях, лікарнях, навіть у церковних громадах як форму психотерапії. Кількість послідовників ТМ на той час зросла до 600 тис. осіб. За помірну плату протягом кількомісячного навчання в центрах ТМ, розкиданих по всьому світу, спеціальні інструктори посвячують неофітів і дають кожному з них індивідуальну мантру — таємне санскритське слово, яке необхідно постійно повторювати під час щоденної 20-хвилинної медитації. Групи ТМ появились і в колишньому СРСР уже після того, як в 1978 р. федеральний суд США визнав ТМ релігійним рухом і заборонив його викладання в неprivатних навчальних закладах. Так звані університети ТМ, в яких проводиться навчання і посвячення новонавернених, функціонують і на території України. Через два українських університети (в Києві та Херсоні) близько 5 тис. осіб вже одержали індивідуальну мантру.

Послідовники Шрі Сат'ї Саї Баби (народився в 1926 р.), одного з найвідоміших в Індії та й в усьому світі гуру, об'єднані в релігійні центри, розміщені в багатьох країнах, і підпорядковуються ашраму "Прашанті Нілаям" ("Обителі повного

спокою”) — місцю проживання вчителя і паломництва його вірних. Цей ашрам міститься в Південній Індії, недалеко від м.Бангладор. Саї Бабу вважають чудотворцем, аватарою (втіленням) Бога, який зцілює людей і духовно, і фізично. Свою місію Сатъя визначив як ствердження праведності (дхарми), відродження в людині прагнення до духовності, а в людстві — бажання жити в мирі і співпраці. Сатъя Саї Баба прийшов, щоб об’єднати всіх людей в одну сім’ю, яка б ґрунтувалася на принципах Істини, Праведності, Миру, Любові й Ненасилля. Вчення гуру — не якась нова релігія. Він визнає всі релігії, наявність в них істини, допомогти усвідомити яку і покликаний Саї Баба. Вся діяльність його центрів спрямована на духовну сферу (участь у бхаджанах — у піснеспівах, що славлять Бога і всі релігії, медитації), освіти (безплатні школи, навчальні гуртки тощо) та служіння (допомога хворим, людям похилого віку, розумово відсталим, всім нужденним). Вироблений Кодекс поведінки і Десять принципів життя послідовників Саї Баби є подібними до вже відомих релігійних заповідей загальнолюдського змісту. В Україну рух прийшов із Росії в 90-х роках через Братство відданих Сатъя Саї, Товариство ведичної культури Санкт-Петербургу, котрі перекладають і видають повчання, афоризми Вчителя, записи бесід з ним.

Активно діють в Україні *центри Шрі Чінмоя* (народився в 1931 р.) — індійського поета, музиканта, філософа, спортсмена, громадського діяча в русі миру. У своїх працях “Внутрішня позамежність” (1974), “Медитація” (1978), “Світло Сходу для західного розуму” (1989), “Душа-подорож мого життя” (1991) та ін. Шрі Чінмой навчає “шляху серця” — шляху любові, відданості й самозречення, який дає можливість швидко досягти духовного прогресу. Запропонована вчителем філософія любові відображає найглибший зв’язок людини і Бога, які є аспектами однієї й тієї ж єдиної свідомості. У драмі життя людина сповнює себе у Всевишньому, усвідомлюючи, що Бог — це власна найвища сутність людини. Всевишній розкриває себе через людину, котра служить його інструментом для перетворення і вдосконалення світу. Головна мета послідовників вчення — духовне й фізичне вдосконалення особистості через пізнання своєї глибинної суті, духовних істин, пошук, відкриття й виявлення їх у собі. Для цього цен-

три організовують і проводять лекції, концерти, театральні вистави, екскурсії, спортивні змагання та інші безкоштовні культурні заходи. До України рух прийшов у кінці 80 — на початку 90-х років внаслідок проповідництва західних учнів Шрі Чінмоя. Сьогодні центри (громади) Шрі Чінмоя діють більш ніж у 20 містах України, зокрема в Одесі, Києві, Харкові, Дніпропетровську, Львові.

Ошо-центр створено в Києві в 1991 р. прихильниками індійського філософа, гуру, проповідника Раджніша Чандра Мохана (1931—1991). Більш відомий під своїми духовними іменами Бхагаван Шрі (благословенний) або Ошо (океанічний, розчинений в океані), Раджніш у 1974 р. заснував Міжнародну комуну з центром в м.Пуна (Індія). З 1981 р. перебував у США, де прагнув реалізувати свою мрію — створити “просвітлену громаду”, Раджнішпурам — місто майбутнього (м.Ентілуон, Орегон). Проте здійснити свої плани Ошо не зміг: його депортували із країни і він повернувся у свій ашрам в Індії, де й жив до смерті в колі своїх учнів, друзів, послідовників. Популярність Ошо на початку 80-х років була приголомшуюча. У 22 країнах Америки, Європи, Азії відкрито 500 центрів раджнішізму. В 1984 р. Ошо мав більше 350 тис. послідовників. Чисельність постійних членів Пунського ашраму наближалася до 10 тисяч, не рахуючи 6 тис. постійно присутніх паломників.

Ошо — автор більш як 600 книжок, записаних його учнями і виданих тридцятьма мовами світу. Найвідоміші з них — “Медитація — мистецтво внутрішнього екстазу”, “Лотосова сутра”, “Тантра — найвище розуміння”. В цих працях Ошо подавав оригінальні й не зовсім звичні для західної людини роздуми про Всесвіт, Бога, людину, про їхнє гармонійне існування. Гуру не нав’язував якихось заповідей, догматів, доктрин, обов’язкових приписів. Він поважав свободу людини, її прагнення до самопізнання, здатність до самовдосконалення. Своє вчення Ошо пропонував як допомогу тим, хто йде шляхом духовних пошуків, і як один із зразків їх — власний досвід самоусвідомлення й практики, синтезації східних і західних філософій, духовних традицій, багатьох релігій (йоги, суфізму, індуїзму, буддизму, тибетської тантри тощо). При українських центрах Ошо працюють групи з медитації за Раджнішом, з лікування за системою Рейкі та з астрології,

які не прагнуть до офіційної реєстрації. Кількість українських членів громад Ошо на сьогодні не перевищує кілька сот осіб, котрі об'єднуються навколо посвячених учнів Ошо в різних містах України, Європи і навіть Індії.

Вселенська чиста релігія, або Сахаджа йога, походить з Індії, де в 1970 р. її засновниця Шрівастава Нірмала — Шрі Матаджи Нірмала Деві (народилася в 1923 р.) відродила давню систему духовного сходження й самооздоровлення — сахаджу йогу. За її вченням, в кожній людині перебуває енергія чистого бажання (кундаліні), яка є відображенням Святого Духа. За допомогою медитації, молитви, специфічного методу, що відкрився Шрі Матаджи, людина самореалізується — усвідомлює власний дух, тобто пробуджує життєві сили кундаліні. Завдяки підйому цієї сили-енергії, котра виходить у вигляді прохолодних вібрацій, у людині ніби народжується світло, в якому вона бачить істинного себе, розуміє, що їй треба робити, тобто стає сама собі майстром (господарем, вчителем), здатним зцілити себе, позбутися багатьох хвороб. Унікальність методу Шрі Матаджи в тому, що він дає змогу підняти кундаліні одночасно в багатьох людей. Ті, хто пробудив її в собі, з'єднуються з космічною всепроникаючою енергією божественної любові, в них з'являється потреба дотримуватися Божих заповідей. Сахаджа йога робить будь-яку релігію внутрішньою, природною. Через це вона вважається квінтесенцією всіх релігій, яка об'єднує в собі все найкраще. Серед тих, хто практикує сахаджу йогу, віруючі мусульмани, іудеї, християни з 55 країн світу. Послідовники цієї течії появилися в Україні після публічних виступів Нірмали Деві в Києві в 1989 році. Створено Український центр сахаджи йоги, в якому навчаються безкоштовно бажаючі отримати реалізацію за методом Шрі Матаджи.

Буддистські течії представлені в Україні переважно їхніми модерновими формами, але є і аутентичні, поширені серед національних меншин, традиційно буддистських за віросповіданням. Між ними немає конкуренції чи боротьби, з огляду на свою малочисельність, вони, як правило, організаційно об'єднані в єдині громади. Так званий необуддизм як історично новий рух виникає ще в першій половині минулого століття в Японії, але найбільшого поширення набуває після Другої світової війни в Японії, Кореї, США, Західній Європі.

Характерним для необуддйських течій є їхній акцент на одній або декількох рисах буддйського вчення. Кожна з них претендує на ортодоксальне тлумачення вчення Будди, поєднуючи у своїх релігійних системах ідеї різних східних традицій, навіть християнства. Буддизм в Україні представлено громадами таких напрямів: дзен-буддизм, нітерен, різні школи тибетського буддизму (карма каг'ю, дзог чен, гелугпа, ріме). За оцінками експертів, в Україні налічується близько 500 постійних членів буддйських громад, а симпатиків — близько 10 тисяч. Рух "АУМ Сенрікьо" досить умовно можна віднести до цієї групи. На 1 січня 1999 року в Україні діяло 30 зареєстрованих буддйських громад.

Дзен-буддизм (дзен по-японські, чань по-китайські походить від санскритського *дх'яна*, тобто медитація) — одна з найбільш впливових буддйських шкіл на Далекому Сході (Китай, Корея, Японія, В'єтнам). Дзенську традицію приніс з Індії в Китай 28-й загальнобуддйський і 1-й патріарх чань Боддхидхарма (помер у 528 р.). З кінця XII ст. дзен набирає поширення в Японії. Найвищий його розквіт припадає на XIV—XV ст., коли дзенські ченці виступали радниками при імператорському оточенні. Дзен визнає реальність феноменального світу, але сприймає його як ілюзорний, ніщо (му). Лише за допомогою медитації можна виявити свою первісну природу, яка є "сутністю будди" (бусьо), пробудитися й після цього досягнути істинну природу речей, побачити їхню сутність і усвідомити свою причетність до всього існуючого.

Велика увага приділяється в дзен проблемам психотренінгу, для чого використовуються насамперед практики дзадзен і коан. Базовими ідеями дзен є практика передачі істини від серця до серця і вчення про раптове просвітлення (дунь у). Захід познайомився і захопився дзеном у XX ст. завдяки діяльності Д.Т.Судзукі (1870—1966), найвідомішого авторитетного письменника-тлумача вчення дзен англійською мовою. Ставши надбанням західної культури, впливовим елементом рухів бітників та хіппі, поширенням явищем в європейських і американських університетах у 60-х роках, дзен поступово проникав і в колишній СРСР. Кількість прихильників дзен лише в Японії становить більше як 10 мільйонів. Є послідовники цього вчення в США, Франції, Англії, Німеччині та інших країнах, в тому числі й в Україні.

Нітірен — одна з найпоширеніших у світі сучасних шкіл японського буддизму (поряд із дзен). Названо її так за ім'ям засновника, відомого в Японії вчителя Лотосової сутри, бодхісатви Нітірена (1222—1282). Ця школа представлена в Японії, Росії, Україні, в інших країнах монахами ордену Ніппондзан Мьоходзі, який з'явився в 1917 р. з ініціативи діяча японського буддизму XX ст. Нітідацу Фудзії (1885—1985). Орден характеризують пацифістські погляди і діяльність. З кінця 80 — початку 90-х років завдяки буддистському монаху з Японії Тerasаві Дзюнсею буддистські громади цієї школи з'явилися в Києві, Донецьку, Харкові, в інших містах України. Вони проводять активну миротворчу діяльність, антивійськові акції, марші миру тощо.

АУМ Сінрікьо або **Вчення істини АУМ** — пробуддистська секта, заснована в Японії в 1987 р. духовним вчителем-махаяністом, практикуючим йогом Сьоко Асахарою. Він видав більше десятка книг, виклавши в них своє вчення, яке вважає синтезом світових релігій — буддизму, індуїзму, гімалайської йоги, даосизму, християнства. АУМ пропонує себе як науково обґрунтовану релігію, що використовує досягнення багатьох сучасних наук.

Вчення базується на П'яти Стовпах віри, за якими визнаються Великий Гуру, котрий пізнав істину і досяг звільнення й просвітлення, і здатний вести за собою своїх учнів, необхідність розробленої несуперечливої віросповідної доктрини і системи дійсних духовних практик, шляхом яких вже йшли попередники, продемонструвавши позитивний досвід, обов'язковість ініціації — особливих способів передачі цього досвіду і таємних знань спадкоємцям. Для позбавлення стресів, здобуття душевної стабільності, вирішення проблем здоров'я, розвитку природних задатків, поліпшення пам'яті, виконання бажань, підвищення енергетичного і духовного рівня, врешті-решт для досягнення просвітлення віруючих АУМ вчить перебувати в чотирьох “великих невимірних станах душі”: у святій любові до всіх живих істот; у святому співстражданні до душ, далеких від істин; у святій похвалі тим, хто на шляху духовного розвитку; у святій байдужості до проявів доброї чи поганої карми. Оголошене спасіння людей, досягнення ними щастя, звільнення від страждань як кінцевої мети організації бачиться через кінець світу (1997 р.) і самовдоскона-

лення кожного на шляху самана (ченця). Самани об'єднуються в напівпотаємні, із суворою внутрішньою дисципліною групи, які складають ядро секти. Послідовників АУМ налічується близько 35 тис. в Японії, Німеччині, США, Росії, Шрі-Ланці та в ін. країнах, де діє близько 25 так званих тренувальних храмів. У них відбувається навчання філософії вчителя, проводяться технічні види практики, медитація, практичне накопичення заслуг (як правило, у формі жертвувань), ініціації тощо. Громади займаються просвітницькою, благодійницькою, культурницькою, оздоровчою діяльністю. Послідовники АУМ Сінрікьо появились в 1992 р. і в Росії. Після масових газових диверсій секти в Японії її центри в Москві було закрито. Нечисленні послідовники АУМ є і в Україні. Вони організаційно слабо об'єднані, офіційно не зареєстровані, але практикують вчення АУМ, якимось прагнучи дистанціюватися від японського і московського центрів. У жовтні 1995 р. токійський суд після тривалого розгляду діяльності АУМ виніс рішення про розпуск названої секти в Японії.

3. Синтетичні релігії. У своїх догматах, у культі ці релігії спираються на множинні традиції, однак не просто еkleктично поєднують їх, а створюють свої власні вчення, систему обрядових дійств, сильну церковну організацію, претендуючи на статус надрелігії. Синкретичні релігійні новоутворення характеризують розвинутий культ лідера, авторитет власних віросповідних джерел, ідея богообраності їхніх послідовників. До цієї групи неорелігій належать Велике Біле братство, Церква об'єднання або уніфікації, деякою мірою Всесвітня віра багаї.

Велике Біле Братство (ВББ) започаткувало свою діяльність у Києві в 1990 р. Засновником і керівником цієї течії став фахівець у галузі кібернетики Юрій Кривоногов. Церква має ще одну назву — ЮСМАЛОС, яка розшифровується так: ЮС — Юоан Свами (сам Ю.Кривоногов), МА — Марія Деві (його дружина М.Цвигун), ЛОС — Логос (Ісус Христос). Під такою назвою в 1993 р. ВББ друкувало свою газету (вийшло кілька номерів). Нова течія проголосила себе надрелігією, епохальною релігією майбутнього. Основні свої ідеї Біле Братство запозичило із різних віровчень (із стародавньої ведичної релігії, буддизму, крішнаїзму, християнства, теософії та ін.), об'єднавши і зміцнивши їх сучасною науковою терміно-

логією. Наше суспільство зображалося виключно сатанинським, позначене “числом звіра” — 666, якому апокаліптично передрікався кінець світу (мав відбутися, за розрахунками Ю.Кривоногова, в листопаді 1993 р. з епіцентром у м.Києві). Марія Цвигун була проголошена Богом Живим Марією Деві Христос, тобто Христом у другому своєму пришестві в тілі своєї матері. Ю.Кривоногов при цьому став вважатися Юоаном Свами, тобто втіленням Іоанна Богослова. Інші проповідники церкви дістали ймення біблійних пророків та новозаповітних апостолів (Даніїла, Іллі, Петра, Павла, Якова та ін.).

Завдяки активній місіонерській діяльності проповідників ВББ рух кількісно зростав надто швидко, особливо за рахунок молоді: учнів, студентів, які кидали своє навчання, сім'ї, займалися проповідництвом, поширенням літератури тощо. Громади ВББ виникали в різних регіонах України і поза її межами (Росія, Білорусь). Активних членів у братстві налічувалося близько 2 тис. Коли діяльність Білого братства стала набирати відверто антисуспільного спрямування, її припинили правоохоронні органи. Було розпочато слідство, за матеріалами якого в Києві в 1994—1995 роках відбувся суд. Керівників братства засуджено на різні строки ув'язнення. Та діяльність ВББ на тому не припинилась, а після відбуття покарання його лідерами дещо активізувалася.

Церква об'єднання, або Церква уніфікації — одна з найпоширеніших новітніх релігійних течій, в якій поєднано риси східних релігій і християнства з переважанням другого, з різних філософських і соціальних вчень. Засновником і керівником Церкви є Сан Мюн Мун. У 1954 р. ним було засновано Асоціацію святого духа для уніфікації світового християнства. У 1960 р. Сан Мун переїздить до США, де розгортає активну релігійну діяльність. Основні положення Церкви об'єднання викладено в творах Муна, головними з яких є “Пояснення Принципу” (1957) і “Тлумачення Принципу” (1966). У них, по суті, заперечуються вихідні засади традиційного християнства, зокрема божественна природа Ісуса Христа, пропонується своє прочитання Святого Письма. Мун та його дружина Хак Джа Хан Мун вважаються “Істинними Батьками”, третіми Адамом і Євою, які за дорученням Бога створили досконалу сім'ю, що є джерелом спасіння для всіх інших сімей. Ті члени церкви, котрі бажають одружити-

ся, мають пройти через відповідний шлюбний обряд. Тільки з благословення (так званий блесінг) самого Муна підбираються шлюбні пари. Масовим колективним вінчанням надається великого значення (у серпні 1995 р. в Сеулі Мун дав благословіння на сімейне життя 360 тис. парам).

У Церкві об'єднання діє строга регламентація взаємин, чітко підпорядкування її членів керівництву. Велика увага приділяється роботі з кадрами. На “семінарах з лідерства” провадиться кваліфікована підготовка лекторів, проповідників з використанням даних сучасної науки й техніки. Для вчених, діячів культури церква організовує симпозиуми, конференції, фестивалі. Під її егідою діють міжнародні організації: Федерація жінок за мир в усьому світі, Академія професорів “За мир в усьому світі”, Міжнародний релігійний фонд тощо. Церква підтримує понад 200 різних наукових, соціальних, навчальних, гуманітарних та інших проєктів. Церква об'єднання — швидко зростаюча релігійна течія, її прихильники є нині в 160 країнах світу, в тому числі в Росії, Балтії, Україні, де рух виник ще в 70-х роках, але як масова організація він відомий тут лише з 1991 р. Громади церкви, правда, не зареєстровані, є в Києві, Харкові, Донецьку та в інших містах.

Всесвітня віра багаї — нова для України релігія. Виникла в Персії всередині минулого століття на основі розвитку одного з модернізованих ісламських напрямів — бабізму. Її засновник — Мірза Хосейн Алі (1817—1892), відомий під ім'ям Баха-Улла (Слава Божа) в 1863 р. проголосив світу про свою божественну місію — об'єднати людство на основі єдиної релігії. На відміну від християнства, квінтесенцією якого є любов, у багаїзмі основним принципом визнано ідею єдності: єдності Бога, єдності релігії, єдності людства. Заповідями цієї релігії стали визнання рівних прав, можливостей і привілеїв чоловіків та жінок, необхідності обов'язкової освіти, знищення крайнощів бідності й багатства, заборона рабства, аскетизму, чернецтва, вживання алкоголю, наркотиків. Багаїсти дотримуються припису одношлюбності й подружньої вірності, невтручання в політику, поваги до свого уряду, піднесення будь-якої праці до рівня служіння іншим як богослужіння тощо. Багаї визнають усі релігії, всіх вчителів людства, посланих йому Богом, розуміючи їхнє вчення як необхідні етапи розкриття духовної істини. Для багаїв Баха-

Улла — останній за часом з явлених вчителів. Віросповідним джерелом є Писання засновника релігії. Перші багаї за межами країни виникнення появились в Америці (1896), у Канаді (1897), в Англії та Франції (1898), у Німеччині (1906), в Австрії (1919), в Південній Америці (40-ві роки), в Африці (60-ті роки). Відомо, що в кінці XIX ст. громада багаїв діяла в Ашгабаді, з їхнім вченням був знайомий Л.Толстой. Основними поширювачами віри (так званими піонерами) стали американці та іранці, які не займалися місіонерством чи пропагандою вчення. Піонери просто інформують людей про наявність таких поглядів, не нав'язують їх, поважаючи право людини на остаточний вибір. У багаїв немає інституту священників. Общиною керує місцева Рада дев'яти (Духовні збори), на рівні країни — Національні Духовні збори, у загальнолюдському масштабі — Всесвітній Дім справедливості. Демократичні вибори забезпечують представництво всіх націй, народів, рас і станів у верховному органі віри багаї. На сьогодні багаї живуть у 214 країнах, загальна чисельність їх — більше 5 млн. Громади віри багаї є і в Україні (9), де вони займаються культовою, просвітницькою, культурницькою та іншою діяльністю.

4. Езотеричні об'єднання — це, як правило, позавіросповідні містичні течії, що виникли на межі XIX—XX ст. (теософія, антропософія, вчення Гурджієва, екстрасенсорика тощо) у формі опозиції офіційній ідеології традиційних релігій. Увібравши в себе езотеричні традиції різних епох, вчення сучасних езотериків включили в себе віру в існування надприродного світу, містичні уявлення про нього, магічні засоби спілкування з ним, підкорення його своїм інтересам. Всі засновники езотеричних течій переконані, що тільки вони дають надзвичайно глибокі позитивні знання про світ, приховані від “непосвячених”.

Теософія (богомудрість, богопізнання) — релігійно-філософське вчення про можливість містичного та інтуїтивного пізнання Бога шляхом безпосередніх контактів з надприродними силами. Теософія базується на суб'єктивному містичному досвіді, внаслідок якого людина отримує одкровення Боже, викладаючи його у певну систему поглядів. Найбільш відомим сьогодні теософом була Олена Блаватська, родом з України. Вона заснувала у 1875 р. Всесвітнє теософське то-

вариство і запропонувала власне розуміння теософії у своїй багатотомній праці “Таємна доктрина”. Сформульована авторкою специфічна езотерична (таємна) система претендує на універсальну релігію, яка є синтезом різних релігійних доктрин (езотеричного буддизму, тибетського ламаїзму, індійського містицизму, каббали, єгипетської і грецької міфології, спиритуалізму, масонства тощо), що прагне розкрити тотожність таємного змісту всіх релігійних символів. Спираючись на вчення Парацельса, Бьоме, Сен-Мартена, Сведенборга, В.Соловйова, котрий вважав теософію вищим синтезом пізнання (раціонального, емпіричного знання з містикою), О.Блаватська детально схематизує космогонічні й антропологічні процеси, подаючи еволюцію Всесвіту, людства відповідно до східних езотеричних традицій, які постулюють існування семичленної ієрархії “планів” (рівнів). Вважається, що вчення Блаватської стало кардинальною концепцією, яка лежить в основі теоретичних концепцій переважної більшості течій “Нью-ейджа”. Сьогодні послідовники О.Блаватської є в багатьох країнах. Діє Теософське товариство і в Україні. В 1995 році при Київському коледжі ім.Муравйова-Апостола відкрито 2,5-річну школу теософії.

Братство Грааля — міжнародний рух, що виник у Німеччині в 1928 р. на основі явленого людству одкровення Св.Грааля, яке отримав Абд-ру-шин (Оскар Ернст Бернхарт (1875—1914). Оприлюднивши одкровення у своїй книзі “У світлі істини”, Абд-ру-шин запропонував своє релігійне розуміння світобудови, місця і призначення в ній людини. Перебуваючи у найвищому і найчистішому джерелі істини й духовності — в кришталевому палаці, Св.Грааль через Абд-ру-шина пояснює людству різницю між Сином Божим і сином людським, причини духовної смерті, спосіб входження в стан апокаліпсису, характер жіночого й чоловічого начал і їхню роль у творінні, різницю між первісним і вторинним творінням, між божественним, духовним і сутнісним, дари, дані людству тощо. Метою руху є поширення істинного знання, розвиток самосвідомості, особистої відповідальності особи, одухотворення всіх здібностей людини. Організаційно Братство Грааля почалося із зареєстрованого в 1932 р. в Берліні Натурфілософського союзу послідовників Грааля. Він поступово поширювався й в інших європейських країнах. Особливого

розвитку рух набрав з 1950 р. — із часу утворення Міжнародного фонду одкровення Грааля, який займається друком і розповсюдженням творів Абд-ру-шина, пов'язаних з його ім'ям книжок, а також перекладом їх іншими мовами. У наш час Братство Грааля має свої круги (філії) в більшості європейських країн, у США, Канаді, Австралії, Бразилії, Нігерії, Заїрі, налічуючи 9 тис. своїх дійсних членів, в тому числі лише в Німеччині — більше 2300 осіб. В Україні фонд Грааля діє в Одесі, Києві, Сімферополі, Дніпропетровську, Севастополі. Штаб-квартира Братства Грааля, очолюваного родиною Бернхартів, розташована в Штутгарті.

5. Неоязичництво (рідновірство) в Україні представлено багатьма течіями ("Рідна Віра", РУНВіра, "Ладовіра", "Ягновіра", орантіїці тощо). Вони об'єднані ідеєю відродження дохристиянських вірувань українців. Якщо одні з них організаційно оформлені, мають певну структуру, то інші обмежилися лише обґрунтуванням свого вчення — специфічного язичницького бачення світу, Бога, людини. Неоязичницькі громади є не тільки в Україні, а й в інших країнах, де компактно проживають українці. Деякі з неоязичників зберегли вірність пантеїзму, інші — на основі певної модернізації витокового українського язичництва сповідують монотеїзм. Сучасне відродження язичництва тільки підтверджує, що прадавня "віра батьків" не була абсолютно втрачена з прийняттям християнства, а так асимілювалася ним, що навіть М.Грушевський назвав її "народним християнством". Рідновірство сприймає насамперед частина національно орієнтованої інтелігенції, котра вбачає в християнстві чужу для України релігію, а процес відродження язичництва розглядає як домінанту відродження українства. Перетворення рідновірських течій на масове релігійне явище є поки що проблематичним.

Рідна віра — самостійний напрям в українському неоязичництві. Його започаткував у 1934 році професор Володимир Шаян — піонер рідновірського відроджувального руху. Вивчаючи етнічну (язичницьку) релігію українців, яку вони сповідували перед прийняттям християнства і деякі елементи якої добре збереглися в так званому двовір'ї, В.Шаян у своїй книзі "Віра Предків Наших" пропонує повернутися до батьківської традиції, до коренів української духовності.

Осередком “Рідної віри” українців мав стати Орден Бога Сонця, головним лицарем котрого вважається сам засновник течії. Максимально зберігаючи прадавню українську обрядовість, “Рідна віра” спрямовує своє вчення на вдосконалення людської особистості, піднесення її національної самосвідомості. Рідновіри, як правило, виконують автентичні язичницькі молитви і співи. Найпотужнішою закордонною громадою є рідновіри при святині Дажбожій у Гамільтоні (Канада). Є кілька десятків громад сповідників “Рідної віри” в Україні, зокрема в Києві, Харкові, Чернігові, Миколаєві, Львові, Одесі та в інших містах і селах. Діяльність Київської громади українських язичників “Православ’я” базується на книгах “Волховик” (виклад віровчення) та “Правослов: молитви до рідних богів”, а також на обрядовому календарі “Коло Свароже”.

РУНВіра (Рідна українська національна віра) — одна з форм сучасної релігійності українців. Засновник РУНВіри — Лев Силенко (народився 1923 р.), українець, емігрував до Америки. Він вважається посланим від самого Бога учителем і пророком, який, реформуючи політеїстичну дохристиянську віру, запропонував нову монотеїстичну систему поглядів на світ. Українці, як і інші народи, згідно з цим вченням, мають своє розуміння Бога, явленого їм під ім’ям Дажбога. Це дає можливість поновлювати і вдосконалювати силу свого власного ества. Дажбог (Датель буття) — це свідомість світу, вічна енергія несвідомого й свідомого буття, свята правда. Основні положення РУНВіри викладено в “святотому писанні” течії — “Мага Вірі” й катехізисі “Повчання. Пісні. Молитви”. Основна культова споруда РУНВіри — собор святої Матері України — стоїть поблизу Нью-Йорка в Спрінг Глені (США). Рунвісти не визнають зображення Дажбога, оскільки він — Святий Дух, Воля, Правда, Любов, Милосердя. В РУНВірі є обряди вінчання, освячення дитини, поховання, свої специфічні молитви і свята. Громади (станіції) рунвістів є в Америці, Канаді, Австралії, Англії та в ін. країнах, де проживають українці. Послідовники РУНВіри в Україні об’єднані в 42 громадах.

Собор рідної віри — одна з течій українського язичництва, що виникла 1994 р. на Вінничині. Послідовники Собору вважають своїми ідейними попередниками В.Шаяна, М.Шкавритка, Л.Силенка, С.Кокряцького, кожний з яких зробив по-

мітний внесок у творення основ “Рідної віри”, але не зміг повністю здійснити неосяжність історичного завдання з її відродження. Їхні праці, взаємодоповнюючи одна одну, в сукупності утворюють цілісне вчення, поєднати і поширити яке покликаний Собор рідної віри. Така його місія зумовлена тим, що Поділля є серцем України, оскільки саме тут найдовше, аж до 1620 р., Болохівські князі боронили рідну віру. На березі річки Бог (Буг) була головна святиня скіфів — Еksamній (Божа дорога). На Поділлі віднайдено збруцького Святовита, найдавніший символ Дажбога — Тризуб. Послідовники цієї течії відзначаються толерантністю щодо інших рідновіровських громад.

Ладовіра — неоязичницька течія, ідейно оформлена в публікаціях О.Шокала та Ю. Шилова, зокрема в журналі “Український Світ” (видається з 1992 р.). В основі ладовірського вчення лежить концепція українського світу як духовно-природної та геоетнічної цілісності. Організаційно ладовіри не об’єднані, частина з них — незалежні, інша — відвідують яку-небудь неоязичницьку громаду.

6. Сайєнтологічні (наукологічні) рухи — одна з форм нетрадиційної релігійності. Сайєнтологічні вчення прагнуть поєднати в собі науку й релігію, адекватно віддзеркалити проблеми сучасного західного індустріального суспільства. Більшість таких в Україні рухів (Діанетика — Фонд Хаббарда, Наука розуму, Християнська наука тощо) мають іноземне походження, але знаходять усе більше послідовників у нашій країні.

Діанетика або сайєнтологія, наукологія заснована Л.Ромом Хаббардом (1912—1986) — відставним військовим, відомим письменником-фантастом. У 1950 р. він видає в Америці книжку “Діанетика: сучасна наука розумового здоров’я”, яка є нині однією з найпопулярніших у світі. Її видано вже 14 млн. примірників 12 мовами різних народів світу, в тому числі і російською. В 1954 р. в Каліфорнії зареєстровано Церкву наукології, яка нині поширена в багатьох країнах і має більше 6 млн. своїх прихильників. Вчення Хаббарда побудовано на поєднанні новітнього буддизму, інших світових релігій, фантастики, науково-технічних досягнень, практики психоаналізу. У створеній релігії багато власних нових термінів (тетан — істота-дух, яка періодично вселяється в якусь життєву форму, вічно перевтілюючись; інграм — накопи-

чений протягом багатьох перевтілень певний життєвий досвід людини, від якого вона прагне звільнитися, та ін). Діанетика пропонує технологію виявлення інграма, очищення від нього, контроль з боку науколога за життям і звільненням від циклів перевтілень. Завдяки цій технології людина отримує владу над собою, здійснює контроль над матерією, енергією, часом і простором. Метою запропонованого Хаббардом вчення визнається досягнення внутрішнього спокою, мудрості, міцного здоров'я й найвищої душевної досконалості. Саме це приваблює прихильників діанетики і в Україні, які поки що організаційно чітко не визначилися.

Наука Розуму — сучасний синтетичний ідейний рух. Прагне в рамках свого релігійно-філософського вчення переплавити ідеї гностицизму, теософії, метафізики, індуїзму, окультизму, об'єднавши східну містику і Біблію. “Наука Розуму” претендує на абсолютну істину, гармонійність законів науки, філософських поглядів та одкровенень релігії відповідно до людських потреб і його прагнень. Засновник течії американський лікар-психотерапевт Ернст Холмс (1887—1960) сформулював основні положення філософії “Науки Розуму” в книгах “Творчий розум і успіх” (1919) та “Наука Розуму” (1926), що вважаються своєрідною біблією названого руху.

У вченні явно звучать східні мотиви єдності всіх релігій, в яких перебуває одна істина, одна дійсність. Бог для Холмса безособистісний, Ісус Христос — лише людина, Дух Святий — жіночий аспект божественної Трійці. Людина, в якій людське поступається перед божественним, згідно з вченням Холмса, сама стає Христом. Філософія життя течії базується на ідеї, що негативне мислення продукує негативний досвід, а позитивні думки формують позитивну діяльність. Громади першої Церкви науки розуму зареєстровано в США в 1927 р., вони швидко завойовують популярність серед американців. Згодом рух поширився в усьому світі. Нині він налічує близько 25 млн. своїх послідовників. У 1991 р. створено Міжнародний альянс нового мислення, до якого входить Київський центр “Науки Розуму”, що розпочав свою діяльність цього ж року. Сильні громади церкви діють в Донецьку, Криму.

Християнська наука — релігійний рух. Виник у минулому столітті в Америці з ініціативи Мері Енн Морс Бейкер

(1821—1910), котра в основу свого вчення поклала принцип духовного зцілення без звернення до медикаментозних методів лікування. Використовуючи систему психічного зцілення лікаря Фінеаса Куїмбі, М.Бейкер видала кілька книг (в тому числі “Наука і здоров’я” та “Ключ до Писання”), в яких дає, на її думку, єдино правильне тлумачення Біблії. Одержані засновницею нової церкви Божі одкровення сприймаються її прихильниками на рівні біблійних, а сама М.Бейкер постає для її послідовників наступницею Христа. Нині церква налічує приблизно півмільйона членів, об’єднаних у 3000 конгрегацій по всьому світі. В Україні цей рух лише набирає обертів, залучаючи до своїх лав немало представників технічної та наукової інтелігенції.

Крім зазначених течій, є група віруючих в Україні, яку важко ідентифікувати з жодною з них. Мова йде про **сатаністів** — прихильників обожнення сил зла, поклоніння Сатані (Дияволу або Люциферу). Сатаністів не можна вважати виключно модерновим явищем, оскільки вони відомі давно. Як культ сатанізм прийшов із стародавнього Іраку і набув особливого поширення в Європі в середні віки. Нині під сатанізмом ми розуміємо різновид напіврелігійного руху, заснованого Е.О.Кроулі на рубежі XIX і XX століть і реанімованого в 60-х роках в Америці. За світоглядною суттю, типом об’єднання, формами діяльності сатаністи дуже різноманітні. Найвідоміша сатанинська група — родина Менсона, найорганізованіша — Церква Сатани Е.Лавея (США). У кінці 70-х років в Росії, а на початку 80-х — в Україні сатанізм заявив про себе як організована в кілька громад релігійна течія, віросповідні догмати й культові дії котрої, будучи своєрідним антиподом християнства, побудовано на його дзеркальному відображенні.

Сатаністи вшановують не Бога, а Сатану, читають Біблію навпаки, проводять так звані чорні меси з використанням чорних свічок, перекинутих розп’ять, проклять, ритуальних жертвоприношень тощо. Моральна програма сатаністів відзначається крайнім індивідуалізмом, прагматизмом, егоїзмом, що утверджує особистісні пріоритети, перевагу над всіма, культ сили. Нечисельні прихильники Сатани є й в Україні, яких умовно можна поділити на теоретиків (“ідейних одинаків”) та практиків (груповиків). Другі організаційно слабо об’єднані

й діють як молодіжні екстремістські або трешофільні чи хардроківські угруповання, чий світоглядні пристрасті є віковим зацікавленням і з часом переростаються її представниками.

Наведена панорама нетрадиційної релігійності та її аналіз дають підстави спрогнозувати можливі явища й процеси в цьому середовищі на найближчу перспективу. Тенденція до розширення кордонів поліконфесійності на релігійній карті України має незворотний характер. Протягом ближчих років релігійний інноваційний процес (релігієтворення) буде тривати з неоднаковою інтенсивністю.

Від модернових релігійних утворень можна чекати активного пошуку форм взаємовідносин з державою, громадськістю, традиційними церквами. Більшість неорелігій, щоб зберегтися й функціонувати в сучасних умовах, змушені будуть вписуватися в конкретну соціально-економічну, політичну та ідеологічну ситуацію, пристосовуючися до вимог часу.

Непросто складатимуться стосунки неорелігій з державою, що пояснюється неусталеністю в Україні державної політики щодо нових релігій і церков. Оскільки багато місцевих владних структур не дотримуються чинного законодавства, то це штовхає окремі релігійні громади на порушення законів, спричиняє непорозуміння з органами влади, які зволікають з реєстрацією їх, з дозволом на будівництво культових споруд тощо. Сьогодні нетрадиційні релігії виборюють право на існування. Ця тенденція, певно, збережеться й надалі, якщо не закон, а особисті чи політико-прагматичні чинники будуть визначати долю тієї чи іншої громади. На нашу думку, роль держави в цих справах має обмежитися контролем за дотриманням релігійними громадами Конституції України, Закону про релігійні організації, положень міжнародних документів про свободу совісті. Держава своєю активною просвітницько-інформативною й соціально-психологічною діяльністю покликана утверджувати рівність усіх релігій перед законом, призупиняючи в законному порядку функціонування тих течій, які порушують його, шкодять здоров'ю людини та інтересам гуманного суспільства. Не директивно, а природно слід визначитися в тому, чи існуватиме далі той чи інший релігійний новотвір, чи приживеться він, як сконтактує з нашими традиціями і ментальністю, чи стане складовою духовного життя України.

З інтенсифікацією релігійного життя нововведення, котрі привносять неорелігії в нашу ментальність, можуть сприяти поляризації громадської думки. Виникатимуть, з одного боку, організації на зразок “Порятунку”, що активно борються з “псевдокультами”, “деструктивними сектами”, з іншого — такі об’єднання, як клуб “Відкритий світ”, що залучає до співробітництва й консолідації всі нетрадиційні способи мислення.

В інтересах самих релігійних громад важливим є врахування наслідків діяльності екстремістських угруповань, коригування припливу до них людей випадкових, психічно хворих, прагматичних, по суті безрелігійних, щоб уникнути в майбутньому проявів релігійного фанатизму, екстремізму, зменшити зовнішню конфліктність і внутрішні суперечності.

Будучи по суті своїй наднаціональними, позадержавними, більшість модернових релігійних рухів спробують поєднати універсальність своїх віровчень з включенням у державотворчий процес в Україні, а це викличе до життя нові форми суспільно-релігійних відносин, трансформацію вже наявних і появу нових неорелігій.

Контрольні завдання і запитання

1. *Визначте сучасні тенденції в неоязичництві.*
2. *Який зміст і форми має християнська нетрадиційність?*
3. *Визначте особливості неоорієнталійських течій і рухів.*
4. *Охарактеризуйте особливості синтетичних релігій.*
5. *Розкрийте особливості сучасних саєнтологічних рухів.*
6. *Які є езотеричні об’єднання і течії.*

Теми рефератів

1. Причини появи і поширення неорелігій в Україні.
2. Особливості неорелігійних процесів в Україні.
3. Антикультовий рух в Україні.

4. Велике Біле Браство: причини появи і наслідки діяльності.

5. Майбутнє неорелігій.

Рекомендована література

1. *Абд-ру-шин*. В свете истины. Послание Грааля. — Штутгарт, 1991.

2. Бхагавад Гіта як вона є. — Л., 1990.

3. Божественный принцип. — М., 1992.

4. *Гринько В.* Велике Біле Браство як неорелігійний феномен. — К.: УАР, 1998.

5. *Єленський В.* Біле Браство як підручник соціології релігії // Людина і світ. — 1997. — № 5—6.

6. *Карагодіна О.* “Новий вік”: ознака занепаду чи початок сходження? // Людина і світ. — 1996. — № 8.

7. Книга Мормона. — Солт Лейк Сити, 1988.

8. *Митрохин Л.* Религии “Нового века”. — М., 1985.

9. Нові релігійні течії та організації в Україні (упорядник Л.Филипович). — К., 1997.

10. Релігієзнавчий словник. — К., 1996.

11. Семь долин. Сокровенные слова. — М., 1991.

12. *Силенко Л.* Мага Віра. — Спрін-Глен, 1979.

13. *Судзуки Д.* Наука дзен — ум дзен. — К., 1992.

14. Третий Завет. — К., 1993.

15. *Уолтер Мартин*. Царство культов. — СПб., 1992.

16. *Barker E.* New Religious Movements. — London, 1995.

17. New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe. — Krakow, 1997.

5. СВОБОДА СОВІСТІ: ІСТОРІЯ І ПРАКТИЧНЕ ВТІЛЕННЯ В УКРАЇНІ

У контексті розгляду історії становлення, генезису, інституалізації релігій в Україні, характеру їхніх взаємовідносин з державою постає необхідність осмислення проблеми свободи совісті, практики її реалізації в незалежній Українській державі. Важливість цієї проблеми і в тому, що свобода совісті є однією з фундаментальних загальнолюдських цінностей, яка співвідноситься з глибинними основами буття людини, її самовизначенням і самореалізацією у сфері духу. “Свобода совісті, — як справедливо зазначав Є.М Трубецький, — є найбільш цінною з усіх свобод”.

Як поняття свобода совісті відображає умови, за яких можливе вільне духовне становлення, розвиток особистості, утвердження її суверенітету, її самості. За змістом воно полісемантичне. Його сутнісне навантаження нерідко визначається залежно від предметного поля дослідження: філософії, етики (філософсько-етичне), політології, права (політико-правове), релігієзнавства, теології (релігієзнавче, теологічне).

У філософському прочитанні (в широкому розумінні) свобода совісті постає як особлива якісна визначеність людського буття, яка відображає внутрішню здатність суверенного суб'єкта до вільного, недетермінованого зовнішніми силовими чинниками (державою, законодавчими актами, певною спільнотою, духовним авторитетом, громадською думкою та ін.) самовизначення в духовній сфері, а також можливість його творчої та відповідальної самореалізації на основі ціннісно орієнтованого вибору, завізованого власною совістю.

Підкреслимо, що у філософській інтерпретації свобода совісті (в суб'єктивно-екзистенціальному вимірі) характеризується як специфічно вибіркова й узгоджена активність совісті, свідомості й волі індивіда, спрямованих на його самовизначення в духовній реальності щодо граничних життєво-смыслових засад свого буття. Іншими словами, свобода совісті виявляє себе в даному аспекті як своєрідний атрибут духовно суверенної особистості, як умова і водночас результат її самості, самовияву й самоствердження.

Загальновідомо, що поняття свобода совісті історично в

практичному і науковому обігу конституювалося як категорія права і тісно вплетене в канву розвитку суспільства, держави, ставлення їх до світоглядних орієнтацій людей, зокрема до релігійних, до різних конфесій та їхніх інститутів. Свобода совісті (як ідея, як поняття) виникла за певних соціально-історичних умов, пройшла складний, тернистий шлях свого формування й утвердження: від віротерпимості, суспільного визнання допустимості права на вільний вибір релігії, того чи іншого віросповідання до права особистості на свободу свого волевиявлення щодо вибору тих чи інших світоглядних (релігійних або арелігійних) парадигм, орієнтирів, цінностей.

Поняття свобода совісті за своєю суттю виявляє її соціально-екзистенціальну природу, розкриває конкретний її зміст у руслі суспільного й культурного контексту, прогресивних і негативних тенденцій історичного розвитку суспільних відносин. З одного боку, вона (свобода совісті) постає як результат колективної та індивідуальної реакції на факти переслідувань, насилля щодо віруючих, інаковіруючих, невіруючих, що спостерігалися протягом історії класово диференційованого суспільства в системі відносин *держава — релігія, церква — людина*. З іншого, — як важливий принцип розв'язання цих проблем, а також як правова гарантія унеможливлення насилля, примусу в справах совісті.

Зауважимо, правовий аспект свободи совісті постає як сукупність юридичних норм, які регулюють суспільні відносини в процесі реалізації свободи совісті. Вона може бути об'єктом цих норм лише в аспекті самореалізації особистості, тобто в суспільному вияві, там де “силове поле” дії свободи совісті одного Я перетинається з “силовим полем” дії свободи совісті іншого Я. Самореалізація особистості, скажімо, в релігійно-духовній сфері як зовнішній вияв свободи совісті (свободи релігії) потребує комплексу соціальних, правових гарантій, котрі уможливлювали б її практичне здійснення відповідно до світоглядного вибору. Такі можливості створює держава через відповідні положення конституції, спеціальні законодавчі акти.

Свобода релігії, свобода віросповідання, свобода церкви

Важливими є визначення змісту понять *свобода совісті, свобода релігії, свобода віросповідань, свобода церкви* та співвідносності їх.

Свобода совісті й свобода релігії — поняття взаємопов'язані, але не тотожні. Якщо перше поняття охоплює своїм змістом широку сферу духовного буття людини, в якій вона самовизначається й самореалізується, то друге — *свобода релігії* — постає як свобода вибору й самоствердження індивіда лише в системі релігійних координат. Структура поняття *свобода релігії* має два основних компоненти: *свобода віросповідань* і *свобода церкви*.

Свобода віросповідань є складовою свободи совісті і постає як свобода вибору релігії, відправлення релігійного культу і виявляє себе як внутрішня здатність особистості до релігійного самовизначення й самореалізації, як її природне право. А поняття *свобода церкви* характеризує соціально-правові можливості функціонування церкви, релігійних об'єднань, громад віруючих. Це поняття пов'язане з поняттям *свобода совісті*, однак не є складовою частиною(елементом) її структури. *Свобода церкви* — це вид суспільної свободи. Вона включає: свободу створення, управління й функціонування релігійних організацій, свободу господарської, фінансової діяльності їх та ін.

Ці зауваження й пояснення необхідні для більш чіткого осмислення змісту свободи совісті, її структури, форм практичного вияву в контексті розгляду її як категорії права.

Історичні аспекти розвитку свободи совісті як категорії права

Свобода совісті як категорія права, як практична цінність утверджувалася в період буржуазних революцій XVIII—XIX стст., у ході яких декларувалися рівні права для кожного члена суспільства, які б захищали його як людину, наділену не відчужуваними правами (в тому числі і правом на свободу совісті), зумовлювали б його однакові з усіма відносини до влади, робили автономним, уможливлювали б вільний і самостійний вибір духовних орієнтирів, цінностей, власних суджень і поведінки. Однак, перш ніж стати надихаючим гас-

лом на прапорі буржуазних революцій, вона (свобода совісті) пройшла складний шлях свого становлення: народжувалася й розвивалася в боротьбі багатьох поколінь людей (нерідко з ризиком для власного життя) за право на свободу думки, переконань, совісті.

У кожному епоху проблема свободи совісті, свободи релігії ставилася й розв'язувалася залежно від змісту та характеру суспільних відносин, від рівня розвитку соціуму, продуктивних сил, від потреб та історичних завдань, які поставали перед суспільством, від інтересів та мети того чи іншого класу і навіть від світоглядних уподобань окремих правителів. Світова історія (особливо в її християнському аспекті) зберігає з цього приводу чимало фактів.

Відомо, що релігійна нетерпимість, нещадне придушення будь-якого інакомислення активно проявилися ще в процесі формування монотеїзму, перетворення християнства на державну релігію, зміцнення союзу “олтаря і трону”. Християнська церква активно використовувала всю систему державної влади Римської імперії для боротьби з язичництвом, іновірцями, інакомислячими, єретиками. Скажімо, вже в 391—392 роках (за правління імператора Феодосія I) виникає на державному рівні інститут, завданням якого було виявлення інакомислячих, боротьба проти єретиків і язичників.

Світський меч активно використовувався християнською церквою в феодальну епоху. Церква на той час органічно вплеталася в суспільно-політичну й економічну систему держави і поставала як “загальна санкція всього існуючого”. Це був період цілковитого панування церкви, релігійного насилля й нетерпимості. Для боротьби з ересю створили інквізицію. За підрахунками французького філософа-просвітителя Вольтера, жорстокість, з якою переслідувалися єретики, релігійні опозиціонери, призвела до того, що населення Європи скоротилося майже на третину. В окремих наукових публікаціях знаходимо дані про те, що загальне число жертв інквізиції становить 9 — 12 мільйонів чоловік (*Григулевич И.Р. Инквизиция. — М., 1985. — С.65—100*).

У цей складний історичний період активно висувалися й обстоювалися ідеї віротерпимості, релігійної свободи і навіть свободи в релігії (І.С.Еріугена, П.Абеляр, Е. фон Репков, І.Флорський, У.Оккама, Марселій Падуанський та ін.). Ці ідеї,

як і вимоги “свободи в поясненні Святого письма”, вільного вибору релігії набули розвитку в епоху Відродження та Реформації. І якщо представники Відродження певною мірою дали теоретичне обґрунтування віротерпимості, свободи релігії, свободи віросповідання, то період Реформації характерний спробами перевести ці ідеї в практичну площину. Протестантизм став своєрідним провідником ідей (у тому числі і свободи релігії, совісті) нового класу (буржуазії), що зароджувався. Важливим, спільним як для періоду Відродження, так і для Реформації, було активне заперечення принципу релігійної виключності й протиставлення йому принципів свободи совісті саме як свободи релігійної совісті, як права сповідувати будь-який релігійний культ (Філософія епохи ранніх буржуазних революцій. — М., 1983, — С.201). Конфесійний плюралізм, який значно поширився в Західній Європі як наслідок Реформації, піддав сумніву ідею державної церкви, активними стали вимоги про відокремлення її від держави.

Свободу совісті (свободу релігії) як категорію права, яка несла в собі вимогу необхідності забезпечення права для людини бути вільною у виборі релігії, здійснення релігійних обрядів, права, що виключало б будь-яке насилля над її совістю, обґрунтовано в працях ідеологів буржуазії, що народжувалася: Т. Мора, Ш. Бодена, М. Монтеня, Б. Спінози, П. Бейля, Ж. Мельє, Т. Гобса, Д. Толанда, А. Коллінза, Д. Локка. Вони справили значний вплив на розвиток уявлень про свободу совісті в її правовому прочитанні. Зокрема, Д.Локк не тільки виступав активним захисником принципу віротерпимості, а й переконливо і всебічно обґрунтував принцип свободи совісті(свободи релігії) як невід’ємного природного права людини. Його “Лист про віротерпимість”(1685) містить чіткі положення щодо суті свободи совісті, вимоги надати громадянам повну свободу у виборі й сповіданні релігії, обґрунтування принципу відокремлення церкви від держави, забезпечення рівноправ’я всіх віросповідних напрямів, егалітарності громадян незалежно від їхньої релігійної приналежності. “Свобода совісті,— писав Д.Локк,— є природне право кожної людини ... і нікого не варто силувати в питаннях релігії законом чи силою” (Локк Д. Письмо о веротерпимости // Избр. филос. произведения. — М., 1960. — Т.2. — С.175).

Найбільш радикальними провідниками ідей свободи релігії, віросповідань, совісті у XVIII ст. були французькі просвітителі Ф. Вольтер, Ж. Руссо, Д. Дідро, К. Гельвецій, П. Гольбах, Ж. Ламетрі, а також німецький філософ Л. Фейєрбах. Характерно, що окремі з них під правом на свободу совісті розуміли не тільки право сповідувати будь-яку релігію, а також і право бути невіруючим, атеїстом. Вони захищали право кожної людини на свободу думки, на суверенне духовне життя. Важливо підкреслити, ідеї свободи совісті, свободи релігії, віросповідання в контексті теорії природного права прогресивними державними діячами США Т. Джеферсоном, Г. Пейном, Б. Франкліном, Дж. Медісоном переведено в практичну площину і вони знайшли своє втілення в біллі “Про встановлення релігійної свободи” і в Декларації незалежності. Вона за своєю суттю, як зазначав Маркс, — перша декларація прав людини. Варто зауважити, що законодавче закріплення права людини на свободу совісті (свободу релігії) юридично оформило те, що давно “дозріло” в умонастроях людей, у суспільній свідомості.

В науково-історичному контексті буде справедливим нагадати і про значний внесок у розробку теоретичних концептів свободи совісті, обґрунтування її принципів, зроблений авторами декрету Паризької комуни про свободу совісті, а також К. Марксом, Ф. Енгельсом та В. Леніним. І хоча ці ідеї у своїй практичній реалізації набули тоталітарно-ідеологічного забарвлення, із значним зміщенням акцентів на атеїзацію громадян, насильницьку ліквідацію релігії, в теоретичній своїй іпостасі вони розкривають справжню суть свободи совісті.

Отже, як бачимо, ідея свободи совісті не є продуктом царства “чистого духу”, “чистого розуму”, вона не є результат “непорочного зачаття” у сфері філософської, соціологічної чи правової рефлексії, а є “дитя” реального багатоаспектного людського буття, продуктом історичного, соціального досвіду. Саме історія розвитку суспільства “розпорядилася”, щоб свобода совісті, закріпившись у гуманістичних ідеях мислителів минулого, конституювалася в законодавчих актах і реальному житті як право, що гарантує недоторканність совісті людини в питаннях її ставлення насамперед до релігії.

Толерантність, віротерпимість, прагнення до свободи в духовному житті — складові ментальності українців

Ми свідомо акцентували увагу читача на історії виникнення, розвитку, становлення ідеї свободи совісті в Західній Європі, позаяк цей процес прямо стосується поширення ідей релігійної терпимості, свободи релігії, свободи совісті на теренах України. Як справедливо зауважував В.В.Вернадський, “національна самосвідомість українців розвивалася на ґрунті етнографічних особливостей психіки, культурних тяготінь і напашувань, що пов’язують Україну із Західною Європою, та історично зумовленого ладу народного життя, перейнятого духом демократизму” (Вітчизна. — 1986. — №6. — С.172).

Ще візантійські історики засвідчували: наші далекі предки відзначалися наполегливістю, згуртованістю, почуттям солідарності, товариської взаємодопомоги. Вони над усе цінували свободу й нікому не дозволяли нав’язувати рабство, підкорити себе духовно. Любов до свободи робила їх терпимими, змушувала поважати почуття людської гідності навіть у рабів. Кожний племінний союз, який входив до складу Київської Русі, мав своїх богів, свої особливості в традиціях та вірі. Ці відмінності поважалися, не було нетерпимості, зверхності у ставленні до богів інших племен, котрі входили до союзу. Можна стверджувати, що в дохристиянські часи на Україні-Русі ставлення до іновірців, до “чужих” у своїй основі було доброзичливим, толерантним. “Південноруси, — писав М.Костомаров, — з незапам’ятних часів звикли чути у себе чужу мову і не цуратися людей з іншими нахилами”. Цю рису в характері українців він назвав “духом терпимості” (Костомаров Н.И. Две русские народности. — К.; Х., 1991. — С.46—49).

Підтвердженням зазначеного є факт діяльності громад християн на теренах Київської держави ще задовго до офіційного прийняття християнства. Торговельні та інші зв’язки з народами-сусідами давали нашим предкам можливість познайомитися з різними віруваннями, що також сприяло формуванню віротерпимості. З прийняттям християнства наші пращури не сприйняли візантійської ортодоксії, вони, як стверджував М.Грушевський, “зісталися на завсігда при

певній духовній і релігійній свободі в поглядах на віру і мораль” (*Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні. — К., 1992 — С.13*).

Не сприйняло “українське населення” і проповіді грецьких місіонерів про релігійну винятковість християн, а також ту атмосферу непримиренності й нетолерантності, яка їх супроводила.

Теодосій Грек (грецький місіонер), котрий жив і працював у Києві в XII ст., дорікає киянам за те, що “вони з похвалами відзиваються про інші конфесії, ігнорують конфесійні різниці та дозволяють собі такі вислови, що “і сю віру, і ту Бог дав”. Феодосій Печерський, будучи ревнителем православної віри, в своєму посланні-зверненні до князя київського писав: “Ти, чадо, безупинно хвали свою віру..., одначе будь милостив не тільки до своїх християн, але і чужих..., буде це єретик чи латинян, всякого помилуй і вирятуй від біди...”. Ці приклади також засвідчують, що наші далекі предки усвідомлювали й шанували принцип віротерпимості.

Не тільки загальна атмосфера толерантності, віротерпимості, яка спостерігалася в Київській державі, була передумовою вільного розвою на її теренах релігійного розмаїття, а й сама віротерпимість як соціально-психологічний феномен жила, закріплювалася множинністю співіснуючих релігійних напрямів.

Дух релігійної нетерпимості, навіть при переході українського православ'я під юрисдикцію Московської патріархії, дуже слабо прижився в Україні. Не випадково саме тут знаходили притулок старообрядці, прихильники раціоналістичних і містичних сект, котрі зросли на ґрунті російського православ'я, представники різних єретичних рухів, вигнанці за віру. Саме в Україні започаткували свої громади протестанські віросповідання. У посланні Константинопольського патріарха Іосафа митрополиту Макарію (1561) відзначалося, що “люторське вчення” розбестило Малу Росію”.

Український вчений, церковний діяч І.Огієнко, який глибоко знав історію, культуру, релігію, складові менталітету українського народу, мав рацію, коли стверджував, що “український нарід і українське духовенство завжди ставилось терпимо до всіх іновірців та чужинців і ніколи не виявляли до них збільшеної нетерпимості” (*Огієнко І. Ідеологія Украї-*

нської Церкви. — Холм, 1942. — С.52). Безперечно, цьому слугувало й те, що природна терпимість українців як своєрідна іпостась їхнього характеру підсилювалася культурно-гуманістичними впливами Західної Європи.

Поширення й утвердження ідеї свободи совісті в Україні

Україна, як відомо, перебувала в “силовому полі” європейських реформаційних рухів, які сповідували ідеї толерантності, свободи релігії, совісті. Варто сказати, що значний вплив на поширення в Україні ідей свободи релігійної совісті, віротерпимості здійснили соціани, громади котрих активно діяли в багатьох регіонах України (Волинь, Поділля, Київщина). Тут працювало більш як 150 соціанських шкіл, інших навчальних закладів. Набули поширення в Україні й повчання Феодосія Косого. Він мав тісні зв’язки із соціанами і проповідував “рівність народів і вір”, обстоював принципи релігійної свободи.

Зв’язки із Західною Європою, поширення протестантизму на українські землі, гоніння, яких зазнавала Українська православна церква з боку польського католицизму, спроби окатоличення українців, релігійна нетерпимість, насаджувана російською державною православною церквою, — все це у сукупності сприяло тому, що ідеї свободи релігії, свободи совісті знаходили в Україні благодатний ґрунт.

У Російській імперії, до складу якої входила більша частина території України, практично до 1917 р. не було свободи релігії, свободи віросповідань. Хоча Звід законів Російської імперії і проголошував *свободу віросповідань*, проте на практиці реалізовувався дозований і диференційований принцип віротерпимості. Діяла чітка градація релігій, їхніх прав і можливостей, а відтак і віруючих. Позавіросповідний стан взагалі державою не визнавався. В основі церковної політики царизму лежав православний конфесіоналізм. Віра православна конституювалася як “провідна” і “панівна”. Інші віросповідання були лише “терпимими” або гонимими. Релігійне інакомислення — старовірство, сектантство — жорстоко переслідувалося. До 1905 р. переміна релігійної приналежності, вихід з “панівного віросповідання” розглядалися як кримінальний злочин.

Саме в умовах такого духовного, державно-церковного тоталітаризму в Російській імперії передові мислителі проповідували ідеї свободи релігії, свободи совісті, вели боротьбу за їхнє практичне втілення. В їхньому ряду — керівники декабристів, товариства яких діяли в Україні (Тульчин, Васильків), письменники, філософи М.І.Новіков, Д.Г.Фонвізін, О.М.Радищев, О.І.Герцен, М.П.Огарьов, М.Г.Чернишевський, В.Г.Белінський, М. Булгаков, М. Бердяєв та ін.

Активну боротьбу за свободу релігії як “першоелемента будь-якого здорового церковного, державного і суспільного життя” вели старообрядці, котрі, пройшовши через страшні гоніння, вимагали свободи совісті не лише для себе, а й для інших віросповідань (На пути к свободе совести. — М., 1989. — С.331—332).

В Україні ідеї свободи релігії, віротерпимості пропагували й обстоювали український філософ Г.Сковорода, який розглядав свободу взагалі й свободу релігії зокрема як запоруку розвою людських здібностей, як “ідеал вільномислячої, внутрішньо незалежної, відповідальної людини”, значна частина кирило-мефодіївців, зокрема Т.Шевченко, М.Костомаров, П.Куліш, М.Драгоманов. М.Драгоманов, будучи глибоко обізнаний із західноєвропейськими ідеями свободи релігії, свободи совісті, багато зробив для їхньої пропаганди. Ним написано аналітичні праці: “З історії відносин між церквою і державою в Західній Європі”, “Боротьба за духовну владу і свободу совісті в XVI — XVII ст.”, “Про волю віри” та ін. Чималий внесок у популяризацію ідей свободи совісті, віросповідання зробили І.Франко, а пізніше М.Грушевський, котрий наголошував: “церква має бути відділена від держави, духовенство таким чином виходить з-під усяких формальних впливів її й перестає бути державними урядовцями тої чи іншої релігії...” (*Грушевський М.* На порозі нової України. — К., 1991. — С.46).

Боротьба за свободу релігії, за свободу совісті в Росії мала свою специфіку, вона була тісно пов’язана з боротьбою, спрямованою на ліквідацію монархії, союзу держави й православної церкви. Революційні події 1905 р. змусили царський уряд розпочати роботу над новою редакцією законів, що стосувалися проблем свободи релігії. 17 квітня 1905 р. видано указ “Про зміцнення основ віротерпимості”, який, певною мірою,

зменшив релігійні “утиски”, проте не ліквідував їхню основу, лише вніс у суспільне життя Росії елементи релігійної свободи. Зазначимо також, що проблеми релігійної свободи, реформи віросповідної політики активно обговорювалися і на засіданнях Державної думи Росії чотирьох скликань, вносилося чимало проектів з цих питань, однак вони так і не були прийняті. З 1905 до 1907 року Росія й далі жила в “режимі несвободи совісті”.

Тільки після лютого 1917 р. Тимчасовий уряд прийняв ряд постанов, декретів про відміну “віросповідних обмежень”. У липні 1917 р. опубліковано закон “Про свободу совісті”, в якому вона розглядалася як свобода віросповідань, як віротерпимість. Було відмінено найбільш одіозні норми законів Російської імперії з релігійних питань. “Терпимі” й гонимі віросповідні напрями одержали широкі права. Однак держава, як і раніш, тримала під контролем діяльність релігійних організацій. Принцип позаконфесійності держави, як і сама цілісна демократична реформа відносин держави й релігійних організацій, не було доведено до логічного кінця.

Після Жовтневої революції перші декрети радянської влади кардинально змінили становище релігійних організацій. Декрет “Про свободу совісті, церковні та релігійні товариства” (“Про відокремлення церкви від держави і школи від церкви”) від 23 січня 1918 р. створив правове поле гарантій реалізації принципів свободи совісті. Ці принципи з теоретичної сфери свого буття переводяться у сферу суспільної практики. Церкву відокремили від держави, а школу від церкви. Набула чинності світська система освіти. Кожен громадянин одержав можливість вільно вибирати і сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, бути невірним, атеїстом. Усі віросповідання одержали рівні права. Заборонялося прийняття будь-яких місцевих законів, постанов, які утруднювали б або обмежували б право на свободу совісті, свободу церкви. Релігію було оголошено справою совісті кожної окремої людини.

До кінця 1922 р. Україна, перебуваючи в “силовому революційному полі” Росії, формально залишалася самостійною державою. У сфері державно-церковних відносин, декларації й реалізації принципів свободи совісті, свободи релігії її не обминули процеси, які відбувалися в Росії. Зі створенням

Української Народної Республіки її Генеральний Секретаріат прийняв резолюцію про визнання релігії приватною справою громадян. Уряд УНР не визнавав і не створював практично жодних установ у справах релігії та церкви. Лише в січні 1918 р. була спроба організувати департамент у справах сповідань.

Однак уряд Скоропадського, а з його падінням — Директорія взяли курс на фактичне створення національної (чит. державної) церкви. Так, у декреті УНР “Про віру” (1919) сказано: “...верховна влада в УНР не може сповідувати іншої віри, крім православної”. Згідно з декретом Директорії, Українську православну церкву мав очолити синод, призначуваний урядом. Рішення синоду, його постанови ставали чинними лише після затвердження їх урядом. Усю церковну владу Директорія брала на своє утримання. Цей декрет було сприйнято у світському та значною мірою і в релігійному середовищі (зокрема протестантськими організаціями) як порушення принципів свободи совісті. Він практично не був реалізований.

Із встановленням в Україні радянської влади було продубльовано основні декрети, конституційні положення про свободу совісті, прийняті на той час у Росії, а з 1922 р. — і в СРСР (Декрет Тимчасового робітничо-селянського уряду України “Про відокремлення церкви від держави і школи від церкви” (1918), Конституція України (1919, ст.23), Конституція Української РСР (1929, стст.5,8), Конституція України (1937, ст.104), Конституція України (1978, ст.50).

Зауважимо, що протягом семи десятиліть (за незначним винятком 1917—1927) демократичні й гуманістичні за своїм змістом принципи свободи совісті, законодавчо оформлені в Україні, в умовах тоталітарної системи, ідеологічної індоктринації, активної боротьби Комуністичної партії проти релігії та церкви залишилися лише деклараціями; на практиці свобода совісті, свобода віросповідань і, особливо, свобода церкви, всіляко обмежувалися. Законодавчі акти, зокрема законодавство про культу від 8 квітня 1929 р., були дискримінаційними щодо релігійних організацій, а в кінцевому рахунку — і щодо віруючих.

У кінці 20-х років масового характеру набрали адміністрування щодо релігійних організацій і віруючих, активізува-

лися процеси форсування ліквідації релігії, репресії служителів культу, закриття церков. За період 1918—1936 років різко зменшилось число культових приміщень порівнянно з дореволюційним періодом: у СРСР кількість їх склала лише 28,5%, а в Україні—тільки 9%. Ці процеси тривали і в наступні періоди історії радянської доби. Суперечності між конституційними гарантіями свободи совісті й практикою реалізації їх поглиблювалися й далі.

Свобода совісті в незалежній Українській державі

Лише демократичні процеси, започатковані в 1985 р., розпад СРСР, утворення незалежної Української держави зумовили кардинальні зміни як в усіх сферах суспільного буття, так і в релігійній царині і, зокрема, в площині державно-церковних відносин. Наша держава заявила про пріоритетність прав людини, про свою підтримку міжнародних правових актів, що стосуються прав і свобод, зокрема й свободи совісті.

Конституція України, прийнята на п'ятій сесії Верховної Ради України 28 червня 1996 р., в ст.3 фіксує дуже важливе положення: “Права і свободи людини та її гарантії визначають зміст і спрямованість діяльності держави”. Утвердження й забезпечення цих прав і свобод людини Основний Закон розглядає “головним обов’язком держави”.

Стаття 35 Конституції закріплює право кожної людини, яка проживає на території України (а не тільки для її громадян) на “свободу світогляду і віросповідання”. Це право включає свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти одноособово чи колективно релігійні культи й ритуальні обряди, вести релігійну діяльність.

Здійснення права на свободу світогляду й віросповідання (свободу совісті) може бути обмежено, за Конституцією, лише законом в інтересах охорони громадського порядку, здоров’я й моральності населення або захисту прав і свобод інших людей.

Принциповим є положення Конституції, що церква й релігійні організації в Україні відокремлені від держави. На-

голошується на тому, що жодна релігія не може бути визнана державною як обов'язкова.

Не допускається як обмеження прав з релігійних мотивів, так і звільнення від громадських обов'язків за цими мотивами. Ніхто не може бути увільненим від своїх обов'язків перед державою або відмовитися від виконання законів за мотивами релігійних переконань. У разі якщо виконання військового обов'язку суперечить релігійним переконанням громадянина, виконання цього обов'язку має бути замінено альтернативною (невійськовою) службою (ст.35).

Конституція України, Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації" (1991) закріпили оптимальні демократичні параметри державно-церковних відносин, принципи свободи совісті (свободи релігії, свободи церкви) в Україні. З прийняттям Конституції України, приведенням у відповідність до її норм і положень інших законодавчих актів про проблеми свободи совісті практично створену правову базу, необхідну для забезпечення повноцінного функціонування релігій та їхніх організацій на теренах України, для вільного самовизначення й самореалізації особистості в духовній сфері буття. У своїй сукупності законодавство України, що регулює всі правовідносини, пов'язані з свободою совісті, постає як цілісна система нормативних актів, які містять норми різних галузей права: адміністративного, цивільного, кримінального тощо.

Конституція України, законодавство про свободу совісті розглядають її як особисте право людини вільно й незалежно визначати своє ставлення до релігії, не допускають встановлення обов'язкових переконань і світогляду, будь-якого примусу при визначенні громадянами свого ставлення до релігії, до сповідання або відмови від сповідання релігії, до участі або неучасті в богослужіннях, релігійних обрядах і церемоніях, навчання релігії. Гарантується право батьків (або осіб, які їх замінюють) виховувати своїх дітей відповідно до своїх власних переконань і ставлення до релігії та право на таємницю сповіді.

Визначальні принципи гарантії свободи совісті й свободи релігії такі.

1. Рівноправність громадян незалежно від їхнього ставлення до релігії (ст.4 Закону). Тобто громадяни України (віру-

ючі, невіруючі, атеїсти) мають рівні права в усіх сферах життя суспільства;

2. Відокремлення церкви (релігійних організацій) від держави (ст.35 Конституції, ст.5 Закону). Це один із базових принципів забезпечення свободи совісті (свободи релігії) в поліконфесійній державі, якою і є Україна, гармонійних державно-церковних відносин. Цей принцип є своєрідним гарантом невтручання держави, її органів і службових осіб у внутрішні справи церкви (релігійних організацій), у здійснювану ними в межах закону діяльність. Держава в питаннях віри є нейтральною. Вона не фінансує діяльності релігійних організацій. Суть цього принципу і в тому, що релігійні організації, їхні інститути не виконують державних функцій, не втручаються у справи держави, не є суб'єктом політичного життя. Релігійна організація не може втручатися в діяльність структурних підрозділів інших віросповідань, проповідувати ворожнечу, нетерпимість до прихильників інших релігій, невіруючих, атеїстів;

3. Відокремлення школи від церкви (ст.35 Конституції, ст.6 Закону). Цей принцип стверджує світський характер системи державної освіти в Україні й визначає також, що держава не має на меті формувати в учнів, студентів якогось певного ставлення до релігії. Навчально-виховний процес у державних закладах освіти вільний від втручання релігійних організацій. Статті Конституції й Закону щодо відокремлення школи від церкви гарантують рівність прав громадян України на здобуття різних видів і рівнів освіти. Держава не бере на себе справу релігійної освіти й виховання. Релігійна освіта й виховання є справою релігійних організацій і батьків. Закон вимагає лише, щоб релігійний навчально-виховний процес проходив у дусі терпимості й поваги до громадян, які не сповідують релігії, та до віруючих інших віросповідань, щоб не порушувалися права дитини, її інтереси;

4. Рівність усіх релігійних організацій перед законом. Розділ II Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації" має норми, що гарантують свободу церкви (релігійних організацій). Вони визначаються як добровільні об'єднання віруючих, які створюються ними з метою спільного задоволення своїх релігійних потреб, реалізації права на свободу віросповідання. Всі релігійні організації незалежно від

їхньої конфесійної приналежності є рівними перед законом, мають однаковий правовий статус, не допускається встановлення будь-яких переваг або обмежень одних церков (релігійних організацій) щодо інших. Держава однаково захищає права й законні інтереси всіх релігійних організацій будь-якого віросповідання, якщо їхня діяльність не суперечить вимогам чинного законодавства й правопорядку. Релігійні організації вільні у своїй канонічній та позарелігійній діяльності. З моменту реєстрації свого статуту релігійна організація набуває прав юридичної особи. Закон містить норми, що забезпечують реалізацію майнових прав релігійних організацій, їхню виробничу, господарсько-фінансову діяльність тощо;

5. Наявність спеціальних законодавчих актів, які визначають механізми реалізації права на свободу совісті, свободу церкви. Ці законодавчі акти регулюють права власності релігійних організацій, їхню добродійну й культурно-освітню діяльність, трудові відносини в релігійних організаціях та на їхніх підприємствах, можливості створення власних, а також використання державних засобів масової інформації, встановлюють певні пільги для релігійних об'єднань. У законодавчих актах є також норми, в яких визначається конкретна відповідальність за порушення законодавства України про свободу совісті. При цьому варто зазначити, що передбачені законом обмеження при реалізації права на свободу совісті, свободу церкви постають як необхідні. Ці обмеження кореспондуються з відповідними актами міжнародного права в цій сфері.

Конкретні кроки в напрямі нормалізації державно-церковних відносин в Україні, створення законодавчої бази, що гарантує практичну реалізацію права на свободу совісті, свободу віросповідань, реальні умови вільного функціонування релігійних організацій, можливості повного виконання притаманної їм місії сприяли розвитку процесу, який у засобах масової інформації, в окремих наукових працях було охарактеризовано як "процес релігійного відродження". Основними компонентами структури відродження є передусім зростання числа віруючих, кількості релігійних організацій, їхньої активності, розширення спектра конфесійного розмаїття. Тільки за період 1991—1999 рр. кількість релігійних громад

зросла на 61,3 відсотка і налічує нині 21 134 громади більше як 75 віросповідних напрямів. Змінився соціальний статус релігії, релігійних організацій в українському суспільстві. У громадській свідомості відбулася своєрідна реабілітація релігії та її репрезентантів—релігійних організацій. Міра довіри до церкви (до релігійних організацій), до їхнього духовного й добродійного служіння значно зросла і становить в Україні, за даними соціологічного опитування, більше як 60 відсотків. До цього додамо, що на значущість для людини права на свободу совісті, свободу самовизначення й самореалізації в духовній сфері вказали майже 90% респондентів—жителів України (Права людини в Україні.—К.—Х., 1995.—Вип.13.—С.13—14).

Ці процеси, як і прагнення держави забезпечити повноцінну реалізацію гуманістичних принципів свободи совісті в контексті вимог міжнародного права, стали хронологічно першим важливим і переконливим свідченням духовного розкріпачення українського суспільства, його впевненого поступу шляхом демократії, права і свободи.

Контрольні завдання і запитання

1. Охарактеризуйте значення поняття свобода совісті.
2. Поясніть різницю між поняттями свобода совісті і свобода релігії, свобода віросповідання, свобода церкви.
3. Розкрийте сутність законодавчих гарантій свободи совісті в незалежній Україні.

Тематика рефератів

1. Історичні аспекти розвитку свободи совісті як категорії права.
2. Толерантність, віротерпимість як складові ментальності українців.

3. Основоположні принципи гарантії свободи совісті й свободи релігії.

Рекомендована література

1. *Бабій М.Ю.* Свобода совісті: філософсько-антропологічне і релігієзнавче осмислення. — К., 1994.
2. *Клочков В.В.* Религия, государство, право.—М., 1978.
3. Конституція України. — К., 1996.
4. Модели церковно-государственных отношений стран Западной Европы и США. — К., 1996.
5. На пути к свободе совести. — М., 1989.
6. Права людини в Україні. — К.; Х., 1995. — Вип.13; 1996. — Вип.15.
7. Релігійна свобода: історичне підґрунтя, правові основи і реалії сьогодення. — К., 1998.
8. Религия и права человека. На пути к свободе совести. — М., 1996.
9. *Савельев В.И.* Свобода совести: история и теория. — М., 1991.
10. Свобода віровизнання. Церква і держава в Україні. — К., 1996.
11. Свобода совести, вероисповедания и религиозных организаций. Сборник документов.— К., 1996.
12. Сучасна релігійна ситуація в Україні. — К., 1994.
13. Українське релігієзнавство. — 1996—1999. — № 1—10.



Розділ VIII

МАЙБУТНЄ РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ В УКРАЇНІ

1. ГЕОГРАФІЯ РЕЛІГІЙ В УКРАЇНІ

Історія змін конфесійної карти України

Релігійна карта України ніколи не була моноконфесійною. Навіть у часи давньої України-Русі, окрім богів, яким поклонявся весь східно-слов'янський світ (наприклад, дателю буття Дажбогу), серед деяких племен побутувало поклоніння ще й місцевим богам.

Спроба Володимира Великого створити єдиний пантеон богів для всієї Русі-України врешті залишилася нереалізованою, оскільки ця штучна релігія не мала відповідного суспільного підґрунтя для свого поширення, не виконувала тих суспільних функцій, потреба в яких у країні назріла. Звернувшись як правитель країни з метою реалізації цих суспільних завдань до християнства і ввівши його державницькими засобами шляхом “хрещення Русі”, Володимир відтак ще більше ускладнив картину релігійного життя, хоча й прагнув здолати поліконфесійність. Протягом двох-трьох століть нижчі верстви населення, насамперед село, залишалися переважно язичниками. Верхи швидко охристиянилися. З часом своєрідну уніфікацію релігійного світу в Україні провели самі українці, поєднавши в двовір'ї язичництво і християнство. В такій синкретичній формі християнізоване язичництво практично й донині виявляє релігійність більшості

українців, хоча вони це часто не усвідомлюють і заявляють про свою приналежність до певної традиційної християнської конфесії.

Нові зміни в релігійну конфігурацію України вносили постійні перерозподіли або відторгнення її земель недружними державами-сусідами, активна місіонерська діяльність католицької церкви та різних протестантських течій країн Європи. Так, католицизм в Україну (переважно в Галичину, на Волинь і Поділля) принесли поляки, а протестантські віровизнання, зокрема лютеранство, баптизм і адвентизм, на її південь — німці-колоністи. Разом з міграцією із Західної Європи в Україну євреїв сюди прийшов іудаїзм. Саме тут виникла така його містична течія, як хасидизм. Мусульманські громади появились на українських теренах в часи татарських завоювань. Проте найбільш помітну зміну в релігійну карту України внесла Берестейська унія 1596 р.: вона конфесійно розділила українців на православних і греко-католиків, що згодом привело до регіоналізації країни на Схід і Захід.

Строкату релігійну карту здавна має Крим. Якщо християнство сюди принесли у свої міста ще давні греки, а іслам прийшов разом з появою татарського улусу (XIII ст.), то корінні кримчаки та караїми мали тут свій автохтонний культ.

Толерантність українців до інших релігій дала можливість знаходити на їхніх теренах притулок послідовникам різних гнаних у сусідніх країнах, переважно в Росії, конфесій. Відтак ми зустрічаємо в себе старообрядців різних толків, духоборів, молокан. З Польщі на Волинь ще в XVII ст. прийшли соцініани.

За часів колоніального поневолення України Росією, коли в духовному житті домінувало своєрідне поєднання в ідеї “православної Русі” царизму і православ’я, закони держави не лише всіляко протистояли поширенню нових вірувань, а й обмежували діяльність усіх інших конфесій, окрім православної, яка мала статус державної. Визнаними в країні були католики, лютерани, реформати та вірмено-григоріани, а також іслам, ламаїзм та іудаїзм. Дозволялася діяльність без будь-якої підтримки держави (із певними обмеженнями в правах) баптизму, менонітству, старообрядництву. Забороне-

ними в Росії були опозиційні до православ'я течії, зокрема духобори, молокани, старообрядці-безпопівці, хлисти, скопці та ін.

На українських землях, які перебували у володінні Австро-Угорщини й Польщі, відносно успішно в XIX — на початку XX ст. розвивалася мережа православних і греко-католицьких парафій. Поглинувши в 20-х роках XX ст. Північну Буковину, Румунія ліквідувала тут самостійну православну митрополію і включила її до складу своєї православної церкви. На Закарпатті в цей час діяли Мукачівські православна та греко-католицька єпархії. Особливу підтримку з боку мадярських властей одержувала реформатська церква.

В останній чверті XIX ст. почалася еміграція українців (переважно із західних земель) до різних країн світу, але в основному до Північної і Південної Америки. Еміграція була спричинена важкими політичними, соціальними й матеріальними умовами життя в умовах колоніальної залежності і пошуками чогось кращого. Відтак у країнах українського розселення появляються українські православні й греко-католицькі парафії, баптистські й адвентистські громади, а з часом — і церковні структури цих конфесій.

Своєрідний бум конфесійної диференціації в Україні, як і в усьому Радянському Союзі, до якого вона 70 років належала, спостерігався у 20—30-ті роки XX ст. В цей час на ґрунті православ'я тут виникають обновленські течії, іоаннти, фєдорівці, істинно-православна церква, апокаліпсисти, єговісти-ільїнці, підгорнівці та ін.

У першій половині XX ст. на українських теренах виникає ряд кеносистичних сект, зокрема інокентіївці (Одещина), леонтіївці (Волинь), мальованці (Київщина), митрофанівці (Кіровоградщина), мурашківці (Полісся). Особливістю їх є віра в “живого Бога”, ім'я якого звучить у самій назві течії.

Політика “релігійних скорочень”

У повоєнну добу, хоча Конституція УРСР формально і гарантувала свободу совісті, релігійна діяльність в Україні всіляко обмежувалася. Офіційно зареєстрованих налічувалося майже 10 релігійних течій. Якщо на початку 20-х років в Україні храми були в кожному селі, навіть на більшості ху-

торів, то наприкінці 40-х років їх залишилося втричі менше. Державна політика воєнничого атеїзму, здійснювана з 1954 р. і до середини 80-х років, призвела до значного скорочення релігійної мережі. Так, якщо в 1958 р. в Україні закрили 64 церкви, або в 6,4 раза більше, ніж попереднього року, то в 1960 р. їх закрили уже 747, а це в 12,1 раза більше, ніж в 1958 р. Новий закон про релігійні культи значно ускладнював можливості реєстрації чи відкриття нових парафій або громад і водночас спрощував процедуру закриття їх. Україна завзято виконувала вказівку союзних урядових структур про зняття з реєстрації релігійних громад. На початок 1961 р. кількість діючих тут церков і молитовних будинків зменшилася до 7192. Хоча тотальне скорочення й мало загальноукраїнський характер, та найбільше воно зачепило Вінницьку, Дніпропетровську, Івано-Франківську, Львівську, Одеську, Полтавську, Хмельницьку, Черкаську й Чернігівську області. Лише в 1962 р. в Україні було знято з реєстрації 1144 релігійні громади. Скорочення мережі відбувалося переважно за рахунок сільських парафій. Із знятих з реєстрації громад в 1959—1964 роках 81% — сільські.

Посилений опір віруючих політиці “релігійних скорочень” привів до того, що в період “відлиги” темпи закриття церков і молитовних будинків дещо уповільнилися. Так, у 1963 р. було знято з реєстрації 526 культових об’єктів, а в наступному році — лише 257. У 1965 р. релігійна мережа навіть зростала на 4 одиниці і налічувала вже 4540 церков і молитовних будинків. Однак на цей рік у повоєнні два десятиліття було знято з державної реєстрації 4847 церковних приміщень православної церкви Московського патріархату з урахуванням при цьому того, що вона в 1946 р. одержала частину храмів від поглиненої нею після сумнозвісного Львівського собору греко-католицької церкви. Паралельно йшов процес скорочення мережі громад інших конфесій.

Стало не вистачати служителів культу. В Україні залишився лише єдиний духовний заклад — православна семінарія в Одесі. Закрилися семінарії в Києві і Луцьку. Інші конфесії в повоєнний час взагалі не мали своїх навчальних установ.

З монастирів залишилося лише 7 в Російській православної церкві. У 1960 р. закрили навіть Києво-Печерську

лавру. Виходив тільки один духовний журнал — “Православний вісник”, надсилалися в Україну “Журнал Московской Патриархии” та “Братский вестник” (Церква ЄХБ). Закрито було в Україні всі фабрики з виробництва церковної утварі й атрибутики. Усе це завозилося з Росії.

Зняті з реєстрації культові споруди або передавалися якійсь світській організації, і вона їх перебудовувала для своєї мети, або залишалися закритими і через недогляд поступово руйнувалися (таких було більше тисячі двохсот), або ж розбиралися через “неможливість використання їх “ чи “аварійність” (таких було близько тисячі). Партійно-державний наступ на релігію тривав до середини 80-х років (Панченко П. Релігійні конфесії в Україні (40-і — початок 90-х рр.). — К., 1993).

Зростання релігійної мережі в роки перебудови

Пожвавлення релігійної діяльності різних конфесій в Україні настало тільки з початком перебудовчих процесів. Воно захопило переважно західні й центральні області. На Півдні й Сході республіки це поживавлення було незначним. Основною передумовою активізації церковно-релігійного життя в Україні стало розгортання демократичних процесів. Цьому сприяло, певною мірою, також відзначення в 1988 р. тисячолітнього ювілею прийняття християнства. Фактично в усіх населених пунктах, в яких збереглися культові споруди, відновлювалася діяльність відповідних релігійних громад. Через брак служителів культу відправляти службу стали місцеві проповідники-ентузіасти або найжджі священнослужителі. Спостерігається посилення місіонерської діяльності прибулих із-за кордону проповідників, зокрема протестантських церков. Зарубіж почав наповнювати Україну релігійною літературою. І не лише видрукованою різними мовами Біблією чи окремо Новим Заповітом, а й іншими духовними виданнями. Започатковуються релігійні передачі по радіо й телебаченню. Поліетнічність України сприяла розвитку в ній і багатоконфесійності. Різні культурні об'єднання національних меншин починають сприяти розвитку у нас специфічно їхніх конфесій. Активізувалися німецьке лютеранство, ко-

рейський і бурятський буддизм, кримо-татарське мусульманство, караїмство та ін. У 1988 р. виходить з підпілля Українська греко-католицька церква. В лютому 1989 р. заявила про себе Українська автокефальна православна церква. Настав період не лише повернення культових споруд різним конфесіям, а й розгорнулося будівництво ними близько двох тисяч нових.

У 1991 р. в Україні вже діяло 12962 релігійні громади, які володіли 9449 культовими будівлями. Найдільше громад мала церква Московського патріархату — 5469. Українська автокефальна православна церква на цей рік нараховувала вже 1489 громад, греко-католицька — 2643, римо-католицька — 452. Активізація діяльності протестантських об'єднань сприяла зростанню кількості їхніх громад. У 1991 р. Церква євангельських християн-баптистів мала їх 1127, інші баптистські течії — 78, Союз християн віри євангельської — 565, інші євангельські течії — 160, реформатська церква — 91, Церква Адвентистів сьомого дня — 276, Об'єднання “Свідки Єгови” — 366. Почалося зростання чисельності громад іудейського й мусульманського віровизнань. Їх було в означеному році відповідно 40 і 31.

На цей час в Україні почали свою діяльність і нові, як для неї та її історії, течії. Так, Товариство свідомості Крішні мало 17 громад, буддисти — 7, Велике Біле Братство — 4, РУНВіра, Церква повного Євангелія і бахаї — по 3, Церква Ісуса Христа святих останніх днів і караїми — по 2, вірмено-католики, пресвітеріани, інокентіївці, ППЦ і даосисти — по 1. У 1991 році в Україні було 58 громад старообрядців різних толків, 24 громади харизматичного напрямку, 18 — адвентистів-реформістів, 8 — Російської вільної православної церкви, 5 — німецьких лютеран, 4 — молокан, 3 — методистів.

Сьогоденна релігійна карта України

Останнє п'ятиріччя — це період інтенсивного розвитку релігійної мережі в Україні. При цьому зростає не лише кількість релігійних громад (на січень 1999 р. їх було 21134), служителів культу (19312), монастирів (232), навчальних закладів (94), релігійних періодичних видань (173), чисельність послідовників різних конфесій, а й сама кількість конфесій.

Якщо в 1991 р. у нас на реєстрації було 42 релігійних об'єднання (з них 33 християнського коріння, по одному іудейських, мусульманських і неоязичницьких, 4 орієнталістських і 2 синкретичних), то в 1999 р. їх нараховувалося 82 (з них 55 християнського коріння, по 4 іудейських та мусульманських, три неоязичницьких, 11 орієнталістських і 5 автохтонних чи синкретичних).

Найважливішою складовою релігійного життя в Україні є православ'я. Загалом воно об'єднує 11503 організацій. Домінуючою в православ'ї є Українська православна церква, що перебуває в юрисдикції Московського патріархату. На сьогодні вона має 35 єпархій, в яких діють біля 8 тис. громад віруючих, налічує 105 монастирів, 14 духовних навчальних закладів, 37 періодичних видань, 2108 недільних шкіл та 16 братств. Церковну службу здійснюють більше як 6,5 тис. священників. Предстоятелем церкви є Митрополит Київський і всієї України Володимир (Сабодан). Найбільша концентрація громад УПЦ у Вінницькій (688), Хмельницькій (721), Закарпатській (527), Рівненській (497), Волинській (463) і Житомирській (461) областях.

Українська православна церква Київського патріархату налічує 28 єпархій, близько 2,3 тис. організацій. Вона має 17 монастирів, 1743 священнослужителя, 13 духовних навчальних закладів, 19 періодичних видань та 507 недільних шкіл. УПЦ КП очолює Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет (Денисенко). Найбільше громад УПЦ-КП в Івано-Франківській (270), у Тернопільській (177), Волинській (187), Львівській (365), Рівненській (237) та в Київській (208) областях.

Українська автокефальна православна церква має більше тисячі парафій, 78% яких — в галичанських областях України. Глава церкви — патріарх Київський і всієї України Димитрій (Ярема). Церковну службу в УАПЦ здійснюють 543 священники. У п'яти семінаріях церкви навчалася 203 слухачі. Вона мала 94 недільних школи. В 1997 р. в УАПЦ відбулися розколи.

В Україні, окрім названих, в 1999 р. діяло ряд інших православних церков. Так, Російська вільна (закордонна) православна церква мала 9 громад (4 з них у Криму), Апокаліптична ПЦ — 4 (всі на Вінничині). Діяло дві греко-пра-

вославні громади, три — православні незалежні. В Україні поширені також різні об'єднання православного коріння. Так, старообрядницька церква Білокриницької згоди мала 53 громад, з яких 10 — на Вінничині, 15 — на Одещині, 7 — на Буковині. До Руської православної старообрядницької церкви безпопівської згоди належало 12 громад, 7 з яких — на Житомирщині. Істинно-православна церква об'єднувала в 1999 р. 27 громад (8 з них — на Одещині), Богородична церква — Церква Матері Божої Преображенної — 6 громад (3 з них — на Донеччині). На Одещині діяла одна громада інокентіївців. Незмінною залишається кількість громад молочан (5). Характерно, що ці течії не мають в Україні своїх навчальних закладів, видань, братств, у них обмежена чисельність служителів культу.

Останніми роками досить активно проходить відродження Української греко-католицької церкви. За кількістю громад (3212) вона практично вийшла на довоєнний рівень (3237) і посідає на сьогодні друге місце в Україні. Церковну службу в УГКЦ здійснює більше як 2 тис. священнослужителів. Переважна більшість парафій церкви — у Львівській (1424), Тернопільській (732), Івано-Франківській (647) та Закарпатській (289) областях. Очолює УГКЦ Патріарх Мирослав Іван кардинал Любачівський. Останнім часом помітне поширення греко-католицизму в інших регіонах України, але тут діє лише 2% її громад. У 9 областях України діяло 2—3 громади УГКЦ, у 6 — п'ять—сім, у двох — 8—9, у трьох — 13—15. У Києві є 8 громад греко-католиків. З моменту легалізації (1989) УГКЦ відновила свою структуру, створила 15 єпархій, відкрила 73 монастирі, 10 духовних навчальних закладів, 997 недільних шкіл, 27 періодичних видань. До цієї церкви належать також більше як 2 тисячі греко-католицьких парафій української діаспори.

Серед церков, що динамічно розвиваються останніми роками, постає римсько-католицька церква. Утворено Львівську архідієцезію як її духовний центр, яку очолює архієпископ Мар'ян Яворський, а також Житомирську, Луцьку і Кам'янець-Подільську дієцезії. У підпорядкуванні нунція (посла) Апостольської столиці в Україні автономно діє структура РКЦ у Закарпатті. Відкрито шість духовних навчальних закладів, зокрема Український римсько-католицький університет. На

сьогодні більше як 750 католицьких громад є в усіх областях України. РКЦ має 33 монастирі, 307 недільних шкіл, 12 періодичних видань та більше 400 служителів культу, серед яких 274 — іноземці.

Широко представлені в Україні церкви протестантського напрямку. Вони мають 4712 релігійних організацій, в тому числі: християни-баптисти — 1871, християни віри євангельської (п'ятидесятники) — 1282, "Свідки Єгови" — 514, адвентисти сьомого дня — 676, реформати — 100, лютерани — 45. Різні незалежні протестантські течії об'єднують більше двохсот громад.

Громади Союзу об'єднань християн-баптистів найбільш поширені в Чернівецькій (134), Київській (131), Вінницькій (108), Хмельницькій (124), Черкаській (122) областях. Всеукраїнський Союз християн віри євангельської (п'ятидесятники) більше всього має громад у Рівненській (190), Волинській (129) та Тернопільській (76) областях. Єговістські громади діють переважно в Закарпатській (136), Львівській (88) та Івано-Франківській (22) областях. Громади Церкви Адвентистів сьомого дня відносно рівномірно розміщені по Україні. Вирізняються за їхньою кількістю лише Чернівецька (83), Вінницька (65), Закарпатська (42), Київська (39) і Черкаська (48) області. Адвентисти-реформісти, які мають 45 громад, діють переважно в Закарпатті. Громади реформатської церкви (100) є лише в Закарпатті. Три лютеранські церкви — німецька, українська і шведська мають відповідно 36, 8 і 1 громаду. Пресвітеріани мають в Україні 25 громад, методисти — 9, послідовники Ради Церков ЄХБ і незалежні баптисти — відповідно 48 і 74, всілякі незалежні християно-протестантські напрямки — близько 600 громад.

В усіх протестантських церквах є необхідні управлінські структури, в тому числі й республіканські духовні центри. Останнім часом зміцнюється матеріальна база їхньої релігійної діяльності, ведеться релігійно-просвітницька, морально-виховна, місіонерська та благодійницька робота. Зростає мережа протестантських духовних навчальних закладів. Баптисти їх мають 20 (3357 слухачів), п'ятидесятники — 11 (1363), адвентисти — лише один (130). Якщо православні й католицькі об'єднання відчують потребу в кадрах священнослужителів, то в протестантських їх в два-три рази більше, ніж потребу-

ють громади. Налагоджується видавнича діяльність у протестантських церквах. Так, баптисти мають 11 періодичних видань, п'ятидесятники — 9, адвентисти — 6. Водночас вони завозять значну кількість всілякої літератури із-за кордону.

Значно зросла в Україні чисельність мусульманських громад (281). Проте єдиної інституалізованої структури ця конфесія не набула. На сьогодні офіційно діють три зареєстрованих самостійних її центри — в Києві (Духовне управління мусульман України), в Донецьку (Незалежне духовне управління мусульман) та в Симферополі. Послідовниками ісламу в Україні є переважно представники меншин тих національних етносів, на автохтонних територіях котрих ця релігія є домінуючою. Це — татари волзькі, дагестанці, азербайджанці, узбеки, абхазці та ін. Але більшість мусульманських громад (228) об'єднують кримських татар. Усі вони підпорядковані Духовному управлінню мусульман Криму.

Три центри керують діяльністю 102 іудейських громад — Об'єднання іудейських релігійних організацій та Об'єднання релігійних громад прогресивного іудаїзму та Всеукраїнський конгрес іудейських релігійних громад. Іудейські громади розміщені по Україні рівномірно. Вирізняються хіба що Закарпатська (9), Черкаська (9), Чернівецька і Вінницька (по 7) області. Функціонує один іудейський навчальний заклад, друкується тринадцять періодичних видань.

Останніми роками в Україні особливого поширення набули новітні релігійні течії й напрями. Серед них активними є громади харизматичного напрямку (113). Вони діють переважно в Криму (13), в Запорізькій області (18). Появилися також громади Церкви повного Євангелія (191), Новоапостольської церкви (53), Церкви Ісуса Христа святих останніх днів — мормонів (47), а також Товариства свідомості Крішні (32), буддистів (30), бахаїв (9). Функціонують громади всіляких рідновірських напрямів, зокрема РУНВіри (42), "Рідної Віри" , "Великого вогню" та ін. Цікава географія неорелігій. Так, Церква повного Євангелія із 190 своїх громад 53 має в Донецькій області, а Церква Ісуса Христа Святих останніх днів 16 з 47 — в Києві. Громади новоапостольців, рідновірів, крішнаїтів, бахаїв рівномірно розміщені по всіх областях України. Буддисти також розмістилися порівняно рівномірно, але мають по 5 громад в Донецькій і Луганській областях, а також у Києві.

Крім уже названих, в Україні діють ще більше як 200 нечисельних громад віруючих 46 різних релігійних напрямів, течій і напрямів. З них варто назвати порівняно нову течію єврейської меншини. Це — іудео-християнство, 16 громад яких діють у чотирьох областях і в Києві. Назвемо також даоські громади (3). З 15 громад Вірменської апостольської церкви 6 діють у Криму. Центр церкви, очолюваний єпископом Натаном, — у Львові.

Тенденції конфесійних змін

Порівняльний аналіз цифрового матеріалу про зміни релігійної мережі за 1986 — 1999 роки засвідчує, що екстенсивний етап розвитку релігійного життя в Україні вже закінчується і переходить в інтенсивний. Його бум припав на 1988—1990 роки, коли кількість громад збільшувалася щороку в середньому на 32%. Але в 1991 році це зростання вже становило 30%, у 1992 — менше 8%, а в 1993 — 1999 роках — 5 — 6%. Не однаковими є також цифрові показники змін релігійної мережі в різних регіонах України. Так, за час демократичних перемін у Чернівецькій області зареєстровано в 2,5 раза більше релігійних громад, ніж у найчисельнішій за населенням Донецькій області. Маючи десь 20% всього населення України, в семи західно-українських областях зосереджується біля половини кількості її релігійних громад (9487 з 21128). За кількістю громад тут вирізняються Львівщина (2567), Тернопілля (1503) і Закарпаття (1361) (Бондаренко В., Єленський В., Журавський В. Релігійне життя в Україні. — К., 1996.)

Які загальні тенденції характеризували зміну релігійної мережі за останнє п'ятиріччя?

1. Відродження (скоріше — відтворення) громад, традиційних для України християнських течій там, де вони діяли раніше і де для цього була (хай навіть зруйнована) матеріальна база. Наслідком цього є те, що зростання мережі йшло переважно за рахунок православних громад (більше половини), греко-католиків і традиційних протестантів (близько 2% кожних).

2. Порівняно швидко зростання кількості православних і католицьких громад при незначній чисельності активних

їхніх членів і при порівняно бідній духовній освіченості парафіян.

3. Найбільш інтенсивне зростання релігійної мережі відбулося в західно-українських областях, що пояснюється порівняно високим рівнем релігійних потреб громадян цього регіону, для яких релігія стала невід'ємним елементом їхнього способу життя і виявом духовної культури.

4. Порівняно розвинута інфраструктура ортодоксальних конфесій у західно-українському регіоні, поєднання у свідомості людей своєї релігійної приналежності з національною, включеність певних елементів конфесійного чинника в систему культури й побуту зумовили блокування проникнення в ці області нових релігійних течій.

5. Кількісні показники зростання релігійних громад, монастирів, видань різних конфесій не засвідчують таке ж зростання числа їхніх послідовників. Конкурентна боротьба між конфесіями спонукає керівництво деяких з них штучно розширювати свою інституційну мережу. Відтак у 17 монастирях УПЦ КП перебуває всього близько 90 насельників. Відмінною також є кількість парафіян у протестантських і греко-католицьких громадах. Другі в західно-українському регіоні мають порівнянно з першими в середньому у 20 разів більше вірних.

6. Регіональні відмінності в рівні національної самосвідомості громадян позначаються на географії поширення українських національних християнських церков. Тому слід відзначити помітне поширення парафій УПЦ КП і УАПЦ в західних і центральних областях і водночас незначну кількість їх у південному й східному регіонах країни, де домінує УПЦ. Абсолютне домінування в галичанських областях має УГКЦ.

7. Зростанню кількості римсько-католицьких громад явно сприяє етноконфесійний чинник, зокрема розселеність польської меншини на Поліссі, Поділлі, в Галичині і в Закарпатті. Розширення свого конфесійного регіону римо-католиками зустрічатиме протидію православних і греко-католиків.

8. Висунення в церковно-релігійному житті ідеї *традиційної канонічної території*, що характерне зокрема для відносин православ'я, греко-католицизму і римо-католицизму, веде до певної регіоналізації України за релігійними чинниками, а відтак і до міжконфесійної напруженості.

9. У намаганні заповнити той духовний вакуум, який утворився після занепаду марксистсько-ленінської ідеологічної монополії і втрати свого авторитету церквами, котрі діяли в умовах пристосування до тоталітарних політичних порядків, певний успіх мають нові релігійні течії, які привносяться в Україну переважно західними християнськими місіонерами.

10. Розвиток національної самосвідомості у представників багатьох етнічних меншин України одним із каналів свого вияву має появу різних національних релігійних течій і об'єднань.

Контрольні завдання і запитання

1. Які зміни відбулися на релігійній карті України в XI — XX стст.?
2. У чому полягала політика “релігійних скорочень” тоталітарної доби?
3. Назвіть кількісні показники традиційних і нетрадиційних конфесій України на 1999 рік.
4. Які загальні тенденції характеризують нині зміну релігійної мережі в Україні?

Тематика рефератів

1. Зміни християнської карти України XI — XX стст.
2. Взаємозв'язок конфесійного й етнічного в релігійній конфігурації України.
3. Кількісне зростання релігійної мережі в незалежній Україні і проблеми релігійного відродження.
4. Тенденції конфесійних змін України.

Рекомендована література

1. Журнал "Людина і світ" за 1996—1999 рр.
2. Колодний А., Саган О. Конфесії України у цифровому вимірі // Українське релігієзнавство. — 1997. — № 5. — С. 64—69.
3. Павлов С.В., Мезенцев К.В., Любіцева О.О. Географія релігій. — К., 1998. — Розділ 5.
4. Панченко П. Релігійні конфесії в Україні. — К., 1993.
5. Релігійна свобода: історичне підґрунтя, правові основи і реалії сьогодення. — К., 1998.
6. Релігійні об'єднання на Україні. — К., 1991.
7. Сучасна релігійна ситуація в Україні / За ред. П.І. Косухи. — К., 1994.

2. ІДЕЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ЦЕРКВИ І НАЦІОНАЛЬНОЇ РЕЛІГІЇ

Церква в контексті національного життя

Україна втретє упродовж своєї історії переживає процес національного відродження. Відбувається усвідомлення українським етносом себе як нації, дійової особи сучасного світу. Національне відродження не лише стимулювало активізацію релігійної діяльності різноманітних конфесій на українському ґрунті, а й поставило питання про національну релігію українців. Актуалізація цього питання зумовлена рядом факторів. Політика гомогенізації українського народу щодо тих чи інших національно-релігійних ідей, яку проводять нині деякі представники творчої інтелігенції, спрямована на формування уявлення про християнство (в тій чи іншій його конфесійній визначеності) як про єдиного носія національної самобутності та національних традицій. Саме тому робиться спроба національно орієнтованих сил в Україні використати релігію як засіб відродження українського етносу. При сприянні певних конфесій, оголошених національними, вони прагнуть здолати фактори, які протягом століть слугували денаціоналізації українців. Проблема національної релігії постала ще й тому, що відродити українську культуру можна лише за умови включення до неї всіх складових духовності етносу, в тому числі й тих, котрі тривалий час розглядалися як щось акультурне, чуже для нього.

Розбудова Української державності тісно пов'язана з реалізацією ідеї розбудови Української національної церкви. Оскільки і в сучасному світі релігія має надто вагоме значення, ні політичні чи економічні, ні духовні чи культурологічні проблеми не можна вирішити позитивно й цивілізовано без її участі. Етноконфесійна специфіка релігії надає цим процесам особливого духовно-емоційного забарвлення, збагачуючи їх своїм колосальним історичним досвідом.

Кожна національна держава з необхідністю в контексті своїх життєвих і стратегічних інтересів формує та реалізує геоконфесійні інтереси нації як особливу зацікавленість до

міжнародних відносин у сфері релігійно-церковного устрою. Така позиція держав, окрім духовно-морального та соціально-культурного аспектів, зумовлюється також їхньою турботою про національну безпеку в новітню епоху духовно-інтелектуальних експансій.

Характерним для України є те, що практично завжди релігійні центри, під юрисдикцією яких перебували її церкви, розміщувалися за її межами. Певна річ, що політичні наслідки залежностей від них неоднакові, як і їхні впливи в цілому на поступ української нації також неоднозначні. Особливість організаційної структури православ'я при підпорядкуванні національних церков одна одній з необхідністю тягне за собою політичну залежність нації або зумовлюється такою. Зазначимо, однак, те, що в певні історичні періоди підпорядкування національних церков України незалежним міжнародним релігійним центрам відіграло значну позитивну роль у збереженні українського етносу, у формуванні його самосвідомості та державницького менталітету.

Характерно, що політика колоніальних режимів і пануючих при них церковних структур щодо церков України, котрі боролися за її державність чи, принаймні, якоюсь мірою сприяли виживанню й розвою нації, була майже ідентичною як за монархічних часів, так і за комуністичного режиму. Це й не дивно, адже самостійні національні церковні інститути може мати лише незалежна держава. Ступінь розвитку їх є також ознакою цивілізованості нації та її держави, оскільки релігійні інститути є дійовим засобом входження нації у світове співтовариство й можуть відігравати значну роль у справі мирного порозуміння між народами, що, звичайно, неприйнятне для колоніальних і тоталітарних режимів та вірно підданих їм пануючих церков.

Напрошується запитання: чи не краще, щоб національні церкви були під юрисдикцією незалежних міжнародних релігійних центрів? Справді, в сучасному цивілізованому світі це несе певні вигоди й убезпеченість від сваволі деяких національних урядів. Так, коли в СРСР і Східній Європі під натиском комуністичних режимів настала загроза церквам взагалі, тоді розміщення керівних центрів деяких з них за рубежами цих країн (наприклад, у Римі — в католиків і греко-католиків) відіграло позитивну роль у збереженні в нас

самих церков і, що немалозначно, їхнього морального, канонічного й політичного образу. Вони не мають тих гріхів зради свого народу, які ще довго буде замолювати Російська православна церква (РПЦ) і частина духовництва УПЦ, яка перебуває під юрисдикцією Московського патріархату.

РПЦ за радянських часів стала, до певної міри, вже не церковною структурою в первинному розумінні цього поняття, а скоріше політизованою інституцією. Такий стан зумовлено, значною мірою, її власною імперською суттю та структурою. Зовнішні умови існування РПЦ, коли вона століттями після петровських реформ не мала канонічно довершеної ієрархії, а десятиліттями управлялася спорадичними імпульсами окремих світських і церковних діячів, не маючи навіть синоду, сприяли цій трансформації. У наш час політичні сили одіозного комуністичного стану зникаються з ортодоксальним обскурантизмом релігійних діячів російського православ'я не лише проти демократії в Росії, а й проти будь-якого народу, котрий не скорився й не хоче стати "під високу руку Москви".

Парадокс і хрест Росії в тому, що вона, з огляду на свою історію та й на сучасну державну структуру іншої політики, ніж імперської, проводити не може. Адже й нинішня Російська Федерація суть імперія, іманентною потребою котрої з необхідністю є політика шовіністична й імперська. Україні потрібно звикати до цього і відповідно вести свою політику з стратегією максимально можливої інтеграції у світове співтовариство і зокрема в Європу. Особливу роль у цьому мають відіграти якраз українські церкви, включаючи Помісну православну й греко-католицьку, а також протестантські, які в своїй цілісності мають чітко підкреслювати свою духовну відмежованість від Росії.

Відомо, що укорінення у свідомості нації "духу капіталізму" певною мірою залежить від засвоєння нею саме "протестантської етики". Україна в цій значущій справі має неабиякі традиції, оскільки "євангельські пробудження" в Російській імперії сталися саме на українській землі, де вони знайшли надзвичайно сприятливий ґрунт (История Евангельских христиан-баптистов в СССР. — М., 1980. — С. 52—72, 297—301, 402—403, 416—418, 482—496). Думається, що протестантизм з його толерантністю й відомим внеском у роз-

виток загальнодемократичних основ соціуму міг би і в наш час разом з українським православ'ям помітно сприяти подоланню тоталітаристських стереотипів у свідомості української нації. Етнічне підґрунтя для цього є.

Певний демократизм здавна був притаманний духові Української церкви, що так добре відзначив у своїх працях М.Грушевський: “Народне українське життя не прийняло ортодоксії й зісталось на завсігди при певній духовній і релігійній свободі — широкім погляді на віру і мораль” (*Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні. — Львів, 1925. — С.8*).

Підпорядкування в 1686 році Української церкви Московському патріархатові — це підпорядкування під найбільш згубних із всіх відомих юрисдикцій. Прадавній цезаропапізм РПЦ давав можливість світській владі (як царській, так і радянській) впливати на народи подвійно й тотально: “знизу” — безпосередньо на віруючих і нижчий клір, а “зверху” — на священноначаліє й усю ієрархію.

Відтак, виокремлення УПЦ й ослаблення РПЦ творить велике благо для України. Надто міцно засів імперський дух в усіх структурах Російської церкви і надто глибоко вросло в неї коріння шовінізму. Після обезглавлення її Петром I та приручення Катериною II ця церква більше ніколи не мала окремого голосу, а була лише знаряддям (не без свого інтересу) у нечестивих руках політиків. Усе заступило, як влучно визначив це професор О.Пріцак, “парадоксальне сполучення політично-релігійних ідеалів”.

У важливості й значимості етноконфесійних чинників у грядущу епоху духовно-інтелектуальних експансій націй і держав, які йдуть на зміну військово-політичній агресії та економічній експансії минулого й сучасності, не мають сумніву ні вчені, ні політики. Саме тому слід глибше усвідомити наслідки своєї діяльності в цьому аспекті і всьому кліру, а особливо тим, хто перебуває в церквах іноземної юрисдикції.

Звернення етносів до релігійних вірувань на теренах колишніх соціалістичних країн є цілком природним. Релігія постає як невід’ємний чинник розвитку їхніх націй. Етноконфесійна специфіка релігії, що формується взаємодією її з етнічними чинниками, стимулюється з необхідною потребою нації у власній церкві. Проте це аж ніяк не означає поступу до якоїсь національної автаркії. Етноконфесійна специфіка

релігії суттєво допомагає саме усвідомленню нацією своєї самоцінності й самодостатності.

Реальний поступ соціуму відбувається в етнічних формах. Це повною мірою стосується й новітньої історії — історії нового етапу формування та розвитку національних держав. Релігійні ідеї, навіть маючи метаєтнічний характер, реалізуються не інакше як в етнічній формі, адже носії релігійності з необхідністю належать до певного етносу. Свідченням цього є те, що й церковно-релігійна діяльність ніколи не обмежувалася лише культовою, місіонерською чи просвітницькою діяльністю. Вона завжди мала свої інтереси й широку програму національного устрою. З розбудовою Української держави стали реалізовуватися такі програми Української греко-католицької церкви (УГКЦ) й Української автокефальної православної церкви (УАПЦ), які довгі десятиліття піддавалися репресіям з боку радянського режиму. Відрізняються також активним пошуком своєї етноконфесійної ніші в Україні й протестантські віросповідання, зокрема церкви Євангельських християн-баптистів (ЄХБ), Адвентистів сьомого дня (АСД), Християн віри євангельської (ХВЕ) та ін.

Грунтуючись на тому, що насильницьке викорінення релігії було неприродним і антигуманним і, значною мірою, призвело до порушення структури українського етносу, наша нація, розбудовуючи свою державність, яка тільки й може забезпечити їй незалежність і благополуччя, з необхідністю має возвести і всі інші свої атрибути. Не останнє місце серед них мають зайняти національні помісні церкви.

Поняття “національна церква”

Поняття “національна церква” не вживалося в науковій літературі радянської доби, оскільки це стимулювало б самосвідомість націй і сприяло їхньому “сепаратизмові”. М. Грушевський і деякі зарубіжні дослідники користувалися цим поняттям, але без якогось спеціального визначення, хоч і з якісно окресленими рисами. Так, німецький професор Ганс Кох під церковно-правничим кутом зору поділяв релігійні об’єднання в Російській імперії після падіння царату за трьома прелімінарними рубриками: 1) новоутворені національні церкви; 2) сепаратно-вільні рухи церковного пробудження

(старі розколи, протестанти тощо); 3) нові советські народно-демократичні державні церкви (*Кох Ганс*. Теорія III Риму в історії відновленого Московського Патріархату (1917—1952). — Мюнхен, 1953. — С. 6).

З подальшого тексту його дослідження стає зрозумілим, що має домінувати принцип: окрема нація — окрема церква. Для виачення проміжного становища церков на шляху до повної незалежності доктор Ганс Кох використовував поняття *національна автономія* щодо церков Грузії та України 1921—1930 років. Такого самого принципу дотримувалися також діячі українських церков, визнаючи, що “ідеологічна основа Української православної церкви — служити народові” (*Іларіон, митрополит*. Служити народові — то служити Богові. — Вінніпег, 1965. — С. 53).

Сучасне піднесення національно-релігійних рухів зумовлює широке використання поняття *національна церква* в найрізноманітніших політичних і літературних жанрах. Водночас це породжує певні труднощі, а нерідко й відверті спекуляції, особливо в публіцистиці й політичних змаганнях громадських та церковних діячів. Для визначеності й ефективності аналізу конфесійно-церковного життя в Україні та його впливу на соціально-політичні, духовні й етнокультурні процеси нації необхідно прийняти певну дефініцію поняття *національна церква*. Насамперед зауважимо: вона має охопити принаймні шість визначальних параметрів — історичний, географічний, етнокультурний, політичний, лінгвістичний та демографічний. Відтак *національною церквою* є церква будь-якої конфесії, яка функціонує в певний історичний період, і, опираючись на свою традицію та набувши етноконфесійної специфіки, сприяє поступові етнокультури, самосвідомості й державницького менталітету визначеної нації, користується національною мовою як богослужебною та має значний рівень поширення серед населення певної країни чи території.

Формування й функціонування національних церков у наш час не має нічого спільного з конфесійно-церковною автаркією чи релігійним шовінізмом, на чому подеколи спекулюють церковні й світські політики. Часи “єдино справедливої віри”, очевидно, навіки канули в лету, а поліконфесійність держав та націй є об’єктивною реальністю, якій, до

речі, можна знайти навіть догматичне та канонічне обґрунтування (Див.: Дії 2:4; Коринф. 14:6,9,14,19; Правила № 5, 6, 15, 16 I-го Вселенського собору, № 5, 17 IV-го Вселенського собору та ін).

Наявність великої кількості канонічно-правних джерел показує неспроможність і облудливість численних заяв та виступів щодо конституювання Української національної церкви. *Національна* зовсім не означає *єдина* для всієї нації і, звичайно, не є аналогом національно-державної релігії, хоча друга, природно, може формувати національну церкву. Проте не слід ототожнювати поняття *національна церква* і *церква* (чи *конфесія*) *національної зорієнтованості*. Нація в один і той же час може мати будь-яку іманентно необхідну їй кількість конфесій, котрі об'єктивно сприяють її збереженню та поступові, але не всі вони постають як національні церкви.

Зміцнення всіх атрибутів Української держави сприятиме формуванню громадянського суспільства, яке стане запорукою кончини тоталітаризму як симптому недобудованості нації. Аналіз тенденцій етноконфесійного розшарування в Україні засвідчує, що штучно затриманий і знівечений процес етноконфесійного розвитку в Україні, хоча й не безболісно, знаходить своє природне русло. Це є показовою ознакою того, що самостійна Українська держава має досить духовних сил, щоб найближчим часом стати на рівень цивілізованих країн світу.

Отже, національною в Україні постає не та церква, яка використовує у своїй назві щось від корінного етносу, функціонує на його рідній землі чи має порівняно тривалу історію. Якщо церква ігнорує в своїй діяльності національну мову, підпорядкована в ній зарубіжному центру, який нехтує наші національні інтереси, а то й працює проти української суверенності, то така церква не є українською національною навіть за умови приналежності значної кількості її парафіян до українського етносу. Більше того, вона у своєму функціонуванні постає як церква центру своєї юрисдикції. Нині в Україні до національних релігійних об'єднань можна віднести церкву Київського патріархату, Автокефальну православну, Українську греко-католицьку, а також рідновірські течії. Національну зорієнтованість виявляють в Україні церкви

Евангельських християн-баптистів, Адвентистів сьомого дня, Християн віри євангельської, деякі інші. Складною є проблема буття на українських теренах нових релігійних течій. Проте й тут є певні зрушення. Так, Товариство свідомості Крішні стало на шлях використання у своїй богослужбній практиці української мови й українських мелодій, перекладу українською мовою своїх священних книг. Більше того, теологи Товариства прагнуть віднайти корені своєї традиції в глибокій історії України ще часів її трипільської культури тощо. Всілякими формами своєї благодійності, зокрема програмою “Іжа заради життя”, товариство, в міру своїх можливостей, прагне допомогти молодій українській державі вирішувати складні соціальні проблеми сьогодення.

Певній консолідації національних меншин в Україні, розвитку національної самосвідомості членів неавтохтонних етносів служать національні релігійні течії, зокрема німецької — лютеранська церква, польської і чеської — католицька, грецької — греко-православна, єврейської — іудейська. Помітний вплив у житті деяких національних меншин має іслам. Це особливо стосується етносу-автохтона — кримських татар.

Поняття *національна церква* не тотожне поняттю *державна церква*. Якщо перша постає складовою духовно-культурного розвою нації, то друга — складовою соціально-політичного процесу. Для цього їй не обов’язково мати чільну історію в контексті автохтонно-національного розвою. Якщо в одній державі може бути кілька національних церков чи течій, то державною в країні водночас постає переважно одна церковна інституція. Україна через свою складну історію і поліконфесійність не може мати своєї державної церкви, хоча на це й претендують деякі церкви. Але якщо таке прагнення в цьому УПЦ Київського патріархату певною мірою можна ще виправдати (вона дійсно є національною церквою з глибокою традицією) і можна зрозуміти (тривала колоніальна залежність мінімізувала її захисні можливості в протистоянні з іншими релігійними течіями), то негласна підтримка з боку деяких державних інституцій різного рівня Православної церкви України московської юрисдикції явно не йде в руслі процесу суверенізації нашої країни.

Проблема об'єднання українських церков

Свого часу митрополит Андрей Шептицький застерігав, що роз'єднання українців за конфесійним принципом “доведе нарід до повної руїни, якщо представники українських церков не знайдуть способу поєднання” (*Шептицький Андрей, митрополит. Як будувати Рідну Хату? // Українське відродження і національна церква. — К., 1990. — С.80*). Проте релігійний фактор в Україні сам по собі ніколи не був етноутворюючим і етноінтегративним чинником, не відігравав ролі визначального засобу національного відродження. Пріоритет у цьому завжди належав національній ідеї. Оскільки Україна є поліконфесійною, то національної єдності тут можна досягти лише за умови дотримання принципу світоглядного й релігійного плюралізму. Християнські конфесії не мають прагнути до свого монопольного впливу на релігійно-духовне життя всіх українців, а наявні між ними відмінності переносити на національний ґрунт, якщо вони бажають служити національному відродженню України. Лише сходження до рівня національної ідеї як пріоритетного принципу гарантує підхід до конфесійної відмінності як до чогось перехідного чи неосновного в суспільному і релігійному процесі.

На вселяких наукових конференціях і в періодичних виданнях часто висловлюється думка про якесь близьке об'єднання традиційних християнських церков України, утворення єдиної помісної християнської церкви. Характерно, що такі прогнози частіше проголошують окремі науковці та богослови і то переважно в греко-католицьких виданнях. Ця ідея звучала в творах митрополита Андрея Шептицького й патріарха Йосифа Сліпого. Побажання щодо об'єднання православних церков України постійно висловлює також глава УПЦ КП Філарет (Денисенко).

Проте аналіз історії релігії в Україні, а також нинішня релігійна ситуація дають підстави для висновку, що утворення об'єднаної національної церкви на основі визнання винятковості однієї з конфесій і згуртування навколо неї інших християнських течій практично й теоретично неможливе. Об'єднання наявних конфесій на певних паритетних засадах не може відбутися з багатьох причин:

- 1) жодна з християнських конфесій в Україні не є витоко-

вою, оскільки Володимир Великий прийняв конфесійно ще єдине християнство;

2) час існування кожної з християнських конфесій зовсім не збігається із часом існування християнства в Україні;

3) поява тієї чи іншої християнської конфесії — це не плід якоїсь суб'єктивної примхи, а відображення об'єктивного процесу історичного розвитку, тому й зникнення їх чи об'єднання можуть відбутися лише на такій самій основі;

4) послідовники кожної конфесії сприймають її як єдино істинну національну релігію, тому це, а також сформована міжконфесійна упередженість відкидають можливість масового переходу послідовників однієї конфесії до іншої;

5) денационалізовані українці, а також росіяни та віруючі інших національностей сприймають як свою національно незорієнтовану УПЦ Московський патріархат, а тому загроза втрати серед них своїх послідовників перешкоджає їй повернутися до витокового Українського православ'я;

6) якщо греко-католицизм та український автокефалізм зберегли вірність українському православному обряду й організаційним формам життя, то УПЦ діє на основі зрусифікованого православ'я і є українською не за своєю суттю, а згідно зі своїм територіальним розміщенням;

7) непоступливість у визначенні ідентичності ідеї вселенського християнства, яке нібито прийняв Володимир Великий, служить перешкодою у визначенні шляхів зближення християнських конфесій;

8) небажання керівництва християнських конфесій в Україні втратити свої позиції і свій керівний статус в організаційній структурі та відповідні привілеї й почесті.

Це внутрішні чинники, які стають перешкодою процесу утворення єдиної національної християнської церкви в Україні. Є ще й зовнішні чинники і серед них насамперед протидія цьому процесу з боку Апостольської столиці й Московського патріархату.

Відтак, як на нас, ідея об'єднання християнських церков України в одну церковну інституцію нині не на часі. Держава, з одного боку, має сприяти тепер забезпеченню, насамперед, толерантних відносин між традиційними церквами, визнанню ними права на існування в країні інших конфесій, церковних утворень, а з другого, — включенню їх у різні види

спільної соціальної діяльності, значимої для національного й духовного відродження, для процесу українського державотворення. Утворення єдиної православної церкви України, а тим більше Української християнської церкви, якщо реально оцінювати ситуацію, стане можливим лише тоді, коли весь народ України буде зорієнтований на вибудову суверенної держави, прийматиме за свій процес національного відродження в ній, знехтує вірою в необхідність жити в підпорядкуванні зарубіжним релігійним центрам, ставитиме в основу своєї віри витокову суть християнства, а не його пізніші організаційні чи обрядові нашарування й форми. І тут мудро звучать слова митрополита Андрея Шептицького, що “якщо хочемо всенаціональної Хати хотінням глибоким і щирим, якщо та воля не є тільки фразою, ілюзією, то вона мусить проявлятися діланням, а те ділання мусить вести до єдності. До єдності в усіх напрямках, тому й до релігійної єдності” (Там же).

Контрольні завдання і запитання

1. *Що зумовлює необхідність кожній державі мати свою національну церкву?*
2. *Який зарубіжний релігійний центр є благом для національного розвитку, а який — злом? Думку свою обгрунтуйте.*
3. *Чи можна ототожнювати поняття національна церква і державна церква?*
4. *Які з нині діючих в Україні церков є національними?*
5. *Обгрунтуйте процес інституалізації національних церков.*

Тематика рефератів

1. *Поняття національна церква.*
2. *Київський патріархат як українська національна церква.*

3. Українська греко-католицька церква в контексті національного відродження України.

4. Аспекти обґрунтування інституалізації національних церков.

Рекомендована література:

1. *Здіорук С.* Етноконфесійна ситуація в Україні та міжцерковні конфлікти. — К., 1993.

2. *Іванишин В.* Українська Церква і процес національного відродження. — Дрогобич, 1990.

3. Історія Православної церкви в Україні. — К., 1997.

4. Колодний А., Бодак В. Український східний обряд. — К., 1996

5. *Колодний А., Филипович Л.* Релігія в контексті духовного відродження України // Українське релігієзнавство. — 1996. — № 2

6. *Липинський В.* Релігія і Церква в Україні. — Київ, 1995.

7. *Паславський І.* Між Сходом і Заходом. — Львів, 1994.

8. Релігія в духовному житті українського народу (за редакцією А.Колодного). — К., 1994.

9. Українська Церква між Сходом і Заходом. — К., 1996.

10. *Шептицький А.* Як будувати Рідну Хату? — Львів, 1989.

3. ПРОГНОЗИ РОЗВИТКУ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ В КОНТЕКСТІ РЕЛІГІЙНИХ ПРОЦЕСІВ У СВІТІ

У своїй знаменитій праці “Повернення сакрального: аргументи щодо майбутнього релігії” (1983) американський соціолог Д.Белл зазначав, що наприкінці XVIII і на початку XIX ст. більшість мислителів чекали, що у XX ст. релігія щезне. На зламі XIX — XX ст. багато хто із соціологів вважав, що релігія існуватиме не довше, ніж до початку XXI ст. Релігія ототожнювалася із забобонами, формою уникнення страху, виявом світської обмеженості тощо. XX ст. істотно скоригувало погляди філософів, соціологів, історіософів на майбутнє релігії.

Головними чинниками цієї корекції стали: колосальні політичні катаклізми останнього сторіччя II тисячоліття і, зокрема, дві світові війни, які призвели до небачених дотепер людських втрат; вичерпаність прогресистської схеми сприйняття історії, згідно з якою людство розвивається у висхідному, попри окремі “відкатні” кроки, напрямі; загострення глобальних проблем сучасності, поява і поширення зброї масового знищення, наближення екологічної катастрофи; орієнтаційна криза західної, сутнісно секулярної цивілізації; планетарна глобалізація й уніфікація; поглиблення і диференціація антропологічних знань, майже повсюдне прагнення повернення до сталих архетипів, укорінених у самій природі людини.

Велике значення в цьому процесі відіграла відмова від наївного ставлення до досягнень науково-технічного прогресу, в якому дотепер убачали панацею від усіх соціальних хвороб. Розширення розламу між інтелектуальним і моральним станом світу вказало на драматичну проблему розвитку цивілізації: науково-технічний прогрес, який не супроводжується моральним прогресом і духовним зростанням людини, призводить до катастрофічних криз і ставить людство на межу самознищення. Спостерігаючи за цією цивілізаційною суперечністю, М.Бердяєв ще до Другої світової війни та ядерної зброї сформулював його розуміння вичерпною формулою: “Коли дано таку страшну силу в руки людини, тоді доля людини залежить від її духовного стану” (Духовное состояние современного человека //Путь. — 1932. — №35. — С.59).

Роль релігії в майбутньому

Наприкінці ХХ століття дослідники демонструють багато більше оптимізму щодо майбутнього релігії, ніж на його початку. “Слід чекати, — пише німецький релігієзнавець Д.Гольдшмідт, — що релігія існувала і буде існувати в усіх суспільствах в усі часи... Люди потребують Бога, щоби реалізувати свій життєвий шлях. Бог ніколи не помре. Людина не дасть йому померти”. Німецький дослідник Царнт взагалі категорично підсумовує проблему: “У ХХІ столітті або людини не буде взагалі, або вона віритиме в Бога”.

Однак якщо власне існування в майбутньому релігії як конституючого аспекту людського досвіду, інтегральної відповіді на екзистенційні питання невіддільні від людської культури, мало в кого викликає сумніви, то головні характеристики, які релігії будуть притаманні, викликають гострі дискусії.

Чи не головним дискусійним питанням є роль, котру відіграватиме релігія в майбутньому: посилиться вона чи зменшиться?

Віднайдений відповіді на це запитання з обов’язковістю потребує розрізнення двох типів релігійності — внутрішньої та зовнішньої, яке (розрізнення), на думку деяких авторів, сягає стародавніх пророків і реформаторів релігії, а у другій половині ХХ ст. було обґрунтовано сучасними науковими методами.

Ця дихотомія визначається багатьма термінологічними парами: внутрішня — зовнішня релігійність (Р.Адорно); інтерналізована — інституціалізована (Г.Оллпорт); первинна — вторинна (В.Кларк); заснована на особистому досвіді — заснована на підкоренні загальноновизнаним нормам (Р.Аллен та Б.Спілка) тощо.

Прихильники розрізнення між зовнішнім благочестям, коли релігія слугує засобом для досягнення мети, яка лежить поза нею та внутрішньою релігійністю і яка ґрунтується на особистісному досвіді, доводять, що методологічною помилкою багатьох досліджень є те, що вияви зовнішньої релігійності використовуються як показники релігійності внутрішньої.

Спроби операціоналізації Г.Оллпортом самого поняття *внутрішньо релігійний індивід* у шкалі релігійної орієнтації дало змогу висунути на перший план ставлення до релігії як

до самостійної мети, на відміну від використання її як засобу. С.Бетсон вводить додатково ще й тип орієнтації на релігію як на пошук. Цей пошук не обов'язково пов'язаний з якимось формальним релігійним інститутом, він спричинений напруженнями, суперечностями, трагедіями в особистісному житті індивідів, які безперервно переймаються питаннями про кінцевий сенс як певної соціальної структури, так і структури самого життя. Водночас треба зазначити, що дослідження, в якому було застосовано шкалу особистісної релігійної орієнтації Оллпорта—Роса, підтвердили валідність розрізнення: зовнішня релігійність корелювала із забобонами, етноцентризмом, авторитарністю тощо, а зовнішня — ні.

У цьому контексті дуже цікавими здаються ідеї й дослідження відомого американського психолога А.Маслоу, який у своїй праці “Релігії, цінності і вищі переживання” розглядає еволюцію конкретних релігій у двох напрямках: у “містичному”, індивідуальному — з одного боку, та в легалізованому, організаційному — з другого. По-справжньому релігійна людина синтезує в собі обидва ці напрями. Така людина, на його думку, власними діями схожа на своїх одновірців, але ніколи не зводить ці дії до суто формальних, зовнішніх актів. Водночас більшість людей забуває про суб'єктивні релігійні переживання, втрачає їх і починає розглядати релігію лише як сукупність певних навичок, актів поведінки, догм і, врешті-решт, перетворює релігійність на “бюрократичну”, умовну, внутрішньо пусту форму поведінки. Більшості віруючих офіційної церкви притаманна порівняно глибока релігійність у відповідь на певні стимули (піснопіви, орган, свічки, куріння ладану тощо). Відчуття сакрального за таких умов звільняє їх від необхідності повертатися до аналогічних переживань у будь-який інший час. Тобто “релігійність” одних життєвих епізодів призводить до секуляризації інших. Справжня релігійність означає здатність до трансцендентних переживань у будь-який час і за будь-яких умов. Згідно з А.Маслоу людство має дві релігії: релігію тих, хто має вищі переживання, і релігію тих, хто таких переживань не має.

Німецький соціолог Ф.Кауфман пропонує розрізняти масово поширені соціально-психологічні установки, коли вони виступають як результати інституційно орієнтованих процесів соціалізації, та ідеальні комплекси, побудовані в суб'єкті на

грунті індивідуальних інтегративних досягнень. Першому феноменові відповідає визначення церковності, другому — релігійність.

Методологічні міркування дозволяють Ф.Кауфману вийти також на проблему, так або інакше зафіксовану церковними ієрархами, релігійними пророками, парафіяльними священиками, хронографами тощо багатьох часів і народів. Саме на ґрунті фрагментарних соціально-історичних пізнань про побожність, церковну дисципліну, церковну практику минулого можна зробити висновок, що “особиста віра” в більшості епох церковної історії не була масовим всеохоплюючим феноменом. Відносини церковного вчення і віри є довготерміновою проблемою церкви, а не лише тільки проблемою новітніх часів. “Новим є те, що джерелом мінливості стає суб’єкт, тоді як раніше існувала більш сильна варіабельність між різними соціальними групами, прошарками і сферами культури”, — зазначає вчений.

Слід, думається, погодитися і з тим, що подібні ідеї, особливо якщо вони якоюсь мірою версифікуються соціологічними й психологічними дослідженнями, ставлять під сумнів абсолютність Марксового пояснення релігії як вияву “світської обмеженості”, повністю детермінованого соціальними умовами (хоча і не знищує раціонального зерна його теорії релігії). Так, відомий німецький соціолог К.Кьоніг, стверджуючи, що релігія послідовно виростає з соціального буття, водночас зазначає, що з якогось моменту вона відсепаровується від соціальної дійсності. З цього моменту “релігія кристалізується сама в собі і стає духовною системою, яка ізольовано протистоїть соціальній дійсності”.

У другій половині ХХ ст. наявність певної “риси трансцендентності”, яку дехто з дослідників вважає вродженою духовною ознакою людини, яка відрізняє її від тварини (О.Вільман), уже не здається “попущенням теології”. Взагалі світська соціологія релігії, радикально розлучившись свого часу з теологією, нині знаходить з нею спільну мову в багатьох аспектах і зокрема в усвідомленні релігії як константного чинника людського буття. (При цьому звичайно проблема трансцендентного джерела віри залишається питанням, яке розділяє соціологію й теологію).

Ще одне розрізнення має принциповий характер для мо-

делювання майбутнього релігії. Йдеться про розрізнення релігійності індивідуальної і релігійної культури, яка є атрибутом певних соціальних, культурних, етнічних груп та цілих націй. Під релігійною культурою дослідники розуміють релігійну насиченість усього соціокультурного простору, освоєного тією чи іншою групою, стан механізму трансляції релігійного досвіду від старших поколінь молодшим, рівень розвинутої релігійного комплексу, відданість певному церковному інституту. Масштабні соціологічні дослідження, здійснювані на початку 90-х у багатьох країнах світу, виявили величезну різницю між рівнями цієї культури. Причому ця відмінність безпосередньо не залежить від економічного розвитку країни, її політичного устрою, а є складною комбінацією великої кількості суспільних, історичних, соціально-психологічних, культурних елементів, серед яких дуже помітною виявляється та роль, яку відіграли релігійні інститути в процесі становлення й збереження нації та її розвитку.

Отже, по-перше, визнання тієї реальності, що релігія залишається значимою на індивідуальному рівні, не спростовує можливостей зміни її впливу на суспільне життя. Очевидно, впродовж століть від релігії, яка поставала всеосяжним універсумом, відокремлювалися політика, право, мораль. Релігія дедалі більше “приватизується”, вона залишає публічну сферу, аби закріпитися в індивідуальній.

По-друге, ці зміни не можуть бути однаковими в країнах з різними рівнями і, тим більше, з різними типами релігійної культури. І, нарешті, треба взяти до уваги ту обставину, що серед дослідників немає єдиної думки щодо сучасного стану релігії. Якщо одні з них стверджують, що традиційні релігії перебувають у стані занепаду і що дедалі більше людей сприймають емпірико-матеріалістичний світогляд — “індустрієне світорозуміння”, то інші критикують такі положення як недостатньо обґрунтовані і роблять висновок: релігія нині має безпрецедентну підтримку, а на її інститути чекає розквіт саме тому, що вони можуть тепер зайнятися саме релігією, а не політикою, скажімо, чи правом.

Такі відмінності спричиняють песимістичні оцінки самої можливості прогнозувати майбутнє релігійних інституцій. Автори великої праці “Релігія в сучасному суспільстві” (США, 1981 р.) зазначають, що “не є надійними жодні твердження,

на ґрунті яких можна було б дійти висновку про руйнацію або процвітання релігійних інституцій”.

Англійська дослідниця Е.Баркер підкреслює: досвід вивчення нею новітніх релігійних рухів протягом чверті століття переконує в необхідності утримуватися від прогнозів на майбутнє. Особливо ненадійними виявляються прогнози, засновані на пролонгації в майбутнє тенденцій, які нині мають висхідний характер, та ігнорування низхідних процесів; а також прогнози “ізолюваного феномена”, які не виходять поза його межі, і не беруть до уваги можливого розвитку більш широкого контексту. Наприклад, окремі зовсім недавні прогнози майбутнього розвитку Римсько-Католицької церкви базувалися на абсолютизації суперечностей всередині церковно-теологічного комплексу і не враховували можливостей радикальної зміни геополітичної ситуації у світі, яку, своєю чергою, прогнозували деякі західні політологи. Так, професор-єзуїт М.Мартін, глибокий знавець Ватикану “зсердини”, спираючись на власний аналіз внутрішньоцерковних тенденцій, писав на початку 80-х років, що “впродовж десяти, максимум двадцяти років релігія не справлятиме жодного впливу на суспільні справи... папа перехідної епохи вимушений бути присутнім при занепаді церкви...” Однак падіння комуністичних режимів у країнах Центрально-Східної Європи, на ненасильницький характер якого Римсько-Католицька церква справила виключно великий вплив, створила для неї принципово нову ситуацію. З іншого боку, адаптивний потенціал церкви, її відкритість до нових ідей і власна здатність продукувати ці ідеї виявилася набагато вищою, ніж це випливало із статичного аналізу процесів у католицизмі за умов стабільної двополюсності світу. Прогноз М.Мартіна виявився не просто неточним, а й суцільно неспроможним.

Крім цього, на точність прогнозів взагалі і щодо релігії зокрема негативно впливають цілісно-модельні концепції суспільного процесу. Вони не враховують суперечності суспільства щодо самого себе, складного балансу в ньому різновекторних тенденцій, тоді як поглиблення соціальної диференціації сприяє накопиченню в суспільному організмі дедалі більшої кількості відмінних сегментів. За цих умов прогноз має враховувати і збереження поряд із магістральними тенденціями таких, які їм протистоять.

Можливі тенденції релігійних змін

Названі фактори мають бути врахованими в процесі моделювання майбутнього релігії. Аналізуючи наявні тенденції і ключові періоди історії релігій, можна припустити, що релігія в майбутньому буде більш плюралістичною. Цілком очевидно: старе буде так чи інакше мирно або конфліктно співіснувати з новим. Адже всі елементи церковно-богословського комплексу завжди перебувають у процесі оновлення — більш або менш радикального; те, що тепер є вкоріненою традицією, свого часу було новацією. Універсалізм і надалі співіснуватиме з виключністю, суворі й прості доктрини фундаменталістів — з всеосяжністю інтелектуальних релігій. Повернення до ісихастських (містично-споглядальних) духовних практик не виключає збільшення числа прибічників релігії “планетарного мозку”, згідно з якою Земля — цілісна жива істота, яка має “кров’яну систему” (ріки і моря), “пульс” (зміна дня і ночі), “глобальний мозок” (людство), де кожна людина є “нервовою клітиною”.

Величезна множинність релігійних систем буде, очевидно, однією з головних тенденцій майбутньої релігійної картини світу.

Розглянемо тепер докладніше деякі можливі тенденції розвитку релігії на початку наступного тисячоліття. Помітним може стати процес своєрідної релігійної конвергенції, звернення дедалі більшого числа осіб, вихованих на християнській традиції, до східних релігій, і навпаки. Власне, досить сильні паростки цієї тенденції спостерігаються вже з останньої третини ХХ ст., коли соціологи почали говорити про справжню “орієнталізацію” Заходу, а захоплення східними релігійними вченнями набуло масового поширення серед молоді. Водночас християнство почало завойовувати прихильників серед учнівської та студентської молоді країн Сходу. Вже в середині 60-х років в Японії склалася досить цікава ситуація: в той час, коли християни становили лише 0,7% населення країни, майже половина з опитаних віруючих студентів і дві третини віруючих студенток вважали себе християнами. Згідно з дослідженнями сінгапурських соціологів 90-х років найбільш освічена, мобільна й забезпечена частина сінгапурського суспільства, яка прагне високих життєвих стандартів, полишає таосизм і традиційний китайський спосіб

життя і приймає християнство. Такі зміни в масштабі планети здатні посилюватися; вони відбуватимуться поряд із більш масштабними процесами раціоналізації “логічного Сходу” і прагнення оздоровлення Заходу східною духовністю. Уже зараз релігійні практики й поняття Сходу впевнено входять у західний культурний і духовний обіг. Спроби західно-східного релігійного синтезу не слабшатимуть і в пострадянських країнах, де багаторічна відсепарованість від традиції і — як наслідок — поверхове знайомство з нею, продукуватиме й надалі спроби еклектичного “доповнення” християнства східними вченнями та філософськими системами.

Очевидно, не стане меншою і виразна зацікавленість європейських інтелектуалів та середнього класу ісламом. Хоча масштаби цього інтересу не слід перебільшувати, але проживання визнаєвців ісламу в країнах Європи і Північної Америки внаслідок міграційних процесів, ймовірно, і далі буде збільшуватися. В середині 90-х років в Європі налічувалося вже 20 млн. мусульман, у США — 5 млн.

Доволі цікаві тенденції, які проливають світло на можливий майбутній розвиток, супроводжували також еволюцію буддизму впродовж XX ст. Колонізація, а потім і процеси модернізації в Азії спричинили серйозні зміни в традиційному способі життя і в релігійних віруваннях населення континенту. Деякі буддистські країни (Шрі Ланка, Бірма, Таїланд та ін.) потрапили під сильний колоніальний вплив. Подекуди активність християнських місіонерів супроводжувалася силовим тиском, руйнацією буддистських храмів і нищенням реліквій. Невипадково буддизм став символом національно-визвольних змагань і відігравав серйозну роль у мобілізації сил на боротьбу з колоніалізмом. Водночас вплив традиційних буддистських інституцій у багатьох східноазійських країнах було підірвано процесом модернізації, поширенням західної освітянської моделі. Індустріальне суспільство піддало сумніву чернечий ідеал буддизму, а в таких країнах як Тайвань, Корея та Японія конфуціанство виявилося більш спроможним адаптуватися до нових соціальних умов, ніж буддизм. В Японії він виявився настільки сфокусованим у ритуально-обрядовій сфері життя соціуму, що буддизм тут часто називають “поховальною релігією”. Однак приблизно з 1870-х років стрімко зростає зацікавленість буд-

дизмом на Заході. Інтелектуали, котрі спочатку вбачали в ньому об'єкт наукового дослідження, приймають буддизм як джерело духовного вдосконалення. Японський дослідник буддизму М.Хаяші формулює у зв'язку із цим три положення щодо сучасного стану буддизму у світі: японський буддизм стає "ритуальною індустрією", південно-східний — знаряддям національного руху, західний — медіативною технікою. Він вважає, що вчення Будди буде полишати дотепер традиційний для нього ареал поширення, приваблюючи західних неофітів більше, ніж буддійських монахів. Поширеність інтересу до "коlesa перетворень" на Заході М.Хаяші вважає симптомом майбутніх тенденцій релігійної картини світу.

Треба, однак, зазначити, що буддизм демонструє волю до оновлення і в традиційному для себе регіоні. Однією з тенденцій, яка дає змогу говорити про динамічність цього процесу, є мирянський рух, який наполягає на своїй рівності з монахами в служінні Будді.

Водночас взаємопроникнення релігійних традицій здатно употужнювати ізоляціоністсько-фундаменталістські хвилі. Цілком очевидно, що сучасне піднесення ісламського фундаменталізму постає як реакція на наступ вестернізованої цивілізації, спроба застосувати старий захисний механізм у нових соціокультурних умовах. Індуїстський фундаменталізм також має під собою подібне підґрунтя.

Треба взяти до уваги й те, що деякі релігії беззастережно відкидають саму можливість навіть елементів взаємопроникнення і в дихотомії *універсалізм — партикуляризм* повністю віддають перевагу другій тенденції. Ці релігії, в яких етнічні, культурні й конфесійні рамки практично повністю збігаються, блокують можливість ерозії сформованого ними етнокультурного простору, ідентичність якого не визнає сторонніх впливів. Серед таких релігій найпомітнішими є сінто й іудаїзм.

Майбутнє християнських церков і спільнот

Особливий інтерес становлять можливі напрями змін у світовій конфігурації християнських церков і деномінацій. ХХ ст. супроводжувалося активним зміщенням християн-

ства з півночі на південь, у напрямі країн третього світу. Так у 1900 р. в Європі налічувалося 63,1% католиків від їхньої загальної чисельності у світі, в Африці — 0,8, в Латинській Америці — 22,1%. Однак впродовж XX ст. конфесійне обличчя дуже багатьох африканських країн принципово змінилося. Якщо, скажімо, в Камеруні на початку століття християни становили 0,4% населення країни, то в 1980 р. — 55,5%; в Конго — відповідно 2,5 і 93; в Заїрі — 1,4 і 94,5; в Анголі — 0,6 і 90% і т. ін. Наприкінці 60 — на початку 70-х років щорічне збільшення християн в Африці (на південь від Сахари) становило 2,8% внаслідок природного зростання населення і на 2,2% — внаслідок навернень (в абсолютних цифрах — 7,5 млн.).

Разом із тим, частка християн у деяких європейських країнах за цей період зменшилась: у Франції з 99,3 до 80,1%, в Італії — з 99,7 до 83,6, у Нідерландах — з 96,5 до 85,7%.

Враховуючи демографічні, міграційні, етнокультурні та етноконфесійні процеси, фахівці розраховують, що в 2000 р. 45,5% католиків, наприклад, мешкатиме в Латинській Америці, 13 — в Африці, а в Європі частка їх зменшиться до 22,1%.

Однак, очевидно, це просування на південь християнства дедалі уповільнюватиметься. По-перше, місіонерська база для його подальшого поширення стала значно вужчою. Племенні релігії, що були головним об'єктом місії в країнах третього світу, у 1985 р. охоплювали лише 1,9% населення планети. По-друге, у своєму просуванні на південь християнство неминуче вступає у конфлікт з ісламом. Драматичне загострення цього конфлікту посідає одне з центральних місць у дуже багатьох футурологічних схемах.

Ісламські центри наприкінці XX ст. розгорнули масштабну місійну працю в Західній і Східній Африці. Особливо активні вони в регіонах, які зазнали стихійного лиха, переживають голод і війни. Причому в багатьох таких районах іслам виграє змагання з християнством. Деякі ісламські місіонери водночас вважають, що загрозою ісламові тут є не християнство як таке, а поширення західного матеріалізму, не послання Ісуса, а модернізм, не церква з європейським обличчям, а капіталізм у західній мантиї (Е.Мазруї).

І, по-третє, хоча пік піднесення націоналізму в країнах

третього світу вже позаду, його антихристиянський вектор зберігається. Оцінка церкви як інституції, котра виросла з колоніального тиску, лишається актуальною. Отже, майбутнє християнства в цьому величезному регіоні світу вирішальною мірою залежатиме від здатності християнських церков стати органічними в його етнічному й культурному контексті, віднайти відповіді на специфічні запити його населення, внести суттєві зміни в увесь церковно-богословський комплекс, залежатиме від здатності асимілювати елементи традиційних племінних культів. Взагалі зміна християнством свого культурного обличчя, поступова втрата ним беззастережної європоцентричності означає нову глобальну ситуацію, розвиток якої, дуже ймовірно, може спричинити бурхливе поширення й зростання місцевих незалежних церков, рухів і течій, синкретичних культів, в яких поєднуються християнство з традиційними віруваннями. Власне, посилення цієї тенденції спостерігається з другої половини нашого століття.

Щодо Африки, то можна говорити про кілька тисяч християнських громад, які умовно називають африканськими незалежними церквами і які відокремились від традиційних церков або деномінацій. На думку деяких дослідників, уже в 2000 р. ці рухи охоплюють до 470 племен і близько 30 млн. населення цього континенту.

Ще більшого поширення, ймовірно, наберуть синкретичні рухи в Латинській Америці, особливо в Бразилії. Цілком можливо, що такі громади будуть зростати за рахунок католиків, які водночас не пориватимуть зі своїми парафіями, і бразильська ситуація нагадуватиме японську. (В Японії число членів релігійних організацій, згідно з офіційною статистикою, перевищує чисельність населення, оскільки багато японців є членами двох і навіть більше громад різних конфесій — сінто і буддистської, наприклад).

Дуже непростим є питання щодо процесів, які відбуватимуться в майбутньому в протестантизмі, адже світовий протестантизм є надто строкатим. За деякими підрахунками (М. Мартін), 1985 р. у світі налічувалося 21104 угруповання, котрі можна визначити як протестантські. Причому їхня кількість зростала приблизно на п'ять одиниць щотижня. Між цими спільнотами є величезні відмінності. Дослідники

вирізняють ліберальний, консервативний, євангелічний, фундаменталістський, харизматичний, аскетичний, романтичний та інші різновиди протестантизму. Протестантизм наприкінці ХХ ст. залишається ціннісним компендіумом багатьох західних суспільств і, насамперед, США. Один з провідних дослідників общин у США С.Кімбелл зазначив, що коли б хтось забажав дізнатися все про підставові американські цінності, то достатньо було б протягом місяця відвідувати всі заходи Методистської церкви і слухати, про що там йдеться. Водночас фахівці говорять про поширення так званого консьюмерського протестантизму (від англ. consume — споживати), який експортує разом із релігійною формою північноамериканські життєві стандарти, менталітет і систему цінностей за межі США й Канади, насамперед у Латинську Америку та Африку. Носієм цього нового духу вважаються, насамперед, п'ятдесятницькі церкви, що, певною мірою, пояснює їхнє бурхливе зростання в західній півкулі. Це зростання прогнозується і на початок третього тисячоліття. Разом із тим дехто з протестантських теологів вважає, що майбутнє протестантизму великою мірою залежатиме від його здатності позбутися самовдоволеності, віднайдення оптимальної моделі присутності церкви в публічному житті, налагодження плідного діалогу та взаємообміну з католицизмом і православ'ям.

Окрему проблему майбутнього релігії становить так звана *мінорізація* християнства, тобто зменшення частки християн у складі населення планети, чисельність якого зростає. Хоча всередині 90-х років, за деякими підрахунками, у світі налічується 1624 млн. християн (натомість 860 млн. мусульман, 656 млн. індуїстів, 310 млн. буддистів та ін.), але чисельність населення світу зростає здебільшого за рахунок народів, котрі традиційно сповідують не християнство, а інші релігії. Тобто вже в першому столітті третього тисячоліття християнство, яке впродовж двох попередніх тисячоліть динамічно, навіть часом агресивно, поширювалося по всьому світу, само може перетворитися на об'єкт прозелітичної активності інших релігій. За цих умов християнство змушене буде не лише шукати адекватних часових форм діалогу з нехристиянськими релігіями, а й уважніше вдивлятися в них, глибше вивчати й вимогливіше ставитися до себе. Цілком

можлива в такій ситуації і більш або менш потужна консервативно-ізоляціоністська хвиля, посилення фундаменталістських елементів та ескалація критики інших релігій. Та напевно чи ця тенденція буде довготривалою і всезагальною — швидше вона локалізуватиметься в окремих християнських анклавах.

Проблема міжхристиянського порозуміння

Міноризація християнства і “обезбоження” світу (наприкінці XX ст. на планеті згідно з вірогідними підрахунками є 836 млн. невіруючих та агностиків, а також 225 млн. атеїстів) може привести до консолідації християн і розвитку екуменічної ініціативи. Ця консолідація не здатна відновити тієї форми єдності християнства, яка існувала в першому тисячолітті. Очевидно, це буде не адміністративно-церковне об’єднання, а легітимізація наявного плюралізму всесвітньої християнської общини, зняття табу на сакральне спілкування між християнами, аж до найвищого вияву єдності — єдності в таїнстві євхаристії.

З огляду на величезну кількість теологічних, культурних, політичних, психологічних та інших перепон на шляху такої єдності вона не може розглядатися як справа найближчого майбутнього, хоча можна прогнозувати можливі напрями зближення, зокрема між православними й католиками. Ймовірно, з боку православних йому передуватимуть спроби віднайдення певного центру згоди, а також розв’язання (наближення до розв’язання) проблем, які стоять на заваді скликанню всеправославного собору.

Значну кількість важливих проблем належить розв’язати на цьому шляху і католицькій стороні. Найскладніша зпоміж них — папський примат. Прийнятий I Ватиканським собором (1870) догмат про непомильність папи, коли він виступає з питань віри та моралі “з амвону” (ex cathedra), став гранично серйозною перепорою на шляху християнської єдності. Очевидно, глави Римо-Католицької церкви змушені будуть продовжити зусилля папи Іоанна Павла II для віднайдення такого шляху здійснення примату, “який в жодному разі, не відмовляючись від сутності свого призначення, був

би відкритим для нової ситуації” (Окружне послання “Щоб були всі одно” від 25 травня 1995 р.).

Необхідно підкреслити, що перспектива християнського зближення, з огляду на сучасні тенденції, не здається близькою. Початок нового тисячоліття може супроводжуватися загостренням (або принаймні збереженням) внутріхристиянського протистояння. Воно ще довгий час відбуватиметься в кількох напрямках, найістотнішими з яких є такі.

Православно-католицькі суперечності, спричинені наروшенням католицької присутності в країнах Східної Європи, різним розумінням церквами проблеми прозелітизму, несприйняттям православними реальності виходу з катакомб східних католицьких церков у посткомуністичній Європі, елементами тріумфалізму, які демонструє католицька церква, що відіграла велику роль у ненасильницькому поваленні комунізму в регіоні, і який (тріумфалізм) хворобливо сприймається православними. Крім того, слід мати на увазі різні умови, в яких ведуть двосторонній діалог зконсолідована 960-мільйонна католицька церква і розділене в помісних церквах 160-мільйонне православ'я, переважна більшість визнає якогось зосереджена в посткомуністичних країнах.

Не можна у стислий термін розв'язати і **внутріправославні суперечності**, в центрі яких (окрім суто церковних проблем) — прагнення до унезалежнення низки православних церков, з одного боку, і прагнення зберегти їх у власному гравітаційному полі, з боку інших церков. Тобто йдеться про процес, синхронний геополітичному процесові, який розвивається на уламках колишніх СРСР та Югославії і хронологічні рамки якого наразі не може бути визначено.

Очевидним є **розгортання конфлікту між історичними церквами в Центральній-Східній Європі і протестантськими центрами та місіями**, переважно північноамериканського походження, котрі здійснюють надзвичайно потужний тиск на регіон з-понад тисячолітньою християнською традицією.

Усі ці чинники здатні істотно відкласти перспективу християнського порозуміння, яке, однак, у віддаленому майбутньому може змінити релігійну ситуацію у світі. Не виключено, що Україні, де впритул зішлись християнські Захід і Схід, у цьому процесі належатиме гідне місце.

Треба очікувати разом із цим, що врегулювання багато-стороннього міжцерковного конфлікту в Україні стане справою не найближчого часу. Особливо це стосується ситуації в православ'ї, яка є опосередкованим, але досить адекватним віддзеркаленням суспільно-політичного стану українського соціуму кінця ХХ ст., наслідком різних рівнів національної та церковної свідомості, щільності зв'язків з колишньою метрополією і навіть різних кодів історичної пам'яті. Тому на відміну від православно-греко-католицького конфлікту внутріправославний конфлікт вичерпується більш хворобливо і з набагато більшими суспільними видатками. Спроби врегулювати його за допомогою соціально-політичних технологій минулих століть завчасно приречені на невдачу.

Можна очікувати, що оздоровлення українського православ'я відбудеться не внаслідок кулуарних змов, рокіровок на ієрархічних щаблях або тих чи інших політичних рішень керівництва країни, а через глибоке внутрішнє оновлення, яке йтиме “знизу”. Церква ХХІ ст. матиме народний, набагато більш “мирянський”, ніж дотепер, характер. Ідентичність православ'я зміщуватиметься в напрямі громади творчих мирян, добровільно об'єднаних спільністю віри й загальними релігійними та культурними зацікавленостями. Жорсткість перегород між трьома рівнями церкви — мирянами, священиками і єпископатом — розмиватиметься. Очевидно, впливи протестантизму, які нині ще викликають роздратування в багатьох православних ієрархів, будуть піддані асиміляції, “оправославлюватимуться” і стануть, певною мірою, органічними для історичних церков України.

Динаміка нового й давнього, “вертикального” і “горизонтального” в релігійних змінах в Україні і світі

Водночас оновлення — стрімке і радикальне — не вичерпуватиме палітру змін повністю. Цілком можливе повернення до давніших, здавалося б, зовсім забутих форм. Тобто поряд із модерними формами церковного життя можна очікувати відродження масових паломництв, поширення містичних, ісихастичних, наприклад, гуртків і семінарів, зростання популярності чудотворних ікон тощо. Взагалі майбутнє пра-

вослав'я й католицизму в Україні великою мірою залежати-
ме від здатності поєднати традицію із скерованістю в май-
бутнє. Тому навряд чи можна очікувати принципової зміни
обличчя церкви в наступному столітті: електронна проповідь
не замінить тут храмової відправи, а центром історичних
церков залишатиметься літургія. Разом із цим до центру
підтягуватиметься те, що нині залишається на периферії, —
місія, непрофесійна богословська освіта і, нарешті, налагод-
ження повноцінного парафіяльного життя.

Соціальне служіння історичних церков посилюватиметься
й урізноманітнюватиметься. Водночас воно дедалі глибше
боголовськи обґрунтовуватиметься. Цей процес, природно, буде
синхронізовано із відновленням церкви в належному їй соці-
альному статусі, що також є справою не найближчих лише
кількох років. Особливо це стосується православ'я, яке не має
своїєї “теології посттоталітаризму” і досить хворобливо відшу-
кує власний шлях у нових соціальних умовах.

Водночас соціальна активність церкви має межі. Вона не
може допустити переважання “горизонтальної” діяльності над
“вертикальною” без загрози для дієвості власної місії. За-
непокоєння можливістю перетворення деяких церков (зок-
рема, Англіканської) на своєрідні соціальні служби, а також
“горизонталізація” діяльності екуменічних організацій (пе-
редовсім Всесвітньої Ради Церков) досить відчутно лунало
у виступах ієрархів кінця ХХ ст. Потреба “молитовної вер-
тикалі” не тільки не зменшуватиметься в майбутньому, а
можливо, навіть стане більш нагальною. Очевидно, історичні
церкви зосередяться на цьому більш серйозно. Їхня спадщи-
на містить величезні багатства духовних практик, які нині
практично заблоковано формалістичними нашаруваннями.
Актуалізація цієї частини спадщини може виявитися потуж-
ною відповіддю історичних церков на виклик новітніх релі-
гійних рухів і дати їм нове дихання. Не виключено, що до
духовних практик часів нерозділеного християнства зверта-
тимуться і протестанти, даючи навзаєм православним і като-
ликам власний соціальний динамізм та відкритість до світу.

У той час, коли новітні релігійні рухи майже напевно за-
нають інституалізації, православ'я й католицизм можуть
стати перед загрозою зворотного процесу. Церкви не відмов-
лятимуться від соціальних послуг, але, разом із цим, виму-

шені будуть стати менш бюрократизованими і формалістичними, можливо, навіть практикуватимуть менш стереотипізовані богослужіння. У будь-якому разі тенденція, яку (англійською мовою) соціолог релігії Д.Мартін назвав страхом перед інституалізацією і яка дедалі употужнюється, не може не позначитися і на історичних церквах. Людина постіндустріального віку, “вписана” у велику кількість організацій з ролевою структурою, поза сумнівом, потребує самовизначення душі, спільноти, яка б конституювалася на цілком вільному виборі, можливо навіть не на раціональному. Церква, у свою чергу, дедалі більше виявлятиме себе у сфері цінностей і символів, а не в близькості чи віддаленості до матеріальних благ або владних структур. Вона стане чутливішою до соціальних змін, хоча збереже власний ригоризм щодо суспільства. Однак здається, що церква йтиме до “відкритого християнства”, “теологія страху” залишатиметься позаду; з “рівня влади” церква перейде на “рівень любові” (Ж.Делюмо).

Водночас історичні церкви України не полишатимуть повністю сфери політики. Функція політичної мобілізації навряд чи здатна зникнути взагалі в “політичному світі”, там, де йдеться про дію і взаємодію великих мас людей.

Визначальними тенденціями розвитку пізньопротестантських громад України ще деякий час будуть подолання сектантських напашарувань, детермінованих умовами багаторічного тиску на протестантів зовнішнього оточення, ворожого їхнім цінностям, а також пошуки оптимальної моделі громади, яка поєднала б високу внутріцерковну дисципліну своїх членів, виразну релігійну домінанту в їхній свідомості, непроникність для секулярних впливів, консолідованість громади із висхідною соціальною активністю, нарощуванням присутності у “світі цьому” і впливу на нього за допомогою протестантських цінностей.

Очевидно, соціально-демографічна структура протестантських громад уже за досить короткий час стане адекватною суспільній, від якої вона в радянський час з відомих причин відчутно відрізнялася набагато нижчим соціальним статусом, освітнім рівнем тощо. Після цього впродовж деякого часу можна очікувати, що склад протестантських громад стане дещо молодшим, мобільнішим і, назагал, заможнішим, ніж суспільство в цілому. Не виключеним є конгрегаціоналіст-

ський шлях розвитку протестантизму в Україні та поява великої кількості автономних громад, створених за етнічними, освітніми, культурними, регіональними ознаками. Вони будуть майже не пов'язані поміж собою. Певно, протестантські громади ставатимуть дедалі більш органічними в українському національному контексті.

Керуючись тенденціями в українському протестантизмі 90-х років, можна прогнозувати подальше поширення так званих неопротестантських рухів, новітніх для України, тобто утворених наприкінці 80 — на початку 90-х років закордонними (здебільшого північноамериканськими) місіями й центрами і не адекватних “євангельському пробудженню” на півдні України другої половини XIX ст. та протестантському рухові в Західній Україні першої третини XX ст. Комплекс чинників, котрі визначили успіх неопротестантів в Україні та в багатьох інших країнах колишнього СРСР, буде, скоріш за все, діяти і на початку наступного століття. До того цілком можливий перерозподіл на їхню користь у загальній чисельності протестантських громад. Неопротестанти (передовсім харизмати) практикують надзвичайно емоційні богослужіння з елементами специфічних афро-американських культових практик, пропонують надзвичайно спрощені, навіть примітивні смисложиттєві конструкції, а також досить специфічну модель молодіжної субкультури, яка виявляється дуже привабливою для юнаків і дівчат мегаполісів, де особливо гостро відчуються численні проблеми посттоталітарного соціуму.

Поза сумнівом майбутнє неопротестантів значно залежатиме від здатності історичних церков віднайти адекватні відповіді на виклик часу, реанімувати місіюну напругу, сприйняти присутність нових конкурентів як реальність, котра спонукає до актуалізації власного сутнісного потенціалу, а не апеляцію до державного протекціонізму.

Новітні релігійні рухи

Особливу проблему становить майбутнє новітніх релігійних рухів. Здається, що є необхідність відрізнити в цьому сенсі новітні релігійні рухи як феномен і сучасні нам релігійні рухи, які фахівці визначають як новітні. Під ними звичайно

розуміють хвилю релігійних новоутворень, що захопила Захід наприкінці 60-х років, хоча деякі з них (наприклад, Сайєнтологічна церква, Церква уніфікації та ін.) засновано ще в 50-ті роки і навіть раніше. Активність цих рухів досягла найвищого рівня наприкінці 70-х років. Тоді набув поширення так званий антикультівський рух, великого поштовх якого спричинила трагедія в Гайані 1978 р., коли загинуло понад 900 прибічників “Народного Храму”. Впродовж 80-х років деякі новітні релігійні рухи занепали або зовсім зникли, інші розвивалися й поширювалися. Протягом 90-х років головні тенденції змін у цих утвореннях (в англомовній літературі їх визначають аббревіатурою NRM; застосуємо тут український аналог — НРР) були такими (багато хто з дослідників уважає, що вони зберігатимуться і на початку 2000-х років).

Передусім, змінилася демографічна структура НРР, вони постаріли; постало друге покоління, яке пройшло соціалізацію в рамках НРР. Але діти, котрі виховувалися на їхніх цінностях, десь істотно відрізняються поведінкою й відданістю рухам від батьків — молодих ентузіастів, які цілком усвідомлено обрали свій шлях і взяли активну участь у становленні цінносної конструкції та соціальної позиції НРР. Можна стверджувати, що не всі з них витримали зміну поколінь. Багато з тих, хто пройшов таку зміну відносно успішно, стали на шлях дедалі більш виразної інституалізації.

До істотних змін у НРР призвели також смерті харизматичних лідерів (Бхактиведанта Прабхупада в 1977 р., Рон Хаббард у 1986 р., Ошо в 1990 р. та ін.). Водночас деякі з НРР інтегрувалися в соціальну тканину Заходу і стали помітним елементом нової культурної ситуації. Курси та програми з актуалізації людського потенціалу, самовдосконалення тощо, здійснювані деякими НРР, приймаються (і добре оплачуються) не лише окремими особами, але й всесвітньо відомими корпораціями (ІВМ, “Локхід”, “Боїнг” та ін.). Певні поняття НРР і, зокрема, неорієнталістських рухів увійшли до європейської ціннісної мови. Наприклад, згідно з дослідженнями 1990 р., приблизно кожний п’ятий з опитаних європейців вірив у реінкарнацію. НРР не виглядають обмеженими анклавами соціальних аутсайдерів, гноблених і тих, хто шукає в них компенсації за невдачі в суспільному житті.

Нарешті, надзвичайно помітною тенденцією в розвитку НРР з кінця 80-х років стало їхнє інтенсивне поширення на посттоталітарні простори Центральної та Східної Європи.

Визначаючи специфічні причини поширення НРР в останній третині ХХ ст. і специфічні причини їхнього вкорінення у колишніх соціалістичних країнах, слід, однак, не забувати, що вони є постійним ферментом релігійної картини світу. Це є дуже істотним для прогнозування майбутнього релігії. Криза традиційних інститутів, стрімкі соціальні зміни, загострення глобальних проблем людства вказують на те, що принаймні західна цивілізація стоїть на порозі можливих змін релігійних парадигм. Причому зовсім не обов'язково, що ця зміна відбудеться на ґрунті сучасних нам НРР. Цілком можлива поява нових, дотепер ще не відомих релігійних рухів. Відстежити, де саме з'являються “паростки майбутнього”, нині дуже складно: кількість і варіабельність НРР не має історичного прецедента. Поряд із відверто авторитарними культами, які експлуатують так звану спокусу тоталітаризму, тобто прагнення до чітких відповідей без необхідності вибору й самостійної духовної праці, а також потребу в підкоренні, на іншому ціннісному полюсі стрімко розвиваються так звані екологічні релігії, галактична релігійність. Спроби синтезувати раціональні й містичні поривання побутують поряд із зміцненням фундаменталізму — як ісламського, так і, скажімо, протестантського.

Контрольні завдання і запитання

1. Охарактеризуйте головні тенденції релігійних змін наприкінці ХХ ст. Які з них, на вашу думку, розвиватимуться у висхідному напрямку на початку наступного тисячоліття? Які не матимуть дальшого розвитку?

2. Простежте розвиток релігійної ситуації в Україні у 80—90-х роках ХХ ст. в контексті загальноєвропейських і світових релігійно-соціальних процесів.

3. Що ви знаєте про відносини між представниками світо-

вих релігій? Якими найбільш вірогідно будуть ці відносини у наступному столітті?

Тематика рефератів

1. Релігійні зміни наприкінці ХХ ст.: головні тенденції.
2. Напрями розвитку міжконфесійного діалогу в Україні (сучасність і спроба погляду в майбутнє).

Рекомендована література

1. Бондаренко В., Єленський В., Журавський В. Релігійне життя в Україні: стан, проблеми, шляхи оптимізації. — К., 1996.
2. Парадигма цивилизации третьего тысячелетия. — К., 1997.
3. Релігійна свобода: історичне підґрунтя, правові основи і реалії сьогодення. — К., 1998.
4. Сучасна релігійна ситуація в Україні. — К., 1994.
5. Харви Кокс. Мирской град. Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. — М., 1995.
6. Християнство в контексті історії і культури українського народу. — К., 1997.
7. Kirche und Dritte Welt im Jahr 2000 Zurich—Benziger, 1974.
8. "Religions sans frontieres?" Present and future trends of migration, culture and communication. — Roma, 1993.
9. The Future of Religion. East and West. — Krakow, 1995.

4. РЕЛІГІЙНЕ ЖИТТЯ УКРАЇНСЬКОЇ ДІАСПОРИ

Поза межами України проживає 4—5 млн. етнічних українців (без урахування східної діаспори в СНД). Серед традиційних віросповідань українських спільнот у країнах світу, поряд із православ'ям та окремими течіями протестантизму, чільне місце посідає греко-католицизм. Він представлений низкою автономних церковних організацій Української католицької церкви (УКЦ). Рішення про створення зарубіжної УКЦ на базі діючих у світі, поза межами України, уніатських парафій прийнято в 1959 р. на конференції греко-католицьких єпископів у відповідь на ліквідаційні рішення Львівського (1946) собору. До УКЦ належить близько 1,2 млн. віруючих, до її складу входять 3 митрополії (2 — у США, 1 — у Канаді), більше десятка єпархій, 4 екзархати в Західній Європі, кілька вікаріатів.

Початок формування основ греко-католицьких церковних організацій поза межами автохтонних українських земель припадає на останню чверть XIX ст., коли розпочинається процес масової еміграції західних українців, котрі шукали кращої долі, до країн Західної Європи, Південної та Північної Америки. Так звана політична хвиля еміграції, що датується останніми роками Другої світової війни — першим повоєнним десятиріччям, стала останнім масовим сплеском цього процесу. Саме вона вирішально вплинула на формування сучасних церковних організаційних структур, визначивши характер і напрями діяльності зарубіжної ГКЦ упродовж наступних десятиріч.

Разом із першими трударями-переселенцями, за віросповіданням переважно греко-католиками, освоювали на зламі століть нові світи й уніатські місіонери. Вони організовували тут школи та всіляки благодійні товариства, започатковували перші парафії та єпархії, тобто налагоджували повнокровне церковно-релігійне життя відповідно до конкретних умов і потреб.

Отже, церква як осередок збереження рідної мови, обрядів і звичаїв, традиційних форм спілкування і взаємодопомоги, нарешті, психологічно усталеного способу відображення й освоєння дійсності, стала центром тяжіння для переважної

більшості українців на чужині. Важко перебільшити значення інтеграційної функції українських церков у діаспорі. Вони стали не тільки ланкою, що єднала українців з батьківщиною. Їхня діяльність сприяла консолідації української національної меншини в країнах поселення, гальмувала процес асиміляції.

Становлення і розвиток греко-католицької церкви на американському континенті і в Канаді

Найбільшим центром зарубіжного українського греко-католицизму став північноамериканський континент. У 70—80-х роках XIX ст. США і Канада прийняли перших українських переселенців.

1904 р. для українців греко-католиків у США призначено першого екзарха. Згодом тут створюються перші дві греко-католицькі єпархії — Філадельфійська (для вихідців з Галичини) і Пітсбурзька (для закарпатців). Взаємовідносини між ними були позначені протистоянням і постійним напруженням.

У 1958 р. злиттям Філадельфійської і створеної за два роки до того Стемфордської єпархії засновано Філадельфійську митрополію. У повоєнні роки виникла і друга греко-католицька митрополія у США — Пітсбурзька. У цілому із 1,2 млн. етнічних українців, які проживають у Сполучених Штатах, близько 374 тис. є греко-католиками. У повоєнний час серед українців-католиків у США значно поглибилася тенденція до сепаратизму, самоізоляції окремих груп, політизації релігійно-церковного життя.

До Канади 1902 р. для душпастирської роботи серед українських переселенців прибула перша група монахів-василіан та сестер-служебниць Діви Марії. Та тільки 1912 р. з дозволу Ватикану тут утворюється перша греко-католицька єпархія на чолі з єпископом М.Будкою.

У 1948 р. в Канаді створено 3 греко-католицьких екзархати: Едмонтонський, Торонтський і Вінніпезький, які після утворення Вінніпезької митрополії в 1959 р. реорганізовано в єпархії. У 1974 році створено Нью-Вестмінстерську єпархію, у 1984 р. — Саскутунську. В країні функціонує роз-

галужена мережа чернечих чинів (орденів). Серед них особливе місце посідають отці-василіани та редемптористи.

Із 30-х років греко-католицька церква в Канаді надає широку підтримку різноманітним світським організаціям і товариствам українців. Цю діяльність координувала й контролювала Всеканадська українська католицька рада. Не без сприяння церкви встановлюються пам'ятники св. Володимиру, Лесі Українці, М.Шашкевичу, В.Стефанику, І.Франкові, а також жертвам голодомору 1933 р.

Українська спільнота в Канаді нині налічує 530 тис. осіб. За даними Ватикану, УКЦ тут об'єднує до 207 тис. віруючих.

На латиноамериканському континенті найінтенсивніші еміграційні потоки з України, переважно з Галичини та Закарпаття, були у 1895—1897 і 1907—1914 роках. Наприкінці ХІХ ст. із Східної Галичини до Бразилії прибуло близько 15 тис. осіб. Вони селилися серед дикого лісу південного штату Парана і в перші роки жили в надзвичайно важких умовах. Багато з них гинули від тяжкої праці, невлаштованості та хвороб. Упродовж перших десяти років душпастирську роботу серед них вели католицькі та православні священники. До Бразилії перші монахи-василіани прибули в 1897, а до Аргентини — в 1908 р.

Нині в Бразилії, Аргентині, Парагваї та Уругваї проживає близько 225 тис. віруючих УКЦ. В Аргентині дві третини українського населення є греко-католиками, 85 відсотків українців у Бразилії також підтримують УКЦ.

Специфіка релігійно-церковного життя греко-католицьких єпархій у Латинській Америці зумовлена тим, що біля джерел його зародження й становлення стояли отці-василіани. Проведена в тих часах (1882) реформа їхнього ордену в Україні не тільки закріпила привілейоване становище василіан у церкві, а й значною мірою наблизила їх до католицького ордену єзуїтів. Релігійно-церковне життя на поселеннях не могло не зазнати латинізаційних впливів.

Структура греко-католицької церкви в Західній Європі й Австралії

До Австралії перші українці прибули в 1949 р. і вже в 50-х роках їх тут мешкало близько 20 тис., з яких 18 тис. були віруючими УКЦ. Екзархат для українців-католиків в Австралії, Новій Зеландії та Океанії (з 1982 р. — єпархія) з центром у Мельбурні створено в 1958 р. Тепер у цьому регіоні налічується майже 30 тис. українців-католиків. Їхні найбільш чисельні громади зосереджено в Аделаїді, Брісбені, Канберрі, Мельбурні, Сідней, Перті.

Для керівництва діяльністю греко-католицьких парафій у країнах Західної Європи 1946 р. створено спеціальний орган — Апостольську візитатуру на чолі з єпископом І.Бучком. Виїхавши за дорученням митрополита А.Шептицького на візитацію до країн Латинської Америки в 1939 р., Іван Бучко по Другій світовій війні залишився єдиним повноправним ієрархом ліквідованої на Україні уніатської церкви. У 1945 р. папа іменував єпископа І.Бучка екзархом і апостольським візитатором для українців у Західній Європі.

Уніатські парафії в Західній Європі наприкінці 50-х років було об'єднано в три існуючих досі екзархати: Західної Німеччини та Скандинавії, Великобританії, Франції, Бельгії та Швейцарії. В країнах Західної Європи проживає близько 5 тис. українців за походженням. Уніатські парафії є у Відні, Зальцбургу та в Інсбруку. У Відні в 1784 р. створено одну з перших уніатських парафій поза межами українських земель.

У Франції до УКЦ належать дві третини етнічних українців. Уніатську місію тут започатковано в 1938 році. До 1946 р. вона перебувала під юрисдикцією Львівського митрополита. 1961 р. засновано екзархат УКЦ у складі двох єпархій — Паризької та Ліонської. Пізніше в Лурді організовано паломницький центр УКЦ. Ця церква у Франції налічує близько 20 тис. віруючих.

Початок діяльності УКЦ у Великобританії припадає на 1947 р., коли тут серед емігрантів з числа вояків дивізії СС (січових стрільців) "Галичина", УПА та польського корпусу Андерса розпочинає свою діяльність уніатський священник Йосафат Жан, громадянин Канади французького походження, який перейшов на східний обряд під впливом митрополита А.Шептицького. Специфічний характер повоєнної хвилі

української еміграції до Великобританії позначився і на церковному житті: політичний чинник дуже активно втручався у внутрішні церковні справи.

До Німеччини українці почали від'їжджати на зламі століть як сезонні робітники в сільському господарстві, на шахтах, заводах. Уже 1907 р. за рішенням митрополита А.Шептицького до Німеччини для роботи серед українців приїжджалиють кілька священників.

По Першій світовій війні в Німеччині з'являється політична українська еміграція: рештки армії Української Народної Республіки, політичні діячі із Західної України та гетьманського правління. Після Другої світової війни греко-католицькі священники розгортають роботу серед біженців-українців в американській, англійській та французькій окупційних зонах. 1946 р. тут розпочала роботу уніатська духовна семінарія. У ці часи в Німеччині відновлюється діяльність організації "Католицька акція", церковних братств, починає виходити церковна періодика (газета "Християнський голос"), засновується Українське християнське видавництво, дещо пізніше започатковується діяльність Українського християнського руху.

Роки з 1947 по 1950 включно є періодом масового виїзду українських біженців з Німеччини — спочатку до інших європейських країн, а згодом, за еміграційними квотами, — до США, Австрії та Канади. На кінець 1950 р. в Німеччині залишилося близько 25 тис. українців, з них 20 тис. були віруючими УКЦ. У 1959 р. в Німеччині засновано екзархат УКЦ. Пізніше його поширено на Скандинавію.

Стан і проблеми греко-католицької церкви в Польщі

Греко-католицька церква в Польщі, де проживає майже півмільйона українців, об'єднує близько 200 тисяч осіб. Зумівши вижити в період перманентної "самоліквідації" уніатських церков у 40-х роках у країнах Східної Європи, церква, однак, втратила завершеність своєї організаційної будови, підпавши на десятиліття під юрисдикцію примаса римсько-католицької церкви в Польщі. І хоча в липні 1989 р. Ватикан спеціально для українців-католиків призначив єписко-

па-помічника, церква залишалася підпорядкованою місцевому кардиналу.

22 березня 1992 р. папа Іоанн Павло II буллою “Весь твій народ, Польща” приєднав Перемишльську греко-католицьку єпархію до римо-католицької Варшавської архієпархії, а рішенням від 19 червня 1993 р. папа перевів ГКЦ у Польщі під юрисдикцію Ватикану. Рішення це, хоча й краще за попереднє, все таки є незадовільним розв’язанням проблеми ГКЦ у Польщі, адже історично Перемишльська єпархія була складовою частиною Києво-Галицької митрополії, перебувала у безпосередньому підпорядкуванні її митрополитів.

До руйнування традиційних структур церкви та зміни географічного поширення греко-католицизму в країні спричинилася політика польських державно-політичних органів влади в 1947—1949 роках з розпорошення та примусового переселення українців з місць постійного компактного проживання на південному сході до північних і західних районів, доповнена урядовим декретом про конфіскацію та націоналізацію церковного майна на етнічних українських землях у південно-східному регіоні країни.

На сьогодні Українська католицька церква візантійсько-українського обряду в Польщі складається з Перемишльської дієцезії, що має 6 деканатів. Характер її діяльності визначається наявністю таких проблем: а) майнова — духовенство й віруючі домагаються повернення конфіскованого державою свого часу майна, яким фактично володіє нині римсько-католицька церква; б) національна — зростає занепокоєння у зв’язку з поглибленням асиміляції етнічних українців, через те що немає урядової програми повернення депортованих українців на їхні етнічні землі, а також точиться дискусія про національну ідентифікацію карпаторусинів (або лемків) — вважати їх за окремий народ слов’янської групи чи за одну з етнічних груп української нації; в) міжконфесійна — конфліктними є взаємини українських церков з римсько-католицькою, з одного боку, та українських греко-католицької і православної, — з другого.

Греко-католики в Словаччині, Югославії і Румунії

У Словаччині, де мешкало близько 150 тис. українців, примусово припинену в 1950 р. діяльність греко-католицької церкви відновлено в 1968 р. За короткий проміжок часу церква зуміла повернути собі 205 з 292 діючих у країні парафій, котрі об'єдналися довкола Пряшівської єпархії в Словаччині (створена ще у 1818 р.). Тривалий час на чолі цієї єпархії стояв єпархіальний адміністратор, а не єпископ, як це передбачає церковне право. Тільки після зміни політичної ситуації в країні папа Іоанн Павло II у 1989 р. звів у ранг єпископа І.Гірку, котрий з початку 70-х років опікував діяльність українських греко-католицьких парафій у Словаччині.

Помітним проявом сучасного релігійно-церковного та культурно-просвітницького життя українців греко-католиків у Словаччині є рух за збереження національного характеру церкви, проти форсування ззовні процесу асиміляції українців з місцевим словацьким населенням південно-східного регіону країни.

На території Югославії українці появляються в середині XVIII ст. Для емігрантів із Закарпаття папа Пій IV засновує тут Крижевицьку єпархію. Пізніше створюється греко-католицький вікаріат у Боснії, де на той час проживало близько 10 тис. українців. Вікаріат підпорядковувався Галицькому митрополиту. 1908 р. А.Шептицький організував у Камениці (Боснія) лавру для монахів-студитів, яка функціонувала до 1945 р.

20—30-ті роки XX ст. були позначені піднесенням національно-культурного життя українського населення краю. Так, засновником літератури українців у Югославії став священник Гавриїл Костельник, який 1904 р. видав першу книжку на русинському діалекті. Та процес обірвано Другою світовою війною, в роки якої український легіон хорватської армії боровся проти з'єднань Й.Б.Тіто, знаходячи у своїх діях підтримку греко-католицького духовенства. З цієї причини після завершення війни багато українців емігрували з Боснії. Лише в 50-х роках в Югославії починає відроджуватися й набирати сили українське національно-культурне та релігійно-церковне життя.

У 1980 р. у Боснії, де проживало 8 тис. етнічних українців, було відтворено греко-католицький вікаріат. У цілому греко-католицька церква в Югославії нечисельна: у 80-х роках вона налічувала близько 8 тис. віруючих, об'єднаних довкола Крижевицької єпархії.

До останньої війни (1993—1997) на території Югославії проживало близько 60 тис. етнічних українців. Переважна більшість їх була зосереджена в Хорватії, Воеводині, Боснії та Герцеговині.

З початком війни сотні цивільних громадян української національності ув'язнено в концтаборах, вигнано з осель. Зруйновано українські церкви, монастирі, школи, бібліотеки. Пограбовано помешкання й господарства вигнанців, а десятки тисяч українців-католиків переслідуються за віру.

Українці греко-католики в Румунії традиційно об'єднувалися довкола Марамарошської єпархії, до складу якої входила і греко-католицька церква на Буковині. Напередодні Другої світової війни в Румунії проживало 20 тис. українців греко-католиків. Трагічна доля не обійшла цю церкву і тут: у жовтні 1948 р. на з'їзді греко-католицького духовенства в особі 37 священиків прийнято рішення про "добровільне" припинення унії з Римом і возз'єднання з Румунською православною церквою. Усіх єпископів і священиків, котрі відмовилися перейти на православ'я, наприкінці жовтня було заарештовано. Перестали існувати всі 5 греко-католицьких єпархій. З відродженням у 1990 р. діяльності католицької церкви в Румунії відновилася діяльність і греко-католицької церкви.

Структура, соціально-політична база і проблеми зарубіжної УКЦ

Зарубіжна УКЦ перебуває в безпосередньому підпорядкуванні Конгрегації східних церков. Її організаційний центр до легалізації УГКЦ в Україні розташовувався в Римі. В Італії УКЦ має кілька дослідницьких центрів, мережу навчальних закладів середньої та вищої ланки, кілька парафій, монастирів, музеїв. З 1963 по 1984 роки УКЦ очолював Верховний архієпископ Львівський кардинал Й.Сліпий.

З його ім'ям пов'язані становлення й розвиток освітньо-

виховної, богословсько-історичної, просвітницької діяльності зарубіжної УКЦ. Поза межами України церква має більше як 30 спеціальних навчальних закладів різних рівней.

Важливу соціополітичну та просвітницьку функції виконують в діаспорі церковні засоби масової інформації. У 80-х роках УКЦ, наприклад, мала одну щоденну газету, п'ять тижневих, кілька журналів, а в місцях компактного проживання українців готувалися спеціальні радіо- і телепрограми, на весь світ працювала українська редакція "Радіо Ватикан".

Політична діяльність УКЦ реалізувалася через навколо-церковні мирянські організації (Український християнський рух, Українське патріархальне світове об'єднання, Союз католицьких жінок, Товариство католицького студентства "Обнова", Союз українців-католиків "Провидіння" в США, Братство українців-католиків, Українське католицьке юнацтво, Ліга українських жінок у Канаді та ін.), а також через деякі громадсько-політичні організації цього релігійно-церковного комплексу, що зумовило істотне скорочення її соціальної бази.

Треба, однак, зазначити, що саме політизація позитивно вплинула на нормалізацію відносин церкви з багатьма зарубіжними українськими суспільними організаціями та політичними партіями.

Кризові тенденції у внутрішньому житті УКЦ набули в 70—80-х роках хворобливого характеру. Перепоною на шляху переростання їх у загальну кризу став розвиток процесу демократизації й лібералізації суспільно-політичного життя в Україні. В цілому внутрішній розвиток УКЦ породжує проблеми, які неминуче виникають за умов функціонування церкви в еміграції, у відриві від автохтонної території і традиції. Це і питання збереження в релігійно-церковному житті рідної мови, календаря, народних традицій, і проблема кадрів священнослужителів та скорочення чисельності віруючих.

Говорячи про тенденції еволюції зарубіжного українського католицизму, не можна ж обминути факт скорочення числа його прибічників за рахунок переходу їх до інших християнських конфесій, а також поступового процесу розмивання його етнічної однорідності.

Згадані вже труднощі розвитку зарубіжної УКЦ (до моменту легалізації УГКЦ в Україні) переростали для церкви

фактично в питання її життя або смерті, буття або небуття. І хоча тепер актуальність цих проблем власне для зарубіжних українських греко-католиків не зменшилась, а від розв'язання їх перестала вже залежати доля всієї церкви, вони, незважаючи на їхню нерозв'язаність, зайняли належне їм першорядне місце в церковному житті.

Ще 1980 р. папа Іоанн Павло II надав зарубіжній УКЦ право синодального устрою. На зміну щорічним єпископським конференціям прийшли синоди — вищі законодавчі органи у східних церквах. Синод 1990 р. підтвердив повноваження єпископів відновленої в Україні УГКЦ. Синод 1991 р., розглянувши релігійну ситуацію в Україні, ухвалив рішення про переїзд на батьківщину вищих керівників зарубіжної УКЦ.

Актуальним упродовж останньої чверті XX ст. бачиться для УКЦ питання про завершення її організаційної структури патріархальним устроєм.

Уперше питання про необхідність створення Києво-Галицького патріархату порушено Й.Сліпим у жовтні 1963 р. на II Ватиканському соборі. Через два місяці по тому римський папа надав Львівському митрополитові статус Верховного архієпископа. На конференції єпископів УКЦ у 1969 р. прийнято рішення про утворення Києво-Галицького патріархату УКЦ, а з 1975 р. частина ієрархів та віруючих почала іменувати кардинала Й.Сліпого патріархом. З канонічних та політичних причин подібні дії не підтримано керівництвом Ватикану.

Згідно з Декретом про східні церкви Верховному архієпископу надаються всі права патріарха, встановлення нових патріархатів визнається виключно прерогативою Вселенського собору або римського папи. Формально зрівнянням Верховного архієпископа у правах з патріархом нібито знімається невідповідність у реальному обсязі їхніх повноважень. Насправді очевидно, що патріарша церква як така, що становить вищу інстанцію для справ патріархату, включно з правом створення нових єпархій та йменування єпископів свого обряду в межах патріархальної території, якісно відмінна від жорстко підпорядкованої Римові й безпосередньо ним керуваної, рішення якої не дійсні без затвердження папою, тобто від церкви, якою на сьогодні є УКЦ.

Незважаючи на бажання греко-католицьких ієрархів перенести розв'язання питання про патріархат на міждержавний рівень, керівні кола у Ватикані та його офіційні представники в Україні неодноразово наголошували, що це є виключно церковним питанням, яке не має нічого спільного з міждержавними стосунками Ватикану та України.

На сьогодні бачення майбутнього статусу УКЦ у структурі католицької церкви є розбіжним у Ватикані та в УКЦ. Розбіжність ця надто велика, щоб очікувати на позитивне розв'язання проблеми ближчим часом.

УКЦ прагне до усамотійнення та уніфікації літургійної практики церкви — чину богослужень, усталеної мови та термінології, очищення від напашарувань часу та чужорідних домішок (полонізмів, латинізмів, русизмів).

Не менш актуальним для УКЦ є питання впорядкування її організаційного устрою. Адже як зарубіжна УКЦ, так і УГКЦ в Україні ще не становлять єдиного, цілісного повнокровного церковного організму. Тому поряд із завданням з відновлення та впорядкування давніх і створення нових адміністративно-церковних одиниць перед керівництвом УКЦ неминуче постає проблема підпорядкування єдиній церковній владі всіх українських католицьких церковних структур.

Зарубіжні українські католицькі церкви єднають між собою спільний східний обряд з елементами національного забарвлення, канонічне та окремі положення партикулярного права. Конкретні обставини й традиції існування греко-католицької церкви поза межами українських земель визначають специфіку проблем і завдань, що стоять перед ними в окремих регіонах або країнах, а тим самим і напрями їхнього розвитку. З відродженням УГКЦ в Україні ці церкви втратили цілу низку притаманних їм перед тим функцій, наявність яких зумовлювалась існуванням у зарубіжному світі в статусі політичної еміграції. Змінюються пріоритети і характер діяльності зарубіжних церков, постають нові завдання й нові проблеми, а самі церкви займають належне їм підпорядковане місце в структурі Української греко-католицької церкви.

Українські православні і протестантські церкви в діаспорі

Загальна чисельність православних українців у країнах Заходу налічує близько 300 тис. віруючих. Вони об'єднані в різних церковних організаціях, таких як Українська православна церква в Канаді, УПЦ в Америці, УАПЦ в США, УАПЦ в Західній Європі, УАПЦ соборноправна.

Українські православні громади в Північній Америці виникають на початку ХХ ст. Процес їхнього організаційного оформлення та розбудови прискорили кризові явища всередині греко-католицьких громад, коли чимала кількість їхніх вірних, протестуючи проти латинізаторського та ворожого до православ'я ставлення першоієрархів, перейшла на православ'я.

Зародився цей рух у середовищі прибулих до США українців (русинів) греко-католиків із Закарпаття у 1891 році, котрі наслідували приклад священників та вірних їхніх парафій. У 1918 р. більша частина українців міста Бостона, одного з осередків поселення перших емігрантів у США, також переходить на православ'я. У 1929 р. греко-католицький екзархат у Пітсбурзі на правах автономії переходить до Грецької архієпископії в Північній і Південній Америці, що входила до складу Вселенського патріархату. Очолив цю частину православних єпископ Йосиф Жук.

Однією з найбільших зарубіжних українських православних церков є Українська православна церква в Канаді (до 1980 р. називалася Українською греко-православною церквою в Канаді). Вона має нині близько 100 парафій. Засновано УГПЦ у Канаді 1918 р. на з'їзді світських осіб у Саскатуні на знак протесту проти латино-католицької орієнтації уніатського єпископа Микити Будки. Організаційне становлення цієї церкви відбувалося разом із утвореною 1919 р. в Сполучених Штатах Америки Американсько-українською православною церквою, яка перебувала під юрисдикцією Антіохійського патріархату. У 1924 р. керівництво обома церквами прийняв на себе архієпископ Іоанн Теодорович, котрий саме для цього був делегований до Америки з України утвореною тут 1921 р. УАПЦ.

По закінченні Другої світової війни в діючі в США і Канаді церкви влилися тисячі біженців українців-православних. З України на Захід емігрували всі єпископи та пере-

важна більшість священників відродженої на окупованій німецькими військами території УАПЦ. У Америці на той час архієпископа Іоанна Теодоровича та висвячених ним священників звинуватили у неканонічності. Після зречення І.Теодоровича на соборі УГПЦ в Канаді на його місце обрано архієпископа Мстислава Скрипника (очолював церкву до 1950 р.). Від 1951 р. УГПЦ у Канаді стала митрополією. Цього року на надзвичайному соборі її предстоятелем одноголосно обрано митрополита Іларіона (Огієнка), який очолював церкву до своєї смерті в 1972 р.

На рубежі 50-х років православні церкви в США лихоманило від розкольніцьких дій ієрархів, що змагалися за владу, — новоприбулого митрополита Іларіона та єпископів з Американско-карпаторуської єпархії. Однак керівництву церкви вдалося подолати кризу і в 1950 р. очолювана архієпископом Іоанном Теодоровичем Американско-українська православна церква та УПЦ у США під проводом архієпископа Мстислава Скрипника об'єдналися в єдину УПЦ у США. Закиди щодо неканонічності поставлення І.Теодоровича та висвяченого ним духовенства було знято перевисвяченням їх у 1949 р. Наступного року УПЦ в США набула статусу митрополії.

Митрополит Мстислав Скрипник очолював УПЦ у США від 1972 до 1990 року, коли на соборі в Києві його проголосили патріархом відродженої УАПЦ. У 1995 р. УПЦ в США прийняли під юрисдикцію Вселенського патріарха, що усунуло перешкоди в її єднанні із вселенським православ'ям.

Резиденція предстоятеля УПЦ у США міститься в придбаному на початку 50-х років маєтку в м.Саут Бавнд-Брук (штат Нью-Джерсі), за сорок кілометрів від Нью-Йорку. Тут утворено осередок Української православної церкви (архів-музей, бібліотека, друкарня), діє духовна семінарія, культурний центр. Біля величної церкви св. Андрія Первозванного закладено цвинтар, де знайшли спочинок близько 4 тис. зарубіжних українців різних віросповідань.

Резиденцію предстоятеля УПЦ в Канаді розміщено у Вінніпезі. На сьогодні ця церква налічує близько 100 парафій. Від 1946 р. духовенство здобуває вищу освіту в колегії св. Андрія. Від 1991 р. УПЦ в Канаді перебуває під юрисдикцією Вселенського патріарха.

В Австралії православна церква українців існує як Австралійсько-Новозеландська єпархія УПЦ у США. Невелике число православних українців, які проживають у країнах Латинської Америки, об'єднано в Південно-Американській єпархії УАПЦ.

Митрополія УАПЦ у Західній Європі виникла в повоєнні роки. У січні 1944 р. єпископату УАПЦ довелося виїхати з України до Польщі, а згодом ще далі — до західних земель у Німеччині. У березні 1946 р. в Еслінгені проведено собор єпископів УАПЦ, на якому розв'язано низку проблем, пов'язаних з новими умовами існування та діяльності цієї церкви.

У 1948 р. в УАПЦ стався розкол: від неї відійшла частина вірних на чолі з єпископом Григорієм, які утворили окрему Українську автокефальну православну соборноправну церкву. На сьогодні УАПЦ соборноправна налічує близько 5 тисяч віруючих.

Від 1953 до 1969 року митрополією УАПЦ у Західній Європі керував митрополит Никанор. Йому підпорядковувалися єпархії православних українців у Західній Європі, Австралії та Новій Зеландії. У 1969 р. главою УАПЦ у ФРН обрано митрополита Мстислава, котрий на той час уже керував УПЦ у США, Південній Америці, Австралії та Новій Зеландії.

Однією з авторитетних українських православних церков за кордоном є Українська православна церква в Америці, яка перебуває під юрисдикцією Вселенського патріарха. Вона налічує близько 13 тисяч віруючих.

Релігійно-церковне життя зарубіжних православних українців позначене не лише завершенням процесу впорядкування канонічного статусу їхніх основних церков через те, що вони перейшли під омофор Вселенського патріархату, а й у зв'язку з інтенсифікацією пошуку шляхів до тіснішої співпраці цих церков, координації дій, єднання.

У країнах СНД та Балтії переважна більшість етнічних українців, які сповідують православ'я, належать до Руської православної церкви, кілька парафій у Росії має УПЦ Київського патріархату.

Протестантизм у середовищі зарубіжних українців поширений у країнах Північної та Південної Америки. У США діють об'єднання українських євангельсько-баптистських церков, Українська євангельська реформована церква. У Ка-

наді — велика кількість українців-протестантів належить до місцевих протестантських організацій, а також входить до складу Всеканадського об'єднання євангельських християн-баптистів.

Контрольні завдання і запитання

1. Розкажіть про становлення й розвиток греко-католицької церкви в українській діаспорі США і Канади.

2. Що ви знаєте про зародження і сучасний стан УКЦ в Західній Європі й Австралії?

3. З якими проблемами стикаються греко-католицькі церкви в сучасній Польщі, Румунії, Словаччині та інших країнах Південно-Східної Європи?

4. Які соціополітичні та етноінтеграційні функції УКЦ в діаспорі?

5. Охарактеризуйте проблеми українських православних церков у діаспорі.

Тематика рефератів

1. Особливості релігійного життя української діаспори.

2. Структура, канонічний стан, соціальна база і проблеми зарубіжної УКЦ.

3. Українські православні і протестантські церкви в діаспорі.

Рекомендована література

1. Великий А.Г. З літопису християнської України: В 10 т. — Рим, 1968—1988.

-
2. *Власовський І.* Нарис історії Української православної церкви: В 4 т. — Вид. 2-е. — Нью-Йорк; С. Бавнд-Брук; Київ, 1990. — Т.4.
 3. В обороні віри. — Торонто, 1984.
 4. *Воронін О.* Історичний шлях УАПЦ. — Кенсінгтон, 1992.
 5. *Дорошенко Д.І.* Історія християнської Церкви. — Вінніпег, 1949.
 6. Енциклопедія релігієзнавства. — Париж; Нью-Йорк, 1980. — Т.9.
 7. Журнал “Патріархат” за 1996—1999 рр.
 8. *Іларіон, митрополит.* Книга нашого буття на чужині. — Вінніпег, 1956.
 9. *Савчук С.В.* До взаємовідносин між Українськими православними церквами у вільному світі. — Вінніпег, 1972.
 10. *Федорів Ю.* Історія церкви в Україні. — Торонто, 1967.
 11. Часопис “Відомості” за 1996—1999 рр.

Навчальне видання

Серія “Вища освіта ХХІ століття”

КОЛОДНИЙ *Анатолій Миколайович*
ЯРОЦЬКИЙ *Петро Лаврентійович*
ЛОБОВИК *Борис Олександрович*
та ін.

ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ

Навчальний посібник

Керівник видавничих проектів *В.І. Карасьов*

Головний редактор *М.М. Садовий*

Відповідальний редактор *В.П. Розумний*

Редактор *Д.С. Обухів*

Коректор *В.М. Шевченко*

Комп'ютерна верстка та дизайн *А.В. Розумного*

КНИГУ МОЖНА ПРИДБАТИ ЗА АДРЕСАМИ:

- ✓ м. Київ, вул. Хрещатик, 44, книгарня “Знання”, тел. (044)224-82-19;
- ✓ м. Київ, вул. М. Грушевського, 4, “Наукова думка”, тел. (044)228-06-96;
- ✓ м. Вінниця, вул. Соборна, 38, “Дружба”, тел. (0432)32-76-93;
- ✓ м. Дніпропетровськ, вул. Дзержинського, 1/3, “Дом книги”, тел. (0562)46-52-32;
- ✓ м. Донецьк, вул. Артема, 147-а, “Дом книги”, тел. (0622)57-73-94;
- ✓ м. Житомир, вул. Київська, 17, книгарня “Знання”, тел. (0412)37-29-02;
- ✓ м. Івано-Франківськ, вул. Незалежності, 19, “Букініст”, тел. (03422)2-38-28;
- ✓ м. Запоріжжя, просп. Леніна, 151, “Сучасник”, тел. (0612)33-12-27;
- ✓ м. Кіровоград, вул. К. Маркса, 34/25, “Книги”, тел. (0522)22-48-45;
- ✓ м. Кривий Ріг, пл. Визволення, 1, “Букініст-салон”, тел. (0564)29-81-21;
- ✓ м. Львів, просп. Шевченка, 8, книгарня НТШ, тел. (0322)79-85-80;
- ✓ м. Луганськ, вул. Радянська, 58, “Глобус-книга”, тел. (0642)53-62-30;
- ✓ м. Луцьк, просп. Волі, 8, “Освіта”, тел. (03322)2-46-14;
- ✓ м. Рівне, вул. Соборна, 57, “Слово”, тел. (0362)26-94-17;
- ✓ м. Суми, вул. Петропавлівська, 56, “Слово”, тел. (054)222-41-42;
- ✓ м. Тернопіль, вул. Миру, 3-а, книгарня №16, тел. (0352)33-13-07;
- ✓ м. Харків, вул. Петровського, 6/8, “Вища школа”, тел. (0572)47-80-20;
- ✓ м. Херсон, просп. Ушакова, 30/1, “Будинок книги”, тел. (0552)22-57-76;
- ✓ м. Хмельницький, вул. Подільська, 25, “Книжковий світ”, тел. (03822)6-60-73;
- ✓ м. Черкаси, вул. Хрещатик, 188, “Букініст”, тел. (0472)47-82-20;
- ✓ м. Чернівці, вул. О. Кобилянської, 37, “Художня книга”, тел. (03722)2-60-95;
- ✓ м. Чернігів, вул. Леніна, 45, “Будинок книги”, тел. (046)227-30-03.

**Книготорговельним організаціям та оптовим покупцям
звертатися за тел.: (044) 225-00-44, 224-80-43; E-mail: books@society.kiev.ua**

Підписано до друку 2.02.1999. Формат 60 × 84 1/16.

Папір книжково-журнальний. Друк офсетний. Гарнітура шкільна.

Ум. друк. арк. 42,78. Обл.-вид. арк. 40. Замовлення № 9

Київська обласна організація товариства “Знання” України

252034, Київ, вул. Стрілецька, 38

Тел. (044) 224-80-43, 224-23-36

МФЦП. Зам. 4984.