

КАМ'ЯНЕЦЬ-ПОДІЛЬСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ІВАНА ОГІЄНКА
ІСТОРИЧНИЙ ФАКУЛЬТЕТ
СТАВРОПІГІЙНА РЕЛІГІЙНА ГРОМАДА
ХРАМУ РІЗДВА ХРИСТОВОГО УПЦ КП

Християнство в історичній долі України

(до 1025-річниці Хрещення України-Руси)

*Тези доповідей
науково-практичної конференції*

Кам'янець-Подільський
2013

УДК 27:94(477)(063)
ББК 86.37+63.3(4Укр)Я431
X 93

Редакційна колегія:

В.С. Степанков, доктор історичних наук, професор, академік УАІН;
О.М. Завальнюк, доктор історичних наук, професор академік АНВО;
В.В. Нечитайло, доктор історичних наук, професор;
А.Г. Філінюк, доктор історичних наук, професор;
В.В. Газін, кандидат історичних наук, доцент (відповідальний редактор); **В.А. Дубінський**, кандидат історичних наук, доцент.

Відповідальний за випуск Газін В.В.
Технічний редактор Пігович І.О.

X 93 Християнство в історичній долі України (до 1025-річниці хрещення України-Руси) Тези доповідей науково-практичної конференції. – Кам'янець-Подільський, 2013. – 72 с.

У збірник увійшли матеріали доповідей учасників науково-практичної конференції, проведеної на історичному факультеті Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка 12 грудня 2013 року, присвяченої 1025-річниці Хрещення України-Руси.

УДК 27:94(477)(063)
ББК 86.37+63.3(4Укр)Я431

Друкується згідно рішення Вченої ради історичного факультету
Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка.
Протокол № 5 від 27 грудня 2013 р.

ЗМІСТ

Вступне слово	4
Баженов О. До проблем формування церковно-адміністративного устрою Київської митрополії кінця X – XI ст.	7
Блажевич Ю. Християнство – духовна опора української нації (до 1025-річчя Хрещення Київської Русі)	10
Завальнюк О. Християнські морально-етичні засади в житті колективу Кам'янець-Подільського державного українського університету (1918-1920 рр.)	15
Лубчинський А. Синкретичний характер Київського християнства	21
Маркітантов В., Галушак В. Державно-церковні відносини: реалії сучасної України	24
Найчук А. Християнська парадигма концептуалізації суспільних відносин	30
Найчук А. Інтеграція ідеологічної матриці християнства в трансформацію дискурсу соціально-політичної реальності	35
Опря Б. Питання соціального захисту вдів і сиріт з духовного стану у Правобережній Україні у другій половині XIX – на початку XX ст.	38
Опря І. Православна церква в Російській імперії: несподівані наслідки привілейованого статусу	41
Опря А. Ставлення православних священників — лібералів до чорносотенного руху в Україні на початку XX ст.	46
Повар А. Яка вона — духовність сьогодні?	50
отець Марат Цішковський Йосиф Шумлянський та кінець Руської церкви	53
Степанков В. Українська революція XVII ст. і православне духовенство (1648 – 1676 рр.)	57
Філінюк Г. Православна церква в етнорелігійних трансформаціях у Правобережній Україні наприкінці XVIII – першій половині XIX ст.	62

Вступне слово

У духовному житті України 2013 рік проходив під знаком вшанування епохальної події в історії українського народу – відзначення 1025-річниці Хрещення Русі-України. Це свято слугує нам, українцям, животворчим потужним імпульсом для оновлення нашої історичної пам'яті й збагачення національної свідомості; дозволяє оглянутися назад аби пильніше придивитися до подій минувшини з метою глибшого пізнання навчальних уроків історії. Воно спонукає також кожного з нас (незалежно від конфесії) до зусиль для очищення душі, без чого не можна досягнути Божественної благодаті, яку нам посилає Господь Бог і якої ми часто в егоїзмі й байдужості своїй не розуміємо, а відтак і не сприймаємо. Ще один дуже важливий аспект відзначення цієї події, на який слушно звернув увагу Президент: «Хрещення Русі – це день святкування Української державності, день європейської ідентичності нашого народу, України». Тому зовсім не випадково він проголошений 2008 р. державним святом.

На жаль, його відзначення (що засвідчили і події цього року) демонструє відсутність цілісності позицій української спільноти. Так, на державному рівні останнім часом переважають політичні ідеологи, спрямовані по-суті проти української національної ідеї, українського суверенітету (пропаганда реакційних міфів «Русского мира» та «єдинства Русі»), підтримувані церковним кліром УПЦ Московського патріархату. В свою чергу вони породжують протистояння з іншими церковними структурами, що призводить до ускладнення взаємин між релігійними громадами тощо. А відтак посилюється дезінтеграція суспільства й розчарування серед значної частини віруючих. В світлі сказаного важливу роль відіграє об'єктивне з'ясування історії Української православної церкви, характеру її відносин з Московським патріархатом, значимості православ'я у духовному житті українського народу, особливо в епохи середньовіччя й нового часу. Адже не є таємницею той факт, що за обставин відсутності власної незалежної держави й розшматування теренів його проживання сусідніми країнами, українців позбавили власної історії й історичної свідомості. Нав'язавши їм (у залежності від того, в складі яких держав вони проживали) свої міфи, політичні еліти панівних етносів (націй) докорінно спотворили й розуміння ними витоків свого походження й розвитку, підвалин власної духовності й культури, сутності українського православ'я,

функціонування Української православної церкви. І чимало з них продовжує міцно сидіти у пам'яті й свідомості сучасних українців.

Їх розвіюванню й покликані сприяти наукові праці дослідників, «круглі» столи й конференції науковців, під час яких відбуваються обміни думок й дискусії, що дають поштовх розв'язанню наукових проблем. А останніх назбиралося настільки багато, що, як на мою думку, нині існує нагальна потреба не тільки уточнення, але й переосмислення окремих базових постулатів сучасної концепції історії українського православ'я й Православної церкви. Зверну увагу лише на три з них. Зокрема, наприклад, належним чином не оцінено попередній період (до 988 р.) поширення християнства на українських землях. Адже майже не згадуємо про діяльність апостола Андрія Первозванного на київських пагорбах, котрий перший посіяв його зерна (уявляю, як би це подавала російська історіографія, коли б він це вчинив на берегах р.Москви). Чомусь вкрай сучасно згадуємо про Хрещення 988 р. на державному рівні Київського князівства Аскольда – нащадка Кия, – нещодавно канонізованого помісним собором УПЦ Київського патріархату (вельми сумніваюся, що подія такого масштабу подавалася другорядною у Росії, Польщі чи будь-якій іншій державі).

По-друге, як і раніше, ми дуже полохливо вживаємо поняття «Русь» для маркування українського народу у IX-XIII ст., безвольно погодившись на безпідставне перебрання його російськими істориками для ідентифікації витоків російського народу. Нагадаю, що у новгородських (найдавніших російських) літописах Владіміро-Суздальське князівство назване «Руссю» 1252 р., а володіння великого князя Московського – лише 1398 р. Сама ж Новгородщина протягом цього часу продовжувала залишатися поза «Руссю». В той час як Київське князівство Аскольда у «Повісті временних літ» назване «Руською землею» 852 р. себто за 10 років до запрошення словенами, кривичами, чуддю і вєсью варязького князя Рюриковича прийти управляти ними. А відтак слід чітко розрізняти поняття «Русі» як теренів ядра тогочасних українських земель (Київського, Переяславського й Чернігівського князівств, а з XII ст. – Волинського й Галицького князівств) і назви витвореної русинами (українцями) «Русі», як найбільшої у Європі тогочасної середньовічної імперії. А відтак до назви «Руська церква» жодного відношення не мають ні росіяни, ні інші народи, котрі проживали у «Русі» до часу припинення її існування.

По-третє, як правило, майже не звертається увага на той факт, що св. Володимир намагався створити Церкву незалежну від Візантії. Вона розпочала свою діяльність самочинно, без визнання з боку константинопольського патріархату, себто де-факто функціонувала як автокефальна. Саме тому візантійські джерела мовчать про Хрещення ним Русі. Першими руськими митрополитами були Михаїл і Лев. Константинопольський митрополит Феопемпт з'явився тільки 1039 р., котрий не визнав освячення Десятинної церкви у 996 р. і висвятив її вдруге. І забувати цього не слід!

Зрозуміло, наша сьогоднішня конференція не претендує на розв'язання названих й багато інших проблем й дискусійних питань. Ми проводимо її з метою вшанування цієї знаменної події, поглиблення наших знань з історії християнства на українських теренах, що залишаються визначальною підвалиною для очищення від нав'язаних нашій історичній пам'яті й свідомості чужоземцями міфів, а відтак і пошуку кроків до взаємопорозуміння різних християнських конфесій і церков України.

Валерій Степанков,
професор, академік УАІН,
голова Ставропігійної Релігійної громади
Храму Різдва Христового

ДО ПРОБЛЕМ ФОРМУВАННЯ ЦЕРКОВНО-АДМІНІСТРАТИВНОГО УСТРОЮ КИЇВСЬКОЇ МИТРОПОЛІЇ КІНЦЯ X – XI СТ.

Становлення церковно-адміністративної організації Київської Русі нерозривно пов'язано з формуванням єпархій, які засновувалися в різних регіонах давньоруської держави, символізуючи при цьому як утвердження християнства на новій території з одного боку, так і формування окремої церковної одиниці, яка виконувала різні адміністративні функції. До таких функцій слід віднести організацію церковних служб, храмове будівництво на підлеглий території та судочинство, яке у відповідності до церковних уставів, прийнятими Володимиром I, Ярославом I, Володимиром II Мономахом та ін., було зобов'язано здійснюватись церковними судами. Тому, формування і розбудова церковно-адміністративного устрою Київської митрополії складає чималий інтерес серед дослідників, що займаються проблемою утвердження християнства в Київській Русі впродовж X – першій половині XIII ст.

Проблемами становлення київської митрополії та єпархії присвячено чимало праць, з-поміж яких слід виділити дослідження здійснене митрополитами Платоном (П.Г. Левшином), Макарієм, єпископом Гермогеном (К.П. Добронравіним), істориками – Є.Є. Голубинським, Є.В. Анічковим, М.М. Гальковським, М.Ю. Брайчевським та Я.Н. Щаповим, А.Н. Поппе й ін. Названі праці не втратили своєї актуальності, проте, на сьогодні, вони вже є дещо застарілими, оскільки базувалися на різних підходах: ідеалістично-теологічному, якого притримувалися дослідники з «релігійного» табору та класового, до яких належали праці переважної більшості вітчизняних істориків XX ст. Тому їхній науковий доробок сьогодні потрібно переосмислити для більш об'єктивного наукового висвітлення історії розбудови православної церкви на Русі.

З-поміж окремих аспектів утвердження християнства в Київській Русі слід виділити такі проблеми формування церковно-адміністративного устрою православної церкви на її території в X-XI ст.: 1) формування і кількість перших єпархій Київської митрополії (кінець X – перша половина XI ст.); 2) ускладнення церковної організації Київської митрополії в другій половині XI ст.

Згідно давньоруських джерел (ПВЛ) розбудова Київської митрополії, під якою ми розуміємо заснування єпархій припадає лише на 992 р. та пов'язано з діяльністю другого київського митрополита Леонта. До перших єпархій, які були сформовані новим ієрархом, відносять Новгородську, де єпископом було поставлено Іоакима Корсунянина, Чернігівську – з єпископом Неофітом, Ростовську – з Федором, Володимирську – з єпископом Стефаном та Білгородську – з єпископом Нікітою. Фактично, з наведених єпархій – три стосуються Південно-Західної Русі (Чернігівська, Володимирівська та Білгородська) і лише дві Північно-Східної Русі (Новгородська та Ростовська). Тому, гіпотетично, зважаючи на величезні території давньоруської держави, кількість єпархій мала бути більшою, проте літопис обмежився відпискою наступного змісту «и по инымъ многимъ градом епископы постави», яка унеможливує ідентифікацію інших єпархій.

Окрім того, найбільш дискусійним є проблема локалізації Володимирської єпархії та самого міста Володимира, з яким літописці асоціюють Володимир на Клязьмі у Суздальській землі (Ніконіський літопис), у Смоленській землі (Софійський перший літопис), в Словенській землі (літописі Авраамки, Новгородському четвертому Тверському, Густинському та ін.) та Червенській землі (компілятивний Іоакимовський літопис, що вміщено в «Історію Російську» В.М. Татіщева). Тому, зваживши на час заснування м. Володимира та хід подій, які супроводжували заснування міста в наведених джерелах, висловимо припущення, що найбільш вірогідним напрямком його заснування є західний або Червенський, що вміщено в Іоакимівському літописі, оскільки Володимир у 992 р. ходив війною на білих хорватів (за ПВЛ) і при поверненні до Києва цілком міг заснувати Володимир на Волині. В той же час Смоленський, Словенський, Суздальський напрямки на 990-991 р. знаходилися на маршруті митрополита Михайла, який перебував у Північно-Східній Русі на вказаній території та хрестив населення.

Другий етап розбудови Київської митрополії припадає на часи правління Ярослава I та Ярославовичів (князів Ізяслава, Святослава та Всеволода), на час співправління або тріумвірату яких припадає виникнення нових єпархій і титулярних митрополій. Найбільш дискусійною проблемою даного етапу є літописне повідомлення, датоване 1072 р., згідно якого, при переносі мощів князів-страстотерпців Бориса і Гліба в нову церкву у Вишгороді, були присутні, окрім Київського митрополита Георгія, – митрополит чернігівський

Неофіт. Також, у деяких давньоруських джерелах присутні відомості і про існування переяславської митрополії, з митрополитом Єфремом, що вкрай ускладнює церковно-адміністративний устрій давньоруської держави. І якщо існування Чернігівської титулярної митрополії згідно переліку митрополій Константинопольського патріархату, який дійшов до нашого часу у списку XII ст. Куаленівського кодексу 211, не викликає заперечень, то існування Переяславської митрополії стоїть під знаком питання, що намагалися розв'язати дослідники, починаючи з кінця XIX ст. Дискусійними також залишаються проблеми часу виникнення Чернігівської та Переяславської митрополій, підпорядкування або взаємовідносин з Київським митрополитом та часу скасування вказаних церковно-адміністративних одиниць, їхнє церковно-юридичне становище.

Цікава ситуація склалася з Турівською, Тьмутараканською та Полоцькою єпархіями, час виникнення яких також є невідомим. Що стосується Турівської єпархії, то, за Києво-Печерським патериком редакції Йосифа Тризнівони, зазначена церковно-адміністративна одиниця була заснована у 1005 р. Проте, правомірність використання Києво-Печерського патерика XVII ст. для визначення дати заснування Турівської єпархії викликає сумніви. По-перше, у всіх редакціях Києво-Печерського патерика повідомлення про заснування Турівської єпархії відсутнє, як і відсутні згадки в інших давньоруських літописах. По-друге, в описі території Турівської єпархії перераховуються міста, котрі є невідомими у давньоруських літописах, що дає підстави сумніватися в самій даті заснування цієї церковно-адміністративної одиниці. Тому, враховуючи представлені факти, ми можемо припустити, що Турівська єпархія могла виникнути одночасно з Полоцькою у 992 р. Схожі думки ми також знаходимо у Є.І. Голубінського та М.Ю. Брайчевського. Проте А. Поппе вважає, що заснування Турівської єпархії можна датувати 1088 р., коли князь Святополк, згідно з ПВЛ, пішов «из Новгорода Турову къяжить».

Що стосується Тьмутараканської єпархії, то час її заснування слід віднести до IV-V ст., яка вже по уставу Льва Премудрого (894-911) називалася архієпископською та відносилася до автокефальних кафедр Константинопольської церкви. Тому її входження до складу Київської митрополії слід віднести до часу завоювання Тьмутаракані руськими князями та часу князювання Мстислава Володимировича, який у 1022 р. починає там будівництво церкви св. Богородиці, що стала центральним храмом єпархії. Слід зауважити, що Тьмутараканська єпархія припиняє своє існування

наприкінці XI ст. в якості єпархії київської митрополії, що було пов'язано з гіпотетичним переходом Тьмутаракані під Візантійський суверенітет або ж протекторат.

Таким чином, основними проблемами формування єпархій Київської митрополії наприкінці X – першій половині XI ст. є саме час їх заснування, що пов'язано з обмеженим колом джерел. Основним же джерелом, з якого ми дізнаємося про церковно-адміністративні реорганізації, є ПВЛ, що стала основною складовою для формування більшості давньоруських літописів. Літописання XII-XIII ст. є місцевим, удільним і на відміну від ПВЛ дає більш-менш точно визначити хронологічні межі заснування єпархій та розвитку місцевого церковного будівництва. Підсумовуючи вищенаведене, зазначимо, що на першу чверть XII ст. Київська митрополія була представлена такими єпархіями: Новгородською, Чернігівською, Володимирівською, Ростовською, Юр'євською, Білгородською, Переяславською, Турівською, Полоцькою та Тьмутараканською, поява яких припадає на часи правління Володимира I та Ярослава I. З початком політичної роздробленості Київської Русі кількість єпархій зростає, що можна пов'язати з самостійною і незалежною від Києва політикою удільних князів та децентралізацією самої держави.

*Юрій Блажевич, к.і. н.,
доцент кафедри суспільних дисциплін
Хмельницької гуманітарно-педагогічної академії,
член Національної спілки краєзнавців України*

ХРИСТІЯНСТВО – ДУХОВНА ОПОРА УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІЇ (ДО 1025-РІЧЧЯ ХРЕЩЕННЯ КИЇВСЬКОЇ РУСІ)

Наприкінці липня 2013 року весь православний світ відзначив славетну дату 1025-річчя Хрещення Київської Русі. Ця найважливіша віха церковної і національної історії стала початком духовно-культурного перелому в житті східнослов'янських народів. Прийняття християнства візантійського обряду прилучило наші народи до скарбниці християнської культури, стало поштовхом до розвитку писемності, мови та літератури, формування основ архітектури та мистецтва, сприяло консолідації народів древньоруської держави, вибору їх шляху розвитку. Християнізація Київської Русі стала визначальним чинником розвитку державної організації і політичної

культури, правових відносин, освіти та науки, зародження національної самосвідомості та внутрішніх змін у думках і поглядах людей, їх духовною опорою.

Як відомо, факт Хрещення киян у 988 р. і проголошення християнства державною релігією не означає, що в Русі, на землях нинішньої України, не було християн. Християнство на землях України з'явилося ще в I ст., і приніс його апостол Андрій Первозванний. Уже наприкінці I ст. християни були у Криму (на той час грецькій колонії Римської імперії). Ми знаємо, що на I Вселенському соборі були готські єпископи, які мали свої єпархії на території нинішньої України. Тут знаходилася і Тмутараканська єпархія. На землях Русі проповідували віру Христову святі брати Кирило і Мефодій (IX ст.); вони знайшли тут Євангеліє, «написане руськими письменами». В Києві християнство з'явилося за часів київських князів Аскольда і Діра.

У 860 р. київський князь Аскольд, зібравши флот і військо, завдав потужного удару Константинополю і змусив визнати Русь як державу. Він побудував першу церкву в Києві на честь Миколи Чудотворця, ім'я якого він носив у хрещенні. Тоді йшлося про навернення до християнства не окремих язичників, а щонайширшого загалу; як вважають історики, була навіть спроба утвердження християнства як державної релігії.

Руські літописи свідчать, що 944 р. воїни-християни київського князя Ігоря підписували договір з Візантією в церкві Святого пророка Іллі, яка вже тоді існувала на Подолі в Києві, а воїни-язичники скріплювали договір на пагорбі Перуна. Найбільше за всіх попередників князів для розповсюдження християнства на Русі зробила велика княгиня Ольга, тому Церква назвала її рівноапостольною.

Київську державу створили князь Святослав і його син – великий князь Володимир. Вона охоплювала велетенську територію протяжністю 2000 км. Її західні кордони проходили вздовж Дністра, Західного Бугу, Неману, Західної Двіни; на сході – сягали межиріччя Оки та Волги; на півночі – Чудського, Ладозького та Онезького озер і Фінської затоки; на півдні – Чорномор'я і Приазов'я. Київська держава була найбільшою державою тодішньої Європи.

На об'єднаних Володимиром територіях мешкали різні племена та народи. Її північну і північно-східну частини населяли племена угро-фінського походження: чудь, мурома, весь, меря та інші, а на всьому іншому просторі – племена східних слов'ян. Усі вони дотримувалися своїх

споконвічних звичаїв і традицій, вірили у своїх богів, різнилися мовою. Територіальна єдність такої держави підтримувалася лише зброєю.

Необхідно підкреслити, що не дивлячись на те, що запровадження християнства, як вже зазначалося, тривало майже тисячоліття, все ж таки перший камінь у його фундамент на Русі заклав князь Володимир, який за свій подвиг був визнаний церквою святим і рівноапостольним. Це з його волі на теренах київської держави розпочалося будівництво величного храму нової віри, яка після розколу християнства в 1054 р. стала називатись православною, була офіційно проголошена державною релігією.

Які ж причини спонукали цьому процесу? Вони були об'єктивні і суб'єктивні. Об'єктивні причини – це, насамперед те, що родоплемінні суспільні відносини, які склалися сотні років, почали втрачати своє значення, а на зміну їм почали утверджуватися ранньофеодальні відносини, які потребували нових форм соціально-економічного, політичного і духовного життя. З'явилися нові суспільні стани – князі, бояри, холопи, смерди, рядовичі, закупи, торгівці, ремісники, духовенство тощо. Послабився вплив варязької еліти, яка протягом багатьох років орієнтувалась на далекі завойовницькі походи, розпочалось формування нової ранньофеодальної верхівки, яка прагнула сильної влади, посилення експлуатації, внутрішнього економічного розвитку. За часів князя Володимира фактично завершилось об'єднання східнослов'янських народів у складі Київської Русі, стабілізувались її рубежі та виникла необхідність освоювати її території, розбудовувати державу, що також вимагало централізації влади в одних руках.

Були й причини зовнішні. Величезна давньоруська держава все ще залишалась язичницькою, хоча більшість країн Європи вже були християнізовані, особливо сусідні – Візантія, Болгарія, Угорщина, Чехія, Польща, Німеччина, скандинавські держави. А розвиток торгових, економічних та культурноосвітніх зв'язків гальмувався через різні віри, що утвердились на Русі і в Європі [2, с. 36-42].

Важливу роль у цьому процесі відіграли й суб'єктивні причини, насамперед, пов'язані з особистістю князя Володимира, який уже в 20 років став володарем київського престолу, здолавши в боротьбі за князівський трон брата Ярополка. Незважаючи на те, що його в дитинстві виховувала християнка бабуся Ольга, він до 30 років сповідував язичництво, а коли став великим князем, то наказав збудувати на київських горбах капища та

встановити там дерев'яних ідолів, які були головними богами у семи слов'янських племен, що об'єдналися навколо Києва.

Однак, місцева знать, яка мала фактично необмежену владу на підвладних землях, не дуже хотіла коритися київському князю та виконувати його накази. До того ж слабкі політичні й економічні зв'язки, географічна віддаленість від Києва та бездоріжжя сприяли послабленню центральної влади. Тому Володимир рішуче розпочав реформи державного устрою. Для утворення сильної і централізованої держави потрібна була офіційна єдина релігія. Після довгих вагань і роздумів Володимир обрав християнство. На той час у Києві вже була велика християнська громада, діяло декілька храмів, жили тут також іудеї, мусульмани, представники інших вір і народів. Кожний ратував за свою віру, але до вподоби великому князю прийшлося християнство візантійського обряду. Адже Володимир під час завойовницьких походів 981-986 рр. побачив ситуацію в європейських країнах. Головною причиною прийняття цього різновиду християнства в Київській Русі стало те, що така релігійна практика освячувала княжу владу й всебічно відстоювала її авторитет (на відміну від римської, яка ставила вище духовну владу над світською).

Хрещення в 988 р. у Корсуні князя Володимира, а дещо пізніше мешканців Києва і окраїн, докорінно змінила спосіб його життя. По-перше, одружившись на сестрі візантійських імператорів Константина і Василя Анні, Володимир відмовився від своїх колишніх дружин і наложниць, став ревним прибічником християнських цінностей і морального шлюбу. По-друге, замість войовничого мужа він став будівником нового суспільства і проповідником християнської віри. Щоб закріпити нову релігію, князь наказав будувати церкви та ставити їх на тих місцях, де раніше були капища язичницьких богів. Так, наприклад, у Києві на пагорбі Перуна була збудована церква Св. Василя (адже Володимир під час хрещення отримав нове християнське ім'я – Василь). При в'їзді в Київ були збудовані Золоті Ворота і виросла кам'яна церква Пресвятої Богородиці, або Десятинна. Німецький хроніст Тітман у 1018 р. застав Київ велетенським містом із всіма торговицями, із 400 церквами і населенням «без числа» [2, с. 43].

По-третє, великий князь наказав при церквах відкривати духовні навчальні заклади – суботні та недільні школи, де навчались азам християнства діти й дорослі мешканці міст та інших населених пунктів. По-четверте, Володимир дбав про розвиток законодавства. Для посилення своєї

влади і владі бояр і дружинників, він удосконалив і доповнив існуючий кодекс – «Закон Руський», а також особливу увагу надавав «Статуту земляному», в якому йшлося про вдосконалення виробничих відносин. Вперше також у ці часи з'являється церковне законодавство – «Церковний устав князя Володимира», пройнятий духом християнства. В ньому, наприклад, відмінялася смертна кара, а злочини каралися грошовими штрафами. По-п'яте, він створив прибічну раду, у складі якої, окрім бояр і дружинників, друге місце посідав головний архієрей, який був заступником князя. Володимир також займався формуванням системи церковного управління, запрошував священиків із Візантії, особливо з Болгарської церкви, встановив, щоб у духовних школах також займалися підготовкою церковних кадрів. До речі, в такій школі навчався майбутній відомий митрополит Іларіон, письменник Яків Мних та інші учні і проповідники християнської віри.

По-шосте, Володимир уперше започаткував суспільну опіку в державному масштабі за убогими, хворими, інвалідами та нещасними, при церквах почали відкриватися богодільні, проводитися благодійні акції згідно з християнським милосердям та співчуттям. І нарешті, з прийняттям християнства Володимир перетворився на могутнього державотворця та чудового дипломата, який встановив рівноправні зв'язки з багатьма країнами Європи. Літопис повідомляє, що київський князь мав дружні стосунки з польським, угорським і чеським королями, а також із скандинавськими володарями. Своїх дітей Володимир одружив з членами західноєвропейських королівських сімей: старшого сина Святополка – на дочці польського короля, молодшого сина Ярослава – на дочці шведського короля, три дочки вийшли заміж за польського, угорського і чеського королів. Шлюб Володимира з Анною зв'язав його не тільки з візантійськими, а й також з німецькими імператорами: сестра Анни Теофано була дружиною цісаря Оттона II і матір'ю Оттона III, за малолітства якого вона була регенткою [3, с. 65-68]. Варто також зазначити, що після прийняття християнства на золотих і срібних монетах з'явилися образи Хреста і Володимира та його монограма – знак «Тризуб». В цей час почало прискорено розвиватись феодальне землеволодіння, особливо монастирське, при монастирях і церквах, окрім шкіл, створювалися скарбниці духовних знань – бібліотеки.

Таким чином, ввійшовши в сім'ю європейських держав, Київська Русь стала наймогутнішою державою того часу. Зрозуміло, що не всюди хрещення

відбувалося мирно і примусово добровільно. В Новгороді, Суздалі та деяких інших містах і місцевостях це робилося «вогнем і мечем», особливо в північно-східних окраїнах. А в тих землях, особливо на півдні і заході, зокрема й на нашому Поділлі, які вже багато років стикалися з християнськими країнами, їх купцями, ремісниками, священиками, повстань і заворушень проти нової віри майже не було.

Як свідчить тисячолітня історія, християнство назавжди ввійшло в нашу культуру, освіту, звичаї та традиції, сформувало міцний фундамент православної віри в душах і серцях мільйонів вірян, позитивно вплинуло на нашу ментальність і національну самобутність. Українське православ'я протягом віків утворило такі самобутні риси як демократичність, гідність, милосердя, козацьке бароко у будівництві церков, багатоголосні піснеспіви тощо.

Таким чином, відзначення 1025-річчя хрещення Київської Русі є видатною подією в історії незалежної України і православних спільнот з усього світу, ще раз підтвердило непересічне значення християнських морально-етичних цінностей і принципів у нашому житті.

Примітки

1. Ключевський В.О. Курс русской истории. – Т.2.– М.: АСТ, Мн.: Харвест, 2002. – 592 с.
2. О.д-р. Іван Ортинський. Хрещення, хрест та харизма України. – Видавництво ОО.Салезіян: Рим – Мюнхен – Фрайбург, 1988. – 198 с.
3. Новий довідник: Історія України. – К.: ТОВ «Казка», 2005. – 736 с.
4. Електронна адреса: http://www.Kmu.gov.ua/control/publish/article?art_id=246410288

*Олександр Завальнюк, д. і. н.,
професор, академік АНВО*

ХРИСТІЯНСЬКІ МОРАЛЬНО-ЕТИЧНІ ЗАСАДИ В ЖИТТІ КОЛЕКТИВУ КАМ'ЯНЕЦЬ-ПОДІЛЬСЬКОГО ДЕРЖАВНОГО УКРАЇНСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ (1918-1920 рр.)

На час революції 1917-1921 рр. Україна існувала як християнська країна, з переважаючим складом православного населення. Тож не випадково,

що в добу гетьманату, коли соціалістична політика поступилася місцем консервативній, керівники держави невтомно демонстрували свою відданість християнським цінностям і традиціям. На керівних державних посадах опинилися справді віруючі люди, для яких дотримання вимог Закону Божого було не пустим звуком. Держава і церква виконували тоді спільну державотворчу місію. Тоді було створено Міністерство ісповідань, яке опікувалось церковною реформою в інтересах держави і оновлення церковного життя в національно-українському дусі [1, с.322].

У ході творення Кам'янець-Подільського державного українського університету яскраво проявилася відданість християнським ідеям та ідеалам. В.о. ректора, а згодом і ректором вишу було призначено українського вченого І.І. Огієнка, який мав селянське походження, був вірним православної церкви і прихильно заявив про себе на Всеукраїнському Церковному Соборі (січень 1918 р.), виголосивши програмну доповідь „Відродження Української Церкви” [1, с.322]. Усі 5 членів його сім'ї періодично відвідували церкву, дотримувалися релігійних канонів і брали участь у різних церковних урочистостях. Згодом за підтримки І.І.Огієнка на базі університетської церкви св. Миколая, яку щонеділі відвідували більшість православних студентів, викладачів, навчально-допоміжних і технічних працівників, запрацювало Кирило-Мефодіївське православне братство, яке було осередком Української Православної Автокефальної Церкви і опікувалося поширенням її впливу серед віруючих не тільки в місті, а й в регіоні. І.І. Огієнко підтримав ідею кам'янчан щодо відкриття в структурі вишу богословського факультету і доклав багатьох зусиль для її реалізації. Тут готували більше 40 майбутніх патріотичних священиків, які мали розбудовувати українську церкву. Студенти-богослови допомагали проводити україномовну Службу Божу у церкві університету, виступали у багатьох парафіях Подільської єпархії з проповідями українською мовою [2, с.72].

На пропозицію І.І. Огієнка, у святі відкриття університету, яке відбулося 22 жовтня 1918 р., взяло участь місцеве духовенство, яке разом із віруючими своїх парафій пройшли об'єднаним хресним ходом з різних церков до університетського будинку з іконою св. Архистратига Михаїла. В університетській церкві єпископ Подільський і Брацлавський Пимен відслужив урочисту Службу Божу. Українською мовою прозвучало многолітня і вічна пам'ять всім українським князям і гетьманам, письменникам і діячам, які присвятили своє життя Україні [3, с.109-110]. Під

час урочистого засідання ради професорів єпископ Уманський і Чигиринський Димитрій подарував від імені київського і галицького митрополита Біблію острожського видання 1581 р. У доставленій зі столиці з нагоди відкриття вишу гетьманській грамоті були такі багатозначні слова „Призиваючи Боже благословеніє на це огнище Народної Освіти...”. А у вітальному адресі, врученому університетові, православне духовенство Поділля „благало господа”, щоб „ширилась наука Твоя... під промінням вічної науки Христової” [3, с.91,148, 153]. Все це мало засвідчити нерозривний зв'язок нового вишу з православ'ям, християнськими цінностями. І надалі, коли у 1919 і 1920 рр. святкували другу і третю річниці існування вишу, відбувалися багатолюдні молебні за участю українських священиків, під час яких університетський колектив отримував Боже благословення і відкрито демонстрував свою відданість загально визнаній християнській морально-етичній традиції.

Християнська спільнота університету, яка об'єднувала абсолютну більшість трудового колективу і студентського загалу, щодня славилася Бога, зверталася до нього з молитвами, просила кращої долі собі, своїй родині і країні. Вона свідомо відзначала релігійні свята, дотримувалася норм поведінки, обов'язкових для віруючих своєї конфесії (православної, греко-католицької і католицької), зокрема, щодо дотримання Великого та інших постів.

Важливу роль у реалізації християнської любові до молодих людей, які прийшли до українського університету здобувати національну вищу освіту і у той же час не мали достатньої кількості засобів для існування, часто голодували і просто виживали, відіграв ректор І.І. Огієнко, який ініціював різні заходи, спрямовані на поліпшення матеріального добробуту студентства. Одним із них було знаходження коштів для стипендій і виплат матеріальної допомоги. Передусім, він відмовився від своєї щомісячної ректорської платні і офіційно передав її у фонд допомоги незаможному студентству К-ПДУУ (на утримання сім'ї залишилася платня від роботи на посаді екстраординарного професора кафедри історії української мови). Для наповнення цього фонду ректор спробував залучити земства. Ще до появи „Закону про заснування Кам'янець-Подільського Державного Українського Університету” (уряд прийняв його 5 серпня 1918 р.), Кам'янецька повітова народна рада одностайно відгукнулася на заклик допомогти студентам і одностайно проголосувала за те, щоб щорічно виплачувати по 10 тис. крб. на стипендії

студентам [4, с.6]. В одноденній газеті „Свято Поділля”, присвяченій відкриттю К-ПДУУ і поширеній у кількох губерніях, було вміщено, зокрема, відозву І.І.Огієнка до земств і кооперативів із закликом переказувати університету різні суми грошей на стипендії незаможним студентам [4, с.6]. Звернення подіяло, і незабаром кілька повітових земств підтримали його. Так, 23 грудня 1918 р. ХХІІ надзвичайне зібрання Ушицької повітової народної ради прийняло постанову про асигнування на стипендіальні виплати кам'янецьким студентам 10 тис. крб. [5, спр.32, арк..14-14зв.]. Таку ж суму вирішило асигнувати перше позачергове засідання Гайсинської повітової народної ради, яке відбулося 28-30 грудня 1918 р. [5, спр.27, арк.19зв., 75]. Цей рух підтримали Бердичівське, Вінницьке, Ольгопільське та інші повітові земства [5, спр.26, арк.274зв.; спр.29, арк.127; 6]. Велику підтримку студентській молоді надали Подільські губернські народні збори, які 30 серпня 1919 р. ухвалили рішення профінансувати видатки на 46 стипендій (кожна – по 1200 крб.) [7].

І.І. Огієнко докладав великих зусиль для того, щоб збільшити кількість державних стипендій незаможним юнакам і дівчатам. Архівні джерела свідчать, що справу із призначенням стипендій в К-ПДУУ, попри великі складнощі, було поставлено загалом задовільно. В осінньому семестрі 1918-1919 академічного року із 430 студентів державні (земські) допомоги отримували всього 12 осіб або 2,8% [8, спр.18, арк.2зв.-242; спр.39, арк.41]. Така незначна кількість молодих людей, яким дісталася грошова допомога, явно не задовольняла керівництво закладу, і вже у листопаді 1918 р. І.І.Огієнко звернувся до Міністерства освіти й мистецтва з проханням збільшити на перше півріччя 1919 фінансового року обсяги стипендіального забезпечення, порівняно з осіннім семестром 1918 р., оскільки молодь бідує [8, с.107]. Доводи ректора виявилися переконливими, і у наступному семестрі, коли влада була в руках Директорії УНР, кількість стипендіатів зросла до 32 (7,4%), причому 10 з них отримували допомогу впродовж двох семестрів, інші – уперше [8, спр.18, арк.арк.50-124; спр.23, арк.80зв.-257; спр.38, арк..4зв,5зв,17зв. Та ін.]. Загалом за два навчальні роки, 1918-1919 і 1919-1920, кількість стипендіатів становила 153 [8, спр.15, арк.1-6зв.: спр.16, арк.77; спр. 17, арк. 4зв., 6 зв. та ін.].

Як головноуповноважений уряду УНР, І.І. Огієнко розпорядився видати університету 2,4 млн. крб. на стипендіальні виплати 100 студентам-незаможникам, передусім вихідцям зі Східної Галичини, які не мали

матеріальної підтримки від своїх батьків через відсутність з ними будь-якого зв'язку [9, с.207]. У 1920 р. студентам-галичанам, які не могли поїхати додому і в колі сім'ї славити воскресіння Спасителя, з нагоди Великодня було відпущено, за сприяння І.І. Огієнка, 200 тис. крб. На запрошення студентів ректор прибув на святковий обід і проголосив промову про майбутнє української молоді у християнській Україні [10, с.3].

В університеті було створено студентську їдальню, у якій молодь мала можливість за помірну плату (частина - безкоштовно чи зі знижками) отримати обід. Чималі кошти на організацію і утримання їдальні виділяло правління вишу [11, с.333-334].

Важливе значення для допомоги молоді, яка потрапила у складне становище, мала діяльність в університеті студентських організацій. Зокрема, гуманітарний відділ Ради студентських представників К-ПДУУ, дотримуючись Божої заповіді про любов до ближнього, брав на облік усіх хворих (на жаль, 12 студентів пішли з життя через захворювання на тиф) і одужуючих, відвідували їх, доставляли їм, в міру можливостей, незначні кошти, зібрані через підписні листи, під час колядування і різних вистав, харчі, пожертвувані товаришами, одяг (штани, гімнастерки, сорочки, паски), здебільшого наданий державними і громадськими структурами, газети і книги із громадської бібліотечки тощо [11, с.333, 342].

Студенти відвідували і обслуговували хворих козаків армії УНР, приносили їм подарунки на Різдво Христове і Великодень, забезпечували літературою і пресою. Рада професорів, дотримуючись Божої заповіді „Не вбивай” і засуджуючи таке ганебне явище як єврейські погроми, звернулася до козаків Діючої армії УНР, які наступали на Кам'янець-Подільський з метою визволення його з-під влади більшовицького ревкому на початку червня 1919 р., не вчиняти у місті насильницьких дій проти осіб єврейської національності. Звернення подіяло, і євреї, які були громадянами УНР, не зазнали кровопролиття [12, с.4].

Отже, в колективі Кам'янець-Подільського державного українського університету були глибоко вкорінені норми християнської моралі, які у важкий час воєнного протиборства і викликаного ним падіння загального морального рівня людей давали змогу переборювати величезні матеріальні труднощі, сприяти молоді в оволодінні вищою освітою, протягнути руку допомоги хворим, пораненим чи зuboжілим, не посягати на чуже життя.

Провідну роль у цих процесах відіграв ректор-християнин І.І. Огієнко, майбутній митрополит Іларіон.

Примітки

1. Дорошенко Д. Історія України. 1917-1923 рр. / Д.Дорошенко. – Ужгород, 1930; Нью-Йорк: Видавн.корпорація „Булава”, 1954. – 424 с.+ LXXXVI с.
2. Науковий збірник, присвячений 125-річчю з дня народження митрополита Іларіона Огієнка: Зб. доповідей та матеріалів / [Упоряд.: арап. Димитрій (Рудюк), В.Ляхоцький]. – К.: Київ. правосл. богослов. Академія УПЦ КП, 2007. – 464 с.
3. Свято відкриття Кам’янець-Подільського державного українського університету: Дослідження. Документи. Матеріали / [Уклад., автор перед. слова О.М.Завальнюк]. – Кам’янець-Подільський: Аксіома, 2008. – 280 с.
4. Свято Поділля: Видання Подільського Українського товариства „Просвіта”. – Кам’янець-Подільський, 1918. – 22 жовтня.
5. Центральний державний архів вищих органів влади і управління України, ф.538, оп.1.
6. Держархів Київської обл., ф.р-2798, оп.1, спр.27, арк.134.
7. Робітничая газета. – Кам’янець-Подільський, 1919. – 9 вересня. - №132.
8. Держархів Хмельницької обл., ф.р-582, оп.2.
9. Огієнко І. (митрополит Іларіон). Рятування України / [Упоряд., автор передмови і коментарів Микола Тимошик]. – К.: Наша культура і наука, 2005. – 464 с.: іл.
10. Наш шлях. – Кам’янець-Подільський, 1920. – 17 квітня. - №75.
11. Завальнюк О.М. Утворення і діяльність державних українських університетів (1917-1921 рр.): монографія / О.М.Завальнюк. – Кам’янець-Подільський: Аксіома, 2011. – 644 с.
12. Громада. – Кам’янець-Подільський, 1919. – 29 червня. – Ч.3.

СИНКРЕТИЧНИЙ ХАРАКТЕР КИЇВСЬКОГО ХРИСТІЯНСТВА

Утвердження християнства в Україні – дуже складний процес, що розтягнувся у часі на багато століть, пройшовши у своєму розвитку кілька важливих стадій: спонтанного проникнення християнських ідей і цінностей до язичницького середовища; протистояння та боротьби християнства й інших світових релігій за сфери впливу; остаточного проголошення християнства державною релігією Київської Русі; створення митрополії і, нарешті, його занепаду в середині XIII століття.

Характеризуючи особливості Київського християнства після охрещення Русі – України і до занепаду Київської держави в середині XIII ст., потрібно враховувати, як мінімум, дві важливі реалії того часу. По-перше, християнство Русі – України з'явилось не у тому первісно-початковому вигляді, в якому воно було в перші віки свого існування за часів, коли стало державною релігією (306-337 рр.). Силу державного християнства склало співвідношення принципу безмежності влади, запозиченого зі Старого Заповіту, з принципом покори і лагідності, який міститься в Євангельському вченні. По-друге, утвердження християнського віровчення в Русі – Україні здійснювалося під впливом його кирило-мефодіївської, константинопольської та римської традицій, а не з якогось єдиного центру. Ігнорування князем Володимиром зовнішніх ініціатив хрещення Русі – України свідчить про те, що Київський князь прагнув здійснити цей відповідальний крок на вигідних для нього умовах, а саме не підпорядковуватись ні Римській курії, ні Константинопольському патріархові, а продовжити початий у Великій Моравії солунськими братами процес розбудови слов'янського варіанту християнства в Україні.

Перебуваючи на теренах Київської Русі Кирило і Мефодій, створюють слов'янську азбуку, перекладають на слов'янську мову деякі богослужбні та правові тексти. Діяльність Кирила та Мефодія мала велике значення. За короткий час їм вдалося створити, по суті, нову церковну організацію, відкрити школу для підготовки кадрів слов'янського духовенства, поступово перевести на слов'янську мову богослужіння, здійснити переклади з грецької та латини. Ця спадщина стала основою для формування Київського християнства у патріотично-євангельській традиції, забезпечила його

розповсюдження та розквіт у XI та XII ст. Основною метою діяльності слов'янських вчителів було відстояти право слов'янської спільноти на незалежність і самостійність. У Великій Моравії, де розпочали свою діяльність Кирило та Мефодій, вони прагнули до створення самостійної церковної організації. Болгарія, де продовжували працю солунських братів їх учні, якщо і не зразу після охрещення, то дуже швидко добилася статусу автокефальної архієпископії у складі Константинопольської патріархії. Їх звинувачували в ересі за те, що вони прагнули знайти для слов'янських народів свій шлях поміж римським і візантійським впливами. Вони явно не приєдналися ні до однієї із сторін і шукали згоди обох церков для своєї самостійної служби церковнослов'янською мовою. Не випадково, хоча вони вийшли з лона Константинопольської церкви, вони запитували й добивалися згоди пап на відступ від канонів для слов'янських церков. Уже тоді помітний розкол церков, вони намагалися згладити зверненням до істини первісного християнства.

Заклопотана месіанським тлумаченням своєї ролі в оберненні язичницьких народів слов'янського світу на християн, Візантія досить чуттєво реагувала на відхід від православних канонів Київського християнства. Не випадково більшість починань у церковному та культурному житті нещодавно наведеної на християнство держави не здобувають визнання Константинополя. Виступаючи наставниками до населення своєї країни, старокиївські вчителі християнства послідовно ігнорували вказівки грецької патріархії. Спираючись на софійну традицію у християнстві, вони сформували на києво-руському ґрунті синкретичний християнсько-язичницький слов'янський варіант релігійності. Саме тому, незважаючи на все більш глибоке з плином часу розповсюдження ортодоксального християнства, в Київській Русі XI – початку XIII ст. формується власний, відмінний від західно-східних взірців, релігійно-світоглядний ідеал, існує інша, софійна, картина світу, згідно з якою розвивається й суспільна думка.

Від Візантії києво-руси отримали матеріальну допомогу, тобто певну кількість церковних риз, хрестів, образів та інших церковних предметів, що сприяло виробленню свого власного обряду, в основу якого покладено східний, грецький, деякі елементи латинського з використанням старослов'янської мови і місцевих звичаїв. Також у державі використовувалась допомога Патріархату в організації єпархій, але всіляко

відкидалися спроби греків перевести Київську митрополію під юрисдикцію константинопольського патріарха і дозволялася лише можливість його духовної опіки. Відкинуло Київське християнство візантійські ідеї теократії і цезаропапізму, що вимагали домінування світської влади в церкві над владою духовною. Не сприймалися в Київській Русі і переконання в окреме месіанське призначення візантизму.

Характеризуючи особливості християнства в Київській Русі, не можна обминути його активні контакти з римською церквою. Так, під 988 р. у Никонівському літописі записано: «Прийшли послы з Риму від папи, та принесли моці святих». Через три роки знову «прийшли послы з Риму від папи з любов'ю і честю». Такі ж записи в літопису є під роками 994, 1000, 1001. З цього часу поширюється в Україні культ св. Климента, який за церковною традицією вважається учнем апостола Петра і четвертим єпископом Валетрійським. Моці св. Климента, як заступника руської землі, були використані при поставленні київських митрополитів – русичів, бо як «греки ставляться рукою св. Іоанна», вважали українські єпископи, так і «можна нам поставити, бо в нас є голова св. Климента». Згодом, після ліквідації засад київського християнства, цей культ безслідно зникає. Князь Володимир та Українська церква стояли в приязних відносинах з Римом, обопільних посольств зафіксовано в римських джерелах дванадцять. Навіть пізніше великокнязівська влада та патріотично зорієнтоване духовенство знаходилося у постійних контактах з Апостольською Столицею. Підставою для такого висновку можуть бути відомості з історії шлюбних союзів Рюриковичів у XI ст., які свідчать про те, що в перше століття християнізації Україна була більш сильніше пов'язана з Заходом, ніж з Візантією. До цього ж періоду (1091 р.) відноситься прийняття введеного в західній церкві свята перенесення мощів св. Миколая до м. Бар у Італії – свята, незнаного в іншій східній церкві і яке існує донині. Однак ці досить активні контакти з Римською церквою весь час знаходилися під пильним оком князівської і духовної влади з тим, щоб слов'янський обряд був збережений і Українська церква була від Риму незалежною.

Прийнявши християнство східного обряду, Київська Русь сміливо взялася за створення своєї самочинної і самоуправної церкви і прагнула зайняти своє чільне місце в християнському світі, але не завершила своєї роботи. В 1039 році перший візантійський митрополит з'являється на Русі. Візантійська патріархія не дає новоствореній церкві статусу незалежної,

автокефальної. Швидше всього це було взаємовигідним рішенням нагальних проблем. Візантійська церква закривала очі на відхилення від канонів, які були здійснені при створенні Київської церкви. Остання все ж таки одержала достатньо самостійності, але змушена була погодитися, що створити слов'янський варіант християнства або християнство слов'янського обряду їй не під силу. Вона прийняла християнських вчителів із Візантії, але відстояла свою політичну незалежність і визнавала своє духовне надбання. Особливості Київського християнства найбільш яскраво проявились саме в період його запровадження. Це була спроба продовжити початий західними слов'янами процес створення християнського слов'янського обряду. В подальшому відбувається злука з візантійським християнством і розвиток давньоруської церкви відбувся в межах канонічного візантійського православ'я.

*Вадим Маркітантов, к.політ.н, доцент
Володимир Галушак, магістрант
спеціальності «Політологія»*

ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНІ ВІДНОСИНИ: РЕАЛІЇ СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ

Проблема взаємовідносин держави і церкви, їх становлення є однією з найважливіших для політології, релігієзнавства, психології, соціології. Процеси, що відбуваються сьогодні у світі – пропаганда вседозволеності, яка підмінює боротьбу за свободу, та поклоніння матеріальному культу – можна охарактеризувати як втрату духовних ідеалів та цінностей. Тому людство прагне до досягнення власного майбутнього у духовному аспекті, до усвідомлення перспектив подальшого руху. Подібні процеси відбуваються як в Україні, так і в усіх країнах постсоціалістичного простору.

Нинішнє українське суспільство характеризується зростаючим інтересом до релігії як однієї з центральних сфер людського життя. Окрім того, у політології, релігієзнавстві, культурології відбувається переорієнтація на антропологічний аспект, на розкриття індивідуального, самобутнього в людині, її ставлення до самої себе, до інших людей, до Бога і світу.

До системи взаємин держави й церкви застосовують два основні підходи. Перший ґрунтується на цілковитій рівності релігій і релігійних

організацій, котрі існують і виникають у країні. Специфікою, наприклад, США, є відсутність домінуючої етнічної конфесійної спільноти. Жодна з конфесій не може претендувати на особливу значущість для держави.

Другий підхід (деякі європейські країни, приміром, Греція) – це особливі відносини з деякими релігійними організаціями, котрі мали великі заслуги в становленні держави й суспільства [7].

В Україні церква відокремлена від держави, як і в більшості сучасних країн світу. Секулярний характер української держави проявляється через конституційне закріплення відокремлення держави від церкви і школи від церкви, державну реєстрацію релігійних організацій із наданням їм статусу юридичної особи, відсутність державної релігії, державний контроль за дотриманням законодавства про свободу совісті та релігійні організації [8].

Відносини релігійних організацій і держави визначені нормами Конституції, законами України й міжнародними правовими актами.

Правові основи релігійної політики держави сформульовані в Конституції України, де закріплено право кожної людини на свободу світогляду й віросповідання [6]. Це право включає свободу сповідати будь-яку релігію або не сповідати жодної, безперешкодно відправляти одноосібно або колективно релігійні, культові й ритуальні обряди, проводити релігійну діяльність.

Детальніше правовідносини релігійних громад і держави виписані в Законі України “Про свободу совісті та релігійні організації” [1], Указі Президента України “Про Положення про Державний комітет України у справах релігій” [5].

Головними завданнями Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації” є:

- визначення обов’язків держави щодо релігійних організацій;
- визначення обов’язків релігійних організацій перед державою й суспільством;
- подолання негативних наслідків державної політики щодо релігії та церкви;
- гарантування сприятливих умов для розвитку суспільної моралі й гуманізму, громадської згоди і співробітництва людей незалежно від їхнього світогляду та віросповідання.

Закон регулює питання реєстрації статутів, проведення публічних богослужінь, релігійних обрядів, церемоній і процесій, регламентує участь релігійних організацій у політичному житті суспільства.

Україна є поліконфесійною державою. За інформацією Міністерства культури України, релігійна мережа в Україні станом на 1 січня 2012 р. представлена 55 віросповідними напрямками, в межах яких діє 36500 релігійних організацій, в тому числі 35013 релігійних громад, 85 центрів та 290 управлінь, 471 монастир, 360 місій, 80 братств, 201 духовний навчальний заклад, 12899 недільних шкіл. Половина з них (18279 парафій, що становить 52,2 % від загальної кількості релігійних осередків віруючих країни) є православної традиції, решту майже порівну поділяють католики і протестанти [2; 4].

Трьома основними суб'єктами православної традиції в Україні є:

1) Українська Православна Церква в юрисдикції Московського Патріархату (далі – УПЦ МП), яка налічує 12340 парафій, що становить 67,5% православних громад країни;

2) Українська Православна Церква Київського Патріархату (далі – УПЦ КП) налічує 4482 парафій, що становить 24,5% православних громад країни;

3) Українська Автокефальна Православна Церква (далі – УАПЦ) налічує 1208 парафій, що становить 6,6% православних громад країни [2].

Інституційна мережа Української греко-католицької церкви нараховує 3700 релігійних громад. Відтак, УГКЦ посідає третє місце серед релігійних об'єднань країни за кількістю своїх релігійних організацій. Римсько-католицька церква в Україні має нині 918 громад [4].

Протестантизм в Україні налічує 10003 релігійні громади, що складає 28,7 % від усієї релігійної мережі. Найбільш чисельною протестантською спільнотою є Всеукраїнський союз об'єднань євангельських християн-баптистів, який нараховує у своєму складі 2574 релігійні громади і за їх кількістю посідає четверте місце серед релігійних об'єднань країни. Другу сходинку серед протестантських об'єднань і п'яте місце серед релігійних спільнот України займає Всеукраїнський союз церков християн віри євангельської – п'ятидесятників (1622 релігійні громади). Помітне місце серед протестантських деномінацій займає Українська уніонна конференція церкви адвентистів сьомого дня, яка має у своєму складі 1062 релігійні громади.

Понад 1700 релігійних організацій репрезентують етноконфесійні утворення. Найбільшу частину з них створено послідовниками ісламу – 1207 громад, найбільша частка з яких зосереджена в Автономній Республіці Крим (998 релігійних громад). Іудаїзм представлений 279 громадами.

За минулий рік кількість релігійних організацій збільшилась на 639 одиниць. При цьому найбільший приріст нині мають православні церкви – 415 релігійних організацій (з них УПЦ – 304 та УПЦ КП – 83) [4].

Для налагодження постійного діалогу між конфесіями та між конфесіями і державою створено відповідні організаційні структури.

1996 року з метою об'єднання зусиль церков і релігійних організацій з духовного відродження України, координації міжцерковного діалогу як в Україні, так і за її межами, участі в розробці проектів нормативних актів з питань державно-конфесійних відносин, здійснення комплексних заходів благодійного характеру створена Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій (надалі ВРЦіРО), яка у своїй діяльності керується законодавством України [3].

Оскільки ВРЦіРО практично залежала від політики Державного комітету України в справах релігії, на противагу цій організації 2003 року була створена Нарада Церков, метою якої є сприяння поширенню в Україні засад християнства та релігійної свободи, поширення діалогу між християнами у відродженні християнської моралі в суспільстві, подолання наслідків радянського атеїзму і тоталітаризму та встановлення партнерських відносин між Державою та Церквою для розбудови громадянського суспільства. До речі, серед принципів роботи Наради Церков є переконання невід'ємності прав людини як істоти Божої, в тому числі й права на свободу совісті й віросповідання, та дбання про гідне існування та соціальну справедливість для кожного окремо та спільно для всіх людей. Нарада церков об'єднує тільки християнські церкви, і серед її учасників немає УАПЦ [9].

Щодо участі українських православних церков у міжнародних організаціях релігійного характеру, то, наприклад, вони не можуть бути членами Всесвітньої Ради Церков (надалі ВРЦ), оскільки в цій організації існує правило, відповідно до якого її членами не можуть бути церкви, які перебувають у незрозумілій канонічній ситуації чи є у розколі з дійсними членами ВРЦ. Тому жодна з гілок українських православних церков не є членом ВРЦ (хоча час від часу представники з України беруть участь в акціях ВРЦ, але як делегати від Московського чи від Константинопольського Патріархатів) [9].

Аналізуючи взаємовідносини держави і церкви у політичній сфері можемо сказати, що в певні міри і владі, і церкві вигідно співпрацювати, оскільки за допомогою влади деякі релігійні організації намагаються

вирішити різні питання, а влада використовує церкву як наставника, що має авторитетний вплив на населення. Хоча церква як суспільний інститут ніби не втручається у діяльність держави, однак часто церковний нейтралітет носить декларативний характер: демонстрації віруючих проти введення ідентифікаційних номерів; участь предстоятелів релігійних організацій під час різних політичних акцій; взаємне нагородження: влада – державними нагородами відомих релігійних діячів, а предстоятелі церков – державних службовців чи політиків. Безпрецедентною є ситуація створення каплиці однієї релігійної організації (Української ПЦ (МП) у стінах Верховної Ради України, що суперечить законодавству України, відповідно до якого забороняється нав'язування ідеології та відправлення релігійних культів у державних органах влади. Також безпрецедентним фактом є участь громадянина Російської Федерації, Патріарха Російської ПЦ Кирила, в інавгурації Президента України В. Януковича 25 лютого 2010 року. У цій ситуації був порушений Указ Президента України “Про державний протокол і церемоніал” 2002 року, за яким благословення новообраного президента мало б відбутися у Софії Київській главами різних церков та релігійних організацій. З цього випливає, що втративши політичний контроль над країнами колишнього СРСР, сьогоденне московське політичне та церковне керівництво приділяє велику увагу так званій “канонічній території” Московського Патріархату.

Сьогодні можемо констатувати, що подеколи утискаються права релігійних організацій. Наприклад, у 2010 році не було проведено жодної зустрічі з ВРЦіРО, крім зустрічей з представниками Української ПЦ (МП) та Російської ПЦ; на офіційних державних церемоніях у 2010 році участь брали лише представники Української ПЦ (МП). Крім того, Президент України є членом Експертної ради при Патріархові Московському та всієї Русі “Економіка і етика”. Зазначене свідчить про нерівноправність усіх релігійних організацій, оскільки В. Янукович демонструє свою прихильність Українській ПЦ (МП) не як приватна особа, а як Президент України, представляючи позицію держави [8].

Незважаючи на те, що Україна є поліконфесійною державою, мусимо констатувати, що принцип взаємного невтручання держави і церкви не відповідає дійсності, адже і церква втручається у діяльність держави (наприклад, політична агітація священнослужителями; створення каплиці у стінах Верховної Ради України), і держава втручається у діяльність церкви

(зокрема, втручання політичних діячів у процес створення помісної православної церкви).

Врегулюючи на законодавчому рівні питання, що стосуються взаємодії держави і церкви, необхідно виходити з принципу світськості держави та враховувати право кожного на свободу совісті та віросповідання, для того, щоб реалізація права одними людьми, не порушувала законних та природних прав інших людей.

Примітки

1. Про свободу совісті та релігійні організації: Закон України від 23.04.1991 р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon1.rada.gov.ua>.
2. Інформаційний звіт Міністерства культури України про стан і тенденції розвитку релігійної ситуації та державно-конфесійних відносин в Україні (за 2011 рік) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1034%3A1&catid=51%3Astats&Itemid=79&lang=uk.
3. Нарада представників Християнських Церков України [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.risu.org.ua/ua/index/reference/major_religions/~НарадаПХЦУ/33310/
4. Попок А. Стан, проблемні питання та напрями подальшої гармонізації державно-конфесійних відносин в Україні [Електронний ресурс] / А. Попок, Є. Решетников. Режим доступу: <http://www.kbuara.kharkov.ua/e-book/db/2012-1/doc/5/01.pdf>
5. Про Положення про Державний комітет України у справах релігій: Указ Президента України від 14.11.2000 № 1229/2000 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: www.rada.gov.ua
6. Про прийняття Конституції України і введення її в дію: Закон України від 28.06.1996 N 254/96-ВР [Електронний ресурс]. – Режим доступу: www.rada.gov.ua
7. Росенко М. Державна політика України щодо церкви й релігійних організацій. Їхнє місце в політичній системі суспільства [Електронний ресурс] / Марія Росенко. – Режим доступу: <http://www.viche.info/journal/1513/>
8. Цебенко С. Державно-церковні відносини в незалежній Україні [Електронний ресурс] / Соломія Богданівна Цебенко. – Режим доступу: http://historylaw.lp.edu.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=81:2013-04-29-10-03-24&catid=45:2013-04-25-08-46-36&Itemid=66

9. Цебенко С. Правовий статус православних церков в Україні [Електронний ресурс] / Соломія Богданівна Цебенко. – Режим доступу: http://historylaw.lp.edu.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=62:2012-05-15-10-01-05&catid=44:-4-&Itemid=65

*Антон Найчук, к. ф. н., доцент,
завідувач кафедри філософських дисциплін*

ХРИСТИЯНСЬКА ПАРАДИГМА КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЇ СУСПІЛЬНИХ ВІДНОСИН

У процесі цивілізаційного розвитку та трансформації суспільства релігія завжди відіграла і продовжує відігравати надзвичайно важливу роль. Вона складає духовну основу народу, її заповіді формують модель поведінки людей, вибудовують відносини в усіх сферах суспільного життя. Вплив релігії проявляється через соціальні функції: світоглядну, ідеологічну, легітимізуючу. Відповідно, перша – формує світогляд людини, принципи та переконання, яким необхідно слідувати у своїй діяльності; друга – виробляє у народу орієнтири на соціально-політичні відносини; третя – побудована на дотриманні людиною правил поведінки, які вона обґрунтовує і надає їм легітимності [1, с. 22-24].

Особливе місце, в даному контексті, займає християнство, фундаментальну основу якого, на думку У. Айерленда, сформували „творчий сплав давньогрецького мислення, месіанської віри та моральності, запозиченої в іудаїзмі, символізмі та емоційності містичних культів” [2, с. 29]. Тобто, за визначенням К. Ясперса, „християнська церква, зуміла поєднати найсуперечливіше, увібрати в себе всі ідеали, які на той час вважалися найвищими, і надії зберігати їх у вигляді непорушної традиції” [3, с. 82].

Метою дослідження є аналіз трансформації суспільних відносин традиційного суспільства під впливом християнської ідеології.

Утвердження християнської церкви, за імператора Костянтина (323-337 рр.), призвело до ідеологізації християнських канонів, складовими елементами яких виступають:

- креаціонізм (від лат. – створення) – принцип, згідно з яким Бог створив світ з „нічого”, актом своєї волі, завдяки своїй могутності [4, с. 459].

Відповідно божественна могутність постійно підтримує буття світу, відбувається постійне творення його заново, з припиненням творчої сили Бога світ відразу повернувся б у небуття;

▪ сотеріологізм (від лат. – спаситель) – принцип, який орієнтує всю життєву діяльність людини на „спасіння душі”. Ісус розглядається як спаситель світу і людства, який своєю смертю мученика на хресті спокутував гріхи людей. Саме ж спасіння інтерпретується як процес обожнення, з’єднання людини з Богом у „царстві Божому”. Сенс людського буття полягає не в пізнанні та перетворенні природи, а в з’єднанні з Богом у „царстві Божому” [5, с. 23];

▪ антропоцентризм (від грец. – людина), у контексті релігійного світогляду – це сукупність поглядів, що стверджують виняткову роль людини серед творінь Бога. С. Франк зазначає: „Християнство – це релігія особистості... Справжній смисл християнської віри, немов би центр її тяжіння, лежить у тому, що ідеї в Бога ставляться в безпосередній зв’язок з ідеєю реальності та абсолютної цінності людської особистості. Християнство є релігія людської особистості, релігія персоналістична і антропологічна. В ній людина вперше знаходить саму себе, знаходить притулок і опору для того, що утворює її невимовну сутність і що неодмінно залишається безпритульним у світі, що в образі розуму і раціонально-об’єктивного морального начала зустрічає тільки нерозуміючого, безчуттєвого і безжалісного суддю” [6, с. 302-303];

▪ провіденціалізм (від лат – передбачення, провидіння), важливий принцип у християнській концепції – розуміння історії як прояву волі зовнішніх відносно неї сил, в даному контексті Бога, і характеризується, з одного боку, занепадом, регресом, спричиненим гріхопадінням і відчуженням людини від Бога, а з другого – сходженням людини до Бога. Людині залишається вибір: або жити згідно з божими законами – шлях до спасіння, або протидіяти їм – що карається Богом [7, с. 131-133].

Згідно з даними ідеологічними настановами вибудовувалися і праксеологічні основи суспільства. Матеріальна, господарська діяльність у середньовічному суспільстві розглядалася як важлива в силу необхідності, але безумовно другорядною відносно мети та сенсу життя людини, суспільства в релігійному космосі. Надмірна концентрація уваги на питання господарювання, особлива запопадливість до нього однозначно засуджувалася не тільки в священних текстах, але й у фольклорних

традиціях” [8, с. 55]. Відповідно, як пише М. Вебер, релігія, особливо „сублімірована релігія спасіння” – з одного боку, і раціональне господарство – з іншого протистояли одне одному [9, с. 255], що безпосередньо відбивалося на соціальній поведінці, в основу якої було покладено два елементарні принципи:

1. Двоякість внутрішньої і зовнішньої моралі.
2. Для внутрішньої моралі – просте співвідношення, „як ти мені, так і я тобі” [9, с. 254].

Відносно економіки зазначені принципи базувалися на таких чинниках: братська допомога, коли спіткало лихо в межах моралі, діючій всередині співтовариства, тобто безкоштовна передача в користування, безкоштовна позичка, гостинність і підтримка незаможного заможним членом співтовариства, оплата роботи на землі сусіда або на землі пана за утримання. Усе це, зрозуміло, відповідало не раціоналізму, а швидше емоційному принципу: того, чого сьогодні не достає тобі, завтра може не доставати мені. Отже, традиційне суспільство, як правило, було суспільством перерозподілу, а не ринкових відносин, з низьким рівнем зовнішніх зв'язків, в основі було натуральне господарство, з внутрішньо-суспільною мобільністю, так, як за Е. Гіденсом, основними стратифікаційними системами виступали рабство, касти, стани [10, с. 290-292] – найбільш замкнуті соціально-ієрархічні структури, ролі в яких визначалися релігійними, а пізніше законодавчими нормами.

Відповідно в традиційному суспільстві була побудована і політична система. Вона була сакральною, як й увесь зовнішній світ, без поділу на штучне і натуральне, природне і соціальне. Існувала єдність до світу богів, до світу природи і до світу суспільного підходили з тим же виміром. Політичне, в даній системі, було не тільки складовою цією системи, а більш того, воно виступало концентрованим зосередженням священного. Воно було сакральним за перевагою тому, що через усвідомлену сакралізацію соціальної організації люди Традиції засвідчували про свою приналежність до світу взагалі [11, с. 92-93]. В повноцінній структурі політичного на верху ієрархії стояла „унікальна істота” – цар-жрець, король і т.д.. Виходячи з того, що відношення традиційного суспільства до світу базувалося на холізмі, відповідно і структура політичного, держави усвідомлювалася як „органи божества”. Центральне місце в даній цілісній концентричній ієрархії відводилося правителю (василевсу, королю, імператорові). Вся діяльність

людини була запрограмована і направлена на відтворення спільноти, на забезпечення стабільного порядку, ліквідуючого хаос і нестабільність, гарантом стабільності був правитель, так як тільки він міг вступати в контакт з богами та силами природи і забезпечити своєму народу захист і стабільне існування. Відтак влада в середньовічному суспільстві була персоналізована та передбачала особисту відданість підданих і слуг правителю. В основі влади було традиційне панування, засноване на святенності здавна успадкованих порядків і владних прерогатив. Правитель визначається прийнятими традицією правилами. Покірність правителю відбувається завдяки приписуваних йому природних якостей [12, с. 93]. Державне управління, у співвідношенні „правитель – посадовці”, формувалося під впливом „особистого інтересу”: матеріальне винагородження і соціальна повага. Тому замість „ділової компетенції”, стояла конкуренція первісного „надання доручень”, і так, як „витрати надавав правитель”, перерозподіл доручень повністю залежав від нього [13, с. 494-495].

Таким чином, середньовічне суспільство – це суспільство, яке регулюється традицією, вкоріненою у свідомість, поведінку, відносини, побут. Стабільне збереження традиції, підтримане сакральною свідомістю, є більшою цінністю, ніж розвиток, а суспільний і політичний устрій характеризується жорсткою становою „концентричною” ієрархією. В ньому переважають колективні мотиви над приватними, включаючи інтереси існуючих ієрархічних структур та держави.

Відтак, з вищезазначеного можна зробити висновок, що становлення християнської церкви як окремої інституції, цілком незалежної від держави і наділеної правом активно впливати на духовні запити, небезпідставно можна вважати найреволюційнішою подією в Європі [14, с. 181], а враховуючи те, що й сьогодні християнство залишається найбільш поширеною релігією в світі, дослідження проблем впливу християнства на сучасну постмодерну цивілізацію є актуальним.

Примітки

1. Ходькова Л.П. Релігієзнавство: Навчальний посібник/ Л.П. Ходькова. – Львів: Афіша, 2000. – 312 с.
2. Эрос: Антология: Филос. маргиналии проф. П. С. Гуревича / П. С. Гуревич – М.: Алетейла, 1998. – 354 с. (Серия «Страсти человеческие»).
3. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс; [пер. с нем.] – М.:

Политиздат, 1991. – 527 с.

4. Августин Блаженный. Об истинной религии. Нологический трактат / Августин Блаженный (Классическая философская мысль). – Минск: Харвест, 1999. – 1600 с.
5. Ярмусь Ст. Про сутність християнства і християнського життя // Християнство: контекст світової історії і культури: науковий збірник / [Ред. кол. А. М. Колодний, П. Л. Яроцький (гол. редактори) та ін.]. – К.: Генезис, 2000. – С. 22-26.
6. Франк С. Л. Духовные основы общества / С. Л. Франк. – М.: Республика, 1992. – 511 с. – (Мыслители XX века).
7. Кремень В. Г. Філософія: мислителі, ідеї, концепції: [підручник] / В. Г. Кремень, В. В. Ільїн. – К.: Книга, 2005. – 528 с.
8. Уваров П. Б. Экономика как мировидение и способ существования: историко-философская теорема // Традиционные общества: неизвестное прошлое: материалы VII Междунар. наук.-практ. конф. 25-26 апреля 2011 г. / редкол.: Д. В. Чарыков (гол. ред.); О. Д. Бугас, А. И. Толкачев. – Челябинск: Изд-во ЗАО «Цицера», 2011. – С. 53-57.
9. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения: [пер. с нем.; сост., общ. ред и послесл. Ю. Н. Давыдова; Предисл. П. П. Гайденко] / М. Вебер. – М.: Прогресс, 1990. – С. 43-275 (Социологич. мысль Запада).
10. Гіденс Е. Соціологія / Ентоні Гіденс; [пер. з англ. В. Шовкун, А. Олійник]. – К.: Основи, 1999. – 716 с.
11. Дугин А. Философия политики / А. Дугин. – М.: Арктогея, 2004. – 616 с.
12. Крадин Н. Н. Политическая антропология: [учебник] / Н.Н. Крадин; [2-е изд. испр. и доп.]. – М.: Логос, 2004. – 272 с.
13. Вебер М. Политика как призвание и профессия // Избранные произведения: [пер. с нем.; сост. общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; предисл. П. П. Гайденко] / М. Вебер. – М.: Прогресс, 1990. – С. 491-556 (Социологич. мысль Запада).
14. Себайн Джордж Г. Торсон Томас Л. Історія політичної думки / Пер. з англ. – К.: Основи, 1997. – 838 с.

*Антон Найчук, здобувач Інституту політології і права
Національного педагогічного університету
ім. М. П. Драгоманова*

ІНТЕГРАЦІЯ ІДЕОЛОГІЧНОЇ МАТРИЦІ ХРИСТІЯНСТВА В ТРАНСФОРМАЦІЮ ДИСКУРСУ СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНОЇ РЕАЛЬНОСТІ

Комунікативний вимір сучасного політичного процесу характеризується поліваріативністю дискурсивних конструкцій вербалізації ідеологічного контенту. Деструкція функціонального потенціалу світської матриці моделювання соціально-політичної реальності інтенсифікувала інтервенцію релігійної тематики в область конструктивних ідейних механізмів програмування політичного простору та в сферу кодифікації норм суспільної взаємодії. Кореляція релігійних детермінант і політичних установок вилася у формування та консолідацію теоретичних рамок християнського дискурсу і практичну активізацію релігійних архетипів розбудови соціально-політичного середовища.

Актуальність дослідження християнського дискурсу через призму політичного процесу викликана інклюзивним потенціалом релігійної парадигми та акселерацією інтеграції християнської ідейної матриці в систему універсальних політичних цінностей. Дана тенденція стала об'єктом дослідження представників різноманітних політичних шкіл. Варто виокремити науковий доробок О. Дугіна, Р. Інглгарта, Ф. Фукуями, М. Перрі, Дж. Еспозіто, Дж. Андерсона та інших, які визначили вектор розвитку теоретичного узагальнення визначеної проблематики.

Головна мета вивчення релігійної експансії у площину політичного моделювання полягає в систематизації технологій вербалізації християнства та інтенціональної орієнтації ідейної матриці релігійного фундаменталізму в рамках політичного процесу. Досягнення визначеної мети можливе за умов встановлення семантичної сутності поняття „фундаменталізм” та визначення механізмів комунікативної реалізації християнської доктрини в межах політичного середовища.

На основі наукового осмислення росту динаміки релігійної інтеграції в політичне моделювання можна сформулювати сутнісні орієнтири релігійного фундаменталізму, що засновані на „переконанні в існуванні оригінальної

форми релігійної теорії, обмежуючих прийняття будь-яких наступних трансформацій” [1, с.10]. Отже, фундаменталізм є своєрідною моделлю світогляду, покликаною нівелювати ефект секуляризації шляхом ліквідації транзиту універсальних ціннісно-моральних канонів, створених на базі сучасних соціально-політичних ідейних матриць і розповсюджених каналами глобалізації. Дана модель підкріплена індивідуальною ідеологічною програмою і характерним дискурсом здатним здійснити вербалізацію релігійних уявлень стосовно закономірностей улаштування політичного процесу, що дозволяє позиціонувати ідеологію фундаменталізму в полі соціально-політичної реальності [2, с.30-47].

Поступово, ідеологічний вимір релігійної експансії в політичний процес супроводжується становленням активного дискурсу заснованого на суб’єктивній теоретичній базі, що може функціонувати у біполярній площині: радикального відхилення політичної матриці світської ідейної парадигми та узгодження політичних тенденцій та конструктивних механізмів з традиціоналізмом релігійних канонів. Коливання ідеологічних інтенцій даного типу в рамках діапазону взаємодії релігії з політичним середовищем залежить від функціональної та ідейної орієнтації релігійної формації. Наприклад, досліджуючи релігійно-політичний клімат США, Л. Каплан відмітив: „Фундаменталізм – релігійний і культурний рух, що виник як реакція на дві впливові тенденції головних протестантських конфесій. Перша – раціоналізація віри. Ліберальна теологія і школа „високого критицизму” в рамках вивчення Біблії спільно працювали для зменшення надзвичайних і чудотворних елементів Християнства з метою звернення до того, що прийнято рахувати духом сучасного наукового світу. Інший і схожий тренд – заміна переконань про індивідуальне спасіння і благодіяння бажанням покращити соціальний і політичний світ” [3, с.179]. Таким чином, синтез релігійного і політичного начал, став своєрідним алгоритмом становлення лібералізму через духовну соціалізацію – реалізацію політичного через соціальну пропаганду шляхом конструктивної інтеграції релігії у політичний простір. У свою чергу, радикальний ісламізм виступає проти консолідації з діючим ідеологічним конвентом політичних реалій, вступаючи у жорстку ідейну конфронтацію з реальним положенням соціально-політичного ладу [4].

Християнство, опираючись на помірний рівень взаємодії з діючими політичними доктринами частково адаптувало ключові політичні принципи сучасності. Симбіоз власної традиціоналістської матриці ідейного наповнення

з функціональними моделями політичного походження сприяло виробленню особливих, характерних виключно християнській концепції архетипів соціально-політичного конструювання. Активізація семантичного потенціалу християнської риторики направлена на візуалізацію імпліцитних орієнтирів ідеології та зосереджена навколо популяризації релігійних уявлень в області політичної ідентифікації суспільства вилілась у ефективній інтеграції християнської парадигми в трансформацію політичного середовища. Практично дана тенденція відобразилась на появі численних політичних партій у Європейському політичному просторі, вектор соціальної регламентації яких скерований у напрямку імплементації християнської етики в свідомість та програму поведінки громадянського суспільства, що в результаті, залишає відбиток на політичних переконаннях спільноти. Християнська риторика чисельних політичних партій країн ЄС, що кодифікована на основі християнської ідеологічної програми та здійснює мобілізацію варіативних механізмів лінгвістичного програмування, зокрема метафоризацію політичного процесу на основі асоціативного поля релігійної тематики стає важливим інструментом проникнення християнства в область політичного моделювання.

Отже, святі писання та релігійні канони є своєрідною програмою визначення механізмів функціонування політичної системи, що включає формування відповідного рівня політичної культури та політичної поведінки [5, с.11-47]. Експансія християнської ідеології в область конструювання політичного процесу, як реакція на кризу світських концепцій, стала невід'ємною ознакою політичної сучасності. Кореляція політичних детермінант та християнської догматики призвели до вироблення нового функціонального дискурсу, що забезпечує транзит консолідованих на основі християнської ідеологічної матриці архетипів формування соціально-політичного простору шляхом політичної комунікації. В результаті становлення християнської ідеології в політичному вимірі та артикуляція конструктивних ініціатив і орієнтирів релігійних програм здійснюють суттєвий вплив на формування суспільної свідомості та закономірності перебігу політичних трансформацій.

Примітки

1. Saha S. C. Religious Fundamentalism in the Contemporary World: Critical Social and Political Issues. – Lexington Books, 2004 – 340 p.

2. Peter C. Hill, William Paul Williamson. The Psychology of Religious Fundamentalism. – Guilford Press, 2005 – 247 p.
3. Caplan L. Studies in Religious Fundamentalism. – SUNY Press, 1987 – 216 p.
4. Esposito J. L. Unholy War: Terror in the Name of Islam. – Oxford University Press, 2003 – 196 p.
5. Aronoff M. J. Religion and Politics. – Transaction Publishers, 1984 – 139 p.

Богдана Опря, к. і. н., старший викладач

ПИТАННЯ СОЦІАЛЬНОГО ЗАХИСТУ ВДІВ І СИРІТ З ДУХОВНОГО СТАНУ У ПРАВОБЕРЕЖНІЙ УКРАЇНІ У ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ ХІХ – НА ПОЧАТКУ ХХ СТ.

Питання матеріального становища православного духовенства у другій половині ХІХ – на початку ХХ ст. постійно привертало увагу науковців. Між тим, фінансове забезпечення членів родини священнослужителів після смерті годувальника й донині залишається маловивченим. Лише частково це питання було відображено у працях таких істориків як І.К. Смолич [1], С.В. Римський [2], Т.Г. Леонт'єва [3; 4], а тому воно потребує подальшого вивчення.

Правовий статус жінки з духовного стану визначався становищем її чоловіка в церковній ієрархії. Дружини представників духовного стану отримували їх стану приналежність і зберігали її і після смерті чоловіка до повторного шлюбу. Дружина священнослужителя була обтяжена господарськими клопотами і зайнята вихованням дітей, а матеріальне благополуччя забезпечував чоловік. Як правило, заміжжя, часті пологи, безперервна домашня праця, сімейні негаразди виснажували матушку не менше, ніж звичайну селянку. Але, коли сімейне життя закінчувалося вдівством, бідну жінку чекали ще більші проблеми. Їй потрібно було добитися хоча б мінімального утримання від держави, виростити дітей та дати їм освіту, не втратити право проживання в казенному будинку – нерідко священики так і не мали власного житла [4, с. 55].

Проблема забезпечення вдів та сиріт духовенства вирішувалася державою не у повній мірі. Так, з 1866 р. вдовам священиків, які мали вислугу

35 років призначалася пенсія у 65 руб. на рік. У 1876 р. пенсіями почали забезпечуватися і вдови протодияконів (65 руб.), а в 1880 – вдови дяконів (50 руб.). У 1878 р. пенсії вдовам священників були підвищені до 90 руб. [1, с. 370]. 3 червня 1902 р. був прийнятий Статут про пенсійне забезпечення, який визначав нові пенсійні оклади. Вдова отримувала право на пенсію за таких умов: якщо її чоловік помер на службі, маючи відповідну вислугу; якщо він перебував у відставці з пенсією, чи без, але мав право на неї; якщо знаходився під слідством, але був виправданий. Вдови втрачали право на пенсію при одруженні, переході в монастир, засудженні судом до покарання у вигляді позбавлення пенсії [5, с. 198; 2, с. 417 - 418]. Право на пенсію не мали сироти священника, старші 21 року; сини, котрі поступили на державну службу або в громадські заклади з державним утриманням; доньки одружені або прийняті в громадські заклади з державним утриманням. По життєві пенсії могли бути призначені дітям священників і псаломщиків, котрі знаходились в бідності, отримали каліцтва чи були невиліковно хворі [6, с. 149].

Зрозуміло, що мізерні пенсії не могли забезпечити потреб овдовілого сімейства. Перспектива залишитися без чоловіка і засобів до існування настільки лякала дружин священнослужителів, що це інколи призводило до трагічних наслідків. Так, у «Подольских епархиальных ведомостях» наводився випадок, що стався з однією матушкою-вдовою. З горя і страху за своє майбутнє та долю своїх дітей вона зійшла з розуму. Як стверджували очевидці, вона знімала з себе одягу та віддавала її кожному стрічному, промовляючи: «Потрібно допомагати жебракам, тому, що вони такі ж нещасні, як і я» [7, с. 96].

В архівних матеріалах часто зустрічаються документи, які засвідчують, що у віці 45 – 50 років жінки часто вдовіли, маючи у сім'ї до 8 дітей, причому половина з них були малолітніми, а декотрі – невиліковно хворі, їх виховання та навчання вимагало чималих фінансових витрат. Щоб знайти вихід зі скрутного матеріального становища, вони зверталися по допомогу до церковного керівництва. Зокрема, вдова священника А. Кустовська з с. Ковалівки, Васильківського повіту, Київської губернії у 1868 р. у своєму проханні зазначала, що після смерті чоловіка на її руках залишилося семеро дітей. Оскільки вона не мала ніяких засобів до існування, матушка просила залишити за її старшою неповнолітньою донькою парафію, половину церковних земель та половину окладу її чоловіка [8, арк. 9 – 9 зв.].

Духовенство не лише чекало допомоги від держави, але й саме намагалося покращити матеріальне становище священників похилого віку, їх вдів та сиріт. З цією метою розроблялися різноманітні проекти, один з яких був запропонований священником с. Слобода-Потока Вінницького повіту І. Степанковським у 1889 р. Висловлюючи співчуття до сиріт священно- і церковнослужителів, він зазначав, що серед сиріт, які часто просять милостиню «во ім'я Христа», великий відсоток тих, хто отримав після смерті батька непоганий спадок, та внаслідок марнотратства втратив його. Тому І. Степанковський пропонував не створювати притулки для таких сиріт, а формувати професійні школи з чоловічим і жіночим відділеннями, які б могли приймати усіх сиріт духовного стану і готувати їх до самостійної духовної діяльності. Реалізація цього проекту потребувала щорічних внесків від кожного священника у 20 руб. За рахунок таких внесків за 5 років можна було б скласти фонд у 141 тис. руб. Цієї суми вистачило б на покупку землі – 2500 руб., на будівництво школи і церкви – 1200 руб., на закупівлю інструментів, матеріалів та іншого учбового приладдя – 500 руб., непередбачені витрати – 1500 руб. Решту грошей, 120 тис. руб., планувалося покласти у банк під відсотки, з яких передбачалося виплачувати зарплату висококваліфікованим учителям, платити за опалення та світло в школі і таке інше [9, с. 15 - 16].

Аналогічні проекти неодноразово висувалися духівництвом і в наступні роки. Зокрема, у 1914 р. священник С. Зембицький пропонував збільшити щорічні внески до емеритальної та погребальної кас. За його підрахунками, збільшення цих внесків на кілька рублів на рік за кілька років призвело б до належного забезпечення вдів, інвалідів і сиріт духовенства [10, с. 244]. Проте, розв'язати проблему забезпечення вдів і сиріт духовенства так і не вдалося, а більшість подібних проектів залишалася на папері.

Отже, смерть священника оберталася рядом проблем психологічного та матеріального характеру для його сім'ї. Втративши свого годувальника, вдови та сироти з духовного стану фактично опинялися на межі виживання. Пенсії надавалися не усім вдовам та сиротам, а крім того були настільки незначні, що не могли забезпечити їх найнеобхідніші потреби.

Примітки

1. Смолич И. К. История Русской церкви. 1700 – 1917 / И. К. Смолич : в 2 т. – Т. 1. – М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997.

2. Римский С. В. Российская церковь в эпоху великих реформ (Церковные реформы в России 1860 – 1870-х годов) / С. В. Римский. – М.: Крутицкое Патриаршее Подворье Общество любителей церковной истории, 1999.
3. Леонтьева Т. Г. Вера и прогресс: православное сельское духовенство России во второй половине XIX – начале XX вв. / Т. Г. Леонтьева. – М.: Новый хронограф, 2002.
4. Леонтьева Т. Г. Женщины из духовного сословия в самодержавной России / Т. Г. Леонтьева // Женщины. История. Общество / ТвГУ. – Вып. 1. – Тверь, 1999.
5. Шавельский Г. И. Русская церковь перед революцией / Г. И. Шавельский. – М.: Алтос-медиа, 2005.
6. Колесникова В. Л. Правовое положение женщины духовного сословия второй половины XIX – начала XX веков / В. Л. Колесникова // Гендерное равноправие в России. Материалы международной научной конференции, посвященной 100-летию Первого Всероссийского женского Съезда 1908 года. – СПб.: Алетейя, 2008.
7. Заметка по вопросу об обеспечении духовенства // Подольские епархиальные ведомости. – 1866. – №3.
8. Центральний державний історичний архів України в м. Києві. – Ф. 127. – Оп. 798. – Спр. 202.
9. Степанковский И. По поводу «проекта обеспечения сирот духовенства Подольской епархии», составленного священником О.М. Бахталовским / И. Степанковский // Подольские епархиальные ведомости. – 1889. – №1.
10. Зембицкий С. Доклад священника С. Зембицкого по вопросу об обеспечении инвалидов и сирот Подольского духовенства / С. Зембицкий // Православная Подолия. – 1914. – № 34.

Ігор Опря, к. і. н., доцент

ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА В РОСІЙСЬКІЙ ІМПЕРІЇ: НЕСПОДІВАНІ НАСЛІДКИ ПРИВІЛЕЙОВАНОГО СТАТУСУ

Становище Православної церкви в Російській імперії у другій половині XIX – на початку XX ст. викликало посилену увагу істориків, серед яких слід згадати Є. Грекулова¹, П. Зирянова², С. Римського³, В. Федорова⁴, Г. Надтоку⁵, О. Ігнтушу⁶ та ін. Втім обумовленість кризових явищ у церкві

залежністю останньої від імперської влади розглядалися у працях дослідників фрагментарно, що й зумовлює актуальність теми.

Головною відмінністю Російської православної церкви (РПЦ) від інших церков, які діяли в Російській імперії, був її особливий статус. Внаслідок ліквідації інституту патріаршества, керівництво церквою перейшло до державної установи – Святійшого Синоду на чолі з обер-прокурором – чиновником, якого особисто призначав російський імператор. Цим кроком церква підпорядковувалася світській владі, позбавлялася самостійності і перетворювалася на складову державного апарату імперії. Її залежність від держави чітко проявилася у надзвичайно широких повноваженнях обер-прокурора Св. Синоду. Незважаючи на те, що Синод визнавався вищим органом у справах РПЦ, реальна влада його членів суттєво обмежувалася. Обер-прокурор, беручи участь у засіданнях Синоду, користувався правом роз'яснювати закони, відмінити синодальні рішення, доповідати про них царю; під його безпосереднім керівництвом перебували синодальна канцелярія та секретарі духовних консисторій⁷. Якщо обер-прокурор не погоджувався з Синодом, то протокол засідань останнього скасовувався і писався знову. Навіть підбір кандидатів на посаду членів Синоду залежав виключно від обер-прокурора⁸. Досить влучно про деспотичну владу цього державного чиновника над своїми підлеглими висловився відомий історик православної церкви Є.Є. Голубинський: «Поневолення членів Синоду обер-прокурором є панування пана над семінаристами...»⁹.

Отож, уже на самому вищому щаблі діяльність РПЦ була суворо централізованою і підпорядковувалася загальноімперським інтересам. Цей же принцип сповідувався і в роботі нижчих ланок церкви. Рядове духовенство, крім своїх безпосередніх обов'язків духовних наставників, виконувало також функції державних чиновників з досить широким спектром повноважень. Йому доводилось вести книги громадянського стану, реєструвати новонароджених, одружених, померлих, видавати відповідні довідки місцевим жителям та необхідну інформацію представникам державних органів. Парафіяльне духовенство частково виконувало й поліцейські функції, зокрема повідомляло владі імена та чисельність потенційних рекрутів для армії, доповідало про антиурядові розмови і навіть мусило нехтувати таємницею сповіді, якщо вона містила антиурядові наміри¹⁰.

Держава, зі свого боку, визнавши за РПЦ монополію на формування релігійного світогляду своїх підданих, пильно слідкувала за виконанням ними

всіх її обрядів і настанов. Так, усі православні повинні були обов'язково, хоча б раз на рік, сповідатися й причащатися. Про випадки навмисного ухилення від виконання цих обрядів духовенство мало повідомляти цивільні органи влади¹¹. Оскільки церква була складовою частиною держави, то недбале чи зневажливе ставлення віруючих до неї, а тим більше перехід в інше сповідання, однозначно розцінювалося владою як прояв настроїв, спрямованих на підрив існуючого суспільного ладу. Тому подібне ставлення викликало цілком закономірну негативну реакцію з боку державних структур. Як зазначалося в звіті обер-прокурора Св. Синоду за 1900 р., «розрив з православ'ям на ґрунті раціоналістичного сектантства, є розривом і з російською народністю і з російським державним устроєм»¹². Таким чином, втративши незалежність, РПЦ натомість отримала гарантовану підтримку держави і привілейований статус серед інших релігійних організацій, які існували на той час в імперії. Це було закріплено і на законодавчому рівні. Закон дозволяв перехід з інших вірувань у православ'я, тоді як відхід від православної віри з метою приєднання до інших конфесій заборонявся, а до осіб, котрі закликали до подібних дій, ним передбачалося суворе покарання. За навернення православних у нехристиянські вірування загрожувала каторга терміном до 6 років, за їх навернення в християнські, але неправославні вірування, передбачалося заслання або ув'язнення терміном до 3 років, а публічний заклик до переходу в сектантство карався ув'язненням терміном до 1 року¹³.

Привілейоване становище РПЦ визначалося не лише визнанням її особливого статусу з боку держави, але й становими привілеями, наданими православному духовенству. Воно звільнялося від військової повинності, користувалося пільгами у сплаті податків. Для його матеріального забезпечення надавалися земельні угіддя, обробіток яких покладался на парафіян. Вище і частина парафіяльного духовенства знаходилися на державному утриманні.

Як може здатися на перший погляд, позиції РПЦ були непохитними. У Волинській, Київській та Подільській єпархіях разом узятих число віруючих православного сповідання на 1900 р. становило 7.307.244, а на 1914 р. – 8.082.716 осіб¹⁴. Крім багатомільйонної армії прихильників, РПЦ у своєму розпорядженні мала розгалужену систему релігійної освіти, чисельний штат духовенства, підтримку з боку держави, значні матеріальні ресурси. Проте на фоні зовнішньої величі з року в рік все частіше проявлялися ознаки

внутрішньої кризи церкви, причому зовнішня велич лише зайвий раз підкреслювала існуючі недоліки. Відомий діяч євангельського руху І. С. Проханов так змальовував становище РПЦ: «Зовні Церква була процвітаючою. Величезні багаті храми із золотими куполами. Богослужіння проходили серед благоліпного сяйва золота, срібла, коштовних каменів і орнаментів, дорогого вбрання священнослужителів. Зовні все виглядало чудово, але яким був внутрішній стан сердець? Служіння в основному включало ритуальну літургію і практично не було місця для повчання і проповіді. Люди не знали Слова Божого. Навіть понині більшість членів Православної Церкви не знають, що таке Біблія або Новий Заповіт. Це цілком природно, бо і нині Біблію і Новий Заповіт читають тільки під час служіння, але не російською, а давньослов'янською мовою, яку народ мало розуміє. І це читання ніколи не тлумачиться. Релігійне невігластво народу доходить до неймовірного»¹⁵.

Найголовнішою ознакою кризи РПЦ стала втрата нею авторитету серед населення. Зниження потенційних можливостей церкви впливати на паству, падіння рівня релігійності парафіян наприкінці XIX – на початку XX ст. були настільки очевидними, що ці явища визнавали і опоненти православ'я, і державні діячі, і церковні ієрархи. Розходження виявлялися лише в оцінці цих явищ та визначенні їх винуватців. Проте, мабуть, найвагомим доказом втрати церквою своєї ролі духовного наставника народу можуть слугувати дві революції, що відбулися протягом перших десятиріч XX ст. Адже саме в процесі їх здійснення різні соціальні верстви суспільства виступили проти тієї влади, ідеологічним захисником якої й була РПЦ. Згідно звітів армійського духовенства, після Лютневої революції в Росії частка вояків, котрі були записані православними і дотримувались обряду причащення, скоротилася в кілька разів¹⁶. Ці процеси неможливо пояснити лише умовами воєнного часу та революції. Їх причини корінилися значно глибше.

Російська православна церква на початку XX ст. була організацією, що користувалася монополією на формування свідомості більшості населення Російської імперії. Але будь-яка організація, причому не обов'язково релігійна, отримавши таке право, з часом об'єктивно втрачає гнучкість у стосунках зі своїми адептами. Це спричинюється тим, що в умовах відсутності конкуренції у неї зникає необхідність враховувати інтереси та потреби своїх прихильників. Якщо мова йде саме про церкву, то віруючі і без цього змушені сповідувати офіційно визнаний релігійний культ та виконувати

необхідні обряди. Виступ проти церковних канонів розцінювався як злочин проти законів держави, який підлягав обов'язковому покаранню.

Відповідно, змінювалося і ставлення парафіян до церкви. Віруючі бачили у ній не лише організацію божественного походження, але й структуру, що виконувала державне замовлення в ідеологічній сфері. Така тенденція особливо чітко проявилася в Україні. Тут Російська православна церква була задіяна до процесу поступової русифікації українського народу, що здійснювався на базі нерозривності трьох фундаментальних основ імперії – «православ'я, самодержавства і народності» – відомої формули, запропонованої міністром освіти С.С. Уваровим ще у 30-ті роки XIX ст. Причому «народність» малася на увазі лише російська¹⁷. Політика русифікації у релігійній сфері містила в собі такі заходи імперської влади: уніфікацію українських церковних структур за великоросійським зразком, призначення на відповідальні ієрархічні посади росіян, зросійщення кадрів духовенства через довготривале навчання, церковну службу в Росії, ліквідацію національних особливостей в церковному житті, встановлення суворої цензури релігійної діяльності тощо¹⁸. Отож, з одного боку, українське духовенство саме ставало жертвою русифікації, а з іншого, свідомо чи несвідомо, виступало провідником урядового курсу, а водночас і русифікації, на місцях. На думку Д. Дорошенка, наслідком церковної політики російського уряду в Україні було те, що чисельні верстви населення почали дивитись на церкву, як на «казенну», урядову установу, а на духовенство, як на агентів уряду, що йдуть заодно з ним і з «панами»¹⁹.

Отже, тривале перебування православної церкви під бюрократичним гнітом авторитарно-самодержавної держави, виконання церквою ідеологічних функцій стало найголовнішою причиною її кризового стану. Утримуючи церкву впродовж майже двох століть в підневільному становищі, держава позбавила її моральних сил і важливих духовних якостей, що спричинило істотне зниження її авторитету серед народу.

Примітки

1. Грекулов Е. Ф. Церковь, самодержавие, народ (2-я половина XIX века – начало XX в.). – М., 1969.
2. Зырянов П. Н. Православная церковь в борьбе с революцией 1905 – 1907 гг. – М., 1984.
3. Римский С. В. Российская церковь в эпоху великих реформ (Церковные реформы в России 1860 – 1870-х годов). – М., 1999.

4. Федоров В. А. Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период. 1700 – 1917 / В. А. Федоров. – М. : Русская панорама, 2003.
5. Надтока Г. М. Православна церква в Україні 1900 – 1917 років: соціально-релігійний аспект. – К., 1998.
6. Ігнатуша О. М. Інституційний розкол православної церкви в Україні: генеза і характер (XIX ст. – 30-ті рр. XX ст.). – Запоріжжя, 2004.
7. Зырянов П. Н. Указ. соч. – С. 22.
8. Надтока Г. М. Назв. праця.– С. 22.
9. Цитовано за: Поспеловский Д. В. Русская православная церковь в XX веке. – М., 1995. – С. 22.
10. Там же. – С. 16.
11. Зырянов П. Н. Указ. соч. – С. 21.
12. Всеподданейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1900 год. – СПб., 1903. – С. 241.
13. Полное собрание законов Российской империи : собр. 3-е. – СПб., Т. 23. – 1903. – С. 189-190.
14. Надтока Г. М. Вказ9. праця. – С. 231.
15. Проханов И. С. В котле России. – М., 1993. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: www.krotov.info/history/20/1900/prohanov.htm
16. Поспеловский Д. В. Указ. соч. – С. 34.
17. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви: у 4 т., 5 кн. – К., Т. 3. – 1998. – С. 257.
18. Історія релігії в Україні / за ред. А. М. Колодного, П. Л. Яроцького. – К., 1999. – С. 233-234.
19. Дорошенко Д. Православна церква в минулому й сучасному житті українського народу. – Берлін, 1940. – С. 45.

Анатолій Опря, к. і. н., професор

СТАВЛЕННЯ ПРАВОСЛАВНИХ СВЯЩЕНИКІВ — ЛІБЕРАЛІВ ДО ЧОРНОСОТЕННОГО РУХУ В УКРАЇНІ НА ПОЧАТКУ ХХ СТ.

Після розпаду СРСР українські історики почали глибоко досліджувати з нових методологічних позицій історію православної церкви України початку

XX ст.¹. Проте стосунки ліберального духовенства з чорносотенцями та їхніми організаціями ще не знайшли достатньо повного висвітлення. Саме цьому сюжетові й присвячена наша стаття.

Важливим аспектом діяльності українських православних священиків — лібералів була їхня боротьба проти чорносотенного руху. Однією з причин цього було те, що українське ліберальне духовенство співчувало революційному рухові, національно-визвольній боротьбі українського народу й тому негативно ставилося до шовіністичних організацій, зокрема до «Союзу руського народу». Крім того, українські священики-ліберали обстоювали курс на аполітичність церкви й тому не бажали виступати в союзі з праворадикальними чорносотенними організаціями.

Форми боротьби українських священиків-лібералів з чорносотенцями були різні. Насамперед, вони відмовлялися від молебнів та освячення прапорів, які влаштовувалися «союзниками». Так, 3 лютого 1908 р. священик м. Чуднів Житомирського повіту Волинської губернії Я. Ящинський не дозволив процесії «союзників» внести до церкви їхні прапори та портрет Миколи II. Свій вчинок священик мотивував тим, що не отримав з цього приводу ніяких розпоряджень від волинського архієпископа Антонія. Проте Я. Ящинський не міг не знати політичної позиції архієпископа, який активно сприяв утворенню та діяльності відділень «Союзу руського народу». Царські чиновники та жандарми доповідали, що поведінка священика Я. Ящинського пояснюється його ворожим ставленням до «союзників» і симпатіями до революційного руху².

Священики Київської губернії В. Серговський і В. Рудський, які керували церковно-парафіяльними школами у Васильківському повіті, в 1906 р. влаштували бойкот чорносотенцю Стеценку за те, що той підписав співчутливу адресу редакторові шовіністичної газети «Киевлянин». Внаслідок цього бойкоту Стеценко був змушений відмовитися від свого підпису і залишити роботу у Васильківському шкільному відділенні. Позиція В. Серговського та В. Рудського не була випадковою. Ці духовні особи ще від початку революції солідаризувалися з революційними силами. В 1906 р. вони демонстративно ухилилися від участі в похороні поліцейського, вбитого революціонерами. Наступного року священик В. Серговський не раз виступав з критикою царського уряду та поліції. Тоді ж він відмовився брати участь у молебні в Білій Церкві з нагоди відкриття там підвідділу «Союзу руського народу»³.

Наприкінці 1906 р. священник з м. Лохвиці Полтавської губернії І. Клепачевський відкрито виступив проти «союзників» на зборах місцевого духовенства і парафіян, відзначивши, що ця організація може подобатися лише поміщикам. Промова пастиря справила велике враження на присутніх. Після його виступу частина парафіян порушила питання про вихід із «Союзу руського народу»⁴.

Мешканець с. Псярівка Уманського повіту Київської губернії Т. Усенко звернувся в квітні 1908 р. з проханням вплинути на місцевого священника О. Пахаловича, який недостатньо прихильно ставився до «Союзу руського народу», застерігав у своїх проповідях парафіян від участі в ньому і тому люди почали ухилятися від вступу до цієї організації⁵.

Ще однією формою боротьби ліберального духовенства з чорносотенним рухом була різка критика праворадикальних видань, які слугували монархічній реакції. Зокрема, в статті полтавського священника М.Коропова, надрукованій у 1906 р., різко засуджувалась чорносотенна газета «Почаївські вісті»: «Неможна без сердечного здригання, - писав він, - читати у «Церковному віснику» уривки з газети «Почаївські вісті», яка редагується ієромонахом Іліодором. Зі сторінок цієї злочинної газети дихає жахом середньовіччя, тортурами, шибеницями, невгамовною жадобою смертних кар, вбивством. А на віньєтці цієї газети священне зображення Христа... Чи не час нам відмежуватися від подібних духовних «керівників»? Чи не час встановити, нарешті, що служити братському замиренню ворогуючих суспільних груп ми матимемо можливість лише якщо ухилимося від союзу з крайніми правими та лівими партіями, які вносять у російське життя братський розбрат, непримиренні чвари та смуту!»⁶.

Священики м. Києва М. Едлінський, А. Глаголев, А. Язловський у жовтні 1905 р. виступили проти єврейських погромів. Священикам М. Овсієвському, В. Комарецькому та Ф. Мирвичу двічі вдалося зупинити погромників у жовтні 1905 р. в м. Ромни Полтавської губернії⁷. З участю православних пастирів навіть створювалися загони самооборони для забезпечення порядку та захисту єврейських громад у Полтаві та Лубнах. Помітною подією стало також поширення відозви священників Чернігівської єпархії В. Доброленського, М. Смірнова, А. Вакуловського та благочинного Ісаєнка. Настоятелі церков висловлювали обурення звістками про грабування та насильства над співвітчизниками – євреями⁸.

Таким чином, правий радикалізм в Україні став помітним явищем з осені 1905 р. На чорносотенних позиціях тут стояла частина єпископату, чернецтво, які були тісно зв'язані з царським самодержавством і не бажали втрачати свого привілейованого становища в суспільстві. Разом з тим, значна частина нижчого духовенства в Україні була політичним противником чорносотенства й обстоювала позиції церковного лібералізму. Форми боротьби ліберального духовенства з чорносотенцями були різноманітними. Вороже ставлення ліберального духовенства України до правого радикалізму переконливо свідчить, що в православної церкві існували прогресивні сили і не всі прошарки духовенства були на боці реакції.

Примітки

1. Гладкий С.О. Православне парафіяльне духовенство в суспільному житті України на початку ХХ століття: Автореф.дис. ... канд. іст. наук. – Запоріжжя, 1997. – 16 с.; Надтока Г.М. Православна церква в Україні 1900-1917 років: соціально-релігійний аспект. – К., 1998.- 271 с.; Ігнатуша О.М. Інституційний розкол православної церкви в Україні: Генеза і характер (XIX ст.- 30-ті рр. ХХ ст.).-Запоріжжя, 2004.- 440 с.
2. Центральний державний історичний архів України в м. Києві.– Ф.442. – Оп.858.–Спр.75.–Арк.10-10 зв.; Ф.1335.–Оп.1.– Спр.966. – Арк. 23-23 зв.
3. Там само. – Ф.127. – Оп.998. – Спр.394. – Арк. 1-3.
4. Союз русского народа по материалам Чрезвычайной следственной комиссии Временного правительства 1917 г./ Сост. А. Черновский. – М.; Л., 1929. –С.390.
5. Шип Н.А. Церква і „українське питання”// «Українське питання» в Російській імперії (кінець ХІХ- початок ХХ ст.): Кол.наук.монографія в трьох частинах / Відп.ред: доктор іст.наук, професор В.Г. Сарбей.- Ч.3.- К.: Вид-во Ін-ту історії України НАН України, 1999. - С.209.
6. Коропов М., священник. На наши темы: К новым выборам в Государственную Думу // Полтавские епархиальные ведомости. – 1906. - Ч. неоф. - № 32. – С.1286.
7. Гладкий С.О. Православне парафіяльне духовенство ... - С.13.
8. Надтока Г.М. Православна церква в Україні 1900-1917 років: соціально-релігійний аспект. – С.190.

ЯКА ВОНА — ДУХОВНІСТЬ СЬОГОДНІ?

Кризова ситуація, в якій опинилася Україна на сучасному етапі, вимагає пошуку шляхів подолання негативних тенденцій соціально-економічного та духовного розвитку суспільства, вдосконалення культури — актуальна та необхідна умова формування гармонійної національної еліти, подальшого зміцнення матеріальних і духовних основ сучасного життя, подолання негативних явищ, підвищення інтересу до громадських справ та виховання підростаючого покоління.

Духовна культура є основою життя суспільства. Вона вбирає в себе традиції, цінності, досягнення попередніх поколінь і передає їх наступним.

Психологічний зміст духовного розвитку означає процес позитивних кількісних та якісних змін:

- у розумовій сфері людини;
- у почуттєво - емоційній сфері;
- у моральній сфері;
- у діяльнісно - вольовій сфері;
- у естетичному світосприйнятті.

У філософії, зазвичай, воно було пов'язане, перш за все, із формами суспільної свідомості і відіграло також визначну роль у таких ключових проблемах як людина, її місце та призначення у світі, зміст її буття, культура, суспільне життя. І тому, такі філософи як Платон, Аристотель, Юркевич, Сковорода вважали, що поняття "духовність" є похідним від слова "дух", що означає рухливе повітря, повівання, дихання, носій життя.

На противагу цій тенденції, сьогодні спостерігається інша: духовність переважно асоціюється з релігійністю, з моральними цінностями, постульованими тією чи іншою конфесією.

Провідні педагоги стверджують, що особистість, яка володіє духовними цінностями, стає на вищу ступінь, адже вона забезпечує людині гідне життя, правильну поведінку у відносинах із навколишнім світом та людьми, зміцнює мир та спокій у суспільстві. Спираючись на філософську, етичну та психологічну спадщину визначних вітчизняних учених, працівники освіти прагнуть осмислити сутність духовного розвитку особистості та

запропонувати засоби формування духовності молоді, що знаходиться у постійному пошуку шляхів пізнання істини й потребує допомоги в цьому.

Педагогіка духовного виховання досить широка та багатоаспектна і вимагає використання теоретичних і методологічних принципів сучасної науки. Однак вона не самодостатня у пізнанні світу та людини. Поряд із нею існують інші шляхи: філософія, релігія, мистецтво. Сьогодні актуальними є питання, які раніше не розглядалися, відкидалися, заперечувалися в угоду комуністичній ідеології. Одним із таких питань є роль релігії у вихованні дітей і молоді, формуванні моралі та духовності.

Життєвий досвід багатьох поколінь дає нам можливість прийти до висновку, що одним із потужних засобів формування духовності дітей та молоді є християнство, збереження та відновлення традиційних християнських моральних цінностей, ідеалів добра і любові.

Говорячи сьогодні про наше суспільство, слід зазначити, що воно переживає моральну кризу, спричинену передусім втратою християнських цінностей, орієнтацією на індивідуалізм, прагматизм і споживацтво в особистому та суспільному житті. Тотальна всеохоплююча корупція, зневіра у майбутнє, втрата ціннісних орієнтирів буття, цинізм, відчай, внутрішня еміграція, відбуваються не лише через фінансову чи суто політичну кризу.

Ціннісні орієнтації - явище динамічне, оскільки кожне нове покоління засвоює цінності попереднього кризь призму власного сприйняття, додаючи власні цінності. Звичайно, процес зміни ціннісних орієнтацій пов'язаний із змінами у різних сферах життя суспільства певної країни. Молодь останнього десятиріччя ХХ-го ст. і початку ХХІ-го ст. опинилась у двоякій ситуації: з одного боку, це покоління ще виховувалось на "старих" засадах, а з іншого - в доросле життя воно вступає за нових умов, які вимагають відмови від багато чого засвоєного раніше. "Не спрацьовують" колективістські ідеали все більше переважають індивідуалістичні, став непрестижним ряд професій, які раніше поважались та вважались суспільно корисними, змінилось ставлення до своєї батьківщини. Відтак стає очевидним розрив між поколіннями сучасного суспільства. Сьогодні ЗМІ контролюють значну частину дозвілля молодіжної аудиторії та виступають важливим інструментом формування її соціальних настанов. Відповідальність за те, що нинішнє покоління росте такими готовими споживачами, в більшості своїй лежить також на тих же ЗМІ. Сьогоднішня молодь, як ніколи раніше, росте в атмосфері пресингу антисоціальної реклами. Як правило, молодь скептично ставиться до

моральних настанов. Вони гублять наївність і починають вірити в те, що бачать на власні очі. Вони навчаються розпізнавати фальшиві обіцянки, відокремлювати пусті слова від реальних дій, помічати лицемірство і не плутати його з правдою й з істинним бажанням допомогти.

Не останню роль у цьому ряді відіграє церква як релігійна організація. Інколи вона перетворюється на великий "мегамаркет", де на ряду із "цінностями" матеріальними торгують і "духовністю". Деякі священнослужителі перетворились на "реальних торгівців", забувши своє істинне призначення-призначення духовника, порадирика, наставника. Класична історія поглиблює свої неklasичні, ірраціоналістичні тенденції.

Та чи насправді така безвихідь?

"То чи будемо чекати на нового святого Володимира, який скине ідолів наших ілюзій і знову охрестить нас?" – зазначив М. Маринович. Сьогодні суспільству потрібна нова стратегія – духовна, яка є особливою стратегією розвитку - розвитку на глибинному рівні, в самих фундаментальних засадах персонального і суспільного. Духовна стратегія говорить не про користь для України чи добробут для українців, а про благо та духовний розвиток суспільства.

Духовна стратегія України полягає у створенні особливої якості, яка вже давно відсутня у цій країні - здатність до тривалого колективного перетворення фундаментального рівня без запозичень, на власних засадах. Вона не можлива з позиції держави - тільки з позиції суспільства. Тобто це не якась державна програма - це нова релігія чи ідеологія, нова мова, нова наука, нове мистецтво. Саме такий рівень духовної дії нам необхідний.

Управлінський вплив держави на духовну сферу життя суспільства відбувається лише через здійснення гуманітарної політики - системи принципів, механізмів, послідовних заходів, що мають на меті створення умов для соціально-гуманітарного розвитку суспільства, соціальної інтелектуально-духовної безпеки людини і суспільства, реалізації її соціальних, духовних потреб формування і збагачення творчого потенціалу особи, соціодинаміки освіти, науки, культури тощо.

Отже, зараз українська локальна цивілізація перебуває у перехідному періоді. У зв'язку з цим, ми маємо вчити молоде покоління виживати в досить жорстоких умовах, і, разом з тим, виховувати своєрідний дух, культуру, мораль і в процесі трансформацій пристосовуватись до нового часу. Необхідно також провести переоцінку поглядів на життя та цінності,

зокрема, духовні. Ми повинні навчити сприймати людину такою, якою вона є і не залишатись байдужими до неї; розуміти людину, тобто виявляти симпатію до тих, хто нас оточує; поважати людину; у випадку потреби допомогти їй; любити її у християнсько-моральному тлумаченні цього поняття.

У наш час - час пошуку нових орієнтирів, та в процесі формування особистості, актуальною залишається проблема естетичної вихованості, яка є однією із духовних цінностей. Та значення їх буде зростати тільки при органічному взаємозв'язку усіх цінностей в єдиній системі духовності, яка сформує особистість та її суть у трансформаційному суспільстві.

*отець Марат Цішковський,
магістр релігієзнавства*

ЙОСИФ ШУМЛЯНСЬКИЙ ТА КІНЕЦЬ РУСЬКОЇ ЦЕРКВИ

Йосиф Шумлянський жив у часи карколомних перемін у релігійному та суспільному житті Речі Посполитої. Йому не подобалося, що його Вітчизна – Річ Посполита розламується, так би мовити, навпіл. Він прагнув залишатися руським православним шляхтичем у лоні польської Корони та, через те, що в Речі Посполитій уже ціле століття існувала церковна унія із Римом, робити це було нелегко. Шумлянський мав багато обдарувань – він був військовиком, поетом, дипломатом, церковним діячем. В усі зазначені напрямки своєї діяльності цілковито вкладав дивогідну свою енергію та запал. Сучасники характеризували Шумлянського як людину енергійну, підприємливу й відважну – віддану інтересам Речі Посполитої, Руському народу й Східній Церкві.

Іван (світське ім'я Йосифа) Шумлянський - православний шляхтич з гербів Корчаків та Сасів, народився 1644 року та з молодих літ захопився військовою справою. Беручи участь у багатьох військових операціях, він уже у 16-річному віці відзначився в битві під Чудновим та багатьох подіях за Дніпром. Ці військові молоді роки на Лівобережжі, напевне, були часом становлення релігійного та національного світогляду молодого ротмістра, бо ж у 23 роки Іван брав участь у виборах нового православного єпископа у Львові та здобув цю посаду. Уніатський же митрополит Львова Антін Винницький, злегковаживши виборами схизматів та особою молодого,

одруженого, непричетного шляхтича та офіцера, поспішив зайняти приміщення та собор Львівської православної кафедри. Іван роздумував недовго, та, зібравши озброєний загін товаришів, вигнав супротивника зі Святоюрської гори. Далі, розлучившись зі своєю дружиною - шляхтянкою римо-католицького визнання Оленою Яблонською, Шумлянський прийняв чернечий постриг з ім'ям Йосиф у Крехівському православному монастирі. Привілей на єпископство Львівське він отримав того ж таки року від короля Яна II Казимира,- подібні привілеї йому в подальшому надавали – король Міхал Корибуту 1669 році та 1670 році та Ян III Собеський 1673, 1675 та 1676 рр. У єпископський сан Йосифа возвів у Яссах грецький митрополит Філіпополіса Софроній. Восени 1669 року єпископ Йосиф отримав також окружну грамоту Александрійського патріарха Паїсія Литовсько-Руському православному духовенству й мирянам про законне посвячення Іосифа Шумлянського в сан єпископа Львівського. Таємними стараннями гетьмана Петра Дорошенка владика Йосиф 1670 року отримав також і благословення Костянтинопольського патріарха Мефодія. До переліку можна додати благословенні грамоти Феофіла - ігумена Скиту Манявського, Йосифа Нелюбовича-Тукальського - митрополита Київського, який і мав би висвячувати Львівського єпископа, якби не існувало фактичного розділення питомої Русі поміж двома монархіями. 1671 року Львівський єпископ здійснив подорож до Кам'янця-Подільського, відвідуючи його ще кілька разів уже під владою Османської імперії.

Упродовж 70-х років XVII ст. владика Йосиф провадить активну дипломатичну місію поміж Королем та Гетьманом Дорошенком. Крім того, Йосиф Шумлянський, здається ніколи й надалі не ухилявся від участі у військових кампаніях. На початку осені 1676 р. на чолі панцирної корогви зі Львова взяв участь у військовій кампанії Коронної армії проти Османів під Журавною. Наприкінці 70-х років того ж століття Шумлянський схилив Гетьмана Юрія Хмельницького на бік Короля. У 80-х роках листувався із Іваном Самойловичем.

Щоб унеможливити візити Шумлянського до православної пастви Кам'янця, турки змусили Костянтинопольського патріарха призначити 1681 року на Поділля свого єпископа. 1682 р. Шумлянський провадить від імені Короля перемовини із Військом Запорозьким. Козацьку старшину Йосиф уже переконав у необхідності відновити у Києві самостійну православну Церкву та мав зустріч з Османським ставлеником на Правобережжі Георгієм Дукою -

Господарем Молдавським. Єпископ обговорював із ним, зокрема, можливість церковної підтримки в разі постановня самостійної православної Митрополії в межах Речі Посполитої.

1683 року владика Йосиф знову вбирає військові обладунки. У поході під Відень Шумлянський очолював приведену зі Львова корогву панцерної кінноти з 88 чоловік. Під час головної битви Йосифа Шумлянського було поранено. Під враженням битви за Відень він написав чудового вірша, де докоряв Гетьману Самойловичу, що той не брав участі в обороні Християн від бусурманів. Вірш поклали на музику і співали по всій Україні у різних інтерпретаціях. Одужавши, владика став учасником перемовин поміж Річчю Посполитою та Московською державою щодо укладення Вічного миру, який передбачав вступ московитів до антитурецької Священної Ліги. Львівський єпископ долучився у цьому Договорі до статті, де говорилося про неможливість примусу до римської віри чи до унії. клопотаннями Йосифа Шумлянського Король Ян III Собеський видав 1686 року універсал про звільнення православного духовенства від усіх податей і повинностей, залишивши лише поголовний податок. 1687 року Шумлянський видав надзвичайно цікаву книжку під назвою «Метрика чи списання рукоположених», яка була написана в стилі, близькому до народної мови. Єпископ Йосиф 1687 року пише, що з ласки Божої, є не гірші від латинських школи в Києві та інших місцях, які стараннями королів польських й особливо митрополита Київського Петра Могили засновані, а тепер за благочестивих царів і великих князів російських та їх розпорядженням і скарбом реставровані й поновлені. Що дорога після замирення християнських монархів, вільна із Києва до Львова, та від Львова до Києва. Туди і закликає владика чесних отців посилати до науки своїх синів, не жалкуючи коштів. Наприкінці грудня 1689 р. Шумлянський був присутнім на перемовинах Яна III Собеського із послами Запорізької Січі. На прохання короля, владика Йосиф змушений був присягати, що буде зберігати в таємниці зміст розмов свого патрона з запорожцями. За кілька ж днів по цьому Йосиф Шумлянський відсилає свого архідиякона Ломиковського з листами до Московського Патріарха Іоакима, в яких пропонує царям Іванові IV й Петрові I утворити на Правобережжі й Галичині Митрополію в складі Московської Патріархії.

З початку 90-х років Йосиф Шумлянський увесь час усіляко намагався перетягти на польський бік або й усунути від влади Лівобережного Гетьмана Івана Мазепу. 1695 року Шумлянський знову взяв до рук зброю, адже

Кримський Хан післав свого сина Шехбас-Гіреяна Львів. У січні татари були під Кам'янцем-Подільським, а в лютому ханський син, оточивши коронні частини, змусив їх відступити й оборонятися на вулицях міста. Під час вуличних боїв татари спалили й пограбували багато будинків, а також, була понищена церква Воскресіння Христового, св. Параскеви та Введенський монастир. Єпископ Йосиф Шумлянський організував та озброїв загін з кількох десятків священників і, вміло керуючи ними, зумів оборонити від руйнування церкву св. Юра.

Після смерті свого патрона, Яна III Собеського, Йосиф Шумлянський почав зноситись із Київським Митрополитом Варлаамом Ясінським та листуватися у липні 1696 року з російським воєводою Шереметьєвим, що спричинилося дооприлюднення представниками і католицької, і уніатської церков таємного акту про перехід Шумлянського на унію ще 1677 року. У відповідь Львівський єпископ вказував на те, що визнання ним влади Папи Римського призвело б до війни з Москвою і Лівобережною Гетьманщиною, а це могло зруйнувати Річ Посполиту. Водночас Шумлянський заявив про необхідність утворення в межах Корони Польської автокефальної або автономної православної Митрополії.

Коли ж 1699 року Кам'янець та Поділля було повернуто Польщі, то владику Йосиф у день урочистого входу поляків до міста, теж з'явився, щоб перейняти в управління православні храми. Однак польська влада згідно тогорічних сеймових постанов щодо облаштування міста, не згодилася допустити владику до храмів, бо ж усім нез'єдиненим з Римським Престолом християнам у Кам'янці проживати було заборонено. Йосиф силоміць увійшов до міста та провадив у православних храмах богослужіння. Витиснутий з міста поляками, Шумлянський повертався до Львова через Молдову та відвідав місце своєї висвяти – митрополічі Ясси. Восени того ж року Йосиф Шумлянський спробував на чолі своєї панцерної корогви відвоювати у Львові низку колишніх православних храмів, що вже належали римо-католикам. Нажаль безуспішно, бо ж у конфлікт втрутився сам король Август II Саксонський та наказав віддати ці храми у розпорядження Перемиського з'єдиненого єпископа Інокентія Винницького. Наступного 1700 року Єпископ Львівський, Галицький і Кам'янець-Подільський, Адміністратор Київської Митрополії, Архимандрит Києво-Печерський Йосиф Шумлянський оголосив про перехід усієї своєї єпархії до Унії з Римською Церквою. Все підвладне йому духовенство, бачачи тривалу боротьбу владики за збереження

вітчизняної Церкви, не виявило жодного спротиву цьому рішенню. Того ж таки року при церкві св. Юра владика Йосиф збудував каплицю Покрови Пресвятої Богородиці, куди переніс Тереховлянську Її ікону разом із кулею, видобутою із його ноги після Віденської битви і прикутою ланцюжками до срібної таблички з відповідними написами. 1706 року 62-річний єпископ знову бився у війську Речі Посполитої вже зі шведами під Калішем, за що його відзначили королівською грамотою та звільнили його володіння від податків на військо. Лише Львівське ставропігійне братство не приймало унії, але й воно скорилося наступного після смерті владика Йосифа року. Помер Йосиф Шумлянський 27 липня 1708 р. та похований у соборі св. Юра.

Відомо усім, що згідно повеління Христа Воскреслого, Апостоли понесли Благість Його та вчення Його до народів усіх (Мф. 28, 18-20). Також усім відомо, що кожен народ повинен мати свою самоочолювану церковну організацію (34 правило Апостольських Постанов). Йосиф Шумлянський намагався вберегти звичний для Руської Церкви статус в межах католицької держави, коли церква є непідвладною королівській владі у віросповідному сенсі, а церковна влада Костянтинопольського патріарха є лише номінальною. В подальшому руську Церкву розділено поміж Москвою та Римом. Нині ж усі ми маємо нагоду і завдання утворити в Русі-Україні єдину Помісну Православну Церкву!

*Валерій Степанков, д. і. н.,
професор, академік УАІН*

УКРАЇНСЬКА РЕВОЛЮЦІЯ XVII СТ. І ПРАВОСЛАВНЕ ДУХОВЕНСТВО (1648 – 1676 РР.)

В історіографії існує чималий доробок у вивченні становища Православної Церкви у середині й другій половині XVII ст., характеру її відносин з гетьманською владою й Московським патріархатом (праці І. Власовського, В. Ейнгорна, О. Крижанівського, Макарія, І. Огієнка, Я. Падоха, О. Оглоблина, С. Плохія, К. Харишина, К. Харламповича й інших авторів). Водночас проблема ролі православного духовенства у революційних подіях не ставала предметом спеціального дослідження. А відтак продовжує

існувати чимало нез'ясованих й дискусійних питань. У своєму виступі зроблю спробу пунктирно окреслити головніші з них.

Переростання козацького повстання у революцію влітку 1648 р. ознаменувалося активною участю у цьому процесі рядового духовенства. Сотні священників і дяків влилися до лав повстанців. Чимало з них очолювали виступи поспільства, а окремі сформували полки з покозачених селян і міщан. Зокрема, на Поділлі стало популярним ім'я брацлавського священника Якуша, полк якого взяв участь у боях за Бар 25-31 липня. Лише на західноукраїнських землях, за нашими підрахунками, у серпні-жовтні прилучилося до визвольної боротьби близько 150 осіб із духовенства, з-поміж яких І. Грабовський, Коритко, Василь, М. Чевага та Яремко. Зокрема, перший з них організував Калушський полк чисельністю у 3-4 тис. осіб з 80 поселень Долинського і Калушського староств Галицької землі. Безсмертний подвиг священника (на жаль, ім'я його невідоме), котрий 22 вересня 1648 р. під Пилявцями добровільно потрапив до ворожих рук і на тортурах дезінформував польське вороже командування, посприявши у такий спосіб здобуттю перемоги.

Джерела промовляють також про встановлення влітку цього ж року контактів духовенства багатьох поселень з Б. Хмельницьким і його полковниками та підтримку ним ідеї визволення українських земель з-під польського панування. Так, за даними розвідника гетьмана Я. Концевича, луцький владики Афанасій надіслав наказному гетьману М. Кривоносу 7 тис. злотих, чимало пороху й олова та 70 гаківниць, прохаючи «вдарити на Олику й Дубно». Старокостянтинівський протопоп переховував українських розвідників. Священник галицької Михайлівської церкви розповів Я. Концевичу у Лавриновому Куті, що вони, священники, володіють кращою інформацією ніж він, бо «ми один одному пишемо й відомості доходять до Києва», а також «листи відправляються козакам». Задіяні у цій передачі інформації були попи Заваловський, Підгаєцький та тернопільський протопоп Абрам. Позитивно поставилися до повстання й ченці Манявського скита. Відомо також, що міщани Меджибожа у кінці липня – на початку серпня відправили священника до гетьмана з проханням взяти місто під свій захист. Маємо дані джерел про постійне листування кам'янець-подільських священників з Б. Хмельницьким. Зокрема, вони «вмовляли про порятунок й обіцяли оволодіти містом», бо вважали, що поляки хочуть «вирізати всю тутешню Русь». Б. Хмельницький, котрий відразу ж взяв під свій захист

православні віру, духовенство й Церкву, під час серпневих переговорів з польською комісією підкреслював, що каральні підрозділи поляків, займаючи міста, людей («Русь») «стинають і розмаїтій муки задають і попув духовних наших, на паль збивають...»

В історичній літературі традиційно обходиться мовчанкою той факт, що священники ставали жертвами жорстоких розправ шляхти і жовнірів під час відновлення польського панування у Белзькому, Волинському, Подільському й Руському воєводствах у кінці 1648 – першій половині 1649 рр. Наприклад, у м. Крехівцях було страчено священника, на Калушині мучинецьку смерть прийняв І. Грабовський, така ж доля спіткала священників м. Дунаєвець, жителів якого вирізали корогви кам'янецького каштеляна С. Лянцкоронського тощо. Як констатував автор Львівського літопису, «многих і духовних і світських, винних і невинних на поль повбивали, і погубили таємне і явне...».

На теренах козацької України вони ставали ідейними мотиваторами спротиву населення укладенню будь-якої угоди з Річчю Посполитою (у лютому 1649 р. у Переяслові почалися перемовини Б. Хмельницького з польським посольством київського воєводи А. Кисіля). Уже у кінці лютого до Кракова надійшла новина, що «хлопи почали бунтувати, до купи почали (збиратися), не хотючи до згоди і **попи їхні** (виділено мною – В.С.) на згоду не дозволяють». У березні ці виступи набрали масового характеру. «Навіть, коли б сам Хмельницький захотів згоди, то ж хлопство не захоче дозволити й **попи Руські** (виділено мною – В.С.). (Хочуть) тільки, щоб завершував війну з поляками, аби віра руська поширювалася, а панів над собою аби не мали». У Поділлі найбільшою популярністю користувався священник-полковник Якуш (у деяких джерелах іменувався Якимом). Його полк разом з іншими полками у березні-червні брав активну участь у боях під Баром й Меджибожем. Повсталі подоляни хотіли навіть бачити його гетьманом Війська Запорозького. За даними польського полковника А. Незабитовського, «чернь запевняла, що за Горинь не впусить ляхів і Хмельницький не буде гетьманом, а піп, який взяв Бар (Якуш, нагадаю, захоплював це місто у кінці липня 1648 р. – В.С.)». І в наступні десятки років революції (до 1676 р.) священники залишалися духовною опорою українців в боротьбі за незалежність, носіями чеснот й цінностей тогочасної європейської цивілізації.

Істотно іншим виявилось ставлення до революційних подій верхівки духовенства. На 1648 р. в його середовищі переважали настрої обстоювання

інтересів Православної Церкви у світлі «Пунктів заспокоєння обивателів Корони і Великого Князівства Литовського руського народу грецької релігії» 1632 р., що узаконили православну віру і православну церковну ієрархію на теренах Речі Посполитої. З цього часу вона займає лояльну позицію до польських структур влади, намагаючись уникнути загострення відносин з нею. А відтак, на відміну від 20-х – початку 30-х рр. XVII ст. схилиючись до укладання «універсальної унії», відходить від підтримки Війська Запорозького, уже не вбачаючи у ньому виразника й захисника прав і свобод руського народу. Тому, дізнавшись про розгром польських військ біля Жовтих Вод і Корсуня, київський митрополит С. Косов різко осудив ці дії Б. Хмельницького, передавши його посланцю такі слова: «Нехай собі пригадає, що сталося з іншими, бо ще й він може бути на палі». Невипадково польський канцлер Є. Оссолінський радив А. Кисілю використовувати верхівку духовенства для впливу на Б. Хмельницького, щоб схилити його до замирення з Варшавою. Відомо також, що 28 січня 1649 р. відбулася таємна зустріч С. Косова й архімандрита Києво-Печерського монастиря Й. Тризни з А. Кисілем, котрий на чолі посольства їхав до Переяслова на переговори з гетьманом.

Зрозуміло, що пропольська орієнтація митрополита та його оточення вкрай негативно впливала на процеси консолідації національно-патріотичних сил й формування політичної еліти. Гетьман не довіряв С. Косову, тому, відправляючи його у листопаді 1649 р. разом з посольством до Варшави на сейм, що мав ухвалити статті Зборівського договору, застеріг того, щоб наполегливо обстоював інтереси козацької України й не смів змінювати отриману від нього інструкцію, бо «зрозуміло, будеш у Дніпрі». Ці підозри Б. Хмельницького справдилися у критичний період для держави (літо 1651 р.). Замість того аби закликати населення до боротьби з наступаючими польськими і литовськими військами й морально підтримати оборонців Києва, С. Косов та Й. Тризна спонукали козацьких полковників А. Ждановича й І. Гаркушу залишити оборонні рубежі північніше Києва й фактично здати його ворогу. Водночас вступили у переговори з польським і литовським командуванням. Самі вони разом з іншим столичним духовенством 24 липня урочисто зустрічали литовського польного гетьмана Я. Радзивілла, котрий, як тріумфатор, в'їхав до Києва через Золоті Ворота. Проте, всупереч їх сподіванням, литовські жовніри вдалися до масових грабежів і безчинств, жертвами яких стали тисячі міщан, храми й монастирі. А 6 серпня жовніри з-

за своєї необережності спричинили жахливу пожежу, у полум'ї якої згоріло близько 2 тис. будівель і 5 церков. Отакою виявилася ціна малодушності, якщо не зради. Б. Хмельницький у різкій формі осудив втручання митрополита «не в свої справи» й порадив краще молитися, щоб «православна християнська віра від єретичних рук була вільною». А якщо станеться так, що Бог за їхні гріхи видасть православних ворогу, то йому, митрополиту, не слід «смерті боятися», а потрібно «постраждати» за православну віру.

Лише після укладення українсько-російського договору 1654 р. С. Косов врешті-решт визнав своє підпорядкування українській владі. Називаючи гетьмана «нашої землі начальником і повелителем» (літо 1654 р.), він разом з ним успішно протистояли у 1654 – початку 1657 рр. спробам Москви підпорядкувати Київську митрополію своєму патріархату. Їхня смерть 1657 р. ускладнила становище Церкви. Пропольська політика І. Виговського й нерішучість нового митрополита Д. Балабана (орієнтувався також на Варшаву) в обстоюванні православ'я (схилявся до ідеї об'єднання православних й уніатів в єдиній церковній структурі) призвели до фактичного розколу серед духовенства. Значна його частина, особливо у Лівобережжі, почала шукати протекції Москви. Остання цим майстерно скористалася. Нав'язавши Переяславський договір 1659 р., який передбачав підпорядкування митрополії Московському патріархату, вона призначила чернігівського єпископа Лазаря Барановича місцеблюстителем митрополії, оскільки Д. Балабан залишив Київ, подавшись до Польщі, зробивши таким чином фатальну помилку. Адже Москві відкрилися двері для постійного тиску на митрополію.

В умовах загострення громадянської війни у козацькій Україні 1661 – 1663 рр., Д. Балабан повністю втрачає вплив на лівобережне духовенство. Помітивши, що владний і розумний Л. Баранович не поспішає перетворюватися у російську маріонетку, Москва знайшла йому заміну в особі ніжинського протопопа Максима Филімоновича, котрого, всупереч канонам, висвятила у травні 1661 р. на єпископа Мстиславського під іменем Мефодія. Цього ж року його призначили місцеблюстителем Київської митрополії. 1663 р. стався розподіл (спровокований Москвою) козацької України на Правобережну й Лівобережну гетьманщини, який ускладнив і без того непросту ситуацію у Церкві. Після смерті Д. Балабана у листопаді 1663 р., внаслідок розколу Собору, обирається два Київських митрополити: Йосип

Тукальський та Антоній Винницький, що призвело до загострення політичної боротьби. Наступного року польська влада ув'язнила Й. Тукальського. На Лівобережжі вперше за роки революції розгорівся гострий конфлікт між світською владою й духовенством. Останнє намагалося одержати право втручатися в гетьманське управління. А відтак дана боротьба послаблювала обидві сторони. І знову ж таки вона вміло використовувалася Москвою для обмеження суверенітету Гетьманщини й посилення свого впливу на її політичне й церковне життя.

Інакшою склалася ситуація у Правобережній гетьманщині. Й. Тукальський, отримавши волю 1667 р., подався до гетьмана П. Дорошенка і став його духовною опорою у боротьбі за незалежність й соборність козацької України. Він єдиний з-поміж верхівки духовенства став справжнім патріотом, котрий національні інтереси поставив вище особистих, спрямував зусилля правобережного духовенства на розбудову держави. Разом з П. Дорошенком вони у 1669-1671 рр. виношували грандіозний задум створення Київського (Українського) патріархату. Його смерть влітку 1675 р. стала великим ударом для гетьмана, котрий врешті-решт у вересні 1676 р. змушений був капітулювати перед російськими військами.

В цілому ж верхівка духовенства в роки революції виявилася неспроможною відіграти роль виразника і захисника національних інтересів України. Її егоїстичні інтереси, прагнення до збагачення, конфліктування зі світською владою, орієнтації на Варшаву чи Москву послаблювали козацьку Україну, сіяли чвари у суспільстві. І саме її безпринципність стала визначальною причиною підпорядкування Київської митрополії 1685 р. Московському патріархату, яке призвело до знищення власне українського православ'я.

*Анатолій Філінюк, д.і.н., професор,
завідувач кафедри історії України*

ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА В ЕТНОРЕЛІГІЙНИХ ТРАНСФОРМАЦІЯХ У ПРАВОБЕРЕЖНІЙ УКРАЇНІ НАПРИКІНЦІ ХVІІІ – ПЕРШІЙ ПОЛОВИНІ ХІХ СТ.

На сучасному етапі релігійний чинник набуває все більшого значення в українському державотворенні та формуванні високоцивілізованого,

демократичного суспільства. Це, в свою чергу, зумовлює актуальність дослідження місця та ролі Православної церкви а етнорелігійних трансформаціях у Правобережній Україні з часу її приєднання за другим і третім поділами Речі Посполитої до складу Російської імперії і до середини XIX ст. Адже саме в цей час своїм корінням входять як формування загальної релігійної панорами в регіоні, так і проблеми міжконфесійних і міжетнічних взаємин.

Окремі аспекти цього питання знайшли відображення в працях Ю. Білоусова, Ю. Блажевича, Е. Зваричука, А. Зінченка, О. Крижанівського, В. Перерви, С. Плохія, І. Скочиляса, О. Скуса, П. Слободянюка, Н. Стоколос, С. Таранця, А. Філінюка, Ю. Хитровської та інших дослідників. Однак воно не знайшло всебічного висвітлення у вітчизняній науковій літературі.

Передусім, підкреслимо, що перебіг релігійного життя, етноконфесійні трансформації в Правобережжі наприкінці XVIII – в першій половині XIX ст. зумовлювалися кількома чинниками. По-перше, провідним, проте негативним фактором було цілеспрямоване насадження російським самодержавством власної тоталітарної парадигми ідеологічної, культурної, мовної та православно-конфесійної уніфікації. Внаслідок цього на його територію поверталась не материнська віра, а російське православ'я, що виконувало духовну підставу самодержавства [29, с.149]. Православні храми, приходи та церковні освітні заклади ставали державними інституціями і головними осередками зросійщення українців. По-друге, серед першочергових заходів царського уряду було запровадження в православ'ї російської ієрархії, російських канонів, введення в церковну службу російської мови, суворої регламентації церковно-релігійного життя, системи підготовки і призначення служителів культу, організації освіти та виховання дітей. По-третє, завдяки проведенню секуляризації і запровадженню для духовенства заробітної плати з державної скарбниці було завершено перетворення православної церкви в державну структуру. На утримання релігійних установ виділялося близько 10 % усіх видатків [5, арк.10]. Сплачуючи казенне жалування служителям культу, царизм цим самим гарантував їм захист і незалежність від прихожан. За таких обставин священикам нічого не залишалось, як дякувати Богові та уряду за добробут, сумлінно виконувати пастирські обов'язки на користь церкви і держави [25, с.1128]. По-четверте, одночасно з реалізацією курсу на ліквідацію духовно-культурної своєрідності корінних мешканців нещадному руйнуванню зазнали уніатська церква, українські освіта та віра як засоби

збереження, розвитку в передачі з покоління в покоління культурно-духовних цінностей, консолідації українців у єдиний народ. У цю боротьбу включилися як православні, так і католики [18, с.4]. По-п'яте, царизм заохочував релігійні конфлікти, загострював міжконфесійні суперечності між представниками релігійних конфесій, а отже між представниками різних етносів регіону.

До 1793 р. міжконфесійні та міжнаціональні взаємовідносини тут були своєрідним “дисидентським питанням”, котре російська дипломатія використовувала для втручання у внутрішні справи Речі Посполитої [10, с.279]. Після включення Правобережної України до Російської імперії вони стали факторами церковного життя та внутрішньої політики самодержавства, спрямованими на нейтралізацію православ'я як конкурента за владу і чинника українського національного та політичного сепаратизму [28, с.80].

Правобережжя відзначалося достатньо складною етнорелігійною панорамою, а національно-релігійне життя територіальними, покровительственними та поліцейськими завданнями [16, с.1006]. Більшість його жителів склали уніати і лише незначну кількість православні українці. Поляки представляли римо-католицьку церкву. Євреї були носіями іудейського віросповідання. Частина росіян сповідували старообрядництво. Поліконфесійністю вирізнялися навіть вулиці та квартали міст і містечок. Переплетення релігійних і політичних проблем “еволюціонувало так, що національний чинник став насправді переважати над релігійним, хоча й далі часто виступав під релігійною оболочкою” [15, с.80]. Ототожнення національної і релігійної належності переносилося на міжконфесійні відносини: росіяни ставилися до “іновірців” з такою ж неприязню, як до “іногородців” [27, с.112]. Питання віросповідання набуло політичного характеру [25, с.114]. Церковні заходи, що впливали з інкорпораційної політики, спрямовувалися на нейтралізацію польського централізму, українського сепаратизму і руху від панства (польського та католицького) до хлопства (російського і православного), який спостерігався в суспільстві [15, с.244].

Світська влада опікувалась поширенням та охороною православ'я [17, с.94]. Безпосередньо за церковним управлінням і проведенням державної лінії в губерніях пильно контролювали прокурори [21, с.77]. Взаємодія держави і церкви проявлялася в тому, що уряд контролював всі важливі питання всередині духовно-релігійної сфери. Православна церква, перемістившись у

центр державного життя і суспільно-політичних процесів, стала все більше втрачати характер суто церковної й спрямовувати зусилля на формування в новій окраїні соціокультурного простору російського типу й надавати найважливішим політичним та економічним заходам царизму релігійного забарвлення. В свою чергу, вона визнавала державні закони джерелом права у сфері церковних відносин [9, с.17], приведення народного благочестя у відповідність із канонами православ'я, його уніфікації та суворого відділення священного від мирського [20, с.155]. Зокрема, відчуження православного духовенства від парафіян було спричинено ліквідацією виборного принципу [30, с.30]. Це не лише суттєво змінило етнорелігійну панораму регіону, а й зумовило початок поступового сходження православної церкви з національного ґрунту українців і мобілізацію їх етносоціального і духовно-морального потенціалу як противаги російсько-польському наступу задля захисту всього українського. Під тиском створених царизмом умов українці Правобережжя зазнали істотних духовно-моральних трансформацій – життєвих і виховних настанов, релігійних уявлень, моральних норм і вчинках. Змін зазнали воля, ідеали, ціннісні орієнтації тощо. Відтак, крок за кроком православна церква перетворилася в засіб ідентифікації корінного населення як росіян.

Якщо до 1793 р. панівні позиції в Правобережжі посідала кількісно невелика, але політично, соціально та економічно найсильніша римо-католицька [22, с.1136], переважно польська за етнічним складом церква; на другому місці перебувала кількісно найбільша і конфесійно близька до католиків уніатська, головним чином українська церква і лише на третій сходинці знаходилася кількісно невелика православна, також українська церква [12, с.143], то з приєднанням до Росії на найвищій щабель була піднесена православна церква, другу сходинку зайняла римо-католицька церква, до якої російська влада ставилась з терпимістю; третю сходинку посіли іудейська та протестантські конфесії, а на найнижчий щабель перемістилася уніатська церква, яку, як уособлення українства, царизм фактично поставив поза законом. В духовно-релігійній сфері краю виникло нове коло суперечностей, пов'язане з адаптацією до Росії, що відбувалася за допомогою насильницьких методів і народно-психологічних засобів. Вирішити ці проблеми можна було єдино можливим шляхом – перетворити православну церкву в державний орган, покликаний допомогти цивільній владі реалізувати ідею морального об'єднання з історичною Росією,

імплантувати прихожанам російське начало і тим самим забезпечити їх духовне злиття з росіянами [8, с.1006]. М. Драгоманов писав, що російські політики “стали застосовувати до них аршин боярської монархії і нетерпимості православно-обрядової” [14, с.9-10]. Абсолютна більшість уніатів з своєї ініціативи, шляхом заохочення і під тиском створених умов перейшла в православ’я, що стало передумовою для створення трьох єпархій.

Поширення на Правобережну Україну імперської влади тягло за собою репресії супроти уніатів та їх насильницьке навернення на одержавлене російське православ’я (1793, 1795, 1839). В особливому указі від 22 квітня 1794 р. Т. Тутолміну було поставлено чітке завдання викорінювати унію [6, №17199], оскільки возз’єднання їх у православ’ї розглядалось як надійний засіб до утвердження народу в одностайності і спокої, а протидія цьому – кримінальним злочином [7, с.238]. Представники російської влади вели рішучу боротьбу із впливами уніатського духовенства на народні маси та всіляко обмежували права уніатських єпархій [1, арк.2-4]. Нерідко для цього навіть застосовували судові рішення про висилку уніатських священників з населених пунктів та передачу церковних земель православним священикам [2, арк.1-2; 3, арк. 1-1 зв.]. Урешті-решт, вже на межі XVIII – XIX ст. державно-церковні відносини рішуче повернулись на користь православної церкви. Держава, в свою чергу, взяла під жорсткий контроль церковне життя, а уніатів стала наполегливо перетворювати у православних [4, арк.1-3]. Причина наступу на уніатську церкву полягала в тому, що вона стала практично чи не в єдиним виразником національних засад, культури українців й за висловом Є. Сверстюка, “стала непохитним оборонцем старовинних звичаїв, народної обрядовості, візантійської літургійної практики” [24, с.15]. Відтворила та оберігала слов’янське християнство з тільки їй властивими традиціями і обрядами [19, с.67]. Боролася проти полонізації, захищала рідну мову і сприяла формуванню національної інтелігенції – провідника нації. Безперечно, вплив унії на культуру і долю українців був неоднозначним: “відіграло важливу роль у збереженні та розвитку національної самосвідомості, культури, мови”, але трагічно відбилося на здатності православ’я підтримувати зростання національної самосвідомості українства, його снагу до опору [23, с.71-72]. Тому і поляки, і росіяни дивилися на неї, як на поприще, зручне для утвердження свого впливу.

Водночас, усе це свідчило, що і російський царизм, і католицька церква

вбачали в уніатстві уособлення чужого їм українського етносу. Але й повернення на православ'я ні в чому не поліпшило долі української кріпацької маси, а скасування уніатської церкви з її культурними установами спричинило тільки ослаблення одиноких культурних впливів, які досягли цієї мети [13, с.289]. Насправді, існування уніатської церкви було на заваді остаточного злиття Правобережжя з імперією.

Слід зауважити, що у першій половині XIX ст. православне духовенство Правобережжя в тісній співпраці з органами цивільної влади зосереджувало свої зусилля і на боротьбі з сектантством та іновірством, витісняючи їх з сіл та містечок. Однак основним напрямком його місіонерської діяльності була боротьба з уніатством та покатоличенням, тобто з українцями та поляками.

Римо-католицька церква та її духовенство, як впливова сила в економічному, суспільному та духовному житті Правобережної України, зазнали від царського уряду і його органів на місцях значних обмежень, локалізації впливу, а згодом були поставлені в економічну залежність від держави. Особливо посилювалося переслідування священників цієї церкви після польського повстання 1830-1831 рр.

Починаючи з кінця XVIII ст., Правобережжя через історико-етнографічні обставини стало перетворюватися в один із найбільших регіонів зосередження єврейської меншини, які сповідували іудейську віру. Значною концентрацією євреїв відзначалися міста і містечка, де вони склали від 12 до 72 % їх населення.

Важливим напрямком політики самодержавства було навернення євреїв у православ'я. Це пояснюється тим, що царизм за допомогою православної віри прагнув підірвати коріння іудейства, розмити усталені єврейські традиції, внести розкол у єврейські громади і, врешті-решт, поглинути їх у російське середовище. Ефективними засобами асиміляції євреїв стало вихрещення їх у православ'я. Вихрещення євреїв відбувалося у найбільших православних храмах за участю найавторитетніших православних священників. Факт переходу іудея в православ'я давав йому як моральні, так і матеріальні привілеї, особливо тим, хто володів російською мовою. За перехід до християнської віри казначейство навіть практикувало грошову винагороду. Вихрещені євреї з часом змінювали звичаї, втрачали свої етнокультурні риси і самобутність, частково або й повністю асимілювалися в російському середовищі. Траплялися і випадки, коли частина з них приймала римо-католицьку віру. Органи російської влади всіляко цьому перешкоджали,

робили усе, аби іудеї не ставали католиками, а переходили до православ'я.

Отже, наприкінці XVIII – в першій половині XIX ст. у Правобережній Україні відбулися істотні етнорелігійні трансформації. В горнилі самодержавної релігійної політики ключову роль у них зайняла повернута і перетворена з уніатів в державну структуру православна церква. Її господарями стали російська влада та російське чи зрусифіковане духовенство. Другорядне місце посіла римо-католицька церква. Однак після Польського повстання вона почала зазнавати зростаючих утисків. До терпимих конфесій були віднесені іудеї та протестанти. Уніати, що зберегли свою віру, хоч і були поставлені поза законом, проте аж до кінця 30-х рр. залишалися важливим чинником, який представляв і захищав духовність та ідентичність українців.

Примітки

1. Центральний державний історичний архів України в м. Києві, ф. 212, оп. 1, спр. 2, 344 арк.
2. Там само, спр. 3, 13 арк.
3. Там само, спр. 13, 96 арк.
4. Державний архів Вінницької області, ф. Д-506, оп. 1, спр. 1, 12 арк.
5. Кам'янець-Подільський міський державний архів, ф. 226, оп. 79, спр. 7141, 156 арк.
6. Полное собрание законов Российской империи. – Т. 23. – СПб., 1830. – № 17199. – С. 509-511.
7. Вольнь. Исторические судьбы Юго-Западного края. С высочайшего соизволения издано при М-ве внутр. дел П. Н. Батюшковым. – СПб. : Тип. Т-ва “Общественная польза”, 1888. – 280 с.
8. Главные моменты развития православно-русского дела в столетний период существования Подольской епархии // ПЕВ. Часть неофициальная. – 1895. – № 41. – С. 1005-1013.
9. Горчаков М. И. Церковное право: Краткий курс лекцій. Испр. и доп. изд. / М. И. Горчаков. – СПб. : [б. и.], 1909. – 338 с.
10. Грушевский М. С. Очерк истории украинского народа / Примеч. В. М. Рычки, А. И. Гуржия / М. С. Грушевский. – К. : Лыбидь, 1990. – 397 с.
11. Дашкевич Я. Унія українців та унія вірменів: порівняльні аспекти // Берестейська унія (1596-1996). Статті і матеріали / Ярослав Дашкевич. – Львів, 1996. – С. 80-94.

12. Доброловский К. Деятели времени воссоединения Подолии с Россией / К. Доброловский // ПЕВ. Часть неофициальная. – 1893. – № 9-10. – С. 139-153.
13. Дорошенко Д. Історія України: В 2 т. – Т. 2. (від половини XVII століття) / Дмитро Дорошенко. – К. : Глобус, 1991. – 349 с.
14. Драгоманов М. П. Историческая Польша и великорусская демократия / М. П. Драгоманов. – К. : Тип. М. Э. Заездного, 1917. – 145 с.
15. Драгоманов М. Политические сочинения. Т. I. Центр и окраины / М. Драгоманов. – М. : Тип. Т-ва И. Д. Сытина, 1908. – 486 с.
16. Древнейшие православные церкви в Подолии // ПЕВ. Часть неофициальная. – 1895. – № 41. – С. 1006-1012.
17. Кондаков Ю. Е. Духовно-религиозная политика Александра I и русская и православная оппозиция (1801-1825) / Ю. Е. Кондаков. – СПб. : Нестор, 1998. – 223, [2] с.
18. Коялович М. История воссоединения западно-русских униатов старых времен (до 1800 г.) / М. Коялович. – Минск : Лучи Софии, 1999. – 400 с.
19. Марчук В. Церква, духовність, нація –Українська греко-католицька церква в суспільному житті України ХХ с. / Прикарп. ун-т ім. В. Стефаника / Василь Марчук. – Івано-Франківськ : Плай, 2004. – 464 с.
20. Миронов Б. Н. Новое видение истории России XVIII – первой половины XIX века / Б. Н. Миронов // Вопр. истории. – 2001. – № 11-12. – С. 155-168.
21. Мирошниченко П. Я. Культура русского и украинского крестьянства конца эпохи феодализма (1760-1861 гг.): учеб. пособ. / П. Я. Мирошниченко. – Донецк : ДонИИИ, 1999. – 244 с.
22. О ревизии протоиереем Иоанном Скворцовым Подольской епархии // ПЕВ. Прибавление. – 1890. – № 51. – С. 1126-1136.
23. Рибинський В. П. Єврейські хліборобські колонії на Київщині, Волині та Поділлі в половині XIX ст. / В. П. Рибинський // Зб. праць єврейської історико-археографічної комісії / Під голов. Акад. А. Е. Кримського. – К. : Друкарня ВУАН, 1929. – Т. 2. – С. 199-239.
24. Сверстюк Є. Свобода слова і культурної думки / Є. Сверстюк // Україна в сучасному світі: Матеріали наук. конф. Респ. асоц. українців, 15-16 черв. 1990 / [Є. Сверстюк та ін.]; Респ. асоц. українознавців. – К.: [б. в.], 1990. – С. 15-18.
25. Сельские батюшки и матушки в отношении к сельскохозяйственным занятиям // ПЕВ. Часть неофициальная. – 1897. – № 42. – С. 1125-1146.
26. Слободянюк П. Я. Українська церква: історія руїни і відродження. Наукове видання присвячене 2000-літтю Різдва Христового / П. Я. Слободянюк. –

Хмельницький, 2000. – 266 с.

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

28. Темко Г. Д. Третій Рим: імперія проти України. Історико-політичний нарис / Г. Д. Темко. – К.: Міжн. агенція “ВесZone”, 2004. – 352 с.

29. Шевчук В. Почаївський культурний осередок XVIII – початку XIX століття / Валерій Шевчук // Україна: Наука і культура. – Вип. 29. – К., 1996. – С. 149-156.

30. Хитровська Ю. В. Одержавлення православної церкви у XVIII – середині XIX ст. та його ідеологічні наслідки / Ю. В. Хитровська // Сторінки історії: Зб. наук. праць. – Вип. 23 / Відп. ред. Н. Ф. Гнатюк. – К.: ІВЦ Вид-во «Політехніка», 2006. – С. 27-34.

Для нотаток

**КАМ'ЯНЕЦЬ-ПОДІЛЬСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ІВАНА ОГІЄНКА
ІСТОРИЧНИЙ ФАКУЛЬТЕТ
СТАВРОПІГІЙНА РЕЛІГІЙНА ГРОМАДА
ХРАМУ РІЗДВА ХРИСТОВОГО УПЦ КП**

Наукове видання

Християнство в історичній долі України

(до 1025-річниці Хрещення України-Руси)

***Тези доповідей
науково-практичної конференції***

Комп'ютерно-інформаційна лабораторія історичного факультету
Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка,
32301, м.Кам'янець-Подільський, вул.Татарська, 14