

Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців  
і Відділення релігієзнавства  
Інституту філософії  
імені Г.С. Сковороди НАН України



## Українське релігієзнавство

№16

Бюлетень «Українське релігієзнавство»  
затверджений ВАК України як періодичне  
фахове видання за профілем «філософські науки»  
«історичні науки» та «соціологічні науки».

\*Видається щоквартально з 1996 року.

\*Свідоцтво про державну реєстрацію  
КВ № 2057 від 19 липня 1996 року.

\* Адреса редакції: 01001 Київ-1,  
вул. Трьохсвятительська, 4, кімн. 323-324.

Тел. (067) 466-97-03 – головний редактор,  
(044) 279-04-18 – редакція бюлетеня.

E-mail: cerif2000@gmail.com

\*Редакція бюлетеня може публікувати статті й  
матеріали, не поділяючи позиції їх авторів.

\*Відповідальність за достовірність фактів, цитат,  
власних імен та назв несуть автори.

\*Подані рукописи рецензуються, не повертаються.

\*Редакція залишає за собою право виправляти мову,  
стилістику, редагувати матеріал відповідно  
до стандарту видруку статей.

\*Редакція не вступає в листування з автором.

\*При передруку посилання на «Українське  
релігієзнавство» обов'язкове.

\*Усі права застережені (с)

***Редакційна колегія бюлетеня:***

доктор філософ. н. ***А.Колодний*** (головний редактор),

доктор філософ. н. ***В.Бондаренко***,

доктор філософ. н. ***М.Закович***,

доктор істор. н. ***О.Крижанівський***,

доктор філософ. н. ***В.Лубський***,

доктор істор. н. ***В.Пащенко***,

доктор філософ. н. ***О.Погорілий***

доктор істор. н. ***О.Уткін***,

доктор соціолог. н. ***М.Чурилов***

доктор філософ. н. ***П.Яроцький***,

кандидат філософ. н. ***О.Саган***,

кандидат філософ. н. ***П.Павленко*** (відповідальний секретар)

*Рекомендовано до друку*

*Вченою Радою Відділення релігієзнавства*

*Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України,*

*Протокол № 17 від 5 грудня 2000 р.*

# І ФІЛОСОФІЯ ТА АНТРОПОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

*О.Романовський\** (м. Херсон)

## ПРОБЛЕМИ ГУМАНІЗАЦІЇ І РОСІЙСЬКА РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА

У ХХ ст. була зроблена грандіозна за своїми масштабами спроба немовби заново відкрити ідею розвитку, еволюціонізму пристосувати до людини – образу і подоби Бога, більш того, вплинути на подальший розвиток людини у відповідності із сконструйованою метою – “загального блага”, ”головної вигоди” (Ф.Достоевський). Очікуваний результат вважався близьким і легко досяжним, настільки очевидною здавалася залежність “характеристик” від природного та суспільного довкілля. Виникла спокуса створити якийсь надсуспільний “блок управління” суспільством, який буде “виводити” не просто людину, у якої виявилось багато “недоліків”, а нову, “виправлену” людину, кращу за попередню. Тобто виникла ідея взяти на себе (звичайно за допомогою науки) функції надлюдські. У цій програмі органічно з’єднувались три “неорганічні” ідеї (які мають витоки у світоглядній парадигмі: частина – ціле, яка була характерною для Нового часу): раціоналізму, редукціонізму та еволюціонізму.

Згідно з таким підходом весь світ розглядається як великий і заодно як надто складний механізм з відповідною “методологією” поводження з ним. Вважається, що будь-яка складність може бути розкладеною на прості основоутворюючі складові. Людська свідомість, яка втратила зв’язок з Буттям, єдиною достеменною реальністю визнала сама себе (*cogito ergo sum*). Починається заперечення будь-якої передзаданості, а тому – й будь-якого передданого сенсу (цінності). Тепер сенс повинен бути не засвоєним, а створеним, сконструйованим самою людиною, яка зненацька знаходить себе абсолютно самотньою в пустому світі [Бердяев Н.А. Царство Духа й царство кесаря.- Париж,

---

\* Романовський О. – пошуківець Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

Космологічний аспект сенсу буття було втрачено. Релігія почала здаватися ілюзією, а філософія почала поступово перетворюватися в економічну соціологію чи служницю “позитивних” наук. Те, що пристойно виглядало на папері, у житті призвело до систематизованої ворожнечі проти самого Буття, котре було “взято під підозру” (М.Бердяєв). Духовність, яка була проголошена чимось другорядним, швидко була зведена з “другого” на останнє місце. Потім, згідно з внутрішньою логікою, починається боротьба проти самого “матеріального базису” (який також підлягав редукції, котра стає принципом) в чому проявилася світозаперечуюча природа такого підходу. В соціальній сфері починається руйнація основ людського існування. Приховане усвідомлення хибності такого підходу призводить до світоглядного нігілізму, що замінив давній "помірний" скептицизм і новий агностицизм, а очікування достеменного сенсу, який ще тільки повинен з'явитися у майбутньому, в поєднанні з нігілізмом знецінило теперішнє й призвело до своєрідного рукотворного есхатологізму.

Тепер відчувається гостра потреба нового виміру людського світу. Так, французький культуролог М. де Серто відзначає, що приходиться не тільки відмовитися від ідеології господаря, але й сама ідея авторства є фіктивною тому, що те, що пізнаючий індивід думає чи пише, те, що він знає, є лише “виходом” з попередньої історії, перевагами якої він користується [Козлова Н. Социология повседневности: переоценка ценностей // Общественные науки и современность. 1992.- № 3.- С. 50].

Який же вихід з цієї ситуації? На перший погляд, здавалося б доцільним відмовитися від попередніх наукових помилок. Певною мірою це означало б відмову від раціоналізації і від монізму. Але наука навряд чи може існувати без *ratio*, без розуму. Відмова ж від монізму небезпечна тим, що приводить до релятивізму.

Сьогодні в українському суспільстві поступово зникає ототожнення теорії з практикою, зверхнє відношення до чужої чи своєї власної повсякденності і приходять розуміння того, що не існує істини, яка задовольняє всіх, є “останньою та завершальною”. Стає неможливою ситуація розподілу світу на “своїх” та “чужих”, де “свої” завжди праві, а “чужі” - ні. На передній план виходить людина, її потреби й інтереси, чільне місце посідають загальнолюдські цінності.

Зміни у світогляді, ідеології, науці та культурі зумовили необхідність розробки та впровадження нової концепції освіти, яка є основою підготовки молоді до самостійної та творчої життєдіяльності в нових соціальних і культурних умовах, важливим чинником формування

особистості сучасного типу, патріота незалежної української держави. Тому важливу роль у вихованні особистості відіграє орієнтація освіти на загальнолюдські гуманістичні цінності.

Ідея олюднення усього простору соціальних стосунків, пріоритет неповторності, самобутності кожної людини, як вищої цінності, визначає стратегічну мету справді демократичної держави.

Але про реальне олюднення соціальних стосунків говорити зарано, оскільки сучасне суспільство переобтяжене кризовими негараздами і насичене негараздами людини, наявність яких пояснюється тим, що ми живемо в перехідному періоді. Хоча з теоретичної точки зору навряд чи слід зважати на таке пояснення, оскільки сьогодні завжди є переходом від минулого до майбутнього, тому в певному розумінні ми завжди живемо в своєрідному перехідному періоді. Тобто сьогодні можна розуміти, з одного боку, як миттєвість, а з іншого – як вінець попередніх творінь. Виходячи з цього, існують протилежні точки зору на можливість розуміння сучасності. Більшість авторів вважають, що для справжнього розуміння проблем сьогоднішнього дня необхідно ретельно аналізувати уроки історичного досвіду. Прихильники іншої точки зору вважають, що світова історія аж ніяк не закінчилася і кінця її ще не видно, а те, що ми спостерігаємо, є не ціле, а лише частина, може, навіть менша частина цілого. [Зуєв В., Зякун А. Драма. Без початку і кінця // Віче.-1998.- №4.- С. 108-109]. Такі позиції визначають й цілі, яких прагнуть ті чи ті автори. У першому випадку проголошується нерозривний зв'язок минулого, сучасного і майбутнього, хоча нерідко спостерігається розрив зв'язків між цими основними етапами розвитку людства, що не дає можливості адекватно відобразити органічну наступність, яка має місце в історичному процесі. У другому випадку роль кінцевої мети відіграють цілі сьогоднішнього дня, які переважають у сучасному українському суспільстві. Те, на що відчуває брак українське суспільство зараз, то це - відсутність сталих смислових і моральних дороговказів. Тому кризу українського суспільства можна визначити як кризу самої людини. І одним з напрямків подолання цієї кризи і є гуманізація суспільства. Україна потребує морального відродження. Погляди громадськості України нині звернені до підростаючого покоління, тому що воно має стати найбільш дійовою перетворюючою силою суспільства. Але в шкільній освіті (різних рівнів) відсутня чітка система моральних цінностей, панує певна розгубленість у моральному вихованні.

Отже, під гуманізацією слід насамперед розуміти надбання як окремою людиною, так і суспільством взагалі сенсу буття, що неможливе без реалізації потенційних можливостей. В свою чергу розкриття цих можливостей передбачає творчу діяльність, в процесі якої вибудовується

сенс життя. Щодо творчої діяльності, то вона своєю основою має свободу, оскільки без свободи неможлива.

Можливо, шлях пошуків сенсу життя треба шукати в історичній спадщині, у здобутках, котрі свого часу не були достатньою мірою оцінені. Інакше кажучи, використати евристичний потенціал мислителів минулого, керуючись тим методологічним принципом, згідно з яким в історії відсутнє абсолютне “зняття” (Гегель). Більш того, талановита думка минулого завжди зберігає свій евристичний потенціал і з плином часу розкриває нові сторони, які здібні збагатити сучасні наукові пошуки.

З такої позиції представляється доцільним розглянути спадщину російської релігійної філософської думки, для якої характерна зосередженість на долі людини і визнання високої цінності людської особистості.

Мабуть, буде слушним таке зауваження. Зараз, коли змінилися політичні реалії, в певному розумінні змінюються і реалії теоретичні, тобто змінюється кут зору щодо понять, категорій, методів тощо. Філософи Російської імперії, які після Жовтневої революції працювали за межами Радянського Союзу, здобули назву російських релігійних філософів, що відповідало тогочасним реаліям. Але зараз така назва викликає принаймні сумнів. Якщо згадати таких видатних представників російської релігійно-філософської думки як Бердяєв, Флоровський, Зеньківський – то це вихованці України [Див.: О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья.- М., 1990.- С. 12, 21, 27].

Духовним підґрунтям російської релігійної філософії є вчення Вол. Соловйова, предком якого з боку матері був Г.С.Сковорода, а духовним вчителем – П.Д.Юркевич [Див. Напр.: Сухарев Ю.Н. К исследованию жизни и творчества Вл. С. Соловьева // Вопр. философии.- 1991.- №2.- С. 137-138]. Навіть ці факти примушують принаймні сумніватися у коректності такого поняття як російська релігійно – філософська думка.

Що ж до мови видруку творів, то очевидно слід погодитися зі ствердженням А.Колодного: “... національна належність філософа визначається не географічним тереном його проживання, не мовою видруку творів, не прихильністю його до певної філософської течії, а насамперед духом етнічної самосвідомості, який з необхідністю проглядається в змісті написаних ним праць, в стилі філософствування, практичній орієнтованості його творчої спадщини - прагненні допомогти своєму народу в історичному самовизначенні, в його соціальному поступі” [Колодний А. Філософ з українською душею // Олексюк В.І.

Християнська основа української філософії: (Вибр. Твори).- К., 1996.- С. 9].

Отже, враховуючи це зауваження, поглянемо на деякі ідеї російської релігійно – філософської думки. Так, М.Бердяєв вважає, що взаємовідносини між шляхами людського спасіння і шляхами людської творчості – це найгостріша проблема сучасності. Болючість проблеми спасіння і творчості віддзеркалюють розколи між Церквою і світом, духовним і світським. Церква зайнята спасінням, творчістю – світ. Творчі справи не виправдані, не освячені Церквою.

Щодо окремої людини, то це питання про те, чи може людина виправдати себе не тільки покорою вищій силі, але й своїм творчим підйомом. Для розуміння цього питання важливо мати уявлення, що Бог чекає від людини творчого акту як відповіді людини на творчий акт Бога. “Ідея Бога є величною людською ідеєю. Ідея людини є величною Божою ідеєю. Людина очікує народження в собі Бога. Бог очікує народження в ньому людини. Надзвичайно зухвалою є думка, що Бог не може обходитися без людини, без відповіді людини, без творчості людини. Але без цієї зухвалості одкровення Боголюдства позбавляється сенсу” [Бердяєв Н.А. Самопознание.- М., 1991.- С. 134].

В останні десятиліття наука значною мірою намагається не лишатися осторонь людських проблем. Тому об’єктом зосередженої уваги знов стає людина, яка виявилася набагато складнішою, ніж це уявлялося раніше. Наука повертається до “забутої людини”, чий почуття, уявлення і діяльність є основою руху будь – якої соціальної системи. Фейєрабенд, наприклад, вважає, що епістемологію взагалі треба замінити “антропологією пізнання” – наукою з людським обличчям. За його думкою, “антропологія пізнання” повинна розуміти будь - яку систему знання як продукт діяльності спільноти людей, як вираз їх інтересів і потреб, стереотипів мислення і сприйняття ціннісних і емоціональних структур. Тільки така наука перестає бути відчуженим знанням і стає наукою з людським обличчям [Fairabend P. Farewell to Reason.- London-New York.- 1987.- P. 19].

Думка Фейєрабенда перегукується з бердяєвською зосередженістю на долі людини, на питанні про сенс людської творчості, на гуманістичній спрямованості цієї творчості.

Бердяєв відзначає розбіжність між теоретичною думкою і проблемами ЛЮДИНИ: «Сенс повинен бути співзвучним з моєю долею. Об’єктивований сенс позбавлений для мене будь-якого сенсу» [Бердяєв Н.А. Самопознание.- М., 1991.- С. 448]. Оскільки Бердяєв не тільки екзистенційний, але й релігійний філософ, то його завдання полягає в

тому, щоб не обмежуватися відгуком на людський запит, не тільки захищати людину, але й вимагати вищої людської відповідальності. В цій позиції міститься певне протиріччя між екзистенційною та християнською точками зору. Тому у світосприйнятті Бердяєва йде напружена боротьба між християнським уявленням про те, що світ занурений у зло і його треба рятувати – і екзистенційною – “світ є зло” і його треба усунути.

Глибинною різницею між цими двома поглядами є базова орієнтація принципів соціальної будови або на індивіда, або на суспільне ціле, систему.

Бердяєв орієнтований на індивіда, на особистість, але він не відкидає протилежну позицію, вбачаючи тут раціональну зернину. Він розробляє свій власний підхід, своє бачення протистояння цих напрямів “спасіння” і “творчості” (за термінологією Бердяєва).

Духовним ґрунтом такого стану є те, що мислення Нового часу все знаходилося у владі раціоналізації. У свідомості людства розпоширилися онтологічні реальності. Так з’являється раціоналістичне розуміння Церкви як установи, яка існує для спасіння окремих душ, але не цікавиться творчістю життя суспільного, космічного. В основу християнства, як дороги спасіння для вічного життя покладається смирення, індивідуальне смирення (рос. – смирение). Але людина не може рятуватися одна, вона може рятуватися лише разом зі своїми братами, з усім, що створене Богом, з усім світом. І в цей шлях спасіння обов’язково входить любов, яка відкривається Євангелієм і є ОСНОВОЮ Нового Заповіту Бога з людиною. Цим рятується людина, рятується весь світ, досягається просвітлення. Такий процес не може не бути творчим процесом [Путь. Орган русской религиозной мысли.- Париж, 1925.- № 1.- С. 93].

Людина - розумна істота, але це не наукове ствердження, а проект майбутнього, який реалізується в процесі проходження життєвого шляху. І сенс нашого життя в тому, щоб гідно пройти відпущений нам відтинок часу. Але людина не може стрибнути вище закладених у її природі можливостей. Інша справа, на добре чи на зле вони перетворюються. Саме у виборі одного з двох цих початків кожний приймає персональну відповідальність. Тут, саме тут проявляється свобода його волі. Більш того, конструюючи свою долю, він може у визначених межах модифікувати свої суттєві задатки, долати і перетворювати СВОЮ природу. В цьому розумінні людина є істотою самодолаючою [Франк С.Л. Духовные основы общества: введение в социальную философию.- Париж, 1930.- С. 254]. У доланні самої себе у людини народжується світогляд.



Світогляд, а тим більше людяний, гуманний світогляд можна здобути лише шляхом свободи, шляхом ненасильства, дорогою особистого вибору, оскільки істина не може бути примусовою.

Світовий досвід ХХ ст. продемонстрував, що свобода – це неперехідна цінність, основна, суттєва характеристика людини. Свобода – це “онтологічна першооснова людського життя”. Будь – яка відмова від свободи є духовним самогубством, будь – який замах на свободу іншого є замах на вбивство у ньому людини, на протиприродне знищення в ньому “образа і подоби Бога” та перетворення його в тварину. Будь-яка спроба подавляти творче поривання, початок свободи, творчу співучасть людей в суспільному житті призводить до якоїсь соціальної атонії і в той же самий час до накопичення напруги, до переродження природної та придушеної свободи реалізації намагань в ”руйнуючу” запеклість самоствердження і сліпе бунтарство [Франк С. Л. Духовные основы общества: введение в социальную философию.- С. 134].

Разом з тим очевидно й те, що не буває абстрактної свободи задля свободи. Визначення її природи, умов реалізації ставить кардинальні питання про сутність та існування людини, про сенс її життя, про місце і роль в суспільстві, про співвідношення свободи і відповідальності. Але у світових трансформаціях, які ми переживаємо, вимога невідкладної та всеохоплюючої свободи часто приховує її різнобічність, багатогранність, взаємодію з багатьма іншими суспільно-політичними феноменами, інститутами, цінностями: владою, авторитетом, справедливістю, відповідальністю. Вимагання абсолютної свободи, надання свободі абсолютного пріоритету перед всіма іншими цінностями може в тій чи тій формі передбачити виправдання та використання для її досягнення будь - яких доступних засобів, в дусі улюбленого гасла всіх послідовних революціонерів: «мета виправдовує засоби». До чого це може призвести й дійсно призвело, ми знаємо з досвіду концтаборів Майданека, Бухенвальда, Колими, Соловків [Гаджиев К.С. Размышления о свободе // Вопросы философии.- 1993.- №2.- С. 33].

Християнська антропологія визнає глибоку зіпсованість людської природи як наслідок гріхопадіння. Образ спокутування повинен відповідати рівню, на якому трапилася ця зіпсованість ( тобто на рівні богоспількування). Це, звичайно, не виключає визнання можливості визначеного впливу і соціального середовища на людину. Соціальні хвороби слід лікувати соціальними засобами, без зазіхання на людську душу. Зараз дуже гострою є необхідність усвідомлення меж в рівнях нашого ушкодженого, такого, що втратило цілісність, буття. Кесареві кесарево, а Боже Богові. Зазіхання на недозволене в одному випадку призвело до інквізиції, в другому – до етатизму. На соціальному рівні

виникає питання про співвідношення двох першопочатків: Божого і людського, Церкви як Боголюдського організму і людського соціуму взагалі, Церкви і суспільства, Церкви і держави. З єдиності істини витікає, що ніщо не може бути поза цією істиною, що всі сфери життя повинні бути визначеними у відповідності з нею [Вениамин (Новик), игумен. О православном миропонимании // Вопр. философии.- 1993.- №4.- С. 138]. Звідси спокуса перетворити все суспільство і державу в Церкву (в релігійно-філософській літературі це мало назву теократії). З іншого боку, це визначення може бути тільки вільним, а тому воно принципово може не бути втіленим. Істина, таким чином, в цьому світі може й не переважати. Отже, і на суспільному рівні, якщо не розуміти християнство тільки як релігію особистого спасіння, а Церкву – тільки як монастир (еклезіологічне монофізитство), виникає антиномія: необхідності (істини) і свободи (людини), яка не дає ніяких гарантій. Містично ця антиномія вирішується Христом. “Якщо ви будете у слові Моєму, то ви Істинно Мої учні, і пізнаєте Істину, і Істина зробить вас вільними” [Ів. 8:31-32].

Держава не гарантує свого перетворення у Церкву, побудову Царства Божого на Землі. Вона покликана лише забезпечити людям гідне їх існування. Незбагненність Божества має свій корелят у творенні, в тому числі і на соціальному рівні. «Можливість планомірного розвитку суспільства - хиба, яка містить в собі трагічні наслідки» [Моисеев Н.Н. Универсальный эволюционизм // Вопр. философии.- 1991.- №3.- С. 21]. Складність управління системою знаходиться у експоненціальній залежності від її складності, що підриває раціоналістичну утопію тотальної керованості. Максимум, що люди можуть визначити – це напрям своєї діяльності (чи недіяльності). Соціальна інженерія не менш небезпечна, ніж генна [Вениамин (Новик), игумен. О православном миропонимании.- С. 145].

До того ж, людина є істотою, яка весь час долає, визначає якісь межі і переступає їх, виходить за ці межі. За Гегелем, визначити межу означає перетнути її, і навіть розумовий перетин межі є все ж таки її перетин, хоча й в іншій реальності. В цьому розумінні він не може бути хибним. Філософська рефлексія, та й мислення взагалі, були б неможливі без здібності думки долати саму себе, так як саме “усвідомлення означає трансцендування за межі того, що усвідомлюється” [Франк С.Л. Непостижимое.- Мюнхен, 1971.- С. 302] Заглиблюючись у саму себе, людина може зробити “перехід”, відчутти іншу глибинну реальність, “світи інші” (Ф.Достоевський). Не випадково питання про “перехід” стає однією з парадигм сучасного філософського мислення [Вениамин

(Новик), игумен. О православном миропонимании.- С. 145].

Ці набутки не можна лишати поза увагою зараз, коли гостро постає проблема гуманізації суспільства, повернення йому, користуючись словами П.Фейєрабенда, людського обличчя. У загальних рисах ця проблема вже усвідомлена як глобальна проблема збереження людської особистості. Одним з шляхів збереження людської особистості і є гуманізація людського суспільства, в реалізації яких чільне місце посідають освіта і виховання. Напрямок гуманізації в системі освіти відповідає потребам українського народу, який століттями плекав неперехідні духовні вартості, втілені в його високій культурі, літературі, мистецтві. Гуманізація навчально-виховного процесу передбачає виховання загальнолюдських цінностей, носієм яких є релігія, зокрема християнська мораль.

Гуманізація відбувається в умовах духовної кризи, яка характеризується відсутністю уявлення про життя як систему цінностей, маючи ієрархічну будову, з відповідним розумінням життєвого смислу як служіння вищій меті. Втрата потреби внутрішньо узгодити себе з цією системою цінностей – ось показник ідейної кризи. Вихід з цієї кризи можна шукати тільки серцем, оскільки”... без любові особистість не живе, а вмирає, це є основною думкою християнства” [Путь. Орган русской религиозной мысли.- Париж, 1925.- №1.- С. 59, 61].

Не слід забувати й того, що російські релігійні філософи будували саме світогляд, тобто сприймали набуття світогляду як творчий процес, в якому смисложиттєві орієнтації не даруються, а набуваються дорогою наближення до Бога.

*В.Зінченко\** (м. Київ)

## **НЕОМАРКСИСТСЬКА ІДЕЯ СОЦІАЛІЗМУ ТА ХРИСТІЯНСТВО**

Поряд з іншими визначеннями, ХХ століття називають ще й століттям панування ідеологій, які майже завжди розглядали людину в ролі засобу для встановлення того чи іншого типу панування: чи то національного, чи то класового, а чи ж бюрократичного. Будь-якого, але обов'язкового такого, що протистояло б людській свободі, а відтак – і справедливості. Ідеологія відучує людину вільно мислити та свідомо приймати рішення. Вона хоче привчити її покійно пристосовуватися до

---

\* Зінченко В.В. – аспірант Київського Національного університету імені Тараса Шевченка.

існуючих політичних і економічних умов, сформувати поверхове сприйняття пропагованої дійсності якнайкращої та незмінної. Ідеологія тоталітаризму прагне перетворити людину на «суспільну сновиду», самозакоханого та всім задоволеного обивателя, байдужого до духовних запитів. Для цього часто використовуються та пропагуються різноманітні егоїстичні інтереси, що дозволяють будь-кому без особливих зусиль відчутти власну велич. Не випадково Гітлер наголошував, що найкраще вести пропаганду серед морально втомлених, «сонних» людей. Панівна ідеологія будь-якого гатунку завжди прагне до знищення самосвідомості особистості, нав'язуючи фальшиві цінності на індивідуальному та суспільному рівні і в самій своїй суті протистоїть істині, добру та культурі. «Панування спирається значною мірою на реальний апарат влади, а ідеологія створює цементуючий фактор руйнівної суспільної будівлі, який не можна недооцінювати» [Horkheimer M. Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze.- Fr. a. M., 1978.- S. 51].

Нікколо Макіавеллі, блискучому політичному письменнику й дослідникові, належить одне з найбільш глибоких суджень, що стосується драматичного наслідку панування тиранії. Він писав, що результатом такого панування є розбещене суспільство. Суспільство людей з розтерзаними душами, звідки крапля за краплею вичавлювались честь та гідність, справедливість та добро. Таке суспільство дуже важко спрямувати до свободи й демократії, оскільки звичаї і мислення в ньому гранично понівечені роками рабської покірності, угодовства, взаємними доносами, примиренням з несправедливістю і нескінченним свавіллям. Особливо концентровано відображаються ці морально-етичні деформації на правлячій верхівці посттиранічної держави. Нашому суспільству притаманні економічні, соціальні, духовні розшарування та суперечності, в ньому існує політичний, релігійний та громадянський розкол, що з кожним днем зростає, досягаючи подеколи антагоністичної непримиренності. Брехня та аморальність стали нормою і повсякденною суттю політичного та суспільного життя. В такій ситуації еретиком стає той, хто відмовляється гвалтувати власну совість. Згадаймо приклад фашистської Німеччини: отрута нелюдськості проникла в душу народу і стала повсякденністю після того, як життя і свобода людини перестали бути найвищою цінністю. Страшним є те, що подібні відносини обов'язково відображаються у мисленні та поведінці людей, особливо молоді.

Найкращі представники нашого народу з покоління в покоління мріяли про таку державу і таке суспільство, які б несли щастя та добробут кожній людині, де кожний мав би найширші можливості для саморозвитку. А нині ми дійшли до того, що навіть

найфундаментальніше право людини - право на життя - недоступне більшості наших людей. З'являється кланово-корпоративна система, яка поряд з утвердження неконтрольованої боротьби за збагачення, отруєє душі людей псевдоцінностями індивідуалістичного егоїзму. Будується вона тими, хто, шумно проголошуючи себе уособленням України, насправді сприймає її як годівницю для свого клану, прагне створити державу, де б перестало бути священним життя людини, її права та гідність, а нормою стало б постійне нехтування ними. Таке враження, що нинішній стан міжлюдських відносин став наочною ілюстрацією ідей Дарвіна про біологічну боротьбу, в якій перемагає сильніший, той, хто не рахується ні якими засобами лиш би перемогти. Не хочеться, та й неможливо повірити в те, що це є сутністю людини. Справедливіше все-таки вважати людину значно складнішою істотою, основою якої є насамперед свобода, в тому числі й у виборі добра чи зла, тієї чи іншої системи цінностей. Людина, на відміну від тварин, не належить виключно до царства природи і не керується виключно інстинктами. Людство протягом власної історії зуміло зрозуміти, що можливість його розвитку залежить від створення такої системи відносин між людьми, яка б унеможливила б «війну всіх проти всіх». Незважаючи на різні деформації, можливим є говорити про людське суспільство як про поступальний рух людства до все більшого здійснення свободи. Автор вважає, що неомарксизм (або «західний марксизм») є широким теоретичним вченням і водночас системою практичних заходів з утворення такого типу суспільства, де б змогла утвердитися свобода в найширшому значенні, яка передбачає розкриття всіх можливостей та потенцій людини у сфері духу та творчості. Неомарксизм, який є світоглядною основою сучасних європейських соціалістичних вчень, розглядає людину не як представника того чи іншого класу, а насамперед, саме як людину, особистість: «Точка зору класу, партії, бойового союзу ніколи не може бути останньою інстанцією і повинна переглядатися та перевірятися для встановлення її відповідності гуманізації людини, її самоздійснення» [Fischer E. Was Lenin wirklich sagte.- Wien, 1969.- S. 146]. Людство створило величезний і багатий пласт культури, світ цінностей людського духу, повноцінно осягнути який можна лише тоді, коли людина стане справді вільною і від економічного пригнічення, і від духовного жебрацтва.

Треба і нам, нарешті, звернутися до універсальних цінностей, які лежать в основі добробуту сучасної європейської цивілізації. Європейська цивілізація є не лише однією з багатьох існуючих, а виступає своєрідним та яскравим явищем здійснення й утвердження неперехідних загальнолюдських цінностей, що є спільними етичними,

культурними та правовими досягненнями всього людства. Її головною основою, яка робить можливим взаємодію і співробітництво в умовах соціокультурного та світоглядного різномайття, є гуманізм, що розуміється як визнання безумовної цінності людської особистості, її незаперечного права на гідність та щастя, утвердження пріоритету прав людини і єдності морального закону для всього людства. Це загальнолюдські цінності, які не підвладні ніяким політичним кон'юнктурам і підносять на найвищий щабель людську особистість, утверджуючи права та свободи людини в їх в найповнішому вигляді. Соціал-демократія підтримує прагнення людства до всепланетарної взаємодії, насамперед у духовно-етичній та культурній сферах. Однак вісью європейської моделі розвитку є перш за все християнство з його ідеями гуманізму, терпимості та взаєморозуміння. В основі суспільства, яке керується цими ідеями, завжди лежать соціальна справедливість та соціальне партнерство. Суспільство, яке спирається в своєму розвитку на загальнолюдські цінності та інтереси, має змогу звернутися до розвитку добробуту кожного з його членів, до розвитку культури та духовності.

Європейська правова, культурна та етична традиції, в яких виникла ідея соціалізму, розглядають людину, її особистість як найвищу мету, а не засіб для досягнення того чи іншого результату. Ніякі економічні системи чи політичні доктрини не повинні домінувати над інтересами розвитку людини. Для соціал-демократії є неприйнятними будь-які конструкції, в яких інтереси та свободи особистості ущемляються на угоду якомусь ідеологічному штампіві.

Неомарксизм, як і класичний марксизм, складається з принципу радикального гуманізму та ідеї справедливої суспільної організації. Концепція останньої спирається на ідею Маркса про зміну функції держави як органу класового панування та гноблення. Тільки та держава є правовою, яка в першу чергу відстоює інтереси людини, а не держави як певної самостійної від суспільства системи. Нагадаю слова фундатора ідеї правової держави Джона Локка: метою права є не відміна чи обмеження свободи, а її збереження і поширення. Лише таким чином в центр уваги суспільства і держави буде поставлена особистість людини. Більшість європейських правових та етичних вчень виходить з розуміння сутності людини як початково моральної. Один з батьків світової та американської демократії Томас Джефферсон вказував, що моральність, співчуття, милосердя - вроджені елементи ества людини. Свідомість того, що є добро та зло, такою ж мірою притаманна їй як органи чуттів. Етичне вчення неомарксизму утворене ідеєю К.Маркса про те, що сутність людини є принципово доброю і зло в ній пов'язане з ситуацією та умовами існування, які можуть бути змінені. Це є суттю християнства -

того «життєвого кола», в якому сформувалися основні принципи європейської культури та цивілізації, до яких маємо честь належати і ми.

Соціалізм та християнство у своїх ідеалах і практиці являють собою найбільш автентичне втілення найвищих морально-етичних цінностей. Соціалізм в жоднім разі не є централізованим управлінням та плановим виробництвом, які не мають в своїй сутності ні демократії, ні рівності. Маркс у вступі до «Критики політичної економії» вказував, що прогрес не є самодостатньою величиною і по різному виявляється в процесі історичного та суспільного розвитку, зокрема, в економічній сфері та культурній надбудові. «Подібне значиме і для прогресу у виробничих відносинах...; так, Бах або Лейбніц... ні в якому разі не є відповідними вбогості тодішньої Німеччини. Розвинутий капіталізм, з іншого боку, музам міг би бути лише шкідливим» [Блох Э. Тюбингенское введение в философию.- Екатеринбург, 1997.- С. 151].

Відтак при побудові соціалізму слід враховувати можливість різних темпів розвитку базису та надбудови. Демократичний соціалізм ставить собі за мету досягнення повної гуманізації особи та суспільства, становлення та розвиток такого типу людини, для якої метою існування є не егоїзм та безмежне збагачення, а творчість та моральне становлення як саморозвиток особистості. Очевидною ілюзією та спрощенням було б гадати, що тільки економічні зміни є необхідною передумовою, яка забезпечує справедливість та свободу для кожного. Звільнення людини від тиску економічних умов, що перешкоджають її повному розвитку, є лише одним з моментів для суспільства, яке слугує справжнім людським потребам. Для соціалізму суспільні перетворення не вичерпуються лише економіко-політичною сферою. Він звертає увагу і на те, що відбувається у людському серці, визнаючи людину перш за все як моральну особистість. Демократичний гуманістичний соціалізм прагне створити в суспільстві та міжособистісних відносинах такі умови, за яких людина може позбавитися відчуження від результатів своєї праці та діяльності, оточуючих людей та природи, віднайти власну сутність і побудувати життя так, щоб існувати й розвиватися в єдності. Переборення відчуження є «дійсне вирішення протиріччя між людиною та природою, людиною та людиною» [Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения.- Т.42.- С. 116]. Звільнення людини від відчуження в демократичному соціалізмі орієнтоване перш за все на внутрішній стан духу, при якому головним для людини стає переборення власного егоїзму, закритості від інших, досягнення вільної та відповідальної взаємодії з оточуючими на засадах свободи, справедливості й солідарності.

Для неомарксизму усунення соціальних антагонізмів, усіх форм відчуження є не **самоціллю**, а лише засобом досягнення дійсної свободи

кожного. Демократичний соціалізм розглядає побудову справедливого суспільства як основу для реалізації духовних та матеріальних запитів індивіда, який досягає стану особистості лише за умов свободи та справедливості. Демократичний, децентралізований соціалізм - це здійснення необхідних умов для того, щоб найвищою метою зробити розгортання усіх людських здібностей. Подібний гуманістичний ідеал, який передбачає визнання цінності особистості, її прав і демократичних свобод, загального блага як мети співтовариства, плюралізму в економіці, політиці, духовному житті свідчить про можливість синтезу соціалізму та християнства.

Сутність християнства зосереджена **на особистості** людини, яка має для нього абсолютну цінність. А повнота буття особистості неможлива без свободи. Примат свободи в людській природі завжди утверджувався християнським віровченням, згідно з яким **свобода** є аспектом богоподібності людини, її належності Царству Божому.

Християнський персоналізм розглядає людську особистість як образ та подобу Божу в людині. Особистість твориться **взаємно** Божою і людською свободою та творчістю. Особистість, яка є перш за все моральним принципом, розглядається як можливість, завдання, що стоїть перед індивідом і яке він, безумовно, повинен мати можливість реалізувати, в тому числі й в суспільному житті.

Людина в процесі свого життя має можливість творчо сформулювати або ж звільнювати себе і саме тому ми ні на кого, окрім нас самих, не зможемо перекласти тягар відповідальності за власну діяльність, здобутки чи невдачі. Інший вихід - це втеча від свободи. Але людина, яка обмінює свободу відповідальності на безпеку безвідповідальності, не гідна ні свободи, ні безпеки. Люди самі перешкоджають становленню свободи та справедливості, знову й знову відтворюючи репресивне суспільство і його мораль передусім у власній свідомості та стилі мислення. Справжня свобода стає реальністю лише тоді, коли її провідниками й носіями є вільні люди, звільненні від потреб та інтересів гноблення. Соціалізм стає реальністю тоді, коли він утверджується у свідомості людей. Саме це є головним актом соціалістичної революції (як зміни економічних та політичних відносин), що за своєю суттю є еволюцією поступового прилучення людей до системи духовних цінностей, яка зможе сформувати нові відносини між людьми [Маркузе Г. Одномерный человек. Исследование идеологии Развитого. Индустриального Общества.- М., 1994.- С. 53]. «До того часу, поки свобода не стала реальністю, саме розум людини є опозицією, запереченням щодо репресивної, відчуженої, нелюдської дійсності», - пише Герберт Маркузе [Marcuse H. Vernunft und Revolution. Hegel und die



Enstehung der Gesellschaftstheorie.- Neuwied-Berlin, 1970.- S. 369]. Устрій суспільства має формувати умови для всебічної реалізації розвитку особистості.

Водночас християнство та неомарксизм протистоять безмежному егоїстичному самоствердженню індивідуальності. Християнський персоналізм та демократичний соціалізм не розглядають особистість як щось ізольоване та самодостатнє. Християнство розуміє свободу як **звільнення**, тобто такий постійний процес, в якому особистість усвідомлює себе вільною перед Богом не наодинці, а в солідарній спільності з іншими людьми. Ідея соціалізму виходить з того, що людина історично змінюється, а такі її риси як жорстокість, жадібність, зло не закладені в ній початково. Вони виникли й утвердились внаслідок тисячолітніх відносин насилля та гноблення, віроломства та лицемірства. Зі знищенням цих відносин повинні поступово зникнути й породжені ними вади. Християнство у зв'язку з цим закликає до подолання людиною власної **гріховності**, що постає як прагнення людини до безмежного панування над навколишнім світом, над собі подібними, що врешті-решт призвело до віддалення від Творця, до ситуації, коли навколишнє стало противником, а іноді – навіть і ворогом. Про це ж промовляє й соціалізм, вказуючи на ситуацію відчуження людини від інших людей, світу, продуктів власної діяльності і, що найголовніше, - від власної сутності. Тому поряд зі свободою обов'язково є присутньою цінність **солідарності**, яка розглядає людей рівними в праві на життя та свободу, водночас звертаючись до принципу відповідальності кожного за свободу іншого, що в свою чергу передбачає аналогічну підтримку прав і свобод конкретної особистості з боку інших членів суспільства.

Вільний розвиток кожного є можливим за умови свободи іншого. Християнство вперше в історії встановлює рівність людей - як дітей Божих і, водночас, як особистостей, неповторних та унікальних носіїв свободи та образу Божого в собі. Кожен у своїй унікальності врятований благодаттю та жертвою Христа. Воно проголошує це у своєму вченні про **соборність**, яка полягає в поєднанні свободи та єдності людей на основі їхньої загальної комунікації та любові й повазі до моральних цінностей. Через свободу особистостей, їхніх справедливих взаємин утверджується добровільний, заснований на добрі й взаємоповазі духовний та політико-економічний союз всіх людських істот: «Окрема людина лише тоді може стати вільною, коли вільною є і спів-людина, тобто коли суспільство, в якому вона існує, є солідарним» [Lafontane O. Die Gesellschaft der Zukunft: Reformpolitik in einer veränderten Welt.- Hamburg, 1988.- S. 40].

Християнство поєднується з соціалістичною ідеєю і в тому, що включає в свій ціннісний ряд і соціальну сферу. Обстоюючи гідність

людини, соціал-демократія та християнство не можуть бути байдужими до соціальної несправедливості. Згідно з християнським віровченням, християнин повинен брати участь у створенні нового, гідного людини світу. Християнська надія на звільнення починає реалізовуватися тут, на землі, вона передбачає активну діяльність людини у світі. Християнство є етикою любові, до того ж такою етикою, яка має соціальний характер, бо вона спрямована на радикальне оновлення життя. Надія, яка породжена вірою в пришестя Царства Божого, є великою силою морального відновлення суспільства і його звільнення. Християнство виробляє у людині почуття впевненості, наповнює життя смыслом. К'єркегор відзначив, що віруюча людина навечно дістає імунітет проти відчаю. «Теологія є надією на те, що несправедливість, яка характерна для світу, не залишиться навечно, що несправедливість не може бути останнім словом» [Horkheimer M. Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von H. Gumnior.- Hamburg, 1970.- S. 61].

Християнство не відкидає добра, навіть якщо воно виходить від людей нерелігійних, але заперечує насилля, диктат, ненависть, хоча б вони й прикривалися ім'ям Христовим. Християнство революціонує суспільство в якості **моральної революції**, духовно його оновлюючи. Як ідея звільнення, воно універсальне, загальнолюдське, таке, що визнає рівність всіх людей між собою. Його історична місія полягає в здоланні класових та інших суперечностей, бо ж людська сутність - наднаціональна і вже в цьому є протилежністю будь-яким тоталітарним зазіханням. Соціалізм, як і християнство, є ідеєю та практикою повного та безумовного звільнення людини: «Я ніщо, але я повинен стати всім» [Маркс К. Энгельс Ф. Соч.- Т. I.- С. 426]. Як і християнство, він має загальнолюдський характер, виступаючи ідеєю переборення усіх ворожих людській свободі форм соціальної організації. Макс Хоркхаймер, один з натхненників європейської моделі соціалізму, вказував, що існує суто людська солідарність, яка являє собою не просто солідарність певного класу чи нації, а те вічне, що поєднує один з одним всіх людей [Horkheimer M. Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen.- S. 59]. Тому свобода, яка ґрунтується на повазі до внутрішнього світу та прав особистості, досягається в солідарних відносинах людей між собою на основі **справедливості**, в основу якої покладена рівна повага та підтримка гідності всіх людей. Цей моральний ідеал має своїм джерелом органічно інтегровані як світський, так і релігійний гуманізм. Подібне відношення до людини підтверджує цінність міжособистісної комунікації та взаєморозуміння, тобто тих засад, які закладають підвалини суспільної свободи та солідарності, що протистоять тоталітаризму та авторитарності як деформації суспільства та патології особистості. В кінцевому рахунку,

права та свободи особистості, підтверджені загальнолюдськими цінностями, набули статусу не лише морального ідеалу, а й реальності, яка сприяє утвердженню свободи та солідарності в прагненні кожного до щастя, добробуту.

Що стосується здолання тоталітарних тенденцій у людському мисленні та суспільних відносинах, то заслуговує особливої поваги розділення влади в європейській історії на політичну і духовну, носіями якої були, з одного боку, держава, а з іншого – Церква, що мало особливе значення в моральному та правовому аспектах. Боротьба та взаємодія між світськими та духовними центрами влади і почалася, і завершилася тим, що поряд з «царством Кесаря» в житті суспільства відстояло себе «Царство Боже» - царина духу. Духовна влада - сфера етики та моралі зуміла відстояти свою незалежність від зазіхань політичної влади та ідеології. Завдяки цьому в європейській моделі розвитку суспільства, незважаючи на тимчасові поразки, вдалося уникнути диктату як тоталітаризму, так і теократії. Саме розділення світського (як політичного) та релігійного (як духовного) центрів влади зумовили значною мірою формування в Європі громадянського суспільства. Адже в ситуації відсутності в суспільстві загального духовного контролю з боку держави, а політичного – з боку релігії є можливим вільний правовий розвиток особистості як громадянина.

Може скластися враження, що зараз в Україні ми спостерігаємо прямо-таки ренесанс християнства та сплеск духовності: храми (особливо в свята) повні, в них все частіше помічаємо найвищі посадові особи держави, які направо і наліво чомкаються з церковними ієрархами, побожно тримаючи свічки. Але виконання обрядів ще далеко не є зверненням до християнства зокрема та духовності взагалі. Домінування ритуалу над духом, суттю християнства, веде до панування тієї ж самої тоталітарної ідеології, іншої лише за формою: «Це фальшива свідомість. По суті вона є завісою, що знаходиться між суспільством та поглядом на нього» [Adorno Th.W. Ideologie // Frankfurter Beitrage zur Soziologie.- Fr.a. M., 1964.- S. 175].

Ще Маркс звернув увагу на те, що головною рисою ідеологій є відстоювання та пропаганда інтересів виключно однієї з суспільних груп і класів начебто в якості загальнолюдських. Тоталітарні тенденції небезпечні тим, що, «влізаючи в душу», вони прагнуть до тотального контролю над думками та діяльністю людини і дуже гнучко видозмінюються. Контролюючи думку, тоталітаризм не фіксує її весь час на чомусь одному. Висуваються догми, які пропагандою подаються як такі, що не підлягають сумніву. Але водночас їхня форма змінюється, незмінно залишаючи догматизовану непомильність. Догми обов'язково

потрібні для тоталітаризму, оскільки вимагається абсолютна покірливість підданих, однак неможливо обійтися без певних коректив, які диктуються новими потребами владарів.

Ось тут і виступає на перший план за нинішніх умов прагнення до механічного поєднання церковного та державного життя, що наносить цим сферам та суспільству величезний моральний збиток. Підкоряючись сфері світської політики, церковне керівництво зрештою засвоює її тактику та методи, перетворюючи Церкву в подобу державної структури з усіма політичними та моральними наслідками цього. В свою чергу, клерикалізм, як прагнення вищої ієрархії до влади, демонструє лише новий різновид спокуси до «царств та багатств земних», які пропонувалися ще Христу і були відкинута ним. Однак відокремлення Церкви від держави не означає її відчуження від суспільства. Завданням Церкви є не адміністративні маніпуляції, а підтримка морального зростання людей у всіх життєвих сферах. Церква повинна мати можливість пропагувати та обстоювати правду й справедливість, принципи особистого і суспільного добра, впроваджувати ці принципи в повсякденність.

Церква покликана допомагати не лише своїм членам, а і суспільству загалом в знаходженні, якщо й не досконалих шляхів вирішення моральних та соціальних протиріч, то у всякому разі вказувати, **що** є кращим та переважаючим у світлі Євангелія. Не можна перетворювати Церкву на політичну, а тим більше – партійну силу. Це принижує значення Христа та християнства, які, безумовно, ширші за рамки тієї чи іншої політичної партії. Соціалізм, як і християнство, вірить в можливість духовного та соціального розвитку людини, визнає те, що етичні принципи, які зросли на християнському ґрунті, ввійшли і сформували основу європейського суспільства та культури. В демократичному суспільстві християнство стає засобом захисту від зазіхань держави на приватне життя і необхідною умовою функціонування демократичної системи. Водночас в умовах демократії християнство розкриває свій неполітичний характер, свою зверненість до загальнолюдських духовних запитів особистості. У своєму відношенні до християнських церков соціал-демократія виходить з розуміння всієї християнської Церкви явищем Вселенським, тобто сферою, не обмеженою спадщиною якої-небудь однієї національної культури чи цивілізації. Визнання великої багатоманітності форм церковного життя базується на тому, що християнство не може обґрунтовуватися виключно політичними, етнічними чи ідеологічними принципами.

Саме християнство називає такий підхід **філетизмом** і засуджує як ересь. Філетизм прагне до визнання істинним лише одного із земних

втілень християнства. Це призводить до ігнорування або й знищення неповторності проявів світового християнства. Виходячи з цього, соціал-демократи у відношенні до релігійних організацій не сприймають пропагованого деякими політичними колами розділення існуючих типів віросповідань на «традиційні» та «нетрадиційні», з відповідною при такому підході дискримінацією одних і привілейованим становищем інших. Не треба політизувати християнство, нехай краще політики стають істинними християнами, а через них – християнізуються та гуманізуються їхні доктрини.

Християнське вчення про людину, його етичні вимоги, боротьба з несправедливістю - все це взаємодіючі та органічно пов'язані акти свідомості демократичного соціалізму, які в кінцевому рахунку можна звести до одного етичного мотиву: фундаментального вираження багатоманітності суспільно-політичних ідеалів всеохоплюючого прагнення людини до свободи, щастя, розквіту [Lefebvre H. *Propleme des Marksismus heute.*- Fr.a. M., 1989.- S. 125]. Шлях до соціалізму проходить не через класову та національну боротьбу й ворожнечу, а насамперед через зміну свідомості людей. Цей морально-етичний ідеал є в однаковій мірі доступним представникам усіх верств суспільства. Він виникає як результат суми політико-економічних та культурно-виховних заходів. Тому обов'язково постає проблема виховання людей у дусі вічних цінностей.

Для досягнення нового типу суспільства слід здійснювати довгострокову стратегію, спрямовану на масове політичне та духовно-культурне просвітництво широких верств населення. Є правда в тому вислові, що для нового суспільства потрібний новий тип людини. Але новий не в розумінні одномірного та некритичного мислення й свідомості, а перш за все у формуванні дійсно вільної людини, яка могла б позбавитися від нетерпимості, несправедливості у власному розвитку та у відносинах з іншими. Сильно, але й правдиво було сказано класиками неомарксизму Т.Адорно та М.Хоркхаймером, що зрада ідеалів свободи, надії на справедливий розвиток, угодовство з «сліпим» існуванням, яке не прагне ні до чого творчого, примирюється з неправдою, обов'язково призводить до розпаду сутності людини, суспільного та індивідуального кретинізму [Хоркхаймер М., Адорно Т. В. *Диалектика просвещения.*- М.-СПб., 1997.- С. 292].

Метою соціалізму є побудова суспільства, в якому не будуть існувати страх та ненависть між людьми та соціальними групами. Здійснення такого суспільства може спиратися тільки на всезагальну віру в людину, її схильність до добра, справедливості, творчості. Побудова справедливого суспільства абсолютно неможлива без свободи

внутрішнього світу людини, тієї свободи, яка є безумовною основою солідарних відносин людини з людиною саме як вільних істот.

Тому постає необхідність радикальних змін не лише в економічних і політичних системах, але й в наших особистісних і поведінкових структурах, тобто у всій системі ціннісних орієнтацій людини. Герой твору Михайла Булгакова «Собаче серце», професор Преображенський, доцільно помітив, що розруха починається в головах. І саме з «голів», в смислі свідомості, душі, мислення людини треба починати, прагнучи до чогось нового та кращого в суспільстві, державі. Соціалізм і християнство пронизані глибокою вірою у можливість прогресу сутності людини. Християнство надає соціалізму духовну основу, а соціалізм є засобом до виконання велінь християнських заповідей: «Якщо я маю дар пророцтва, і знаю всі таємниці, і маю будь-яке пізнання та всю віру..., а не маю любові, - то я ніщо» [1 Кор. 13:2]. Політика, яка надихається християнською етикою та соціалістичним ідеалом, можлива і здатна нести відповідальність лише на шляху істинної демократії та гуманізму, тобто у формі демократичного соціалізму.



## ІСТОРІЯ ТА ІСТОРІОСОФІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ

*Т.Горбаченко\** (м. Київ)

### **ХРИСТІЯНСТВО І СЛОВ'ЯНСЬКА ПИСЕМНА КУЛЬТУРА** *Рукописна книга*

В усі часи книга усвідомлювалась не тільки як засіб збереження й трансформації знань, але й як засіб пізнання навколишнього світу. Водночас з давніх часів вона була й предметом пізнання. Поступово складався її теоретичний феномен. Книга по суті своїй (і це склалося історично) є найважливішою формою закріплення й передачі інформації у просторі та часі. З точки зору теорії комунікації книга виступає однією з форм існування й поширення семантичної інформації, засобом організації твору індивідуальної свідомості у знакову систему для сприйняття її суспільною свідомістю. Адже еволюція книги нерозривно пов'язана з історією людства. Вона - фундамент, на якому будується культура народів. Вона допомагає суспільству зростати й удосконалюватися, запозичувати й використовувати всю масу знань, накопичених людством. Книга є найбільш повним і всебічним виразником духовної культури людства, адже її зародження і розвиток нерозривно поєднані з ним.

Термін "рукописна книга" вперше був запроваджений відомим палеографом Є.Карським. Він вважав, що "книгою називається рукопис, написаний на окремих зошитах, об'єднаних разом" [Карский Е.Ф. Славянская кирилловская палеография.- М., 1979.- С. III]. Л.Дубровіна вважає, що поняття "рукописна книга", визначається єдністю походження її як книжкового джерела у сукупності зовнішньої та внутрішньої форми та змісту: ідеї, структури, технології, мистецтва [Дубровіна Л.А. Українська рукописна книга як об'єкт кодикології та камеральної археографії // Український археограф. щорічник.- К., 1992.- №1(4).- С. 59].

Рукописна книга південних і східних слов'ян стала предметом

---

\* Горбаченко Т.Г. – кандидат педагогічних наук, професор Київського Національного університету культури і мистецтв.

наукового дослідження з початку XIX ст. Пріоритет у цьому належить російським ученим. Початок систематичним описам рукописів в Україні поклав М.Петров у 1875-1879 рр., описуючи рукописи церковно-археологічного музею при Київській духовній академії [Петров Н.И. Описание рукописей церковно-археологического музея при Киевской духовной академии.- Вып. 1-3.- К., 1875-1879]. У 80-х рр. XIX ст. опубліковано описи рукописів Чернігівської духовної семінарії, Почаївської лаври, Одеської міської публічної бібліотеки й бібліотеки Новоросійського університету в Одесі. Наприкінці XIX - на початку XX ст. опубліковано описи багатьох рукописних збірок України. Найважливішими з них є описи рукописів київських збірок, які тепер зосереджені у Національній бібліотеці України ім. Вернадського, а також описи рукописів львівських книгосховищ, які майже; повністю збереглися .

Новий етап розвитку досліджень рукописної книги відображають праці С.Маслова [Маслов С. Рукописна книга.- К., 1925.- 125 с.], В.Перетца [Перетц В.Н. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI-XVIII веков.- М.-Л., 1962.- 255 с.].Національною бібліотекою України ім. Вернадського проводиться широка робота зі створення Національного реєстру української книги. Великими узагальнюючими працями з оформлення української рукописної книги стали роботи Я.Запасака [Запаско Я.П. Орнаментальне оформлення української рукописної книги.- К., 1960.- 239 с.; Запаско Я.П. Пам'ятки українського книжкового мистецтва: Українська рукописна книга.- Львів, 1995.- 477 с.].

Однак означені дослідження присвячені книгознавчим проблемам. Ми ж зосередимо свою увагу на розгляді впливу християнства на феномен рукописної книги слов'янських народів.

Джерела писемної традиції створення рукописних християнських книг походять від перших монастирів на Заході, точніше в Ірландії, в яких систематично збиралися й переписувалися книги. Однак організоване виробництво книг у монастирях починається тільки з кінця IX ст. Деякі рукописи того часу не мають собі рівних за красою зовнішнього оформлення. Починаючи саме з IX ст. виробництво книг в монастирях розвивається й отримує комерційний характер. Найбільш широко використовувалось переписування книг у бенедиктинських монастирях. Серед книг, що переписувалися, були також і твори римських класиків, завдяки чому вони збереглися й дійшли до нас.

Середні віки дійсно були часом "писців" як зберігачів культури і "Писання" як орієнтиру життя. Це часи тремтливого поклоніння перед "святинями пергаменту і букв". Саме в цей час релігійна свідомість



відкриває у письмі нові грані чудесного і священного. Відбувається сакралізація самих букв Писання. Сакралізація поставила букву й текст до центру розумових інтересів суспільства. Це був час максимальної уваги до слова. Адже книжні люди часто шукали у слові ключ до пізнання тайни буття, що записані у священних текстах. У звуковому складі слів, в особливостях їх накреслення шукали внутрішній зміст, відображення сутності речей. Відтак епоху середньовіччя можна визначити як період своєрідного книжкового світосприйняття. Текст поставав відтоді в такий спосіб: не слово описує життя, а, навпаки, весь світ, людське життя й доля з'явилися як своєрідні "ілюстрації" до тексту. Люди стали вже співвідносити кожний свій крок із Священним Писанням.

Надзвичайний розквіт книжкового мистецтва - десять століть його слави - пояснюється передусім тим, що саме книга була уособленням усіх духовних сил людини середньовіччя.

Хрещення Київської Русі стало загальноцивілізаційною подією. Адже "цим актом Русь наче остаточно визначала своє входження до загальноєвропейського історико-культурного ландшафту. Незмірно розширювалися її економічні та культурні зв'язки з багатьма європейськими країнами. На Русі розповсюдилися писемність, мистецтво, архітектура. Уже за часів Володимира та Ярослава виникли школи. Нова релігія виконала ту роль, яка була непідсильною для старої. Вона, безперечно, здійснила сильну цементуючу дію на процес формування давньоруської народності" [Толочко П.П. Древняя Русь: Очерк социально-политической истории.- К., 1987.- С. 74-75].

Рукописна кирилична книга від часів прийняття християнства була невід'ємним елементом давньої культури українського народу. Особлива роль належала їй, зокрема, у формуванні культурного середовища як стародавньої доби, так і періоду культурно-національного піднесення кінця XVI - середини XVII ст., яке супроводжувалося спалахом книгописання. Саме в рукописній книзі, багатій на визначні культурні здобутки, зусиллями кількох поколінь талановитих майстрів були вироблені ті принципові засади східнослов'янського книжкового мистецтва, які потім використали майстри першодруків і донесли до наших днів.

Перше згадування в літописах про книги на Русі датоване 988 р., а першою точно датованою 1057 роком рукописною книгою, що дійшла до наших часів, є "Остромирове Євангеліє". Головними осередками, де переписувалися книги, були монастирі, а переписувачами були ченці. Монастирі також розшукували книги для переписування. Іноді посилюючи за ними в чужі землі, переважно на Афон, своїх гонців.

Найраніше згадування про писання книг пов'язане також із Студійським монастирським статутом, який був запозичений в XI ст. Феодосієм Печерським у греків.

Переписування книг носило часто характер духовного подвигу, особистого удосконалення. Водночас воно також було різновидом монастирського послуху. Перед початком роботи монастирський переписувач отримував благословення в ігумена і лише тоді починав в такій спосіб свій послух. Певно що й світські переписувачі також отримували благословення на цю працю. Зустрічаються вказівки на моральну підготовку переписувача, особливу його поведінку, навіть стримане харчування у період роботи. Існувала особлива молитва "на совершение книги". У монастирях ігумен, виходячи з потреб свого монастиря, необхідності поповнення фонду монастирської бібліотеки, мав можливість контролювати вибір тієї чи іншої книги для списування.

Хто ж були автори - переписувачі книг? Насамперед це були грамотні ченці монастирів та інші церковнослужителі. Хоча, за даними Н.Розова [Розов Н.Н. Русская рукописная книга: Этюды и характеристики.- М., 1971], із відомих 147 імен переписувачів, що зазначені на полях або в інших примітках рукописних книг XI – XVI ст. 39 - належать білому духовенству, а інші 91 - не зазначили своєї приналежності до осіб духовного звання. На нашу думку, це пояснюється тим, що переписувачам часто не дозволялося афішувати свої імена, а тому вони нерідко називали свої не християнські, а давньоруські язичницькі імена, а інколи одні й другі або ж свої прізвиська. Часто імена переписувачів і обставини створення рукописних книг приховані за допомогою тайнописів, які являли собою певні умовні знаки, змішані знаки, цифрове письмо, акровірші, перестановку букв тощо. Цей тайнопис найчастіше вживався як засіб приховування свого імені від людських чар і диявольської сили.

Крім осіб духовного звання, іноді переписуванням книг займалися також державні та світські особи, навіть князі та княгині, бо ж ця праця вважалася богоугодною. В таких випадках, звичайно, теж зазначалося, що переписувач працював для спасіння душі, щоб спокутати в такий спосіб якийсь гріх. Широко відомо, що Ярослав Мудрий любив читати книги, й піклувався про їх списування. Волинський князь Володимир Васильович сам переписував книги для багатьох церков, особливо тих, які сам будував.

Праця книгописця була переважно чоловічою справою, але є відомості, що у жіночих монастирях списуванням книг займалися й черниці. Переписування книг займало багато часу. Так, Остромирове Євангеліє писалось з 21 жовтня 1056 р. по 12 травня 1057 р., тобто шість

місяців і двадцять днів (разом було списано 294 листи). Можливо, що переписувач не дуже поспішав, оскільки переписував за день всього по півтора листи. Апостол 1220 р., що складається з 240 листів, був написаний за два місяці без кількох днів. За день переписувач списував по 4,5 листи, тобто біля 10 тис. знаків [Див: Сапунов Б.В. Книга в России в XI-XIII вв.- Л., 1978.- С. 102]. Отже, переписування книг, було важкою, виснажливою працею.

Найпоширенішою формою рукописної книги є форма кодексу-книги, що являє собою ряд зошитів, зшитих разом; кожен зошит складається з чотирьох складених навпіл аркушів. Окремі зошити зшивалися разом нитками, ремінцями, мотузкою, кінці яких прикріплювались до двох дощок. Краї пергаменту рівно обрізали, а дошки обтягували шкірою чи тканиною. Кілька зошитів, переплетених в такий спосіб, складали книгу. Оправа цінних книг оздоблювалися металевими, найчастіше золотими чи срібними, прикрасами. Щоб листи книги не загинались, дошки стягували особливими металевими застілками. Усе це робило книгу дорогою і вимагало її збереження.

У рукописній книзі важливою складовою є той матеріал, з якого вона виготовлялася. Найдавніші східнослов'янські, в тому числі й українські, рукописні книги, написані на пергаменті. У XIV ст. на східнослов'янських землях з'являється набагато дешевший і зручніший для письма матеріал - папір. Першою східнослов'янською книгою, написаною на папері, вважається "Поученіє Ісаака Сіріна" 1381 р. [Чаев Н.С., Черепнин Л.В. Русская палеография.- М., 1947.- С. 100]. Найдавніші паперові українські рукописи виготовлялись на завезеному папері, переважно німецькому. Перша згадка про папірню в Україні відноситься до 1522 р. Вона була заснована в м. Янові поблизу Львова [Ptasnik J. Papierne w Polsce XVI w.- Krakow, 1920.- 117 s.]. Поява паперу призвела до того, що почали використовувати цей новий, значно дешевший матеріал, що сприяло здешевленню рукописних книг і збільшенню їх виробництва.

Під час переписування тексту до ченця чи іншого книгописця висувалася вимога максимально точного дотримання точності тексту. Вважалося, що чим древніша книга, тим вона ближча до істинних книг. Для початківців книгописної справи існували спеціальні наставники, які слідували за ще малодосвідченими писцями і перевіряли правильність списаних текстів. Це була свого роду редакційно-коректорська робота. Ранні вказівки на існування "старійшин-каліграфів" є ще у Студійському статуті. До рукописних книг переписувач часто писав післямову, в якій зазначав місце й час їх створення, ім'я тієї особи, на замовлення якої вона писана і своє особисте ім'я. У Післямовах, згідно візантійській традиції,

обов'язковими були два елементи - похвала Богу та замовникові книги. В деяких випадках така післямова робилася більш детальною, в ній висловлювалася радість в зв'язку із завершенням великої й стомливої праці. Іноді післямова писалась у поетичній формі.

Кожна середньовічна рукописна книга східного християнства, навіть найпростіша, є витвором мистецтва. У порівнянні з друкованими книгами, які друкуються механічно і тому однакові у всіх примірниках тиражу, рукописна книга, яка створена ручною працею, завжди єдина, унікальна. Коштовну книгу прагнули оздобити. З цією метою розмальовували великі літери; на полях малювали кольоровий орнамент, всю сторінку оздоблювали витонченою рамкою, яка складалась з різноманітних художніх мотивів. Текст чи окремі сторінки рукописів прикрашали багатокольоровими ілюстраціями. Майстри письма й оздоблення рукописної книги в своїй праці досягли дивовижної досконалості.

Розгляд питання про роль рукописної церковнослов'янської книги у формуванні писемної культури потребує визначення її жанрового й тематичного складу. У середньовічній книжності жанри релігійної літератури можуть бути поділені на дві великі групи: перша – конфесійна література; друга – конфесійно-світська література. До конфесійної літератури відноситься літургійна, канонічна, гомілетична й проповідницька література, а також агіографія і дидактична література. У свою чергу літургійна література поділяється на Службники, Требники, Часослови, Мінеї, Октоїхи, Тріоді і т. ін., а канонічна - на Псалтир, Апостол, Євангелія й книги Старого Завіту. Гомілетична і проповідницька література включає лише тлумачні Псалтирі, учительні й тлумачні Євангелія. Агіографічна література вміщує життєписи святих, а дидактична література - катехізиси. Конфесійно-світська література у свою чергу поділяється на церковно-ораторську й полемічну.

З цієї класифікації легко можна бачити, що це саме богослужбова, церковна ієрархія циркулюючих книг і жанрів. Вона відображає значимість тих чи інших книг для кращого богослужіння, а тому в її верхівці знаходиться не Священне Писання. Проте загалом, а богослужбові й близькі до них жанри спеціальних книг, що призначені для священнослужителів. Характерне також і те, що з книг Писання найвищий ранг займає "Псалтир". Це пов'язано з його жанром: саме псалми, що славлять Бога, більше за всі інші біблійні жанри відповідають духу православного богослужіння. Така жанрова ієрархія текстів стимулює функціональну диференціацію мови, загострює увагу тих, хто говорить, до словесного виразу думки. Тому така конфесійно вмотивована ієрархія жанрів повсюдно була фактором, що організовував

писемну культуру Русі-України.

Можна говорити про основні напрямки, за якими йшов жанровий розвиток конфесійної літератури. По-перше, це створення релігійного канону. По-друге, це складання другого за значимістю після Писання корпусу високоавторитетних текстів, що дають розгорнутий коментар канону. Це - Священний Переказ, що представлений творами Отців церкви (патристика). По-третє, розвиток текстів, що використовуються у богослужінні (богослужбові книги й збірки молитов). По-четверте, формування короткого викладу віровчення - символу віри й катехізису.

Слід зазначити, що східні слов'яни лише у IX-X ст. почали відчувати потребу у рукописній книзі. Це було пов'язане насамперед з прийняттям християнства й запровадженням слов'янської писемності. Але східні слов'яни прийняли рукописну книгу у такому вигляді, який мали всі характеристики традиційної європейської книги того часу. Важливо також і те, що середні віки підказали також і вирішення ряду проблем, з якими книга зіткнулася у більш пізні часи. Зокрема була усвідомлена необхідність спеціалізації книг у залежності від їх призначення для церковних потреб і для особистого користування. Спеціалізація книг, що залежала від їх функціонального призначення притаманна була книзі Русі-України від самого початку її існування. Після прийняття Руссю християнства основним маршрутом розповсюдження книги по її території був відомий шлях “із варяг у греки”. Цим шляхом йшли не лише купці, а також грецькі ієрархи і руські паломники, які часто привозили із собою предмети церковного вжитку, в тому числі й книги – з Константинополя, Афону, “святої землі” Палестини. Але цей пошук, як спочатку, вже не був чисто візантійським: у монастирях Афону й Палестини жило багато вихідців із слов'янських народів. Не був цей потік і однобічним, спрямованим лише з Півдня на Північ: збереглися свідчення міграції святинь і “від варягів”.

Виникає питання, яка ж приблизна кількість рукописних книг була в Україні до початку книгодрукування?

М.Нікольський загальну кількість рукописних книг, що існували на Русі в XI-XVII ст. визначає у 75 тисяч [Нікольский Н.К. Рукописная книжность древнерусских библиотек. XI-XVII ст.: Материалы для “Словаря владельцев рукописей, писцов, переводчиков, справщиков и книгохранителей. Вып. 1.”А-В”.- СПб, 1915.- 132 с.]. Важко сказати який саме відсоток рукописних книг дійшов до нас, а який загинув. Треба думати, з огляду на неспокійну історію України і несприятливі умови політичні, які завжди були характерними для української дійсності, що відсоток книг таких досить невеликий. Від книжкового багатства Київської Русі збереглося дуже мало. Книги гинули під час стихійних

лих, пожеж, повеней, в часи воєнних лихоліть їх нищили загарбники. Псувалися вони й від невмілого зберігання.

Ще можна визначити три фактори, які негативно вплинули на стан збереження давньоруських рукописних книг. Це, по-перше, реформи патріарха Никона у Московській Русі. Правка книг і дозвіл служіння лише за новими книгами призвели до того, що всі до-ніконівські богослужбові книги опинилися у становищі відреченої літератури. По-друге, до кінця XVII ст. в основному завершився процес витіснення з церковних і монастирських бібліотек рукописних книг друкованими. По-третє, реформи Петра в галузі культури призвели до примусового, далеко не завжди виправданого, припинення дії багатьох давньоруських традицій, в тому числі й книгописних. Це все були причини об'єктивного характеру, але й існували й суб'єктивні причини. До них можна віднести індекси канонічних і відречених книг, а також достатньо суворий і специфічний принцип відбору книг до церковних і монастирських бібліотек, який діяв протягом сотень років і прирікав на зникнення всього того, що не входило до рекомендованих списків.

У XVI-XVII ст. рукописна книга існувала у сусідстві з друкарством. Соціальні та національно-релігійні конфлікти цього періоду спонукали обидві ці течії збагачувати арсенал засобів впливу на свідомість людей, що сприяло контактам “новаторських” і “консервативних” тенденцій. Умовно можна сказати, що у рукописній книзі відбивалася консервативна тенденція: в Європі в цей час книгодрукування вже було досить широко розповсюджене, тому виробництво рукописної книги переживало занепад. Остаточоно друкування книг витіснило переписування в Україні лише у другій половині XIX ст. І хоча техніка та мистецтво книги з цього часу зазнали істотних змін, як факт духовної культури взагалі і явище писемної культури зокрема, рукописна книга продовжувала своє існування. Таке вимушене паралельне існування рукописної й друкованої книги було викликане соціальними умовами, які були пов'язані із становленням національної самосвідомості та державності.

Рукописна книга як явище вітчизняної й світової культури існує вже тисячу років. В бібліотеках, музеях, архівах зберігається великий масив рукописів, починаючи від XI ст. В нашій державі місцем збереження їх є, переважно, відділи рукописів Національної бібліотеки України ім. В.Вернадського, Львівської наукової бібліотеки ім. В.Стефаника, Наукової бібліотеки ім. В.Короленка у Харкові, Одеської наукової бібліотеки, університетських бібліотеках Львова, Харкова, Ужгорода, колекції музеїв Києва, Львова, Ужгорода, Острога, Чернігова, Харкова, Чернівців, Луцька, інших міст, а також державні архіви. Значна

частина книг, створених в Україні, зберігається за кордоном у книгозбірнях Москви, Санкт-Петербурга, Варшави, Кракова, Любліна та інших міст. Є вони і у приватних осіб.

*Н. Стоколос\** (м. Рівне)

## **ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКІ І РИМО-КАТОЛИЦЬКІ ВІДНОСИНИ В АВСТРО-УГОРСЬКІЙ ІМПЕРІЇ: ПРОБЛЕМА ЛАТИНІЗАЦІЇ І УКРАЇНІЗАЦІЇ**

Греко-католицька церква хоч і не була вирішальним чинником національного самовизначення в Галичині, однак зробила значний внесок в подолання кризи національної ідентичності у XIX ст. Східний обряд був одним із найусталеніших чинників, який відрізняв греко-католиків від римо-католиків, українців від поляків. Мовні відмінності не були настільки великими, щоб відрізнити галицьких українців від галицьких поляків. Обидві мови так багато запозичили одна від одної протягом століть, що стали взаємозрозумілими, близькими, що загрожувало русинам (українцям) Галичини не лише мовною, а й етнічною асиміляцією. На початку XIX ст. самозрозумілою річчю було трактування русинської (української) мови галичан як діалекту польської. Тому в XIX ст. була зроблена спроба змусити українців перейти на латинський алфавіт. Проте вона не увінчалася успіхом значною мірою завдяки опору греко-католицького духовенства, оскільки його літургійні книги ще тисячу років тому були написані старослов'янською мовою і кириличною азбукою [Див.: Франко І. Азбучна війна в Галичині 1859 р. // Записки НТШ.- Львів, 1913.- Т. 114.- С. 81-116].

Отже, лише обряд залишався постійною і недвозначною прикметою національної самобутності. Саме тому в першій і навіть в другій половині XIX ст. польсько-українські відносини характеризувалися гострою обрядовою боротьбою між греко-католиками і римо-католиками. Вони набули форми такого польсько-українського протистояння, як латинізація і уніатизація, що призводило до спольщення українців і українізації поляків.

Поряд з піднесенням освіти, матеріального становища і людської гідності греко-католицького духовенства під владою Австро-Угорщини, церковні історики XIX ст. належним чином відзначають такий

---

\* Стоколос Н. – кандидат історичних наук, доцент Рівненського інституту слов'янознавства Київського інституту “Слов'янський університет”.

“подарунок австрійських монархів для греко-католиків Галичини”, як “встановлення рівноправності греко-католицького обряду з панівним в Австрії римо-католицьким обрядом” [Начеркъ Истории Унии Русской Церкви зъ Римомъ.- С. 91]. Коли Галичина опинилася під Австрійською короною, відносини між греко - і римо-католиками не змінилися на краще. Миру і братерської любові між сповідниками двох католицьких церков не було. Фактично об’єднання двох церков – православної і католицької – в 1596 р. залишалось формальним. Між ними постійно точилася боротьба, оскільки римо-католики не вважали уніатів (“з’єдинених”) істинними католиками, а “схизматиками”.

Східний обряд, якого міцно трималася Уніатська церква, був саме тим “яблуком розбрату” між двома католицькими церквами. Відійшовши від Константинополя і Сходу, Уніатська церква обірвала безпосередні зв’язки з традицією, яка лежить в її основі. Натомість розпочалося зближення з латинським Сходом. Віддалена від Сходу, Церква стала слабшою проти Заходу і тому пасивно піддавалася впливові релігійної культури, котра не завжди збігалася з її власними традиціями. У зв’язку з цим деякі сучасні греко-католицькі дослідники, визнаючи факт латинізації Уніатської церкви, вважають, що “глибокою вона ніколи не була” [Ковчег.- Львів, 1993.- С. 61]. Не вступаючи в дискусію про глибину латинізації Греко-католицької церкви, звернемо увагу на те, що проблема латинізації була постійною “больовою точкою” українського греко-католицизму. Вона увесь час тримала в напрузі греко - римо-католицькі відносини, була причиною конфліктів між поляками і українцями. Вже сам факт належності Уніатської, а згодом (за новою назвою в ХІХ ст.) Греко-католицької церкви до Католицької церкви вимагав її підтримки. Але будь-яка Руська (Українська) церква – з відокремленою ієрархічною структурою та особливим обрядом – ставала на заваді асиміляції українського населення. Тому в умовах зростання у Польщі, як і всюди в Європі, національної свідомості, була скоріше небажаною інституцією. Уніатська церква ставала ще більше небажаною, коли саме її існування стало нібито єдиною перешкодою на шляху до порозуміння між Польщею і козаками і втягувало Польську державу в марнотратні війни [Там само.- С. 62]. Польща ніколи не позбулася переконання, що унія у найкращому разі – лише компроміс на дорозі до перетворення православних русинів, а пізніше українських греко-католиків у латинських поляків.

Латинській, римо-католицькій церкві дуже важко було зректисся мрій про те, що унія є лише переходом, проміжним і тимчасовим, до латинського обряду. Коли цього не сталося ні в ХVІІ, ні в ХVІІІ ст., байдужість, найчастіше неприхована ворожість, а в ХІХ ст. - агресивна



експансія визначали ставлення до Греко-католицької церкви.

Зрештою, латинізація української церкви – спочатку Православної, а потім і Греко-католицької – мала об’єктивні причини і в якійсь мірі була закономірним процесом. Після Люблінської унії (1596 р.) прилучення до Польщі українських земель, які були під Литовським князівством, завершило їх переустрій на польський кшталт. Українське життя перелицьовувалося за польськими взірцями, спольщувалося. Кризовий стан Православної церкви в XVI ст. викликав занепад національної культури, яка не могла конкурувати з польською, офіційною культурою, пристосованою до обставин державного і культурного життя Польщі. За польською культурою стояла могутня, близька їй по духу латино-католицька культура - німецька, італійська, французька, - до якої відкривали шлях вивчення латинської мови в школі, латинська писемність.

Православно-візантійська культура в умовах латинсько-польської державності “втрачала свою цінність, була все менше і менше потрібна, просто непридатна ні до чого поза церковним ужитком. Її візантійські джерела висохли, вона повторювала давно пройдене, не йшла в ногу з часом і культурним прогресом” [Грушевський М. Ілюстрована історія України.- К., 1990.- С. 62]. Саме це позбавляло її можливості конкуренції з польсько-латинською, західноєвропейською культурою.

У часи Берестейської унії єпископів непокоїв перехід руської еліти до латинської церкви. Вони надіялися, що унія стане засобом піднесення освітнього рівня церкви і тим самим допоможе запобігти таким переходам. Унія, однак, не мала готового засобу, щоб утримувати національну еліту під своїм омофором, і тому перехід до латинського обряду тривав, часто при активному сприянні польського духовенства, особливо єзуїтів у їхніх школах [Ковчег.- С. 62]. Щоб покласти цьому край, папа Урбан VIII декретом від 7 лютого 1624 року заборонив перехід руських – як мирян, так і духовних осіб - до латинського обряду. У Польщі і король, і католицька ієрархія були проти цього декрету. Король навіть заборонив його публікацію у державі. Папа змушений був внести певні поправки, щоб все-таки регулювати, а не забороняти, як того домагалася Уніатська церква, такий перехід. Отже, папа, по суті, полегшив заборону переходу на латинський обряд. Відтоді вона стосувалася лише духовенства, а єзуїтів папа лише “приватно попередив” стримувати свою ревність у перетягуванні на латинський обряд.

Модифікований декрет папи було опубліковано 7 серпня 1624 р., але наслідки його для Уніатської церкви були мізерні. Українське населення лише тоді могло б протистояти привабливості вищої культури, якби мало таку ж мережу шкіл і такий рівень освіти, як в латинників. “Те,

що освічені верстви далі переходили у латинський обряд, було однією з невдач унії та прикритим розчаруванням для ієрархії (уніатської. – Н.С.) уже на початку XVII ст.” [Там само.- С. 62-63].

Всупереч неодноразовим заборонам Апостольської Столиці, які постійно повторювались у зв'язку з загостренням “обрядової боротьби” між греко-католиками і римо-католиками, “крадіжка душ” продовжувалася і в XIX ст. набула особливої гостроти. Переможена і поділена сусідніми державами Польша на відтинку “обрядової боротьби” не втрачала ініціативи. Вірні греко-католицького обряду і їхні душпастирі в суспільному житті посідали найнижчі позиції. Греко-католицьким богослужінням і процесіям чинилися перешкоди. Віросповідників греко-католицького обряду принижували і називали “схизматиками”, а їхні церкви – “синагогами” [Harasiewicz. *Annales Ecclesies Ruhtenisch.- Lemberg, 1862.- S. 558*]. Крім цього, постійно робилися спроби з боку латинського духовенства і ієрархій підпорядкувати греко-католицьке духовенство і віруючих під юрисдикцію латинських єпископів [Pelesz I. *Geschichte der Union der ruhten Kirche mit Rom.- Wien, 1880.- S. 646*]. Саме в такому стані була Греко-католицька церква в Галичині перед її прилученням до Габсбургської монархії.

Цісарівна Марія Тереза після скарги Львівського митрополита Лева Шептицького (1749-1779) видала в 1774 році декрет, в якому декларувалась рівноправність греко-католицького і латинського обрядів, латинських єпископів закликано толерантно ставитися до греко-католицького духовенства і віруючих. Згідно цього декрету сини руської шляхти і священників в міру їх здібностей допускалися нарівні з поляками до державної служби. Встановлювалися й інші пільги для греко-католиків [Начеркъ Истории Унии Русской Церкви зъ Римомъ.- С. 92].

Але декрет Марії Терези не зміг скасувати нерівноправності між двома католицькими церквами. Єпископ Л.Шептицький змушений був другий раз просити цісарівну про покровительство. Австрійські монархи протягом XIX ст. неодноразово, враховуючи напругу і конфлікти між греко - і римо-католиками на ґрунті обрядової нерівності, видавали розпорядження, щоб якимсь чином мінімізувати віросповідні суперечності. Імператор Йосиф II спеціальною інструкцією встановив статус трьох церков – Римо-католицької, Греко-католицької і Вірмено-католицької. В цій інструкції, зокрема, говорилось: “Оскільки в Галичині католицька церква складається з трьох обрядів – латинського, греко-католицького і вірмено-уніатського, - необхідно звернути особливу увагу на те, щоб три доньки однієї матері жили сестринською любов'ю, щоб не було міжнаціональних чвар і ворожнечі між трьома обрядами. Всі три обряди достойні рівної поваги і жодному з них не належить надавати

будь-якого пріоритету. Будь-які релігійні суперечки між трьома обрядами або приниження гідності богослужбових, літургічних, обрядових традицій і звичаїв необхідно обминати і якнайшвидше згаджувати” [Harasiewicz. *Annales Ecclesies Ruhtenisch.- Lemberg, 1862.- S. 559-560*].

Згодом, вже за імператора Леопольда II (1790-1792), міжобрядові чвари і міжцерковні конфлікти продовжувалися і навіть набирали загрозливого для цієї частини Австро-Угорської імперії (Галичини) стану. “Грамота” Леопольда II мала на меті унормувати державно-церковні відносини, встановити міжконфесійний мир в імперії шляхом проголошення рівноправності всіх обрядів Католицької церкви. Леопольд II в своїй “Грамоті” послався на попередні декрети, інструкції і постанови, які мали сприяти досягненню цієї мети, і висловив жаль, що рівноправності обрядів досягти не вдалося, а “обрядова боротьба” розпалює ворожнечу між русинами (українцями) і поляками, загрожує державному ладу і громадському порядку. Отже, ситуація вимагала нових, більш ефективних заходів з боку імператорського двору. В душі “монаршої августійшої” турботи про благо підданих у “Грамоті” “владою нашою цісарського строю” наказувалось: “Перше: жоден католицький обряд не повинен завдавати іншим обрядам кривди. Не присвоювати собі права вижчого або фаворизованого обряду. Друге: духовенство і вірні греко-католицького обряду мають право користуватися рівними привілеями і достоїнством з латинським духовенством і вірними. Третє: жоден обряд не повинен перешкоджати іншим обрядам у здійсненні своїх канонічних, культових церемоній і служб. Невиконання цих постанов стягне на винних нашу неласку” [Ibidem.- S. 537].

Загострення стосунків між Греко-католицькою і Римокатолицькою церквами досягло кульмінації підчас наполеонової кампанії. Воєнні успіхи Наполеона активізували польські настрої в монархії. У Львові встановлюється польське військове управління. Замість австрійських цісарів польська влада вимагає від греко-католицького митрополита Ангеловича (1808-1814) поминати в літургічних відправах Наполеона. Митрополит і ієрархія та парафіяльне духовенство Греко-католицької церкви рішуче відмежовувалися від таких дій. Погрози поляків митрополічому палацу і церкві св.Юра, загроза фізичної екстермінації митрополита не похитнули вірнопідданості греко-католиків Австро-Угорській короні. Вірність Габсбургам була щедро винагороджена. Франц I нагородив митрополита Ангеловича Великим хрестом Леопольда, а митрополічого офіціала Гарасевича - командорським хрестом і титулом “Барон де Найнштерн”. “Руський народ за його лояльність монарша рука наділила всілякими привілеями, що полегшували панщину і економічне становище” [Ibidem.- S. 541; Див.

Також: Начеркъ Истории Унии Русской Церкви зъ Римомъ.- С. 93-94].

Офіційними заходами становище Греко-католицької церкви в Галичині поліпшувалось. За митрополита М.Левицького (1816-1858) піднявся рівень народної освіти, в школах запроваджувалось викладання рідною (русинською – українською) мовою. В 1856 р. у середніх школах Галичини встановлюється “інститут руських катехістів”, тобто вводиться греко-католицька катехізація. В полках, які формуються за віросповідним принципом, запроваджується “інститут руських військових капеланів” [Ibidem.- S. 96]. Митрополит М.Левицький за вірнопіддану службу нагороджується Великим хрестом Леопольда і призначається таємним радником австрійського монарха. Папа Пій IX іменує М.Левицького “кардиналом Римської Церкви” [Ibidem.- S. 97].

Міжобрядова боротьба в цей період нібито припинилася. За колабораціонізм (підтримку Наполеона) поляки змушені були нести спокуту, а українці Галичини за вірність Габсбургам були винагороджені. Але латентно назрівала криза між обрядами. Римо-католики не здавали своїх позицій, вони претендували на обрядову першість. В галицьких містах і селах, далеких від віденського монаршого трону, ніякої “рівноправності обрядів не було”. Тут все диктувалося місцевою владою, яку очолювали поляки. Знову виникає проблема “упорядкування взаємних відносин” між греко- і римо-католиками.

Запроваджена “Грамотою” Леопольда II “рівноправність всіх католицьких обрядів” не припинила перехід русинів (українців) Галичини на латинський обряд. І це загрожувало самому існуванню Греко-католицької церкви. Цю загрозу зрозуміли в Римі. Апостольський Престол вважав, що “коли б продовжувався процес зменшення серед русинів тих, хто в поєднанні з Католицькою Церквою визнає грецький обряд, то в майбутньому не було б перспективи навернення всієї Русі до єдності з Римською Вселенською Церквою” [Ibidem]. Саме побоюючись цих наслідків “крадіжки душ” і “переходу русинів на латинський обряд”, Апостольська Столиця знову (в який вже раз!) підтверджує декрет Папи Урбана VIII з 1624 року, яким уніатам було заборонено без дозволу Римської курії змінювати східний обряд на латинський.

Отже, проблема латинізації і уніатизації, яка існувала в попередні століття, не знімалася з порядку денного в XIX ст. Більше того, вона загострюється і набуває таких масштабів, що Апостольська Столиця почала побоюватися за майбутнє унії і її носія на Сході – Греко-католицьку церкву. Без останньої, без “милих русинів” весь Схід повернути до бажаної єдності з Римом, як там зрозуміли, було б неможливо.

Папа Пій VII вимагав “припинити будь-які обрядові суперечки”,

“припинити самовільний перехід від одного обряду до іншого”. Проте австрійський уряд, який здійснював державно-церковну політику на засадах “февроніанства”, не дозволив Апостольські Столиці втручатися у внутрішні справи монархії. Декрет Пія VII не було обнародовано, тобто він “не одержав в Австрії *placetum regium*”. Навпаки, віденська придворна канцелярія видала розпорядження, котрим дозволялось переходити з грецького обряду на латинський, якщо була на те “обґрунтована причина”, і на такий перехід “папського дозволу не вимагалось” [Narasiewicz. *Annales Ecclesies Ruhtenisch.- Lemberg, 1862.- S. 695*]. “Це державне розпорядження в одну мить знищило заходи, здійснювані в минулих століттях, нанівець звело працю русинів в обороні східного обряду. І знову розпалилися суперечки між віросповідниками грецького і римського обряду, які сіяли розбрат і ненависть між русинами і поляками” [Ibidem]. Віденський уряд запропонував “упорядкувати церковні відносини між католиками грецького і латинського обрядів в Галичині першим особам духовної влади” [Начеркъ Истории Унии Русской Церкви зъ Римомъ.- С. 103]. Папа Пій IX видав 1863 р. бреве до двох Львівських архієпископів – римо-католицького і греко-католицького, - зажадавши від них “припинити обрядову боротьбу” і створити спеціальну комісію з вищих ієрархів цих церков для “остаточного виправлення їх обрядових відносин” [Malinowski M. *Die Kirchen und Staots Salyunagen.- Lemberg, 1864.- S. 688*]. Високопоставлена погоджувальна міжобрядова комісія, очолювана з одного боку греко-католицьким митрополитом Спиридоном Литвиновичем (1864-1869), а з другого - архієпископом Львівським Римо-католицької церкви Францом Вершхлеймським, після довготривалих нарад підписала 17 липня 1863 року в Римі “Конкордію”, якою “виправлялися відносини між двома католицькими обрядами – грецьким і латинським”. Пій IX затвердив “Конкордію”, Конгрегація пропаганди віри опублікувала її 6 жовтня 1863 року. Пастирським посланням від 4 грудня 1863 року митрополит Литвинович надіслав “Конкордію” до всіх своїх архидиєцезій. Це ж зробив і латинський архієпископ у Львові.

Ідея “Конкордії” полягала в “остаточному усуненні суперечок між католиками обох обрядів в Галичині”. Основний її зміст викладено в 7 пунктах. Йшлося про те, щоб зупинити “самовільний перехід” від одного обряду в інший та регулювати виконання обрядів служителями одного обряду для вірних другого обряду.

Перехід з одного обряду в інший оголошувався як “недійсний, “не канонічний”. Він міг відбутися лише з дозволу Апостольської Столиці. Священники не повинні були хрестити дітей батьків іншого обряду. Це дозволялося лише за виняткових обставин (відсутність

священика цього обряду та інші природні та географічні фактори). Хрещення дитини священиком іншого обряду не вело до зміни обряду. Вірні обох обрядів могли сповідатися і отримувати прощення гріхів як у греко-католицького, так і римо-католицького священиків. “Однак причастя ніхто не може приймати інакше як у своєму обряді, тобто у латинському – під одним видом і на опрісноках, а руський католик – під двома видами і на квасному хлібі”. Шлюб змішаних пар здійснював священик обряду нареченої, діти в змішаних парах повинні були виховуватися в обряді батьків згідно статі. Коли для забезпечення хворого святими тайнами немає священика обряду хворого, це священнодійство міг звершити священик іншого обряду. Елеопомазання і святе напуття у вічність повинен давати хворому священик цього ж обряду, що хворий. “Коли ж немає священика власного обряду, тоді це таїнство міг здійснити з дозволу Апостольської Столиці (без звертання в кожному окремому випадку до неї) латинник від руського пресвітера на квасному, а русин від пресвітера латинського на опрісноках”. Всі ці священнодії ніяким чином не могли змінювати одного обряду на інший [Ibidem.- S. 690; Начеркь Истории Унии Русской Церкви зъ Римомъ.- С. 104].

Наскільки актуальними в церковних відносинах між греко-католицькою і римо-католицькою спільнотами і реальними в практичному застосуванні були узгоджені “Конкордією” правила поведінки кліру обох обрядів? Практика їх застосування засвідчувала наявність нових труднощів, загострення не лише традиційних міжобрядових суперечок, а й економічних, міжетнічних і сусідських відносин. Сучасні польські дослідники дещо обережніше і зваженіше намагаються відповісти на це питання. У сучасній історіософській літературі, релігієзнавчих дослідженнях польські автори дотримуються такої точки зору. У історіографії, яка стосується Греко-католицької церкви, завжди акцентується увага на проблемі латинізації і полонізації русинів (українців) цього обряду. Польські дослідники вважають, що це дещо однобока, якщо не тенденційна, точка зору на цю проблему виключно українських авторів, як в минулому, так і в наш час. Погоджуючись з тим, що латинізація і полонізація греко-католиків, дійсно, мала місце, що “крадіжка душ” викликала непорозуміння між двома католицькими церквами – греко- і римо-католицькою, вони звертають увагу і на інше явище в міжцерковних відносинах, а саме – процес рутенізації (українізації) і уніатизації поляків [Там само.- С. 105].

Рутенізація (українізація) і уніатизація латинського польського населення – цікаве і майже недосліджене явище, яке відбувалося паралельно з процесом латинізації і полонізації українського населення.

Ці два паралельні процеси важко окреслити у цифрових вимірах і масштабах поширення. Але, врешті, це не так важливо. Йдеться про історичний процес, про реальне явище, його коріння і причини. Здебільшого це відбувалося на “етнічному пограниччі”, де населення було змішане, і в залежності від концентрації одного етносу спостерігався його вплив на інший етнос – менший, розпорошений між автохтонним етносом. Зрештою, важливим чинником асиміляційних процесів, які впливали на релігійну ідентифікацію, була наявність в даній місцевості динамічного конфесійного осередку – греко-католицького чи римокатолицького. Не варто скидати з рахунку економічних факторів, які впродовж XVII – XVIII і навіть XIX століть були вирішальними для зміни обряду і визначали саме перехід з грецького (православного і уніатського) на латинський обряд. Варто брати до уваги ситуацію з відносинами між обрядами в містах, де домінуючим був вплив Римо-католицької церкви, і в селах, де в основному проживали сповідники східного обряду.

На українських землях під Польською Коронаю і у Великому князівстві Литовському розпорошені польські колоністи і осадники часто не мали можливості користуватися з обрядових послуг власного, римокатолицького Костьолу, оскільки в цій частині Речі Посполитої латинська парафіяльна мережа була слабкою. “Натомість мали доступ до церкви і священика українського: користалися з його послуг – хрестилися, женилися і відспівувалися, – і все це здійснювалося руською (українською) мовою і згідно східного уніатського обряду” [Nabywaniec S. *Relacje między obrządkiem - łacińskim i grekokatolickim oraz problem rutenizacji i uniatyzacji w kontekście tak zwanej kradzieży dusz // Polska - Ukraina 1000 lat sąsiedztwa.- Przemysł, 1998.- S. 221*].

Латинські єпископи в XIX ст. головними причинами міжобрядових конфліктів вважали зміну обряду, релігійне навчання дітей священиками іншого обряду і змішані шлюби [Tazbir I. *Unia wielkich nadziei. "Gazeta Wyborcza", 17-18 sierpnia 1996.- S. 16*]. Потрібно додати як причину цих конфліктів прийняття святих таїнств від священика іншого обряду [Archivio della Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli (Propaganda de Fide), *Syritture riferite nei Congressi (ASCEP. S.C.). Polonia Russia, vol. 22, k.325*]. Зміна обряду з латинського відбувалася в різних ситуаціях. Поляки із шляхетних родин часто вступали до василіанського чину, приймаючи греко-католицький обряд. Саме це в якійсь мірі і було причиною спольщення василіанського ордену. У старопольському періоді, коли єпископські посади були зарезервовані виключно для ченців, єпископські столиці часто посідали ієрархи польського походження. Практикувалося це і в XIX ст. З-посеред греко-католицького єпископату в Перемишлі латинське і польське коріння мали: Анастасій

Крупницький (1610-1652), Іван Малаховський (1670-1691), Максиміліан Рило (1785-1793), Йосафан Коциловський (1916 -1947) [Śliwa T. Kościół greckokatolicki w Galicji (1815-1918), [W:]ЖКР, t.2., cz.1, S. 647], з-посеред єпископів Львівських, між іншими, Микола Скородинський (1798-1805) та інші [Nabywaniec S. Unicy biskupi przemyscy w latach 1610-1991.- Rzeszów, 1995.- S. 15,23].

Проблема полонізації і латинізації сильно акцентувалася у формі різних протестів з боку греко-католицького духовенства, українського єпископату, а після національного пробудження, яке наступило в результаті “весни народів” 1848 р., - українськими національними діячами. Багато скарг і протестів скеровувалося до Риму, Відня і до Львова. Польські дослідники цього явища вважають, що “Латинсько-польська сторона з більшою терпимістю ставилася до проблеми втрати своїх вірних та їх переходу до Греко-католицької церкви і в результаті – асиміляції поляків, які поглиналися українським середовищем. Інколи можна було спостерігати, як примирливо ставилася польська латинська ієрархія до цієї проблеми” [Кудрик В. Маловідоме з історії Греко-католицької церкви.- Т.2.- Вінніпег, 1955.- С. 8]. Щоб обґрунтувати свій висновок, польський автор наводить чисельні приклади “терпимості” польської латинської ієрархії, коли польські єпископи просили дозволу Апостольської Столиці “затвердити зміну латинського обряду своїх парафіян на греко-католицький” з різних причин: віруючі латинського костюлу через віддаленість своїх святинь користуються послугами греко-католицьких церков, змішані шлюбні пари переходять на східний обряд і т. п.[Nabywaniec S. Цит. праця.- S. 222].

У кожному випадку з Риму надходила заборона переходу віруючих латинського обряду на східний, греко-католицький. Польським латинським єпископам вказувалося “припинити уніатизацію і рутенізацію своїх дієцезій, повернути їх до латинського обряду і в майбутньому не допускати таких змін обряду” [Ibidem.- S. 222-223].



## **БОРОТЬБА З ІУДАЇЗМОМ В РАДЯНСЬКІЙ УКРАЇНІ РОКІВ НЕПУ**

Питання історії боротьби із єврейською національною традицією розглядалися в багатьох працях радянських авторів періоду 20-х років ХХ століття. Із них насамперед слід назвати ті, в яких досліджувалися різні проблеми теорії та практики антирелігійної пропаганди в Радянській Україні, історія розвитку атеїзму. Це – монографії Б.Завадовського “Мойсей або Дарвін” і М.Шейнмана “Про рабинів і синагоги”. В кінці 20-х – на початку 30-х рр. також з’явилися збірки “Антирелігіозер лербух”, “Комсомоліше Агада”, в яких розглядалися проблеми історії іудаїзму, його основні джерела, проводилась критика його основних елементів з точки зору матеріалістичних підходів. Одним з головних завдань, сформульованих авторами цих досліджень, було протиставлення єврейської традиції новій комуністичній ідеології, гегемонія якої була на той час важливою складовою частиною реалій суспільно-політичного життя України.

В 30-ті роки проблеми антирелігійної пропаганди різними державними установами в Україні порушувалися в працях Брука, Рановича та ін. [Брук Г.Я. О крещении и обрезании.- М., 1937; Ранович А.Б. Еврейские осенние праздники.- М., 1931] Потім тема антирелігійних переслідувань у вітчизняній історіографії була на декілька десятиріч взагалі забута. Лише в 90-ті рр. завдяки публікаціям газети “Єврейські вісті”, підручнику Ф.Горовського, Я.Хонігсмана, А.Наймана, С.Єлисаветського “Євреї України” знову були підняті проблеми антирелігійної діяльності влади у 1920-х рр.

На початку 20-х років в Україні розгорнули діяльність створені при губернських виконкомах підвідділи з ліквідації майна релігійних організацій. Велику роль в проведенні такої роботи відіграв передусім підвідділ при Київському губвиконкомі, створений одним з перших в Україні. З його ініціативи була проведена робота зі збору інформації про наявність цінностей в синагогах Київського регіону. В зв’язку з тим, що на Київщині в 1920 році нараховувалось 72 синагоги і 483 єврейських молитовних будинків, ця робота проводилася протягом декількох років в умовах активного опору віруючих. Водночас влада

---

\* Козерод О.В. – докторант Інституту етнонаціональних досліджень НАН України.

на цьому етапі шукала виправдання своїм діям, в зв'язку з чим розгорнула масову агітаційно-пропагандистську роботу, спрямовану на критику “застарілої релігійної свідомості”. Так, в одному зі звітів агітаційного відділу Одеського губкому КП(б)У наголошувалося: “Визнати діяльність єврейського робітничого клубу (Євробдім), безумовно, необхідно. Про найближчі заходи: провести на колишньому млині Вайнштейна доповідь т.Шпраха “Про клерикалізм” і лекцію на колишній табачній фабриці Попова” [Центральний державний архів громадських організацій України (ЦДАГОУ) ф. 1, оп. 20, спр. 1534, арк. 1]. Крім пропаганди, влада також вдається до заходів, які б допомогли їй у ідеологічній боротьбі за єврейську молодь. У 1921 р. з Харкова почали надходити вказівки щодо рішучої боротьби із єврейськими релігійними школами, які виконувалися на місцях. Постановою від 9 квітня 1921 року євсекції Чернігівського губвідділу Наркомосвіти передбачалося: “...ліквідувати існуючі в нашому місті єшиботи. Ні в якому разі не зберігати їх ні під яким приводом” [Марценюк С., Симоненко В. Єврейська громада Чернігівщини // Єврейські вісті.- 1994.- №17/18.- С. 4]. Такі самі заходи були проведені на Полтавщині. Перша безпартійна конференція, яка проходила з 31 травня по 4 червня 1922 року в м. Лубни, констатувала: “Приймаючи до уваги те, що хедери гальмують справу нормального виховання дітей, існування їх у майбутньому категорично забороняється” [Державний архів Полтавської області (ДАПО) ф. Р-2266, оп. 1, спр. 10, арк. 5].

Паризька газета “Єврейська трибуна”, описуючи ситуацію, яка склалася в м. Юзівці на той час, повідомляла: “Перебувають під слідством вчителя хедерів, у зв'язку з тим, що, незважаючи на кількаразові накази, хедери й надалі функціонують” [Хроника // Еврейская трибуна.-1923 - 2 февраля - С. 8]. Суди різних регіонів виносили тоді суворі вироки. Так, у Конотопі вчителів, які були звинувачені у викладанні в єшивах, присудили до двох років ув'язнення [Хроника // Еврейская трибуна.- 1922.- 4 апреля.- С. 2].

Однією з поширених форм боротьби з викладанням Тори в Україні того часу була практика “антирелігійних судів”. Так, під час антирелігійної кампанії в м. Прилуки у січні 1922 р. відбувся суд над хедером, про який розповідав один з його учасників: “Двічі - від 11-ої години ранку до 3-х г. дня, відбувався суд над хедером, який викликав великий інтерес, на кожне засідання продавалися квитки по 3.000 крб., одночасно спекулянтами вони перепродувалися по 150.000 карбованців. Одноголосно прийняли резолюцію про ліквідацію

хедерів, після чого усі з ентузіазмом співали “Інтернаціонал”...” [ЦДАОГУ, ф. 1, оп. 20, спр. 1536, арк. 22]

В цей період також поширеною стає практика “тематичних судів”, один з яких проводився, зокрема, в Одесі: “В Судний день був влаштований в клубі Р.Люксембург “Суд над Судним днем”, який мав великий успіх й був відвіданий 300 робітниками. В Євробдомі проведені “Суд над новою економічною політикою” і “Суд над хедером”. Обидві кампанії пройшли без особливого успіху в зв’язку з важкими об’єктивними умовами, з одного боку, та відсутністю будь-яких коштів, з іншого (грудень 1921 р.)” [Там само.- спр. 1534, арк. 46, 50]. Реакція світової громадськості на події в Радянській Україні змушують владу провести низку заходів, спрямованих на легітимізацію атеїстичної політики. Постановою Ради Народних Комісарів від 21 січня 1921 року влада обмежує цивільні права єврейських релігійних діячів, забороняючи їм: “1) займати будь-які посади по відділах народної освіти, юстиції, землеробства, управління та продовольства; 2) займати будь-які посади, що оплачуються вище 16 розряду за тарифною сіткою...” [Право Советской России - Вып. 41.- Прага, 1925.- С. 196] Внаслідок цього релігійні євреї були віднесені до нижчого в Радянської Україні розряду “непрацюючих”. Крім того, були скасовані всі привілеї щодо трудової повинності та служби в армії. Згідно з роз’ясненням №264 від 8 квітня 1920 року, не було “встановлено жодних вилучень для духівництва стосовно трудової повинності”, а відповідно до постанови №680 від 27 листопада 1922 року “воно підлягало на загальних основах для військової служби” [Там само].

Такі зміни в ставленні влади до представників релігійних громад, природно, не могли не вплинути на загальний устрій інституту єврейської громади. Вони сприяли відчуженню єврейської інтелігенції від політики влади Рад. Контроль за сферою виробництва швидко переріс у контроль за суспільним і особистим життям людини. Особливо активно в цей період влада втручалася в сферу єврейської освіти та сімейного виховання. Так, агентство “Юдіше Пресцентраль Цюріх” (№211) повідомляло 19 жовтня 1922 року: “Один рабин, що прибув нещодавно в Палестину, підтверджує факт переслідування євреїв радянською владою. Так, один 90-літній старець був заарештований за те, що змусив молитися своїх онуків. На синагоги накладаються великі податки, півмільйона на кожну. Рабини є відповідальними за виконання цих розпоряджень” [Хроника // Еврейская трибуна.- 1922.- 19 октября.- С. 5].

З метою поступового встановлення контролю над єврейським життям у Радянській Україні було вироблено спеціальну процедуру стосовно усіх релігійних і сіоністських організацій, що складалася з двох основних етапів: закриття всіх організацій та їх перереєстрація. Так, газета “Комуніст” (Харків) 21 липня 1923 року писала: “1. Порядок закриття молитовних будинків. Внаслідок скарг від груп віруючих, які надходять до НКВС, про те, що в тому або іншому місці райвиконкоми, за своєю ініціативою, без санкції на те вищестоящих виконкомів, закривають молитовні будинки. НКВС роз’яснює, що будь-яке закриття молитовних будинків різноманітного віросповідання не може відбуватися без попередньої згоди губліквідкомів, які зобов’язані свою постанову про закриття спрямовувати в НКВС, і лише після постанови та одержання санкції з центру – виконувати” [Державний архів Харківської області (ДАХО), ф. Р-845, оп. 2, спр. 940, арк. 74]. Всі релігійні общини були змушені пройти реєстрацію в окрвиконкомах, сплативши відповідний місцевий і гербовий збір.

Однією з перших міських громад України, зареєстрованою Радянською владою в двадцять роки, була Харківська релігійна громада начолі з Єліей-Гіршем Мілейковським. У статуті, поданому на реєстрацію, декларувалися її основні завдання: “а) утримання духовного рабина і помічників для спостереження за релігійними обрядами; б) наймання різників і м’ясників для виготовлення і продажу кошерного м’яса, ковбаси та ін.. ж) організація і утримання богословських курсів для дорослих від 18-ти років” [Там само.- спр. 925, арк. 38-38 зв]. Важливим завданням Радянської влади в Україні було об’єднати усі існуючі релігійні організації у декілька значних, що дозволило б встановити повний контроль над ними відносно невеликими силами. Так, у столиці України була створена Рада релігійних громад, яка складалася з уповноважених харківських єврейських молитовних будинків. Вони обиралися у всіх молитовних будинках з такого розрахунку: двоє уповноважених від кожних ста віруючих [Там само.- спр. 940, арк. 74].

Складовою частиною політики Радянської влади щодо єврейської релігії було поступове зменшення кількості вже існуючих синагог шляхом їх закриття. Початок цієї кампанії відноситься до 1921-1922 рр. Вона проводилася під прикриттям відповіді на “звернення” трудящих щодо закриття тих або інших будинків єврейського релігійного культу. Форми звернення були досить типовими. Зокрема в одному з них зазначалося: “Ми, робітники міськмлина імені тов. Зінов’єва заявляємо Нацмену, що вже давно

пора закрити синагогу Бродського, яка стала в останній час біржею спекуляції і контрреволюційно-агітаційним центром. Тому ми прохаємо закрити її і замість неї відкрити робітничий клуб, орган, де буде виковуватися червона спайка робітників та селян. Далі йдуть 57 підписів” [ЦДАГОУ, ф. 413, оп. 1, спр. 24, арк. 1].

Рішення завжди приймалося на засіданнях Президії губвиконкому, яка брала на себе всю відповідальність за його виконання. “Президія одеського губвиконкому, - вказувалося у цьому конкретному випадку, - на своєму засіданні від 6-го листопада постановила вимоги єврейських робітників задовольнити – закрити Бродську синагогу” [Там само.- арк. 37].

Водночас у окрвиконкоми усіх міст України починають надходити численні скарги і листи з проханням закрити синагоги, які відвідують тисячі віруючих. Деякі з них не знаходили відгук у органах міської влади. Так, члени 2-ї Єврейської молитовні по вул. Гражданській №11/13 у м. Харкові писали: “Харківським Окрісполкомом був спрямований на розгляд Міськради документ про передачу нашої молитовні Укрмедторгу для використання під склад... У Харкові було раніше 18 молитовних будинків і синагог, ... залишилося лише три... Існуючи вже більш 100 років, наша молитовня є першою єврейською молитовнею у Харкові, заснованою ще кантоністами. Закриття її тому ... особливо відчутно вдарить по почуттях віруючих” [ДАХО, ф. Р-845, оп. 7, спр. 147, арк. 16-16 зв.]. У відповідній записці, яка була надіслана губвиконкомом у вищі органи влади, відзначався справедливий характер нарікань віруючих: “Робітники-євреї, які ще не жили своїх релігійних забобонів, цілком справедливо нарікали на Радянську владу, що іудейська релігія як переслідувалася, так і переслідується зараз. Підставою для цих дорікань було те, що жодного парафіяльного православного храму ніде не займали. Радянська влада жодної релігії не пригноблює, але жодній з релігій не дає якихось переваг, пільг, привілеїв, вилучень із загального правила. Закриття молитовних будинків тільки одного іудейського віросповідання є безумовним порушенням декрету про відокремлення церкви від держави. 26-ХІ-1922” [ДАХО, ф. Р-845, оп. 2, спр. 113, арк. 7].

Загалом слід відзначити, що основною формою боротьби з релігійною свідомістю стає масова пропаганда. Країну лихоманило від антирелігійних семінарів, гуртків, лекторіїв. У 1922 році з’являється антирелігійна періодична преса. Накладом більше 14 тис. примірників видається всесоюзна газета “Атеист”; газета “Безбожник” та журнал “Безбожник”. Для координації діяльності роботи на місцях 19 жовтня

1922 р. разом з 6-м відділом ДПУ розгорнула свою діяльність “Комісія з питань відокремлення церкви від держави”, склад якої був затверджений Політбюро.

У багатьох колективах різних регіонів України в цей час розгортаються дискусії щодо ролі нових органів керівництва єврейською громадою – євсекцій та методи роботи щодо вилучення релігійних установ та інститутів з громадського й суспільного життя. Так, в протоколі зборів комуністів-євреїв одеської євсекції зазначалося: “Тов. Борисевич підкреслив, що зараз, коли євсекція починає працювати, відчувається великий інтерес... Тов. Волинський вважає, що будуть незначні труднощі, бо про політпросвітницьку роботу серед одеських єврейських робітничих мас єврейською мовою нічого казати у зв’язку з тим, що вони не розуміють по-єврейськи, особливо на літературній мові... Тов. Рабінович у своїй промові говорить, що попередній доповідач не правий щодо того, що одеська “Молдаванка” погано розуміє єврейську літературну мову. Вони ще гірше розуміють російську літературну мову” [ЩДАГОУ, ф. 1, оп. 20, спр. 44, арк. 33].

Подібні дискусії відбувалися й в інших регіонах Радянської України. “Зміст нашої роботи, - зазначалося у резолюції губнаради єввідділів КПУ Полтавщини, - повинен бути спрямований на те, щоб вирвати трудящі єврейські маси з-під впливу буржуазно-клерикальних елементів, звільнити їх від сіоністської “голус” ідеології” [Там само.- арк. 34].

Важливим завданням антирелігійної політики в Україні було вилучення з синагог всіх цінних речей із золота та срібла. Кошти, отриманні від цієї кампанії, повинні були бути спрямованими на допомогу потерпілим від голоду. В Києві велику роботу з вилучення з синагог матеріальних цінностей розгорнув Київський губернський комітет (Губкомгол). В системі Губкомголу була створена комісія з вилучення релігійних цінностей. В травні 1922 року ця комісія звернулася до Київської релігійної громади із такою вказівкою: “Наказуємо під вашу відповідальність зобов’язати керівництво усіх синагог, які знаходяться на Подолі, в середу 31 травня з 3 до 4 години дня доставити в Губфінвідділ усі срібні та золоті речі. За невиконання цієї вимоги підете під суд Ревтрибунала” [Гессен В., Хитерер В. Разгром // Возрождение-91.- 1991.-№5.- С. 5].

Крім вилучення коштовностей, проводилися реквізиції цінних книг. Зберігся, зокрема, акт огляду синагоги Бродського в Одесі, в якому зазначалося : “В першій шафі дві полиці займають книжки релігійного змісту (Талмуд), в інших - література: белетристика,

щорічники та інші видання російською, єврейською та староеврейською мовами. У другій шафі – література російською мовою – твори Гейне, Брандеса, історія євреїв Греца, науково-історична література... Голова комісії Сокольський, члени – Красний, Бірман” [Центральний державний архів органів державної влади і управління України (ЦДАВОУ), ф. Р-2497, оп. 1, спр. 4, арк. 7].

Вся ця література вилучалась “на користь трудового народу” і більше не поверталась громаді. У 1924 році було запроваджено правило тотального контролю за діячами релігійних організацій. Збереглася пояснювальна записка рабина харківської синагоги Ілїї-Гірша Ур’євича Мілейковського, у якій він виправдував свій “несанкціонований” виїзд з міста: “У Культвідділ окрвиконкому... Дійсним заявляю, що київськими рабинами я був запрошений приїхати в Київ для вирішення спірного питання з приводу проведення релігійного обряду “халіци”. Для цього 16 січня ц.р. я виїхав із Харкова... , а 19-го ввечері приїхав у місто. Єдиною причиною того, що я не знявся з обліку, слугувала та обставина, що я не знав про існування такого порядку. Тепер же зобов’язуюся перед кожною поїздкою ... робити належну про неї заяву” [ДАХО, ф. Р-845, оп. 2, спр. 925, арк. 33]. В іншій заяві до Харківського окрвиконкому євреї просили дозволу у представників влади святкувати Рош-га-Шана. “На подану мною заяву про дозвіл мені молитися на протязі 4-х днів, - писав Мордхо Давидович Баренбург в адмвідділ Харківського окрвиконкому, - я одержав від Вас відмову. ...Ми, 15 осіб, усі люди літні, інваліди, далеко ходити в синагогу за станом нашого здоров’я не в змозі, а за законами єврейської релігії в ці дні їздити нам заборонено” [Там само.- спр. 938, арк. 56]. Контролю підлягають усі дії релігійних общин і окремих громадян, спрямовані на виконання заповідей іудаїзму.

В органах влади і ОДПУ створювалися спеціальні комісії, відповідальні за кураторство за окремими синагогами, громадськими єврейськими організаціями. Їхня діяльність, а також антиєврейська пропаганда призводили найчастіше до вибухів антисемітизму, який стає дедалі більш поширеним в роки розвитку нової економічної політики, особливо серед міського населення України. Загалом розвиток антирелігійної кампанії в Україні був спрямований на досягнення трьох основних цілей: створення контролю за діяльністю релігійних громад, вилучення цінностей, змушення емігрувати найбільш активних релігійних діячів.

Перша половина 20-х років характерна досить активним опором, який чинили віруючі під час руйнації усіх інститутів

релігійної громади. Політика, спрямована на насадження атеїстичної свідомості в країні, стала одним із важливих факторів сіоністського руху, антиурядових виступів, масової еміграції євреїв з Радянської України. Все це призвело до втрати великого шару єврейської традиційної культури, яка існувала на східній частині європейського континенту.



## **І.Г.МАЛИШЕВСЬКИЙ ПРО ПРОБЛЕМИ ХРЕЩЕННЯ РУСИ У СВОЇХ ПУБЛІКАЦІЯХ ДО ЧАСОПИСУ "ТРУДЫ КИЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АДЕМИИ"**

Проблематика хрещення Давньоруської держави традиційно актуальна й донині. Вона жваво обговорювалася на сторінках журналу «Труды Киевской Духовной академии» впродовж всього періоду його існування (1860-1917 рр.). Глибокому аналізу проблематики хрещення Русі присвятив ряд своїх праць, опублікованих у цьому часописі, відомий український історик, професор Київської духовної академії І.Г.Малишевський. Серед його найцікавіших праць – статті «Варяги в начальной истории христианства в Киеве», де автор розглядає роль варязького елемента у поширенні і утвердженні християнства на Русі; «Судьба славянской церкви в Моравии, Паннонии при учениках Кирилла и Мефодия», в якій аналізується діяльність слов'янських просвітників Кирила та Мефодія, вплив кирило-мефодіївської традиції на утвердження християнства у слов'янських народів і, зокрема, Давньої Русі. В останній статті автор подає думку про те, що Константин і Мефодій, а потім їхні чисельні послідовники здійснили грандіозну роботу з осмислення місця слов'янської спільноти у християнському світі. Це була боротьба за право кожного народу чути слово Боже своєю мовою.

Між Східною і Західною Церквами і до цього часу точиться боротьба за те, чию Церкву репрезентували солунські брати. Але, як вважає І.Малишевський, у Великій Моравії Кирило та Мефодій намагалися створити самостійну церковну організацію. Показово і те, що Болгарія, де продовжували свою діяльність слов'янські вчителі та їх послідовники, невдовзі після свого охрещення домоглася для своєї Церкви статусу автокефальної архієпископії у складі Константинопольської патріархії. Тому Кирила і Мефодія можна вважати просвітниками не тому, що вони несли мудрість “темним і неосвіченим” слов'янам, а тому, що прагнули відстояти місце слов'ян у християнській спільноті. Своєрідним підсумком досліджень І.Малишевського, присвячених цій проблематиці, є стаття "Отношение Руси к церкви римской при св. князе Владимире", яка складає майже 100 сторінок. Тому її можна розглядати як узагальнюючу монографію,

---

\* Гузенко С. – аспірантка Національного університету «Кієво-Могилянська Академія».

в якій викладено концептуальні положення вченого з проблем утвердження християнства і хрещення Київської Русі. У статті порушуються питання передумов хрещення Русі, впливу на поширення християнства місії Кирила і Мефодія, стосунків Русі з Римом та Візантією. Автор також викладає своє бачення процесу утвердження християнства до хрещення держави в часи Володимира. З огляду на те, що висновки І.Малишевського не втратили свого значення й донині, його міркування варто розглянути у контексті сучасних досліджень цієї теми.

Важливе місце у своїх дослідженнях І.Малишевський відводить проблемі відносин Києворуської Церкви з Візантією і Римом. Питання її відносин з Ватиканом протягом тривалого часу розглядалося в річищі конфесійно заангажованої полемічної літератури. У XIX ст. І.Малишевський першим прагне дати об'єктивне наукове осмислення цієї проблеми, розглядаючи розвиток відносин Київської Русі з Ватиканом від самих початків її християнізації.

І.Малишевський в основному дотримувався традиції церковної історіографії XIX ст., згідно з якою вважалося, що Русь пережила п'ять хрещень або "проповідей Євангелія". Першу проповідь Євангелія на Київських горах здійснив святий Апостол Андрій. Друга відбулася між 863 і 866 роками, коли київський князь Аскольд здійснив похід на Візантію і прийняв хрещення. Третя проповідь припадає на проміжок між 860 та 867 роками. Вона більшою мірою стосувалася моравських слов'ян і дійшла до Русі через запозичення церковних книг та ідей. Четверта проповідь мала місце в Києві за часів князя Ігоря та княгині Ольги. Останнє, п'яте хрещення Руси-України, яке інтерпретується як офіційне прийняття християнства, було здійснене князем Володимиром [Євгеній Болховітінов митрополит . Вибрані праці з історії Києва.- К., 1995.- С. 37-39].

Християнська традиція, на думку І.Малишевського, проникла на Русь зі Скіфії, яка мала давні зв'язки з грецьким Сходом. Відповідно з цим й окреслився у нас шлях християнської віри. Ось як про це пише І.Малишевський: "Це шлях з південного сходу, шлях з Варяг в Греки, який проліг через Херсонес і дійшов до Візантії, де також проповідував св. Андрій і поставив першого єпископа" [Мальшевский И.И. Отношение Руси к церкви римской при св. князе Владимире // ТКДА.- 1863.- № 1.- С. 95]. Таким чином, на думку історика, процес християнізації являв собою єдиний ланцюг трансформації віри від Візантії до Київських гір, а очолювали його перші християни Риму, які символізували єдність усього християнського світу. Однак, щодо Давньоруської церкви, то автор

зазначає таке: “Ця пошанована відомість Риму буде ще підтримуватися у нас в перші віки християнства, але вже без думки про повну єдність її віри з християнським Сходом” [Там само.- С. 96]. Історик відзначає, що питання віри стало підставою розбрату ще серед первісних християн. При цьому він зауважує, що за часів заснування Давньоруської Церкви такої єдності не існувало.

Головна причина розбрату, зазначає І.Малишевський, полягає в тому, що Рим активно відстоював ідею теократичного монархізму Папи, яка передбачала об’єднання всіх християн під суворою ієрархічною єдністю церковного управління, сконцентрованого в Римі.

Східна Церква, навпаки, зберегла традиції первісної Вселенської Церкви і відкинула систему папізму в ім’я начала соборності. При цьому автор наголошує, що сама боротьба, яка мала місце на початкових етапах історії християнства, носила здебільшого полемічний характер [Там само.- С. 101-102]. Причина її, на думку І.Малишевського, полягала в тому, що обидві сторони забували правило первісної Церкви. Його суть полягала в тому, що різноманітність в обрядах і звичаях місцевих Церков можуть бути терпимими завдяки єдності віри і любові. І ця боротьба, пише І.Малишевський, могла б швидко закінчитися, якби вдалося розв’язати головне вихідне питання – про верховенство влади і авторитету Церкви. Однак ця боротьба, яка на початкових етапах мала місце в Римі і Константинополі, поступово трансформувалась на периферійні території. Прикладом цього може слугувати історія болгарської Церкви, оскільки, як зазначає автор, саме з Болгарії починається боротьба за слов’янське християнство, яке захопило і Київську Русь [Мальшевский И.И. Судьба славянской церкви в Моравии, Панонии при учениках Кирилла и Мефодия // ТКДА.- 1867.- № 3.- С. 103].

Становлення Болгарської, а також Моравської Церков відбувалося, як зазначає історик, в дусі повної віротерпимості до місцевих умов та звичаїв. Папа Микола у своєму посланні болгарському царю Борису заявив: “Для нас маловажно те, хто проповідує вам, лише б через його проповідь доходила до вас істина істинної віри” (*verae religionis veritas*) [Там само.- С. 198].

Більш вдало принцип віротерпимості реалізувався в Моравії, принаймні так вважав І.Малишевський. Оцінюючи місіонерську діяльність Кирила і Мефодія, історик зауважує, що слов’янські апостоли Кирило і Мефодій стояли на голову вище свого часу, оскільки домагались примирення і єдності “в ім’я єдиної християнської істини”. Згодом, зазначає І.Малишевський, ідею апостольської єдності і місіонерську діяльність слов’янських вчителів

постійно намагалися звузити до ідеї унії, нав'язуючи її через посилання на посередництво вчителів. Він відстоює думку, що існував внутрішній зв'язок Церкви св. Кирила і Мефодія з Давньоруською Церквою, зв'язок просвітництва давньоруського з апостольськими працями вчителів. [Там само.- С. 200].

Загалом, автор визнає, що проповіді слов'янських апостолів можна розглядати як хрещення слов'ян, в тому числі і східних, як одну із важливих ланок у ланцюгу доволодимирових хрещень, які готували ідейний ґрунт для тріумфу християнства в часи Володимира [Там само.- С. 223].

На підтвердження своїх міркувань І.Малишевський наводить факт перебування братів у Хозарській землі, де вони говорили слов'янською мовою. Продовжуючи свою думку, дослідник пише: “вони звертали своє апостольське слово до самих слов'ян, з якими св. Кирило міг зустрітися навіть у Херсоні” [Там само.- С. 224]. Принагідно І.Малишевський наводить факт зустрічі Константина з чоловіком, який тримав при собі Євангеліє і Псалтир, написаний “руськими письменами”.

З цією позицією І.Малишевського погоджуються й сучасні дослідники, наголошуючи на таких словах літопису: “Був-бо один народ словінський. Словіни ж сиділи по Дунаю, підорені уграми, і морави, і чехи, і ляхове, і поляни, яких нині називають русь. З них мораві найперше було покладено книги, від того грамота прозвалася словенською, від того грамота є в Русі, і в Болгар Дунайських” [Повість врем'яних літ.- К., 1990.- С. 37-39]. Вони підкреслюють, що для літописця більш важливим є не факт прийняття християнства безпосередньо з Візантії, а роль міжслов'янського спілкування у справі поширення й підготовки ґрунту для запровадження християнства на Русі. Адже Болгарія приймає християнство більш, ніж за сто років до Русі, не кажучи вже про те, що в Моравії Константин і Мефодій, а потім і їх численні послідовники вже проробили грандіозну роботу з осмислення місця слов'янської спільноти в сім'ї християнських народів. Константин та Мефодій були не просо перекладачами церковних книжок на слов'янську мову [Українська Церква між Сходом і Заходом.- К., 1996.- С. 8].

Потреба у новій вірі, відзначав І.Малишевський, була спричинена комплексом обставин, як суто прагматичного, так і морально-духовного характеру: “Об'єднання до того розділених племен та родів в єдине ціле, що почалося, виражало зародженню узагальнення тьмяно усвідомлених, прочуяних інтересів життя, речових та моральних. Ця повага до розвитку й узагальнення

морального інтересу неминуче повинна була доторкнутися і тієї внутрішньої, істотної сторони його, яку виражає релігія, віра” [Мальшевский И.И. Отношение Руси к церкви римской при св. князе Владимире.- С. 126].

Саме моральний інтерес, який відповідав інтересові державному і політичному, був імпульсом хрещення, яке мало місце в 60-і роки IX ст. Причому, центром християнізації стає Київ. На початку IX ст. Київ, як зазначає І.Малишевський, був центром збору варяжських дружинників. Серед них були і християни. Однак із-за постійних військових походів варягів християнство не могло остаточно закріпитися в Києві [Мальшевский И.И. Варяги в начальной истории христианства в Киеве // ТКДА.- 1868.- № 4.- С. 128] Перша християнська община виникла в Києві у 867 р. Після хрещення київських князів Аскольда і Діра Русь прийняла єпископа і пресвітера. До складу цієї громади входили не тільки варяги-пришельці, а й туземні слов'яни. Характеризуючи перших християн-варягів, які були посередниками у запровадженні християнства у Київській Русі, автор підкреслює, що Аскольд і Дір прийняли християнство східного православного обряду із рук саме патріарха Фотія, який в цей час провадив боротьбу з римо-католицькою Церквою [Там само.- С. 132]. Проте І.Малишевський сумнівався в конфесійній належності давньоруської Церкви: “Для тодішніх християн руських нова їх віра не була, звичайно, вірою ні Фотієвою, ні грецькою – в якомусь особливому розумінні, а просто вірою християнською, принесенню із Греції і протиставленою не невідомому латинству, а туземному язичництву” [Мальшевский И.И. Отношение Руси к церкви римской при св. князе Владимире.- С. 95]. Таким чином, автор бачить два начала у християнізації Київської Русі: одне – православне, друге – апостольське.

Перше начало остаточно перемогло під час хрещення, що мало місце за часів правління княгині Ольги. Вона прийняла християнство православного обряду безпосередньо з рук патріарха Полієвкта, як вірна дочка грецької Церкви: “Вона відчувала, що це була віра істинна, свята, а тому й вболівала про поширення її у своєму сімействі і народі” [Там само.- С. 134]. Ольга, на думку автора, доволі легко встановила дружні відносини з Візантією, оскільки вони не мали під собою жодних політичних обмежень і гарантували незалежність та свободу руським князям. І тому не випадково, що місія Адальберта (посла германського імператора на Русь) зазнала краху. “Але Ольга, - пише І.Малишевський, - яка хотіла, згідно з переданням, поєднувати із справами віри політичне приниження перед східною імперією, тим

більше не могла бути ображеною прагненнями посла імперії німецької, якій до того ж нічим не була зобов'язана” [Там само.- С. 137]. Саме політичні мотиви були причиною відмови Ольги прийняти католицизм.

Однак та аргументація Ольжиної політичної й релігійної орієнтації, яку наводить І.Малишевський, не зовсім узгоджується з висновками інших дослідників. Так, Є.Голубинський [Голубинский Е. История русской церкви.- М., 1901.- Т.1.- Ч.1], Д.Багалій [Багалея Д.И. Русская история.- М., 1914.- Т.1], М.Брайчевський [М.Ю.Брайчевский Утверждения христианства на Руси.- К., 1988] висловлювали думку, що Ольга, як і її чоловік, була християнкою: княгиня охрестилася сама, але в тій складній релігійно-політичній ситуації, що склалася на Русі, не наважувалась охрестити свій народ. На увагу також заслуговує донині існуючий різнобій з питання про умови, місце і час хрещення Ольги. Ці питання пов'язані з історією Ольжиної подорожі до Царгороду. За літописним переказом, Ольга відвідала Константинополь 955 р., де прийняла хрещення з рук патріарха та імператора, причому останній назвав її “дщерію”. Частина дослідників певна, що Ольга їздила до Константинополя вже християнкою, тоді як чимало істориків підтримують літописну версію про хрещення київської княгині під час відвідин 955 р. Натомість відомий візантист Г.Литаврін вважає, що Ольга двічі відвідала Царгород – в 946 р., коли була ще язичницею, і в 955 р., коли прийняла хрещення і отримала титул “дщері імператора” [Литаврин Г.Г. Византия, Болгария, Древняя Русь (IX – начало XII в.).- СПб., 2000.- С. 154-213].

Щодо епізоду апеляції княгині Ольги до короля Священної Римської імперії і місії Адальберта на Русь, то М.Брайчевський вважає, що справжні причини західного демаршу Ольги мали глибоку дипломатичну природу і визначалися напруженістю русько-візантійських стосунків за урядування Константина VII Багрянородного. Візит Ольги до Константинополя був спробою якимось влаштувати справи, але не дав очікуваних наслідків. 956 р. у Візантії на патріарший престол, замість слабовільного Феофілакта, вступив діяльний і суворий Полієвкт, який провадив тверду і рішучу лінію незалежності Церкви від держави. Це не могло не вплинути на ситуацію у Києві, де, на думку М.Брайчевського, існувала підлегла Полієвкту Церква, яка мала зіткнутися з не менш рішучою і владною лінією, яку провадила київська княгиня. За цих умов не дивно, що Ольга шукала нових контрагентів у політиці та ідеології. Відтак її посольство прибуло до Кведлінбурга 959 р. Хронологія подій досить логічна: діяльність Полієвкта тільки розпочиналась, але того ж року

помирає Константин Багрянородний і на візантійський престол вступає його син Роман II. У розстановці політичних сил імперії відбулися істотні зміни, до влади прийшли нові люди. Перед Ольгою з'явилися нові перспективи щодо нормалізації стосунків з Царгородом. Місія Західної Церкви на Русь виявилась невчасною і не знайшла підтримки у Києві [Брайчевський М.Ю. Утвердження християнства на Русі.- К., 1988.- С. 97-99].

Як слушно підкреслював І.Малишевський, руські князі в цей період звертали увагу на південь, на володіння Візантії. Про це свідчать походи князя Святослава на Дунай, під час яких він приводив велику кількість полонених християн. Згодом цю політику продовжив князь Володимир. Наслідком цього, на думку І.Малишевського, стало посилення слов'янсько-грецького елемента, який спочатку розвинувся у Болгарії і, до певної міри, на Русі. Саме він згодом підготував ґрунт для духовного і загального просвітництва Київської Русі християнською вірою. [Мальшевский И.И. Отношение Руси к церкви римской при св. князе Владимире.- С. 141].

Хрещення Русі, яке відбулося за часів князя Володимира, не тільки офіційно затвердило християнство, але, як зазначає автор, остаточно визначило ставлення "русского християнства к християнству Востока и Запада". За свідченням руських книжників, перехід Володимира на бік грецького православ'я не був результатом апостольських подвигів, чудес святих мужів, а наслідком благодаті Божої і наявності в цій справі доброго задуму Володимира. Втім, характеризуючи вибір віри Володимиром, І.Малишевський підкреслює, що в цьому процесі не останню роль відіграв психологічний фактор: вміння грецького проповідника викликати враження та захоплювати. Автор зазначає, що слабке враження, яке викликали у князя римські місіонери, було головною причиною невдачі католицизму. Варто зазначити, що тут І.Малишевський слідує літописному переказу та православно-руській інтерпретації Володимирового хрещення [Там само.- С. 142].

Саме високі естетичні вартості Греції, які були вироблені в античні часи, довели свою перевагу в питаннях віри та релігії. Естетичний розвиток католицької Церкви, як зазначає І.Малишевський, відноситься до більш пізнього часу [Там само.- С. 155].

Однак не тільки естетичні впливи, а й політичні та особисті інтереси передували вибору віри. Володимир, на думку автора, чув від різних мандрівників-варягів, що церковний вплив здатний трансформуватися у політичну владу, "яку присвоїла собі німецька

імперія над усіма новонаверненими народами". Це було, на думку автора, безпосереднім приводом походу Володимира на Корсунь та його охрещення.

Таким чином, на території Київської Русі виникла нова Церква, яка, хоча й була "дочерью церкви греческой", але формувалася як повністю самостійна і не підпорядковувалася в питаннях віри ні Константинополю, ні Риму [Там само.- С. 160]. Такий висновок не суперечить сучасним поглядам на давньоруське християнство. Як стверджують сучасні історики Української Церкви, християнство в Русі-Україні мало цілий ряд притаманних йому особливостей. Вони відрізняли його практику від тогочасних візантійської і римської Церков, бо ґрунтувалися на ідеалах, які накреслили ідеологи Давньоруської Церкви [Українська Церква між Сходом і Заходом.- С. 19]. Отже, у своїх основних висновках І.Малишевський започаткував українську історіографічну традицію витлумачення початкового періоду становлення Церкви Київської Русі.





## РЕЛІГІЯ, ПОЛІТИКА, СУСПІЛЬСТВО

*І.Пхиденко\** (м. Луцьк)

### СВІТОГЛЯДНА ПОЛІТИКА В ОСВІТЯНСЬКО-ВИХОВНОМУ ПРОЦЕСІ УКРАЇНИ 70-х – першої половини 80-х рр. ХХ століття (РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АСПЕКТ)

Центральне місце в освітянсько-виховному процесі суспільства належить школі, яка охоплює в молодому віці переважну більшість населення. Школа – один із найважливіших факторів світоглядного становлення особистості. В ній здійснюється процес систематичного оволодіння світоглядними знаннями.

Вироблення та здійснення світоглядної політики в школі у 70-х – першій половині 80-х років покладалося на партійні органи. Вони визначали характер світоглядного спрямування навчального процесу, слідкували за тим, щоб світоглядний потенціал основ наук використовувався для формування лише матеріалістичних поглядів, які визнавалися єдино науковими.

Основна роль у формуванні основ світогляду учнів відводилась атеїстичній роботі. Атеїзм вважався визначальною ознакою наукового, матеріалістичного світогляду. Атеїстичне виховання було поставлене в ряд провідних шляхів світоглядного впливу на учня і насамперед в процесі навчання, оскільки програмовий матеріал школи має для цього широкі можливості. Особливо це стосується дисциплін гуманітарного циклу, які дають можливість розкрити учням комплекс питань, пов'язаних із з'ясуванням соціальної природи релігії, її походження. Знання основ природознавства та математики мало дати учням систему уявлень та понять, що підводили б їх до матеріалістичних поглядів на природу: матеріальність світу, його пізнаваність, закономірності розвитку, взаємозв'язок та взаємозумовленість явищ

---

\* Пхиденко І.С. – старший викладач кафедри історії України Волинського державного університету імені Лесі Українки.

природи і суспільства. Тому від усього колективу вчителів вимагалася цілеспрямована робота цілеспрямована на те, щоб кожна навчальна дисципліна вносила свій вклад в процес формування основ матеріалістичного світогляду та атеїстичного виховання учнів.

Проте варто зауважити, що такий підхід обмежував можливості світоглядного вибору учнів, позбавляв їх права мати свій власний погляд на світ, на історію розвитку людства.

Контроль за здійсненням формування світоглядних основ навчального процесу в школі покладался насамперед на первинні шкільні парторганізації. З цією метою здійснювалися періодичні перевірки поурочних планів учителів, відвідування уроків, проводились засідання партбюро, де зазначені проблеми виносилися на обговорення окремими самостійними питаннями. Широко практикувалося проведення партзборів з порядком дня: “Атеїстичне виховання учнів в процесі викладання основ наук” [Державний архів Тернопільської області (далі ДАТО).- Ф. 3, оп. 15, спр. 24, арк. 97], “Завдання комуністів первинної партійної організації з формування діалектико–матеріалістичного світогляду на уроках біології, хімії, природознавства” [Державний архів Львівської області (далі ДАЛО).- Ф. 9052, оп. 1, спр. 31, арк. 95] і т. ін.

Використовуючи викладання навчальних дисциплін з метою формування світоглядних основ та атеїстичного виховання учнів, партійні органи спрямовували роботу вчителів на перетворення ними освітніх предметів у постійне джерело матеріалістичного марксистського світогляду. У ході вирішення цього завдання багато педагогів повинні були викладати навчальний матеріал так, щоб для формування світогляду учнів використовувати не лише окремі моменти, які були у самому змісті навчального матеріалу, а намагатися створити систему атеїстичного виховання в процесі вивчення певного предмету. Така практика не завжди давала бажаний результат. Більше того, вона нерідко негативно позначалася на якості викладання, оскільки обмежувала можливість залучити різноманітний навчальний матеріал для всебічного поглибленого вивчення предмету. Проте, на жаль, на це спрямовувалися і витрачалися значні зусилля багатьох учителів, причому, як правило, кращих. Це було характерно для вчителів багатьох шкіл, особливо західного регіону України.

Разом з тим слід зауважити, що зацікавлена атеїстична робота вчителів зустрічалась не часто. Реальна ж практика шкільних педколективів щодо формування основ наук мала багато недоліків. У багатьох школах України декларована єдність викладання основ наук і світоглядного виховання залишалась лише на папері.

Такий стан речей пояснюється рядом причин. Однією із них була однобічна орієнтація шкіл під час здійснення світоглядної роботи в основному на позаурочні заходи, недооцінка виховного значення уроку, як основної форми навчання в школі, що має широкі можливості і виступає ведучим фактором у формуванні світоглядних переконань учнів. Це призводило до розриву навчання і виховання, підходу до них як до двох паралельних процесів. Тому в багатьох школах світоглядна спрямованість уроків була досить слабкою, а інколи й взагалі відсутня. Про це свідчать матеріали тогочасних перевірок стану атеїстичного виховання в школах, що проводилися відділами науки і навчальних закладів обкомів партії різних областей України. Як приклад, можна навести результати такої перевірки шкіл м. Тернополя в 1980 р., які констатували, що частина вчителів у процесі викладання своїх предметів взагалі не ставила будь-якої виховної мети, не кажучи вже про світоглядну [ДАТО.- Ф. 1, оп. 21, спр. 134, арк. 8, 15].

Варто зауважити, що робота шкіл західних областей України часто піддавалася критиці партійними органами за недостатнє світоглядне виховання молоді, зокрема атеїстичне, оскільки рівень релігійності учнів тут був дещо вищий, ніж в школах інших регіонів. Так, соціологічні дослідження, проведені в середніх школах №2 та №3 м. Тернополя у 1979/1980 навчальному році свідчили, що до 27% учнів брали участь у релігійних святах та обрядах. Це вважалося свідченням недоробок в їх атеїстичному, світоглядному вихованні [ДАТО.- Ф. 3, оп. 11, спр. 5, арк. 110].

Думаю, що пояснення наявності відсотку участі учнів у релігійних святах та обрядах лише недостатньою світоглядною роботою школи і тогочасного атеїстичного виховання є явним спрощенням, бо ж народні, релігійні традиції дуже живучі. Церковні обряди і свята були органічними для всього життя українців і існували впродовж віків. Опитування громадської думки в 1989 р. продемонструвало, що питома вага тих, хто вважав, що релігія буде корисною всьому суспільству, досить значна [Див.: Єленський В. Релігія, демократія та суспільний розвиток у посткомуністичному світі і Україна // Релігія і суспільство в Україні: фактори змін.- К., 1998.- С. 32]. Церква вже кілька років лишається лідером у рейтингах народної довіри. Практично в жодному дослідженні питома вага тих, хто довіряє церкві, не опускається нижче 50% позначки, якщо ж додати до цього категорію осіб, яка швидше довіряє, аніж не довіряє, то рівень довіри сягне 75–80% [Там само.- С. 35].

На формуванні світоглядних основ поглядів учнів засобами уроку негативно багато в чому позначився сам характер викладання навчальних дисциплін у радянській школі, який, зокрема, мав ряд недоліків і містив у собі елементи догматизму, орієнтуючись, як правило, на поверхове, механічне заучування матеріалу підручників.

Надто заідеологізовані теоретико–методологічні засади гуманітарних наук поступово перестали бути продуктивними в пізнанні реальних процесів суспільного розвитку. Все це не сприяло виробленню в школярів творчого, демократичного типу мислення – однієї з головних передумов для формування наукового світогляду. Більше того, таке викладання основ наук створювало сприятливі умови для появи у молодих людей не наукових уявлень і реальних поглядів на світ, а різноманітних ілюзій ( ідеологічних, політичних, релігійних тощо), по суті вело до формування квазірелігійного типу свідомості марксистського толку.

Здійснення світоглядної політики у школі проводилося з урахуванням того, що світоглядні орієнтири, набуті учнями в процесі освоєння основ наук, мали опиратися на їх суспільно–політичну діяльність як необхідну умову перетворення знань у переконання, вироблення активної світоглядної позиції. Тому педагогічні колективи зобов'язані були прагнути до злиття в один нерозривний процес світоглядного виховання на уроках і в позакласній роботі, розвитку її різноманітних форм, що давало можливість розширити рамки світоглядного впливу на школярів. Крім того, варто зауважити, що формування світогляду учнів здійснювалося в основному за рахунок атеїстичної роботи.

В період 70-х – першої половини 80-х років світоглядне виховання учнів в позаурочний час здійснювалося в двох напрямках. З одного боку, через використання атеїстичного потенціалу існуючих в школі різноманітних форм позакласної роботи, а з іншого – шляхом застосування форм, що мали атеїстичну спрямованість як основну свою функцію.

Зрештою в школах України склалася певна система позакласної атеїстичної роботи, яка включала в себе різноманітні форми атеїстичного виховання. Найбільш поширені з них були лекції, бесіди, політінформації, атеїстичні тематичні вечори, ранки, усні журнали, вікторини, диспути, конференції, гуртки та клуби “Юний атеїст”, суспільно–політичні клуби імені Ярослава Галана, “Світоч”, “Прометей”, зльоти та олімпіади юних атеїстів.

Партійне втручання в світоглядну політику змушувало загальноосвітні школи України орієнтувати і спрямовувати педагогічні

колективи, вчителів на активне впровадження вищезазначених форм позакласної атеїстичної роботи. Так, наприклад, згідно з постановою партійних зборів Горохівської СШ № 1 Волинської області від 26 березня 1982 р. вчителі зобов'язувалися включити питання атеїстичного виховання в плани роботи предметних гуртків [Державний архів Волинської області.- Ф. 312, оп. 1, спр. 33, арк. 73; спр. 37, арк. 27, 33, 43]. Подібна практика спостерігалася і в інших місцях. Гуртки та клуби юних атеїстів, яких в Україні на 1982 рік нараховувалося біля 8 тисяч [Центральний державний архів громадських об'єднань України.- Ф. 7, оп. 20, спр. 2851, арк. 11], у досліджуваній період стали значним засобом формування світогляду учнів. Такі клуби і гуртки часто виконували роль центрів атеїстичного виховання. На їх базі розгортались інші форми позакласної атеїстичної роботи: проводилися вечори, усні журнали, диспути конференції, створювались атеїстичні учнівські лекторії, товариства юних атеїстів.

Особливо значне поширення гуртки та клуби юних атеїстів набули на Заході України. Так, у 1984 році в Рівненській області їх нараховувалось більше 300, Івано-Франківській – 239, Чернівецькій – 421, Волинській – 412 [Див.: Щербань П. Из опыта атеистического воспитания в школах Украины // Воспитание школьников.- 1984.- №1.- С. 8; Державний архів Івано-Франківської області.- Ф. 147, оп. 1, спр. 53, арк. 58; Державний архів Чернівецької області (далі ДАЧО).- Ф. 128, оп. 1, спр. 58, арк. 110]. Більшість з них організовувала свою роботу відповідно до спеціальної програми, що розроблялася з 1978 р. Міністерством освіти УРСР і ЦК ЛКСМУ [Архів Міністерства освіти і науки України.- Ф. 166, оп. 15, спр. 8955, арк. 86; Юный атеист, примерный учебный план и программа.- К., 1984.- 185 с.]. Тут же, в західних областях, в процесі намагання удосконалити атеїстичне виховання учнів засобами гуртково-клубної роботи, з середини 70-х років почали створюватися суспільно-політичні клуби старшокласників атеїстичного спрямування. Вони мали використовуватися як форма позакласної роботи, яка поєднувала б атеїстичне, патріотичне та інтернаціональне виховання. Ця особливість мала зробити їх досить ефективними, поєднавши атеїстичне виховання з іншими напрямками виховної роботи в школі, що створювало ілюзію надання атеїстичному вихованню різнобічного й змінюваного характеру та мало за мету підвищити його дієвість, подолати небезпеку зведення його до голої атеїстичної проповіді, що не має помітного впливу, коли мова йде про таке складне соціально-психологічне явище як релігія.

На середину 80-х років у Львівській області, наприклад, суспільно-політичні клуби ім. Ярослава Галана були створені майже в усіх середніх школах [ДАЛО.- Ф. 3, оп. 44, спр. 57, арк. 64]. З'явившись тут вперше, вони потім почали поширюватися в інших областях України.

В Івано-Франківській області найбільш поширеними серед учнівських суспільно-політичних клубів були клуби старшокласників "Світоч". Вони існували фактично в більшості середніх загальноосвітніх шкіл. Членів "Світочів" розглядали як потенційний резерв атеїстичних і пропагандистських кадрів на Прикарпатті. Велася цілеспрямована робота з оволодіння ними теорією та методикою атеїстичної діяльності. З метою активізації роботи цих клубів періодично проводилися огляди-конкурси "Світочів" [Див.: Куравский З.В. Общественно-политический клуб «Светоч» – действенная форма атеистического воспитания молодежи // Актуальные вопросы атеистического воспитания молодежи: Вопросы теории и практики.- К., 1986.- С. 52–53].

В школах Тернопільської та Чернівецької областей практикувалося створення клубів "Вогник", "Іскорка", "Чомучка" вже навіть для учнів молодших класів з метою формування атеїстичної світоглядної спрямованості. Це мало забезпечувати наступність і залучення до атеїстичної роботи учнів протягом всього періоду навчання. Так, в Чернівецькій області в 1984 р. нараховувалося 15 тисяч членів атеїстичних клубів та гуртків [ДАТО.- Ф. 1, оп. 21, спр. 134, арк. 12; ДАЧО.- Ф. 128, оп. 1, спр. 53, арк. 110].

Варто зауважити, що в діяльності окремих учнівських клубів та гуртків були й позитивні моменти, пов'язані з можливістю оволодіння учнями елементами наукової роботи, отримання навичок політичної, громадської діяльності, присутністю раціональних, емоційно насичених та естетично забарвлених форм у поєднанні з елементами гри, романтики, пошуку. Цій меті служили також шкільні театри, дискотеки, які увійшли в практику роботи деяких суспільно-політичних клубів в Україні.

Разом з тим, незважаючи на величезний арсенал різноманітних форм і методів позакласної атеїстичної роботи, вона, зрештою, реально, мало впливала на вироблення атеїстичних поглядів учнів.

Більшість вчителів, за в умовах тоталітаризму, при відсутності вільного світоглядного вибору, не відчувала потреби у формуванні в учнів бажання і вміння самим пропагувати світоглядні знання. Тому позакласна атеїстична робота характеризувалася переважно пасивністю останніх. В багатьох випадках робота гуртків чи клубів

зводилася лише до вивчення теоретичного матеріалу без відповідної практичної діяльності їх членів. Це негативно впливало на поширення атеїстичних гуртків і клубів. Так, практично відсутні вони були в школах Кіровоградської області [Архів Міністерства освіти і науки України.-Ф. 166, оп. 15, спр. 9012, арк. 25]. В 1983 р. лише 3,4% опитаних учнів одеських шкіл назвали гурткову роботу джерелом атеїстичних знань [ Державний архів Одеської області.- Ф. 8, оп. 49, спр. 14, арк. 99]. Мало використовувалися вони в такій якості інколи навіть у тих місцях, де, як вважалося, була для цього нагальна потреба, тобто існувала більша релігійність населення. Наприклад, в Першотравневому районі м.Чернівців робота гуртків “Юний атеїст” у 1980 р. поширювалася лише на 4% учнів загальноосвітніх шкіл, а в 1985 р. тут було створено лише 3 шкільних атеїстичних гуртки. В той же час в районі діяло 2 православні церкви, одна іудейська громада, громада євангельських християн-баптистів, проживало біля тисячі, як тоді зазначалося, сектантів, в навчальних закладах навчалось 130 дітей із сімей віруючих [ДАЧО.- Ф. 3532, оп. 12, спр. 13, арк. 171; оп. 18, спр. 6, арк. 6, 18].

Значним недоліком позакласної світоглядної роботи в школі вважалося її вузько антирелігійна спрямованість, яка орієнтувалася лише на викриття шкідливості релігії, її заперечення. Основне завдання її зводилося до створення в свідомості учнів системи доказів відсутності Бога, виробленні ставлення до атеїзму як до суспільно ціннісного світобачення, спрямованого проти релігії, церкви та віруючих. Тому в школі програма діяльності різноманітних форм позакласної атеїстичної роботи полягало у проведенні заходів, що мали за мету лише критику релігії, спростування релігійних уявлень у різних галузях знань. Вибір її тематики, як правило, характеризувався подібними типовими назвами: “Наука перемагає релігію”, “Хімія викриває релігію”, “Письменники проти релігії”, “Мистецтво проти релігії” і т.д., що вже само собою висувало на передній план критичний аспект заходу, зумовлювало декларативність, грубе заперечення релігійної точки зору. В той же час очевидно була слабкість позитивної сторони подібних заходів. Зміст їх не носив наукового характеру (за мету ставилися апологетичні ідеологічні завдання), не сприяв формуванню гуманістичного світогляду в учнів. Все зводилося переважно до виявлення фантастичних, з наукового погляду, релігійних тверджень про навколишній світ, що не було основним, найістотнішим змістом релігії. Оскільки ці твердження відбивали складний багатовіковий шлях розвитку релігійних культур, необхідність пристосування до особливостей психології людей, які

далекі від філософського мислення і в своєму світосприйнятті є наївними реалістами [Балл Г.О. Чи суперечить матеріалістичний світогляд релігійному? // Рідна школа.- 1993.- № 5.- С. 27].

Позакласні атеїстичні заходи практично обходили серйозні світоглядні, моральні, загальнокультурні проблеми, які хвилювали та цікавили учнів. В результаті така практика не розкривала світоглядної роботи в усьому багатстві її змісту і значення для становлення особи учня, його духовного життя. Це виробляло байдуже ставлення до неї.

Зауважимо, що названі недоліки позакласної світоглядної роботи в школі, як свідчить аналіз архівних документів та спеціальної літератури, турбували парторгани та органи освіти. Педколективи націлювалися на виправлення недоліків у світоглядному вихованні в основному шляхом удосконалення методики проведення атеїстичних заходів. Така позиція зумовлювалася виключно апологетичною спрямованістю ідеології в радянському суспільстві, деформованим розумінням релігії, її функцій лише як ворожих і пережиткових. Звідси поверхове, вульгарне розуміння більшістю вчителів атеїзму, як голого заперечення релігії, зведення його до критики і спростування ідеї Бога, надприродного, а не як типу світогляду, що базується на прагненні людини осмислити проблеми буття, не вдаючись до надприродного. Це спричиняло значною мірою те, що атеїстична робота в школі на практиці слабо виступала як світоглядна і здійснювалася в основному як ідеологічна.

За таких умов педагогічні колективи, вчителі не мали розуміння того, що як релігія, так і атеїзм, взяті в історичному розвитку, є складними, неоднозначними явищами, частиною світової культури і перед учнями повинна постати широка картина об'єктивного, наукового, культурологічного знання, на основі терпимості та плюралізму думок, бо ж саме такий підхід сприяв би формуванню особи, якій була б притаманна єдність наукових знань, духовних та культурних цінностей, здатної до перетворення суспільства на демократичних засадах.



## IV

НА ДОПОМОГУ ВИКЛАДАЧЕВІ  
РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

*Л.Гурська\** (м. Київ)

## КУЛЬТОВА МУЗИКА ДАВНЬОКИЇВСЬКОЇ РУСИ

Древньоруська церковна музика – одна з найяскравіших сторінок духовної та художньої культури. Вона входить в синтез мистецтв поряд з будівництвом, монументальним та фресковим живописом, іконописом, дрібною пластикою, прикладним мистецтвом, літературою.

Одні й ті ж образи, ідеї втілювались різними засобами в різних видах мистецтва, однак, справжнім стрижнем древньоруського церковного мистецтва було все ж слово. Саме слово, його смисл становили основу піснеспівів, які сприяли проясненню його значення, озвучували його, іноді ілюстрували.

Творці древньоруської музики уникали зовнішніх ефектів, прикрас, щоб не порушити глибину почуттів та думок. Богослужіння носило характер містерії, під час якої людина могла отримати духовне очищення, звільнитися від повсякденних турбот і суєти, морально просвітлитися. П.Флоренський називає богослужіння музичною драмою, бо ж в ньому “все підпорядковане єдиній меті, верховному ефекту катарсису цієї музичної драми”.

Всі види мистецтва, одночасно поєднуючись в храмі, з нечуваною силою діяли відразу на всі людські почуття, переносили людину в величний світ через споглядання ікон, слухання піснеспівів. Ритуальні процесії, хресні ходи, мерехтіння свічок, промені денного світла, що проникають крізь вузькі вікна храму - все це створювало таємничий, піднесений настрій, переключало з проблем сьогодення на проблеми вічного. “Всякое ныне житейское отложим попечение” – ці слова Херувимської пісні, що виконується на Літургії вірних, якнайкраще пояснюють стан відреченості від земного, піднесеності духу під час богослужіння. На відміну від фольклору, орієнтованого на трудове життя,

---

\* Гурська Л.В. – аспірантка Київського Національного університету імені Тараса Шевченка.

повсякденний побут людини, церковне мистецтво звертається до світу верховного, величного, допомагає людині здійснити цей перехід, насамперед діючи на слух та зір. То ж найважливішими в церковному вжитку Київської Русі були музика та живопис. Обоє вони, кожне своїми засобами, покликані були допомогти осмислити богословські ідеї в звуках та образах. Якщо ікону в цій її функції називають “умоспогляданням у фарбах” (Є. Трубецькой), то піснеспіви можна було назвати богослов’ям в звуках.

Величезний вплив на музичну культуру Древньої Русі виявляла Візантія. Він поширився на всі основні аспекти музичної культури, визначивши естетичний склад руської духовної музики, вплинувши на її жанрову природу, гімнографію та сферу буття. Саме він і сформував систему нотації та запису древньоруської музики.

Київська Русь сприйняла візантійську музичну культуру і нову музичну естетику разом зі своїм хрещенням як безпосереднє джерело, з якого розвинувся новий струмінь музики, що протиставив себе споконвічним народним жанрам. Літописець в “Повісті врем’яних літ” пояснює вибір нової віри за візантійським прикладом красою візантійського богослужіння, що вразила руських послів : “І прийшли ми в Грецьку землю, і ввели нас туди, де служать вони Богу своєму, і не знали – на небі чи на землі ми : бо немає на землі такого видовища й краси такої, й не знаєм, як і розповісти про це. Знаєм ми лише, що перебуває там Бог з людьми, і служба їх ліпша, ніж у всіх інших країнах. Не можемо ми забути краси тієї, бо кожна людина, якщо звідає солодкого, не візьме потім гіркого, так і ми не можемо вже перебувати в язичництві”. [Повість врем’яних літ. Літопис.- К., 1990.- С. 46].

Краса грецького богослужіння стала одним з головних критеріїв істинності християнської релігії. Таке поклоніння перед красою, висловлене в тексті літопису, виявляє естетичну підготовленість, налаштованість на сприйняття цієї краси, далеко не простої, надзвичайно витонченої, що володіє складною символікою, своєрідною мовою. Саме естетичний аспект став основоположним для формування як візантійського, так і древньоруського музичного мистецтва. Власне він пов’язав проблеми власне богослов’я з музикою. Серед найважливіших положень теорії і естетики візантійського і древньоруського музичного мистецтва є ідея його богоданності, богодуховності. Моменти богоданності, одкровення відображені на найдавніших іконах (Сходження Святого Духу на Апостолів в день П’ятидесятниці), в численних Євангельських мініатюрах, що зображують євангеліста Івана з учнем Прохором, який прислуховується до голосу з небес, зображеного у вигляді низхідних променів.

Ідея богоданності ґрунтувалася на тріаді – від Бога через ангелів чи святих божественне одкровення передається людям. Цей принцип поширився на всі види мистецтва, в тому числі і на музику. Згідно з переказом, найвідоміший візантійський гімнограф, поет і мелод Роман Сладкоспівець, зарахований до лику святих, отримав свій дар складання кондаків і співів уві сні. Цей переказ знайшов відображення в іконографії Покрова Богородиці. Композиція ікони ділиться на дві частини по горизонталі. У верхній частині зображені небесні сили і Богородиця, а в нижній – Роман Сладкоспівець, що виконує мелодії, даровані самою Божою Матір'ю. Вона невидимо (лише один блаженний Андрій бачить її і вказує на неї рукою) перебуває в храмі, простираючи свій покров над народом.

Порівняння церковного співу зі співом небесним – випробуваний прийом епохи Середньовіччя, який сягає біблійної теологічної концепції “богодуховенного співу” майже трьохтисячолітньої давності. В її основі лежить уявлення про небесний престол, оточений ликами ангелів, що складають хвалу Богу у своїх піснеспівах. Вона виявляється в текстах піснеспівів і молитов, старозавітних пророцтвах. Гімни й піснеспіви, згідно з вченням Псевдо-Діонісія Ареопагіта (V-VI ст.), є відголоском небесного співу ангелів, який пророки називали духовним слухом і передали людям. Церковні гімни – суть небесних “архетипів”, - говорить Псевдо-Діонісій в своїй книзі “Про небесну ієрархію”, - а тому вони повинні наслідувати небесним прикладам. Псевдо-Діонісій бачить першопричину всіх речей в божественній красі : Бог і краса – поняття взаємов'язані [Цит. за: Ливанова Т. Очерки та матеріали по истории русской музыкальной культуре.- М., 1938.- С. 72].

Яке ж місце відводила візантійська церква музиці в богослужінні і яке було до неї ставлення ?

Новий церковний спів повсюди вводився в культ християнський на Сході і Заході ще в IV ст. На Сході (у Візантійській імперії) ініціаторами його введення в християнських храмах були Василій Великий (у Неокесареї) та Іван Златоуст (у Константинополі), а на Заході – папа Дамас I і Амвросій Медіолінський. З цього часу відбувається становлення християнської Літургії (зокрема, Василя Великого та Івана Златоуста) і починає розвиватися церковна гімнографія з відповідними співами. “Отці церкви” серйозно ставилися до питання про місце музики в християнському богослужінні, у світосприйнятті та в житті християн.

Своєрідно перевтілюючи античне вчення про етос, християнські філософи й теологи відзначали вплив музики на моральний стан душі. Так, Василій Великий (330-379 рр.) обґрунтовував користь музики для очищення й вдосконалення душі й наполягав на тому, щоб християнин

прагнув до музики, “яка підносить до кращого”, а “псалом – справа ангельська, духовний фіміам” [Культура Візантії. IV – пер. пол. VII в.- М., 1984.- С. 615-616].

Богослужбова музика вважалася одним з основних засобів злиття душі християнина з божественним світом. ІЗлатоуст (350-407 рр.) відзначав, що “ніщо так не підносить душу, ніщо так не окриляє її, не віддаляє від землі, не звільнює від тілесних оков, не спрямовує у філософії, не допомагає досягти повного презирства до житейських предметів, як узгоджена мелодія і керований ритмом божественний спів” [ІЗлатоуст. Тлумачення на псалом I, XII . Теологи усвідомлювали, що естетична насолода, яку може дати церковний спів, здатна сприяти християнській побожності. Гіппонський єпископ Аврелій Августин (354-430 рр.) писав : “... Я пригадую сльози, які проливав під звуки церковного співу, коли тільки знайшов віру мою; і хоч тепер мене зворушує не спів, а те, про що співають, ... я знову визнаю велику користь цього встановленого звичаю. Так і вагаюсь я – і насолода небезпечна, і рятівний вплив співу доведено досвідом ... Схвалюю звичай співати в церкві: хоч душа й слаба, хай, втішаючись звуками, піднесеться, наповнившись благочестям” [Цит. за: Бичков В. Естетика Аврелия Августина.- М., 1984.- С. 45].

Завдяки співу візантійське богослужіння з середини XV ст. стало великим і вражаючим дійством. Іноземці, які приїжджали до Константинополя, прагнули відвідати службу. Можна припустити, що візантійський церковний спів, який поширився на Русі разом з християнством, також був привабливий своїм звучанням і надавав службі величності й репрезентативності. Церковний богослужбовий спів існував в оточенні народної музики і зазнавав у свою чергу її впливу. Тому візантійські теологи (Климент Олександрійський, Іван Златоуст, Василій Великий, Афанасій Олександрійський та ін.), а потім і руські всіляко прагнули відгородити церковні співи від народних.

Русь запозичила з Візантії строгу регламентацію співів і молитов, які повинні виконуватись на різних Службах: вечірній, всенічній, ранковій та Літургії відповідно до церковного календаря, що розпочинався 1 вересня (бо ж лік років колись починався з цієї дати), а закінчувався 31 серпня. На кожне свято виконувалися відповідні молитви й співи. З Візантії прийшла також й практика використання в Службі трьох хорів – двох хорів співаків та хору парафіян. У Візантії співи виконувалися не тільки хорами, але й солістами – псалтами.

Центром боротьби за самостійність древньоруської церкви, за створення свого церковного співу, за розвиток писемності й церковної літератури з другої половини XI ст. став Києво-Печерський монастир.

Тут було засновано свою школу співу, з'явилися свої майстри церковного співу – “розспівщики”.

Система древньоруських церковних наспівів стала згодом називатись знаменним розспівом. Були відомі різні його варіанти, назви яких пов'язувались або з характером служби (великий, малий розспів), або з місцевістю, де виник і склався той чи інший розспів (київський, новгородський), а іноді й з іменем автора-“розспівщика”.

Основними рисами древньоруського церковного співу є: чиста акапельність<sup>1</sup>, на відміну від католицької вокально-інструментальної церковної музики, діатонізм, одноголосність (унісонність).

Запис церковних наспівів здійснюється за допомогою спеціальних знаків, названих крюками, або знаменами. Звідси й пішли назви: “крюкове” або “знаменне” письмо, “знаменний спів”, “знаменний розспів”.

Найдавніші нотографічні пам'ятки візантійської музики, які дійшли до нашого часу, датуються лише X ст. Для з'ясування ж особливостей візантійської музики більш раннього періоду (IV-V ст.) дослідники використовують непрямі матеріали або ж реставрують ці особливості на основі пізніших джерел. Вчені відзначають деякі генетичні зв'язки ранньовізантійської музики з давньоєврейською синагогальною музичною практикою, що проявилось, зокрема, у запозиченні від неї таких жанрів, як псалмодія, аллілуя, антифонний спів. Але у візантійській музиці вони наповнювалися новим музичним змістом. [Див.: Бражников М. Статті о древней музыке.- Л., 1975.- С. 70-71].

Протягом V-VII ст. у Візантії сформувався основний фонд текстів церковної гімнографії, на які виконувалися церковні співи та різні жанри богослужбових співів. Усе це Київська митрополія запозичила у Візантії через болгарські переклади з грецької на старослов'янську мову. Творцями й упорядниками візантійської церковної гімнографії IV ст. були “отці Церкви” Василій Великий, Григорій Богослов, Іван Златоуст, Єфрем Сирін, а в V ст. – Роман Сладкоспівець, а в VII-X ст. – Андрій Критський, Іоан Дамаскін, Козьма Маюмський, діячі Студійського монастиря в Константинополі та інші.

Найпоширенішими жанрами візантійської церковної гімнографії були псалми, гімни, антифони (почерговий спів двох хорів), кондаки, тропарі, канони, стихирі. Усі ці жанри запозичила Київська митрополія. Відповідно до церковних жанрів у Візантії сформувалися певні типи церковноспівочих книг. До найдавніших (VIII ст.) відносяться

<sup>1</sup> а капела (італ. а cappella) – спів без інструментального супроводу.

“Стихирарій” (збірник стихир) та “Ірмолой” (збірник ірмосів канонів церковних свят, розташованих у системі восьмигласся).

У період XI-XIII ст. в Україні вже існував ряд церковноспівчих книг з різними назвами. Але на сьогоднішній день їх збереглося дуже мало.

Проведений дослідниками аналіз нотних знаків у руських нотованих рукописах та їх порівняння з візантійськими нотними знаками показав, що руська нотація подібна до двох давніх видів візантійської невменної нотації – екфонетичної та палеовізантійської, але при цьому має й деякі відмінності.

Екфонетичні знаки призначалися для декламаційного виголошення богослужбових текстів у церковній службі. Ще Афанасій Александрійський у 4 ст. писав про “Форму мелодичного читання псалмів”. Такі знаки у Візантії використовувалися з IV до XV ст. Найдавнішою руською пам’яткою з екфонетичними знаками є Остромирове Євангеліє 1056-1057 рр., переписане в Києві дияконом Григорієм для новгородського посадника Остромира.

Палеовізантійською нотацією записувалася церковна монодія у Візантії протягом X-XII ст. Одним з основних принципів палеовізантійської нотації було те, що її знаки (невми) не фіксували окремі звуки, а, по-перше, давали лише напрямок руху мелодики, не вказуючи точно інтервального кроку; по-друге, невми означали автономні мелодичні побудови.

Основні принципи палеовізантійської нотації були запозичені Київською митрополією. Тут виникли два види ідеографічної нотації. У них, як і у палеовізантійській нотації, мелодичні звороти позначалися окремими співочими знаками (старослов’янською мовою – знаменами). Ці дві нотації відповідали різним мелодичним стилям і відрізнялися графічним зображенням ряду знаків. Дослідники називають їх знаменною та кондакарною. Київська богослужбова практика здійснювала певний відбір палеовізантійських знаків. Деякі з них мали іншу графічну форму. Отже, ця богослужбова практика не точно копіювала палеовізантійську нотацію, а виторювала свою старокиївську безлінійну нотацію.

Рання знаменна і кондакарна нотації, як і палеовізантійська, були безлінійними і записувалися знаками ідеографічного типу. Вони вживалися тільки для нагадування співів, які завчалися на слух. Тому ранню знаменну та кондакарну нотації не вдалося розшифрувати.

Руська богословська практика запозичила з Візантії і восьмигласся – систематизацію співів відповідно до церковного календаря. Співи поділялися на 8 груп (по-грецьки – іхосів, по-церковнослов’янському – гласів). Кожна з них виконувалася у певні

тижні церковного календаря. А.Преображенський відзначив, що вказівки на належність того чи іншого тексту співу до відповідного гласу в грецьких та руських рукописах повністю збігаються, що підтверджує факт запозичення восьмигласної системи з Візантії. Щодо музичної систематизації, то вона здійснювалася за допомогою ладо-висотної сфери та мелодичних формул, характерних для кожного гласу [Див.: Машченко П. Нариси до історії української церковної музики.- Вінніпег., 1968.- С. 10-16]. Саме за цими параметрами дослідники аналізували й руське восьмигласся (Д.Разумовський, І.Вознесенський, В.Металлов та ін.), але користувалися при цьому азбуками та рукописами пізнішого часу, які піддаються розшифруванню.

Київська богослужбова практика запозичила у Візантії весь канонічний ритуал церковного співу, гімнографічні тексти, жанри, систематизацію співів за вісьмома гласами, а також безлінійну нотацію невматичного типу. Але до виникнення православної церковної музики Русь вже мала великі надбання обрядового фольклору. Церковна музика існувала тут в оточенні народної музики, що не могло не позначитися на музичному змісті співів, не наблизити їх до музичного мислення давніх українців. Цьому сприяв сам спосіб передачі та фіксації церковної музики. Знаменна та кондакарна нотації були розраховані на запам'ятовування співів та їх усну передачу (адже один співочий знак передавав цілу поспівку), то ж допускалися елементи імпровізації в певних межах. Усе це створювало умови для виникнення старокиївського співу як окремого відгалуження православного богослужбового співу Східної (православної) християнської церкви.

Могутні традиції народного співу вже у період Київської Русі мали величезний вплив на церковно-музичний побут, в якому внаслідок цього відбувалися докорінні зміни: виникав повний мелодико-інтонаційний склад, формувалася самобутній стиль виконання. Вже XI ст. дало багато знавців церковної музики та майстрів її виконання. Так, у Києво-Печерській Лаврі був відомий видатний майстер церковного співу Стефан, у Володимирі на Волині - Лука, в Новгороді - Кирик, в Перемишлі - Дмитрій та ін. Безперечно, все це сприяло появі нових розспівів в церковному обряді, збагаченню монодичної церковної музики і форм хорового співу. Очевидно, в кінці XV- на початку XVI ст. у ряді церков на Україні і в Росії практично існував не тільки монодичний, а й багатоголосний хоровий спів. Про це свідчить звернення українського духовенства до візантійського патріарха Мелетія Пігаса (XVI ст.) з проханням узаконити в українській православній церкві багатоголосний спів, названий згодом партесним (спів за окремими партіями, зафіксованими нотами).

## ВПЛИВ КУЛЬТОВИХ СПОРУДЖЕНЬ СІМФЕРОПОЛЯ НА ТОПОНІМІКУ МІСТА

У Сімферополі назви вулиць з'явилися достатньо пізно. У 1837 році таврійським губернатором було віддане розпорядження про найменування міських вулиць і провулків. Ось їхній повний перелік: Губернаторська, **Александрівська**, **Новособорна**, Московська, Дворянська, Малобазарна, Мокра, Базарна, Торгова, **Жидівська**, **Грецька**, **Петропавлівська**, Госпітальна, **Татарська**, Циганська, Банна, М'ясна, **Тюремна**, **Арм'янська**, Нагірний [Державний архів автономної республіки Крим.- Фонд 806, оп. 1, д.3, арк. 1]. Вже в цьому найпершому переліку вулиць нашу увагу привертають годоніми, в назвах яких у тій чи іншій формі є зв'язок з питаннями історії релігій. Ми не випадково виділили їх хоч деякі з них є яскраво вираженими агіотопонімами: **Александрівська**, **Петропавлівська**. Деякі інші пов'язані з повсякденною, простонародною назвою храмів, молитовних будинків, які належали представникам тієї або іншої національності (**вірменська**, **грецька**, **циганська**), або з наявністю на вулиці цвинтарів, розміщених за релігійною ознакою (**Жидівська**, **Кладбищенська**, **Татарська**), або ж просто несуть у собі інформацію про перебування на цій вулиці культової споруди. Таким чином, із 23 вулиць 9 (або 39,1%) несуть у собі релігійну інформацію.

Місто росло. Множився й масив його годонімів, у якому знаходили відображення зміни, які відбувалися.

### І. Християнство.

#### 1.1. Православні храми

**Церква рівноапостольних царів Костянтина й Олени** була першою церквою Сімферополя. Її обладнав у викупленому за 50 рублів будинку для своїх солдат командир полку Борис Олексійович Татищев. У залі могло вміститися до 150 осіб. Після відходу полку з міста церква деякий час не використовувалась, поки губернатор Каховський не пристосував її для своїх чиновників і мешканців міста.

Як відзначав у своїх нотатках П.Сумароков (1803 р.), він знайшов у місті «одну російську церкву в найбіднішому татарському будиночку, налаштовану для розташованого тут Владимирського

---

\* Поляков В.Є. – директор загальноосвітньої школи І-ІІ-ІІІ ступеня №37 м. Сімферополь.



бомбардирського полку». Характерно, що російське населення міста тієї пори становило всього 360 осіб [Крым. Книга рекордов.- Симферополь, 1999.- С. 104]. Священиком цієї церкви був дуже відомий у місті Микита Петровський, який брав участь у штурмі Ізмаїлу й одним із перших із хрестом у руках піднявся на стіни фортеці. При цьому ятаганом йому відрубали декілька пальців руки. У топоніміці міста пам'ять про першого священнослужителя увічнилася відразу декількома засобами: ороніми Петровські скелі, Петровська балка; годоніми - вул. Петровська балка, Петровський узвіз.

**Святого Олександра Невського кафедральний собор.** Гроші на будівництво собору були виділені ще до 1807 року, але не вдалося організувати доставку робітників, вербування яких йшло в Костромській, Ярославській і Володимирській губерніях. Три роки було втрачено тільки з цієї причини. Виділені на будівництво кошти були використані досить швидко, але зведений на місці сучасного готелю «Україна» будинок нового храму був незавершений. Для остаточних доробок потрібні були додаткові гроші. Чекаючи їх надходження, будинок будь-як законсервували. Але в 1813 році сильна буря знесла погано закріплений дах, будинок став швидко руйнуватися. До будівництва собору знову повернулися тільки в 1822 році, але будувати почали метрах у ста вбік від річки Салгир. У 1829 році будівництво завершилося. У 1860 році собор став Кафедральним [Симферополь. Памятная книжка за 1915 год.- С. 77]. Його вплив на міську топонімію був величезним. Так, вже в першому розписі вулиць 1839 року ми бачимо вулицю **Новособорну** і вулицю **Александрівську**. З 1869 року ця ж вулиця вже згадується як вулиця **Александроневська**, а з 1887 року - як вулиця **Александро-Невська**.

Після спорудження у 1842 році навпроти собору пам'ятника князю Долгорукому-Кримському стара назва стала витіснятися. В 1876 році вулиця **Новособорна** офіційно була перейменована у вулицю **Долгоруківську**.

У 1869 році згадується ще й провулок **Соборний**, який у 1883 році перейменовують на честь композитора Серова у провулок **Серава**.

У 1924 році вул. **Александро-Невську** перейменовують на вул. **Рози Люксембург**, а вул. **Долгоруківську** ( колишню вул. **Новособорну**) на вул. **Карла Лібкнехта**.

У 1927 році собор був зруйнований, а на його місці розбито парк, який після встановлення в ньому танка-пам'ятника визволителям дещо пізніше одержав назву парк Перемоги.

**Успенія святої праведної Ганни.** Церква побудована на “новому” міському цвинтарі на гроші купця Василя Борисовича Масленникова й освячена 14 червня 1864 року. Церква не збереглася, тому що разом із “старим” російським цвинтарем, який був частиною історії міста і пам'ятником архітектури, також було знищено в шістдесяті роки ХХ століття при будівництві військово-політичного будівельного училища.

**Каплиця на військовому цвинтарі** воїнів, поранених при обороні Севастополя і загиблих від ран у Сімферопольських шпиталях. На цвинтарі спочивало порядку 36 тисяч нижніх чинів. Каплиця була побудована за гроші найвищих осіб на честь святого Олександра Невського. В 1866 році у переддень свята Святої Трійці в ній служили панахиду. Як і цвинтар, її знищено в роки Радянської влади.

**Каплиця св. Олександра Невського** на Базарній площі. Побудована в 1880 році. Після революції перебудована, а з переносом базару в інше місце взагалі знесена. Незважаючи на те, що вулиця **Базарна** згадувалася в першому розписі вулиць, локалізувати її не є можливим. Скоріше всього вулиця зникла після перепланування міста.

**Грецька церква во славу Пресвятої Трійці.** Була побудована в 1796 році, у 1868 році перебудовувалася і в такому вигляді функціонувала всі роки Радянської влади й діє понині. У топоніміці церква була відбита в назві вулиця **Грецька**, на якій вона й знаходилася. У 1946 році, через два роки після депортації греків із Криму, вулиця була перейменована на вулицю **Одеську**.

**Церква в ім'я святих Апостолів Петра і Павла.** Заснована в 1805 році і була однією з головних православних церков міста. У 1870 році старий дерев'яний будинок був знесений, а на його місці збудований цегляний. У радянський час храм було перетворено на склад, а купол зруйновано. В даний час церква відновлена і передана віруючим.

**Церква святого Андрія** при притулку пана Фабра. Будинок згодом був перебудований, а в топоніміці з 1904 року по 1924 рік зберігався провулок **Фабра**, названий на згідку Андрія Яковича Фабра, на гроші якого й утримувався притулок.

**Церква святого Олександра Невського** при сімферопольській чоловічій гімназії.

**Церква Всіх Святих** на «новому» російському цвинтарі. В даний час це «Старий» російський цвинтар. Церква збереглася й функціонувала всі роки. Дійсна адреса: провулок **Учебний**, 5.

**Маріїнська церква при дитячому притулку барона Адлерберга.** Побудована в 1869 році. Зараз там розміщений сучасний відділ «Дружби народів» бібліотеки ім. Івана Франка. Побічно церква знайшла відбиток і в назві вулиці **Приютнинської**, яка у 1899 році була перейменована на вулицю **Пушкінську**.

**Маріїнська церква** при жіночій гімназії. Побудована в 1871 році. Нині військовий госпіталь на вулиці **Жуковського**, 11.

**Мартіанівська церква** при свічкарні.

**Миколаївська церква** при чоловічому духовному училищі. З 1904 року згадується як провулок **Миколаївський** із 1924 року - як провулок **Февральський** із 1940 року – вже провулок **Вузівський**, а з 1958 року - провулок **Галерейний**.

**Петровська церква** при міській в'язниці. Вулиця **Тюремна** згадується з 1904 року, а з 1930 року – вул. **Дзюбанова**. Доля помешкання невідома.

**Покровська церква** при жіночому єпархіальному училищі.

**Преображенська церква** на “старому” цвинтарі. Пам'ять про неї залишилась у назвах вулиці, яка до неї вела: з 1839 року – вулиця **Кладбищенська**, з 1891 року – вулиця **Старокладбищенська**, з 1924 року – вул. **Субхі**, з 1945 року – вул. **Крилова**.

**Церква Різдва Богородиці** при странно-приютному будинку Таранова-Белозерова. Побудована в 1826 році. Вулиця **Тарановська** була в першому розписі вулиць 1839 року, а з 1891 року – вул. **Садова**, з 1904 року – вул. **Жуковського**.

**Церква Софійська.** Вулиця **Софійська** згадується з 1904 року. У 1924 році перейменована на вулицю **Клари Цеткін**.

**Церква Спаська.** Побудована на початку ХХ сторіччя. Вулиця **Спаська** згадується з 1904 року. У 1924 році перейменована на вулицю **Декабристів**.

**Трьохсвятительська церква** при духовній семінарії. Побудована в 1873 році. У радянські роки в цьому помешканні розміщалася школа №9. Потім воно стало службовим помешканням заводу «Фотон». В наш час будівлю повернуто православній церкві, яка веде реставраційні роботи. Пам'ять про семінарію збереглася у назві скверу - **Семінарський**. У радянський час й донині - сквер має назву **Комсомольський**.

**Успенська вірмено-григоріанська церква.** Згадується ще Сумароковим у 1803 році. Храм перебудовано в 1825 році. В роки радянської влади за призначенням не використовувалася, в її помешканні влаштували склад. В наш час будівля передана релігійній

громаді. Годонім вулиці **Арм'янська** відомий з 1904 року. У 1946 році вона перейменована на вулицю **Кавказьку**.

### 1.2. Католицькі і лютеранські храми.

**Вірмено-католицька церква.** Побудована в 1862 році на засоби громадянина С.І.Налбандова. В роки радянської влади не функціонувала, тепер передана католицькій громаді. Знаходилася на вулиці **Дворянській** (опісля – вул. **Горького**).

**Лютеранська церква.** Побудована в 1840 році. Знаходилася на вулиці **Салгирній** (потім - провулок **Кірова**). В даний час будинок передано лютеранській громаді.

**Церква євангельських християн-баптистів.** Знаходилася на вулиці **Долгоруківській, 22**.

**Кирха євангелічних лютеран.** Знаходилася на вулиці **Екатерининській** (нині – вулиці **Карла Маркса**).

## II. Іудейська релігія

**2.1. Євреї.** У дореволюційному Сімферополі діяли синагоги: «Хоральна», «Бет-Гамідраш», «Нер-Томід», «Іегіа-Капай», «Бет-Яков», «Ец-Хаїм» [Симферополь. Памятная книжка за 1915 год.- С. 77] В міській топонімії всі ці будинки ніяких слідів не залишили. Лише є загадкою те, чому сучасний провулок **Одеський** називався раніше провулком **Єврейським**. Жодна з відомих синагог на ньому не розташовувалася. Така назва більше підійшла б вулиці Фонтанна, що очевидно з пропонуваної нижче таблиці, але певно що наявність такого важливого орієнтиру, як фонтан, все ж пересилила всі інші чинники при найменуванні вулиці. Правда, в 1844 році згадується вулиця **Єврейська**. Можливо, що йдеться про вулицю, яка пізніше одержала назву вулиці Фонтанної, тому що цей годонім вперше згадується тільки з 1887 року.

Назва	Місцезнаходження
Хоральна	вул. Салгирна (потім - проспект Кірова.)
«Нер-Томід»	вул. Фонтанна (вул. Сергєєва-Ценського)
«Іегіа-Капай»	вул. Фонтанна, будинок Теглієва.
«Бет-Яков»	вул. Фонтанна, будинок Щербини.
«Ец-Хаїм»	вул. Фонтанна, будинок Танагоза.
При єврейській лікарні	пров. Больничний (пров. Братів Спендіарових)

**2.2. Кримчаки** - один із реліктових народів нашої країни. Нашадки хазар, тюркомовники, із прийняттям ортодоксального іудаїзму ще задовго до приєднання Криму до Росії вони визнали Талмуд і відділилися від своїх братів караїмів. З приходом у Крим законів Російської імперії вони в повному обсязі випробували на собі всі негативні сторони антисемітизму і з роками цілком ототожнювали себе з єврейським народом. У Сімферополі було дві, так звані, кримсько-єврейських синагоги. Але жодна з них не знаходилася в провулку **Кримчакський** (назва із 1904 по 1948 рік), потім – провулок **Восточний**, а з 1991 року - знову провулок **Кримчакський**. Перша кримсько-єврейська знаходилася по вулиці Мечетній, а Друга – по вулиці Мало-Фонтанній

### III. Караїмська релігія

Вулиця Караїмська – одна з найдавніших у місті, але в першому розписі вулиць така назва відсутня, хоч є вулиця **Жидівська**. Відзначимо, що якщо спочатку у свідомості влади й обивателів караїми, кримчаки і євреї сприймалися як представники однієї релігії, одного народу, то згодом караїми стали впевнено займати свою тільки їм відведену нішу. Одним із підтверджень цього служить те, що вулиця, яка вела до караїмського цвинтаря і на якій була побудована караїмська кенаса, стала називатися і в спілкуванні, й офіційно вулицею **Караїмською**.

Характерно, що провулок **Єврейський** був перейменований у 1942 році фашистськими ідеологами окупованого Сімферополя. Через десятиліття, вже в 1955 році, навіть після завершення «справи лікарів», як вияв останнього загасаючого валу антисемітської компанії, провулки **Єврейський** і вул. **Караїмська** були перейменовані. Симптоматично, що в цей «семітський» блок потрапила й вулиця **Караїмська**. Варто визнати, що отут влада була послідовна, тому що при виселенні кримських татар вона караїмів не чіпала. 30 осіб караїмів, яких все ж депортували, постраждали скоріше із-за непорозуміння, за відомим принципом: “ліс рубають - тріски летять” [Земсков В.Н. Спецпоселенцы из Крыма (1944-56) // Крымский музей.- 1994.- №1.- С. 76] Але в депортації, що готувалася для євреїв Криму, певно що, їх наздогнала б ця трагічна доля. Приклад із перейменуванням вулиці Караїмської дуже симптоматичний.

Повернення історичних назв провулок **Кримчакський** і вулиця **Караїмська** стало можливим тільки в роки т.зв. перебудови. 26 липня 1990 р. була повернута назва “вулиця **Караїмська**” (колишня вул. **Пархоменко**), а 31 травня 1991 р. – “провулок

**Кримчакський**” (колишній провулок **Восточний**). Годонім “провулок **Єврейський**” не був повернутий у зв'язку з тим, що в результаті перепланування міста цей провулок взагалі перестав існувати. Караїмська кенасса, збудована в 1896 році, знаходилася на вулиці Караїмській, 6.

#### IV. Мусульманська релігія

Турецький мандрівник Евлія Челебі, який відвідав Крим у 1667 році, писав, що «Місто володіє п'ятьма храмами. Перший з них - це джамія Менгли герей хана посеред подвір'я палацу калгі. Це мечеть стародавнього стилю, покрита черепицею, з одним кам'яним мінаретом. У місті знаходиться ще й мечеть - джамія Абдурахман бея, стара святиня, яка покрита черепицею, має також кам'яний мінарет.

Крім цих двох джамій є також три мечеті квартальні і два медресе. У трьох монастирях дервішів статуту хальвети, в тому числі у монастирі Мехмеде-ефенді з Келеджа перебувають дервіші»[Челеби Евлія. Книга путешествий. Симферополь, 1996.- С. 125]

**Кебір-Джамі** побудована в 1508 році. Над входом у мечеть зберігся напис арабською мовою: "Мечеть цю спорудили на честь величності хана Менгли-Гирей Абдурахман-бен-Алі, і простить Аллах йому і батькам його. У місяці Мухарем 914 (1508)". Після депортації татар в мечеті був палітурний цех. Мінарет був знесений. В даний час мечеть передана релігійній общині і функціонує за призначенням.

Походження астіоніма Ак-Мечеть усі дослідники однозначно пов'язують із будівництвом мечеті Кебір-Джамі біля ріки Салгир, яка розміщувалася на сучасній вулиці **Курчатова**, 4 (вул. **Госпітальна** до 1960 р.)

**Базар-Джамі**, яка знаходиться на **Грецькій** вулиці, не функціонує ще з 1890 року. Припинення її діяльності пов'язане скоріше з тим, що базар був перенесений в інше місце. Деякий час «старий базар» ще функціонував, про що свідчить поява там вулички **Малобазарна**. Але потім і він припинив своє існування, а мечеть **Базар-Джамі** взагалі закрилася.

**Тохал-Джамі** заснована в 1827 році Абдуль-Септаром-Челебі-Умер-Оглу й Аметом-Адиль-ша-Оглу. **Джума-Джамі** побудована Осман-Іса-Оглу на **Мечетній** вулиці в 1829 році. Крім цього мала назву "мечеть Сеїд-Лімет-Ефенді", який був при ній муллою. **Мечеть на Кладбищенській вулиці** (сучасна вул. **Крилова**), побудована мусульманським товариством у 1848 році. **Ак-Мечеть** зведена в 1849 році тодішнім міським головою. Знаходилася вона на **Кантарній** вулиці (нині вул. **Чехова**).

**Циганська мечеть** побудована в 1851 році Карик-Ассалом у Циганській слобідці. Вулиця **Циганська** згадується в першому розписі вулиць. З 1948 року її названо “провулок **Дніпропетровський**”. Крім цього з 1904 року згадується ще й **Курбетський** провулок, який також знаходився в Циганській слобідці. Курбет - це кримськотатарська назва циган.

В Сімферополі діяли також й інші мечеті. Так, **Тохал-Джамі** побудована в 1860 році Хаджи-Сеїд-Халіль-Ефенді на **Кладбищенській** вулиці. **Єні-Джума-Джамі** побудована в 1886 році Хаджи-Сеїд-Нафе. на вул. Мечетній, 9. **Аджи-Куртій Джамі** знаходиться на розі вулиць **Чехова** (вул. **Кантарна**) і провулку **Мінаретного** (вул. **генерала Яременка**). Іноді згадується назва Аджи-куртій-маале, вулиця **Вакуфна**, 20.

**Демерджи маале** (Квартал ковалів) знаходиться по вулиці **Госпітальній**, 24. **Каді маале** – по вулиці **Каді-Ескерській**, 50. (з 1938 року вул. **Краснознаменна**), а **Мечеть кінного полку** – по вулиці **Внешній** (вул. **Маяковського**).

**Сеїд-Нафе** розташована в провулку Колодезному. На будинку мечеті Сеїд-Нафе зберігся напис арабською мовою: “Громада – це порятунок, поділ - це покарання. Будував будинок цієї священної мечеті і закінчив його Аль-Хадж Саїд Нафі Бін-Мухаммед Аль-Амін Ефенді в 1301 (1895 р.). Аллах нехай зробить його постійним і святковим до кінця світу” [Крикун Е.В. Памятники крымскотатарской культуры. Симферополь, 1998.- С. 79].

Сімферополь має ще ряд мусульманський установ, назви яких не позначилися на назві вулиць. Так, **Сеїд-Халіль маале** розміщена в провулку **Мінаретному** (пров. Холмистий), **Сеїт-Септар медресе** – по вулиці Софійській, (вул. Клари Цеткін), **Софу-Сеяр** - по вулиці Каді-Ескерській (вул. Краснознаменна).

**Чокурчинська мечеть** дала назву вулиці Чокурчинській (вул. Лугова) [Лашков Ф.Ф. Третья учебная экскурсия симферопольской мужской гимназии. Симферополь, 1890.- С. 112].

Якщо проаналізувати годоніми Сімферополя пов'язані з мусульманством, то ми можемо відзначити якийсь поверховий підхід в цьому. Якщо вулиці, що вели до російських православних храмів, носять відповідні назви – **Спаська**, **Троїцька**, **Петропавлівська**, то з мечетями простіше - вулиця **Мінаретна**, вулиця **Мечетна** і т.п. За основу найменування в останньому взяті винятково зовнішні ознаки, хоча, як ми це вже знаємо, будь-яка мечеть мала своє власне ім'я, але до таких деталей російський обиватель не доходив: чуже воно й є чуже.

Дано таблицю назв вулиць, пов'язаних з тією чи іншою релігією, а також дати їх найменування та перейменування:

Назва	Дата найменування	Дата перейменування
<b>Християнство:</b>		
вул. Александрівська	1839	1869
вул. Александроневська	1869	1887
вул. Александро-Невська	1887	1924
вул. Новособорна	1839	1876
вул. Грецька	1839	1946
пров. Арм'янський	1904	1946
вул. Петропавлівська	1839	1924
вул. Арм'янська	1839	1946
пров. Соборний	1869	1883
вул. Верхньо-Петропавлівська	1888	1915
вул. Церковна	1917	1924
пров. Церковний	1904	1924
пров. Миколаївський	1904	1924
вул. Троїцька	1904	1924
вул. Софійська	1904	1924
пров. Софійський	1904	1924
прохід Софійський	1904	1924
вул. Спаська	1894	1924
пров. Семінарський	1904	1924
вул. Рождественська	1997	по ц.ч.
<b>Мусульманство:</b>		
вул. Мечетська	1904	1924
пров. Мечетний	1895	1904
вул. Старо-Мечетська	?	1904
вул. Вакуфна	1904	1930
пров. Циганський	1904	1948
пров. Магометанський	1904	1930
пров. Мінаретний	1904	1930
пров. Курбетський	1904	1948
вул. Ак-Мечетська	1904	1946
вул. Джамі	1993	по ц.ч.



<b>Іудаїзм:</b>		
вул. Жидівська	1839	?
вул. Єврейська	1844	1955
пров. Кримчакський	1904	1948
пров. Кримчакський	1991	по ц.ч.
<b>Караїзм:</b>		
вул. Караїмська	1891	1955
вул. Караїмська	1990	по ц.ч.

Як бачимо, майже жодний сімферопольський годонім, який ніс би в собі інформацію про якусь релігію, не збережений.

У цій статті ми ознайомилися з історією появи і функціонуванням храмів Сімферополя протягом більше як двох століть. Картина була б неповною, якби ми не розглянули питання про те, що відбувається в місті сьогодні в 2000 році, але це вже окреме дослідження.

## V

## ІНФОРМАЦІЇ

- ❖ Всеукраїнський науковий колоквиум “Релігійні меншини та релігії національних меншин” провели Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, Центр релігійної інформації і свободи Української Асоціації релігієзнавців при підтримці та участі Державного комітету України у справах релігій і Державного департаменту України у справах національностей і міграцій 11-12 грудня в Києві. Зібралися представники біля 40 церков і релігійних об’єднань різних релігійних і конфесійних орієнтацій, різних національних меншин України. Ініційована академічною релігієзнавчою наукою увага до актуальних проблем релігійного життя релігійних меншин була підтримана державними органами, що прозвучало у виступі Голови Держкому релігій Віктора Бондаренка та привітанні начальника управління Держдепартаменту у справах національностей і міграцій Геннадія Зугрового. В роботі колоквиуму взяли участь члени і представники Ради національних товариств України, очолюваної Іллею Левітасом. Учасники зібрання вислухали віруючих знайомих (наприклад, мусульманських) і зовсім нових (зокрема Шрі Чайтанья Сарасват Матх) релігійних громад, при цьому проявили достатнє терпіння й повагу до іновірних. Відомі і невідомі релігійні традиції, що присутні нині в релігійному полі України, привернули увагу і мас-медіа. Журналісти телепрограми “Факти” (ACTV), радіо “Свобода”, газет “Сьогодні”, “Демократическое слово” тощо мали можливість поспілкуватися з караїмами, старообрядцями, буддистами, багаями, сайєнтологами, сахаджами, язичниками, крішнаїтами, вісаріонівцями, вайшнавами, пресвітеріанами, англіканцями, ассірійцями та ін. Кожний розповідав про свою віру, але проблеми виявилися загальними, що знайшло відображення в підсумковому документі колоквиуму, де, зокрема, зазначається, що проведена зустріч - це початок у подоланні зацікавленої уваги суспільства, державних органів, мас-медіа, науковців до

діяльності лише кількісно великих релігійних організацій, включивши в сферу активного релігійного життя України релігійні меншини.

Учасники колоквиуму, визнаючи загалом демократичність українського законодавства про свободу віросповідань, водночас відзначають недотримання його в окремих регіонах України на місцевому рівні, коли релігійним меншинам відмовляють або зволікають в реєстрації їхніх громад, не виділяють земельні ділянки для побудови храмів чи молитовних будинків, не дозволяють проводити релігійні заходи поза культовою спорудою, орієнтують світські установи на відмову релігійним меншинам в оренді приміщення або встановленні високої орендної плати тощо. Зокрема, учасники колоквиуму стурбовані конфліктом, який виник в Харкові щодо буддистської громади і просять Держком релігії втрутитися у вирішення останнього. Визнано ненормальним той стан, коли релігійним об'єднанням, які не мають всеукраїнського статусу, відмовляють в офіційній реєстрації їх друкованих органів.

Учасники колоквиуму просять Державні органи звернути увагу на те, що засоби масової інформації України часто тенденційно й упереджено висвітлюють віровчення й діяльність малих релігійних об'єднань, дають можливість кількісно великим конфесіям висловлювати свої негативні оцінки інших релігійних течій, що розпалює в такий спосіб міжконфесійне протистояння в державі.

Видаючи довідкову літературу, книги з історії і сьогодення різних конфесій, науковим установам, як і окремим науковцям, доцільно консультуватися з теологами малих конфесій з тим, щоб не допустити спотворень в описанні їх віровчення, історії, діяльності, організації тощо.

Колоквиум схвалив прагнення Центру релігійної інформації і свободи регулярно і об'єктивно висвітлювати у своєму часописі "Релігійна панорама" життя і діяльність всіх конфесій і релігійних об'єднань.

Відзначалось, що при підготовці проектів законів з питань свободи віровизнань не залучаються до їх підготовки і попереднього обговорення представники релігійних меншин, що, безумовно позначається на врахуванні в законах їх інтересів. Хоч офіційно діюче законодавство про свободу совісті й не обмежує в чомусь релігійні меншини, але слід було б в новому варіанті закону мати статті, які офіційно визнавали б рівність прав

традиційних і нетрадиційних організацій, великих і малих течій, офіційно зареєстрованих і незареєстрованих.

Визнано на колоквіумі, що в своїй практичній діяльності з релігійних питань державні органи користуються переважно думкою конфесій і церков, об'єднаних в Міжконфесійній Раді церков. Це явно порушує принцип відокремлення церкви від держави і обмежує в правах малі конфесії. Представники малих конфесій вважають ненормальним те, що в порушення Положення про Міжконфесійну раду церков, в останній нині не представлені всі конфесії, які мають свої всеукраїнські центри, зокрема відсутні представники східних релігій.

Враховуючи необхідність постійного вираження інтересів всіх існуючих в Україні релігійних об'єднань, традиційних і нетрадиційних, великих і малих, офіційно визнаних і незареєстрованих, учасники колоквіуму визнали можливим підтримати ініціативу створення на умовах рівного представництва Українського відділення Міжнародної асоціації свободи релігії і віровизнань.

- ❖ Традиційна груднева релігієзнавча конференція відбулася 14-16 грудня в Польщі на базі Інституту релігієзнавства Ягеллонського університету (Краків). На цей раз вона збила українських і польських релігієзнавців для обговорення наслідків десятилітніх трансформацій в сфері релігії і в церковному житті своїх країн. Докладно поінформували колег про стан православних, католицьких, протестантських церков і нових течій, дослідники зупинились на загальних тенденціях релігійних змін в Центральній і Східній Європі, динаміці зрушень і конфесійних змін в посткомуністичних країнах. В ситуації взаєморозуміння (робочими мовами конференції були польська та українська) відбулася зацікавлена розмова про стан і перспективи розвитку релігієзнавства як науки і навчальної дисципліни в Польщі та Україні. Українські вчені представили щойно виданий підручник “Академічне релігієзнавство”, який викликав у польських колег особливу увагу і своєю авторською структурою, і глибоким змістом, і новітніми методологічними підходами до розгляду такого складного феномену як релігія. Польські та українські вчені обмінялися релігієзнавчою літературою, виданою ними в останні роки.

За результатами зустрічі було вирішено видати матеріали конференції, продовжувати обмін інформацією про розвиток

релігієзнавства в обох країнах, постійно обмінюватися періодичними виданнями (квартальник “Українське релігієзнавство” і щомісячник “Релігійна панорама” – з українського боку і кварталник “Nomos” – з польського). Україну представляли заступник директора-керівник Відділення релігієзнавства Національної Академії наук Анатолій Колодний, старший науковий співробітник Людмила Филипович, докторант Олександр Саган, доцент Львівського національного університету імені І.Франка Андрій Юраш та директор видавництва “Світ знань” Сергій Маслаков. Від польської сторони у конференції взяли участь співробітники Інституту релігієзнавства Ягеллонського університету доктори Анджей Шиевський, Хенрік Хофман, Халіна Гжимала-Мошинська, Елжбета Пжибил, Збігнев Пасек, Тадеуш Доктор, докторанти Павел Зайоц і Дорота Жийотек та ініціатор і промотор зустрічі професор Ірена Боровик.

*(Матеріал підготувала Л.Филипович)*

## V

## SUMMARY

In the 16<sup>th</sup> issue of the Bulletin “Ukrainian Religious Studies” in the rubric “Philosophy and Anthropology of Religion” there are in particular the following papers: “Problem of Humanization and Russian Religious and Philosophical thought” by O.Romanovskyy, “Neomarxist idea of the Socialism and Christianity” by V.Zinchenko.

In the rubric “History and Historiosophia of Religion in Ukraine” there are published papers: “Christianity and Slavic Literature Culture: Manuscript” by T.Horbachenko, “Greek-Catholic and Roman-Catholic relations in Austria-Hungarian impair: problem of latinization and ukrainization” by N.Stokolos, “The struggle against Judaism in Ukraine in a period of *New Economic Policy*” by O.Kozerod, “The problem of Christening of Rus in the studies of I.H.Malyshevs'kyk, published in journal “*Trudy Kievskoy Dukhovnoy Academi*” by S.Huzenko.

In the rubric “Religion, Policy, Society” there are published paper: “World outlook policy in the educational process of Ukraine in 70-s – early 80-s of XX century (religious aspect)” by I.Phydenko.

In the rubric “For Assistance to the Lecturer on Religious Studies” there are published papers: “The Church music of Ancient Rus” by L.Hurs’ka, “The influence of the cult Simferopols building on the toponymics of the city” by V.Polyakov.

In addition the Bulletin presents information on the Religious Studies conferences.



## РЕДАКЦІЯ ПОВІДОМЛЯЄ

### ОСНОВНІ ПРАВИЛА ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ

Рукописи для публікації у наступних числах бюлетеня подаються до редакції в одному роздрукованому примірнику (через 1,5 інтервали) і у вигляді doc-файлу на дискеті 3,5" у форматі Microsoft Word 7.0 (95) чи 97 обсягом 0,5 друк. арк. (прибл. 18-20 тис. знаків з пропусками). Шрифт: Arial, 12 чи Times New Roman, 12.

Посилання в статті на використані джерела слід наводити прямо в тексті у квадратних дужках за їх наскрізною нумерацією у відповідності з існуючим бібліографічним стандартом. (Список використаних джерел в кінці статті не подається.) Цитати з іншомовних джерел (в тому числі й з російськомовних) наводяться автором в українському перекладі.

*Приклад оформлення посилання:*

*Цитата в тексті:* “Станом на 01.01.99 р. в Україні діє 21,8 тис. релігійних організацій, в т.ч. майже 21,1 тис. громад 80 конфесій, течій і напрямків” [Бондаренко В. Релігійна ситуація в Україні і перспективи її розвитку // Релігійна свобода: природа, правові і державні гарантії: Науковий щорічник.- К., 1999.- С. 73].

На першій сторінці тексту статті автор обов’язково подає короткі відомості про себе. А саме:

1. Прізвище, ім’я, по батькові;
2. Науковий ступінь, вчене звання;
3. Місце роботи / навчання (повна назва установи), посада;
4. Контактні поштова адреса і телефон.

На останній сторінці тексту статті мають бути розміщені короткі (3-4 речення) анотації українською та англійською мовами. Анотації повинні обов’язково містити ім’я та прізвище автора статті (1), її назву (2) та стисло інформацію про основні ідеї та висновки статті (3). Україномовна і англійськомовна анотації мають бути ідентичними за змістом.

**Адреса редакції:** 01001, Київ-1, вул. Трьохсвятительська, 4. Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України; тел.: 229-48-12, 229-04-18, 462-01-73;

**E-mail:** cerif@alfacom.net

## ЗМІСТ

### I. ФІЛОСОФІЯ ТА АНТРОПОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

<i>Романовський О.</i> Проблеми гуманізації і російська релігійно-філософська думка .....	3
<i>Зінченко В.</i> Неомарксистська ідея соціалізму та християнство .....	11

### II. ІСТОРІЯ ТА ІСТОРІОСОФІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ

<i>Горбаченко Т.</i> Християнство і слов'янська писемна культура: рукописна книга .....	23
<i>Стоколос Н.</i> Греко-католицькі і римо-католицькі відносини в Австро-угорській імперії: проблема латинізації і українізації .....	31
<i>Козерод О.</i> Боротьба з іудаїзмом в Радянській Україні років НЕПу .....	41
<i>Гузенко С.</i> І.Г.Малишевський про проблеми хрещення Русі у своїх публікаціях до часопису “Труды Киевской духовной академии” .....	49

### III. РЕЛІГІЯ, ПОЛІТИКА, СУСПІЛЬСТВО

<i>Пхиденко І.</i> Світоглядна політика в освітянсько-виховному процесі України 70-х – першої половини 80-х рр. XX століття (релігієзнавчий аспект) .....	57
---	----

### IV. НА ДОПОМОГУ ВИКЛАДАЧЕВІ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

<i>Гурська Л.</i> Культова музика Давньокіївської Русі .....	65
<i>Поляков В.</i> Вплив культових споруджень Сімферополя на топоніміку міста .....	72

<b>V. ІНФОРМАЦІЇ</b> .....	82
----------------------------	----

<b>VI. SUMMARY</b> .....	86
--------------------------	----

<b>РЕДАКЦІЯ ПОВІДОМЛЯЄ</b> .....	87
----------------------------------	----